

JACQUELINE DE  
**ROMILLY**

---

**LA GRÈCE ANTIQUE  
À LA DÉCOUVERTE  
DE LA LIBERTÉ**

---



*biblio*  
ESSAYS

*Dans Le Livre de Poche :*  
**LES GRANDS SOPHISTES DANS L'ATHÈNES DE PÉRICLÈS.**

**JACQUELINE DE ROMILLY**

*de l'Académie française*

**La Grèce antique à la découverte de la liberté**

**ÉDITIONS DE FALLOIS**

1989

## PRÉFACE

L'idée de la liberté nous vient de Grèce, où elle a été découverte et proclamée avec force, pour la première fois et de façon durable.

Cela peut surprendre. Car la société grecque ne semble guère avoir été un modèle à cet égard. Elle reposait, on le sait, sur l'esclavage. Et c'est un fait qu'à Athènes, où l'on était toujours prêt à célébrer la liberté, les citoyens vivaient, en somme, de leurs esclaves, qui étaient plusieurs fois aussi nombreux qu'eux : parmi ces défenseurs de la liberté, aucun ne trouvait la chose choquante. De même, les Athéniens, qui aimaient à dire qu'ils habitaient la plus libre des cités, exerçaient sur les autres peuples grecs une domination dont ils n'hésitaient pas à reconnaître le caractère tyrannique.

Ce sont là des traits bien connus. Et pourtant, il faut le répéter : l'idée de la liberté nous vient de Grèce, et plus particulièrement d'Athènes.

Ce qui justifie cette apparente contradiction ? C'est d'abord qu'il faut replacer les choses en leur temps. L'esclavage avait toujours existé, comme presque partout. La domination des plus puissants aussi (et l'on n'oserait pas affirmer, je pense, qu'elle n'existe plus de nos jours). Ce qui compte n'est donc pas de mesurer telle situation donnée, avec ses bons et ses mauvais aspects, à l'aune d'une image modèle ; il faut plutôt tenir compte du sens dans lequel se fait une évolution, des progrès accomplis, des germes lancés pour des progrès ultérieurs, des innovations. On s'aperçoit alors que certaines réalisations des Grecs allaient fort loin dans le sens de la liberté, et surtout que l'idéal poursuivi s'est inscrit à jamais dans leurs œuvres.

Quelle qu'ait été leur société, c'est un fait que les Grecs en général, et les Athéniens en particulier, parlaient sans cesse de liberté. A tous les détours des textes, le mot se retrouve, en général employé sous un jour rayonnant. Il s'applique à la liberté nationale des cités, à la liberté politique des citoyens, à la liberté démocratique, à la liberté de la vie quotidienne, à la liberté intérieure du sage ; mais c'est toujours la liberté. De plus Athènes s'est jetée avec fougue dans l'expérience pratique de cette liberté. Avoir inventé la démocratie n'est pas donné à tout le monde. Or Athènes a inventé une démocratie directe, poussée presque tout de suite à l'extrême. Et, si elle n'a pas été la première à avoir un tel régime, elle a été assurément la première à l'analyser, à le louer, à en définir le principe, et à placer celui-ci précisément dans la liberté. Qu'il y ait eu des défauts, des risques, des problèmes, elle s'en est avisée elle-même ; et elle l'a dit. Mais il reste qu'elle a ainsi lancé au monde, il y a vingt-cinq siècles, l'idée à la poursuite de laquelle elle s'était précipitée. Et même les défauts, les risques, les problèmes ont éveillé, tout de suite, une réflexion active sur les remèdes possibles et les erreurs à rectifier, qui est venue compléter les premières aspirations, et ouvrir tous les débats dont se nourrit encore aujourd'hui l'Occident.

Cela vaut bien la peine de s'interroger sur la façon dont est née cette idée. Cela vaut la peine de se demander en quoi la notion de liberté, telle qu'elle existait alors, ressemblait à la nôtre ou bien en différait. Cela vaut la peine de remonter à la source pour assister à cette naissance.

Quand on a passé sa vie, comme je l'ai fait, parmi ces grands textes grecs, il est impossible de ne pas se poser ces questions. J'y avais consacré plusieurs séminaires dans mon enseignement. J'y ai, plus récemment, trouvé la matière de plusieurs conférences : l'attention ayant été ces temps-ci attirée avec insistance sur les droits de l'homme, j'ai été souvent sollicitée de traiter ce sujet-là plutôt qu'un autre<sup>1</sup>. Ainsi est né le désir de concentrer ces réflexions en ce petit livre, qui ne s'adresse pas aux spécialistes.

Je ne suis pas la première à traiter ce sujet : il s'en faut de beaucoup. Il y a eu bien des études sur l'idée grecque de la liberté<sup>2</sup> : le lecteur curieux devra se contenter de celles qui sont, pour une raison ou une autre, citées dans les notes. Il faudrait pourtant réservier une mention à part au livre tout récent de quelqu'un qui est un confrère et un ami : P. Grimal vient de publier un petit ouvrage sur la liberté dans l'Antiquité, intitulé *Les Erreurs de la liberté*<sup>3</sup>. Il est amusant de constater que, parti de la liberté romaine, il a été amené à remonter, pour y voir clair, à la liberté grecque, qui occupe tout le milieu du livre : on ne peut pas parler de la liberté sans parler de la Grèce... Comme on pourra aisément le vérifier, les deux livres sont cependant profondément différents – sans doute en partie parce que l'idéal grec et l'idéal romain sont eux aussi fort différents. On peut dire, en fait, que ces livres se complètent. Et c'est pourquoi, ayant presque entièrement achevé le mien quand l'autre est paru, je n'ai pas pensé que ce doublet était fâcheux, ni qu'il pouvait nuire à l'un ou à l'autre, ou en diminuer l'intérêt.

Parmi les différences de perspective, la principale aura sans doute été comprise dès les premiers mots de cette préface : contrairement au choix retenu dans le livre de P. Grimal, le mien s'attache moins aux institutions qu'aux idées et moins aux faits qu'aux réflexions.

Il faut en effet le dire sans ambages : bien qu'il y ait échangé perpétuel entre ces deux domaines, bien qu'aucune pensée ne se comprenne jamais à fond hors de son contexte historique, on peut privilégier un des deux domaines ou bien l'autre. L'historien est curieux des faits, dans leur réalité complexe, globale, unique. Mais ces faits restent toujours liés à un moment du passé. Au contraire, les réflexions, surtout quand elles sont formulées dans un esprit d'universalité comme en Grèce, donnent à cette expérience passée comme un passeport pour l'avenir ; et elles mènent, directement ou indirectement, jusqu'à nous. Des textes d'Hérodote, d'Euripide ou de Démosthène peuvent encore émouvoir aujourd'hui ceux qui les rencontrent par hasard. Des critiques

émises par Platon peuvent encore les étonner et les faire réfléchir. De plus, toutes ces analyses atteignent notre temps, de façon indirecte, à travers l'immense effort de réflexion dont elles ont été le point de départ.

Or, en ce domaine, la Grèce retrouve l'avantage.

Même si la société dont elle nous offre l'image est bien loin de notre idéal, cet idéal est né du sien. C'est elle qui en a dessiné les traits la première, en des textes clairs, qui cherchaient à dégager les principes et l'essentiel. C'est elle aussi qui a tenté la première d'en réaliser une partie.

Les échecs et les lacunes se sont manifestés ensuite ; et c'est elle encore qui en a pris conscience avec le plus de force. Mais, considérées sur une plus vaste échelle de temps, on peut dire que ces critiques ont servi à retoucher et à préciser l'idéal. Il a pris de la force au cours de ces débats. Il en a pris à travers les accidents, les infractions et les échecs<sup>4</sup>. Et la conscience des difficultés, en entraînant une réflexion pour y remédier, lui a finalement donné des racines plus solides.

Le petit livre que voici s'est efforcé de suivre cette double démarche – d'élan d'abord et de méditation ensuite – en suivant le progrès là où il est inscrit, de façon lisible, en une suite de témoignages : ces témoignages sont ceux des Grecs, et plus souvent des Athéniens, qui ont, par retouches successives, entrepris de définir, les uns après les autres, leur idée de la liberté, des beautés qui la rendent désirable et des conditions qu'elle exige.

Un tel projet comporte, pour le livre, des avantages et des inconvénients qui ne sauraient échapper à personne.

Ce ne pouvait être qu'un livre nourri de citations. Il leur empruntera leur clarté et leur flamme, ainsi que la charge d'enthousiasme ou d'amertume qui se laisse sentir en elles. Celle-ci est souvent grande, dans les deux sens.

Mais à procéder ainsi, il faut s'attendre à se trouver comme pris et enfermé dans les cadres mêmes de la pensée grecque – ce que l'on trouvera dans le livre est ce que les Grecs eux-

mêmes groupaient sous le nom de liberté. Et parfois le décalage avec notre temps pourra dérouter.

C'est ainsi que, aux yeux des modernes, Prométhée ou Antigone sont des héros de la révolte et de la liberté. Mais ni Eschyle ni Sophocle ne prononcent ce mot à leur sujet. La lutte qui a dressé Prométhée contre Zeus est une lutte de puissances ; elle est aussi une lutte où entre en jeu la justice : l'époque moderne a dû transformer le mythe de façon profonde pour y faire une place à l'idée de liberté ou de libération. Quant à la révolte d'Antigone, elle implique l'obéissance à une règle morale plutôt qu'à un édit arbitraire, mais elle ne suppose en rien un rejet de toute autorité : ici encore, l'époque moderne a dû modifier le personnage du tout au tout pour en faire le symbole d'une rébellion exaspérée contre l'ordre en général. On ne rencontrera donc pas dans ces pages -sauf indirectement<sup>5</sup> – ces héros qui, pour les Grecs, ne relevaient pas de la liberté.

On n'y rencontrera d'ailleurs aucun des héros de la mythologie, derrière la figure desquels on peut cependant discerner parfois la traduction de ce que les Grecs, à l'origine, craignaient ou espéraient. Ils ont tellement parlé, en clair, de la liberté qu'il a paru raisonnable, pour le propos adopté ici, de s'en tenir à ce qu'ils disaient.

Pour la même raison, et dans un monde plus proche, se sont trouvées écartées du livre ces formes de la vie quotidienne qui pourtant nous frappent, dans la civilisation d'alors, comme des images de liberté. Les loisirs du campagnard l'hiver, les siestes de l'été, la joie de Dionysos parmi les vignes ou les bêtes sauvages, le charme des jardins odysséens, l'allégresse sportive, le plaisir d'entendre les cigales, la douceur des conversations philosophiques, qui savent prendre leur temps, grâce au loisir -tout cela était pour les Grecs la douceur de vivre ; et celle-ci était partout. Mais ils n'avaient pas encore appris à leurs dépens, comme nous l'avons appris, que tout cela n'est pas donné – que le manque de loisir, l'inquiétude du lendemain, et les tensions de la vie urbaine, avec ses servitudes, font de ces dons-là un luxe, lié à

la liberté matérielle et à la liberté morale<sup>6</sup>. Ces images d'une vie libre, qui n'occupaient pas les discussions du temps, ne traverseront donc pas le livre – malheureusement.

Il s'attache à une idée, dans la suite des textes où celle-ci est exprimée, et il laisse le reste dans l'ombre.

Mais, s'il s'en tient ainsi aux textes, son ambition est de les replacer, précisément, dans leur suite chronologique. Cette exigence définit en fait l'essentiel du projet.

Toutes les époques sont en effet, de façon plus ou moins rapide, l'objet de transformations, d'évolutions, de renouveaux. Mais il se trouve que la Grèce classique, qui a connu ces transformations à un rythme accéléré, les a aussi abordées dans une disposition d'esprit qui lui était propre. Toujours, elle avait tendu à vivre les événements sous leur angle le plus humain : c'est ce qui distingue Homère des épopeïes des autres pays. Or voici qu'elle venait de découvrir, après l'écriture, l'art d'exposer des idées, de les mesurer les unes aux autres, d'en extraire la leçon abstraite. Et il arrive ainsi que cette Grèce, que l'on appelle classique et qui est en fait entraînée par un dynamisme sans précédent, se met à parler, à écrire, à discuter sur tout ce qu'elle vit. Le résultat, c'est que, malgré les pertes et les destructions innombrables qui intervinrent au cours des siècles, nous avons encore aujourd'hui toute une série de textes merveilleux, qui scandent toute l'époque, et qui nous offrent du milieu du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C, au milieu du IV<sup>e</sup>, pendant plus d'un siècle, une voie jalonnée avec précision, presque année par année. Hérodote et Thucydide fournissent les cadres, Sophocle et Euripide les repères, les orateurs prennent le relais, et bientôt les philosophes. Les textes sont là, se reprennent ou se contredisent, se répondent, s'enchaînent.

Or cette époque – hasard ou non – est précisément celle où Athènes et la Grèce, sortant de l'épreuve victorieuse des guerres médiques, sont au comble de leur puissance, et où Athènes inaugure et renforce une démocratie fondée moins d'un siècle auparavant. Tout s'épanouit. Sur quoi, après une

guerre très dure, Athènes s'effondre (en 404 avant J.-C.) ; et bientôt la Grèce elle-même va se trouver soumise à la Macédoine (en 335). Voir se succéder les idées et les témoignages au cours de cette période devient donc un spectacle rare. C'est voir une aventure politique qui met directement en cause la liberté se refléter dans des esprits qui sont avides de l'interpréter, de la comprendre et de nous en livrer le secret. C'est la vivre comme une aventure intellectuelle en grande partie axée sur la liberté.

Ainsi s'explique le désir de suivre pas à pas cette démarché, au long d'un cheminement à la fois si bien jalonné et si continu. Cela implique un exposé en deux parties qui se font suite dans le temps. La première sera toute bruissante d'enthousiasme pour la liberté ; la seconde, après le désastre, suivra les efforts faits pour définir enfin les conditions à observer, soit dans la cité soit au-dehors, pour éviter le retour d'une semblable crise. Les textes, ici, parleront moins de la liberté dans la cité ; ils s'en méfieront et seront devenus prudents. Mais, dans le même temps, apparaîtra une autre liberté qu'aucun désastre ne saurait plus atteindre, car elle sera d'ordre moral, et chacun devra se la gagner tout seul.

Tout se suit donc. Tout se découvre.

Par moments, on aurait presque eu la tentation de mettre des dates aux divers chapitres, pour l'apparition ou le rayonnement de chaque nouvelle idée.

Pourtant, il faut avoir conscience de ce qu'il y aurait d'artificiel à forcer ainsi les cadres. Deux choses sont certaines : les idées exprimées s'enchaînent entre elles, pour se préciser ou se corriger ; et elles répondent à l'expérience politique du moment pour en dégager soit l'esprit soit la leçon ; Athènes entière pense alors au rythme de ce qu'elle vit. Mais il n'est pas moins certain que les idées ne naissent pas à date fixe, ni chez tous en même temps, et qu'elles ne s'y effacent pas non plus avec cette brusquerie. Il est donc clair qu'il y a parfois dans la présentation de cette suite chronologique le risque de fausser les choses.

La première partie s'ouvre ainsi avec ce que Ton a appelé « l'expérience première » qui est celle de l'indépendance préservée contre un ennemi qui veut vous asservir. Cette expérience est perçue et exprimée dès l'époque d'Homère ; mais elle ne finit pas avec lui : elle subsiste et se renouvelle. De même, cette partie du livre s'achève sur la considération des lois non écrites : bien évidemment, elles ne naissent pas à la fin du V<sup>e</sup> siècle ; si elles n'apparaissent que là dans l'exposé, c'est un peu parce qu'elles constituent surtout un complément : les Grecs ne les mêlaient pas aux débats sur la liberté ; c'est aussi parce que divers auteurs de la fin du V<sup>e</sup> siècle se mettent alors à en parler avec insistance. Mais ces lois non écrites ont été connues longtemps auparavant et devaient subsister longtemps après.

Ensuite la coupure entre la première et la seconde partie est sans aucun doute moins abrupte que l'exposé ne pourrait le laisser croire. L'opposition à la démocratie avait toujours existé, même au moment où on l'instaurait et la célébrait. Les critiques, les projets de réformes circulaient déjà alors. Il arriva simplement qu'avec la défaite et les excès auxquels elle correspondit, ces voix prirent le dessus, s'exprimèrent plus ouvertement, et avec plus d'arguments. Les idées ne mûrissent pas en un jour.

Enfin, la seconde partie implique des entorses manifestes à une chronologie trop linéaire. Le livre étudie dans des chapitres qui se suivent diverses réactions qui commencèrent à se manifester ensemble, au lendemain du désastre, et qui avaient leur point de départ dans des périodes bien antérieures.

Il faut en effet, quand il s'agit d'histoire des idées, se rappeler toujours que les choses sont complexes. En un sens, tout existe dès l'origine, dès les premiers auteurs, dès les premières aspirations des hommes ou des peuples. Et puis une idée est formulée, isolément, pour être ensuite abandonnée. Elle est reprise sous une forme un peu différente, au contact d'une expérience nouvelle, ou d'une objection. Les idées, les sentiments existent, mais de façon latente et hésitante jusqu'au moment où un mot est lancé et une idée affirmée, dans des

conditions telles qu'elle parvient alors en pleine clarté, au premier plan. Dans ce livre, comme dans toutes les études d'histoire des idées, c'est là, et là seulement, que nous la rencontrons et l'examinons. Cela ne veut pas dire qu'elle soit inventée tout de neuf ; cela veut dire qu'il se fait alors une brusque sensibilisation. Soit à cause de la force que sait lui donner l'auteur, soit à cause de la maturation qui s'est faite autour de lui et qui se reflète dans cette force même, l'idée prend corps. Ne sait-on pas comment des notions telles que « participation », « pluridisciplinarité », « droits de l'homme », surgissent tout à coup dans toutes les bouches ? Pourtant qui prétendrait qu'elles n'existaient pas auparavant ?

Ces considérations expliquent, du coup, les limites qui ont été observées dans ce livre.

Qu'il s'agisse plus d'Athènes que de la Grèce n'a guère besoin de justification. Dans le domaine des idées, c'est un fait que nos textes sont presque tous athéniens. Dans le domaine de la liberté, Athènes se détachait de toutes les autres cités : elle était malgré les réserves indiquées le champion reconnu de la liberté nationale et l'exemple limite de la liberté démocratique. Enfin, au cours de la période choisie ici (et choisie à cause de l'existence même de ces textes), Athènes occupe une position de choix dans la politique grecque ; et elle continue jusque sous les Macédoniens à rester le centre intellectuel de la Grèce : beaucoup de philosophes évoqués dans la fin du livre n'étaient pas athéniens, mais ils étaient venus à Athènes : et c'est là que nous les connaissons.

Fallait-il cependant s'arrêter quand une autre puissance succède à Athènes ? L'histoire de l'idée de liberté n'est pas pour autant finie, loin de là.

On s'est arrêté pourtant – en une sorte de coup de frein brutal : si l'on ne s'arrêtait pas là, où se serait-on arrêté ? Le lien entre les philosophes cyniques et les philosophes postérieurs, entre ces philosophes postérieurs et Rome, invitait à aller plus loin et, en même temps, interdisait de céder à cette pente. Ce lien, au reste, a fait que P. Grimal a récemment parlé fort bien de ces questions. En plus, avec l'histoire de la pensée

grecque, l'élan qui pousse toujours vers l'avant est tel que l'on n'aurait pas pu s'arrêter là. N'aurait-il pas fallu, à tout prix, aller jusqu'aux chrétiens et à ce sens nouveau de la liberté, qui se définit par rapport à Dieu ? Et pourtant, comme disait Kipling dans une phrase qui remonte de nos lectures d'enfants : « Mais ceci est une autre histoire...»

L'histoire que contient ce livre en appelle d'autres ; mais, au moins, elle se tient, elle est une, continue et claire. Ce n'est du reste pas nous qui allons la raconter : ce sont des gens qui s'appelaient Eschyle et Euripide, Thucydide ou Platon. Ils la vivaient alors, au jour le jour ; mais il se trouve que, très souvent, c'est aussi la nôtre. Tel est le propre des belles histoires – des histoires vraies, mais où les mots, soudain, deviennent transparents.

## NOTES DE LA PRÉFACE

1. Je voudrais remercier ceux qui m'ont invitée à parler sur ce thème et m'ont donné ainsi l'occasion de préciser tel ou tel aspect de ce qui, combiné, est devenu ce petit livre. La première occasion m'avait été offerte par les Conférences d'Enseignement Supérieur de Cannes, en février 1988, les trois dernières par l'université d'Amiens (novembre 1988), le lycée Louis le Grand (mars 1989) et le Pen Club français (mars 1989).

2. Un gros livre allemand récent porte précisément sur la découverte de la liberté (Kurt Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit, Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*, Munich, 1985). Il comporte une bibliographie. Nous tenons d'autant plus à le signaler qu'il nous était inconnu lors de la rédaction de l'essai présenté ici.

3. Paris, Les Belles Lettres, 1989, 199 pages. La mention « Grimal », dans la suite du livre, renvoie à cet ouvrage.

4. En effet, comme le dit le livre récent de R.J. Dupuy (*La Clôture du système international, la cité terrestre*, P.U.F.,

1989), « la répétition de l'idée l'emporte sur les comportements qui la méconnaissent ».

5. Voir ci-dessous pp. 84-85 et p. 174.

6. Voir cependant, sur le loisir et la liberté, ci-dessous pp. 143-145.

## **PREMIÈRE PARTIE**

### **LE TEMPS DES CONQUÊTES**

## Introduction

*La première partie commence avec Homère, c'est-à-dire avec le VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Mais ce n'est là qu'un prélude. Le vrai départ est au début du V<sup>e</sup> siècle, au lendemain des guerres médiques.*

*Ces guerres ont vu la Grèce, avec Athènes à sa tête, résister victorieusement, par deux fois, à la menace barbare. C'est alors que s'affirme le sentiment grec de la liberté nationale, et celui de l'opposition entre les pouvoirs absolus, à l'orientale, et les villes libres des Grecs.*

*Athènes, s'étant glorieusement illustrée dans la lutte contre les barbares, est alors à la tête de la Grèce. Mais, après cinquante ans, vient l'autre grande guerre du siècle, qui oppose Athènes et son empire, où règne la démocratie, à une coalition grecque, commandée par Sparte, la ville oligarchique.*

*Athènes s'effondrera sous le poids de cette coalition et de ses propres fautes. Mais avant de s'effondrer, elle aura proclamé passionnément son idéal à la face du monde. L'œuvre de Thucydide, qui raconte cette guerre vouée à finir si mal pour Athènes, contient un éloge de ce régime de Périclès, tel qu'on aimait à se le représenter au début de la guerre, et tel surtout que Von pouvait l'évoquer après coup, embelli et rayonnant, comme une image, selon le mot de Thucydide, « restant à jamais dans les mémoires ».*

*Par paliers successifs, c'est la conquête de la liberté dans l'optimisme et la fierté.*

## I.

### L'EXPÉRIENCE PREMIÈRE

La notion d'homme libre se définit d'abord de la façon la plus simple et la plus concrète : celui-là est libre qui n'est pas esclave. Mais cette idée, d'où est parti Max Pohlenz dans son étude sur *La Liberté grecque* prend, dès que l'on regarde les textes, un relief tout autre. Car l'expérience première, qui a ému et terrifié les Grecs, n'est pas celle d'une différence sociale, qu'ils avaient toujours connue, ainsi que la plupart des peuples, mais la possibilité, par la guerre et par la défaite, de devenir esclave.

Car on le devenait, au sens littéral du terme. C'était vrai au temps d'Homère. Cela l'était encore au V<sup>e</sup> siècle. Et ce risque, toujours présent, ravivait le prix de cette liberté concrète, ainsi menacée.

Le fait est que, dans *l'Iliade*, on ne rencontre le mot signifiant « libre » que quatre fois, dont trois dans la même expression. Et l'emploi se situe toujours dans le même contexte.

Au chant VI, dans la scène célèbre des adieux d'Hector à Andromaque, celui-ci évoque la possibilité que Troie succombe et qu'Andromaque, alors, soit emmenée comme captive : « Le jour où quelque Achéen à la cotte de bronze t'emmènera, pleurante, t'enlevant le jour de la liberté. Peut-être alors, en Argos, tisseras-tu la toile pour une autre ; peut-être porteras-tu l'eau de la source Messéis ou de l'Hypérée, subissant mille contraintes, parce qu'un destin brutal pèsera sur toi » (454-458). « Enlever le jour de la liberté » veut dire « rendre esclave » : l'on retrouve la même expression avec la

même valeur, quand il s'agit, ailleurs, d'ôter aux femmes de Troie, ou d'autres villes, « le jour libre » (XVI, 831 ; XX, 193), la formule tirant sa force du contraste qu'elle établit entre le temps d'avant l'asservissement, et celui qui commence ensuite. L'autre expression apparaît au même chant VI, quand Hector a quitté Andromaque pour rejoindre le combat et qu'il dit à son frère : « Nous réglerons le reste à l'amiable plus tard, si Zeus nous donne un jour, pour honorer les dieux du ciel toujours vivants, de dresser dans notre palais un cratère de délivrance » quand nous aurons enfin de la Troade chassé les Achéens aux bonnes jambières » (526-529). Ici encore, le texte dit « un cratère libre ». Ces deux premiers emplois du mot sont donc originaux et éloquents. Ils le rattachent d'emblée à l'expérience de la défaite et de l'asservissement. Et ils révèlent d'emblée ce premier trait de la liberté grecque -à savoir qu'elle s'obtient, non pas contre la cité, mais grâce à elle.

On pourrait, il est vrai, se poser quelques questions à propos de cette donnée première.

Sans doute la défaite n'était-elle pas la seule cause d'asservissement : déjà dans Homère on voit souvent enlever un homme pour le vendre. Ce peut être lors d'un coup de main en marge de la guerre. Ou bien ce peut être un acte de piraterie. On a ainsi l'exemple du jeune Lycaon, dans *l'Iliade* : Achille l'a attrapé par surprise, la nuit, dans un jardin ; et il l'a vendu comme esclave (XXI, 35 et suiv.). On a de même dans *l'Odyssée* l'exemple du fidèle porcher Eumée, enlevé avec une femme de Sidon par des Phéniciens et vendu à Laërte. Et quand Ulysse s'invente à lui-même un passé, il prétend avoir été dupé par un Phénicien qui espérait le vendre un bon prix (Od., XV, 483 et XIV, 297). L'usage ainsi attesté ne disparut jamais tout à fait. Platon, on le sait, fut, à l'issue de son premier voyage en Sicile, arrêté et vendu sur le marché d'Égine : s'il n'avait été racheté et libéré par un homme de Cyrène, c'en était fait du platonisme.

Ne parlons pas ici de l'asservissement pour dettes : il fut aboli à Athènes par Solon ; et celui-ci est fier d'avoir ainsi « libéré » ceux qui déjà tombaient sous l'autorité d'un maître :

même indépendamment de ce cas, on voit que la possibilité de la servitude menaçait à chaque instant les hommes.

De là vient sans doute la présence dans les mythes grecs d'aventures comparables pour les dieux. On sait qu'Héraclès fut l'esclave d'Eurysthée et celui d'Omphale, qu'Apollon dut servir chez Admète et chez Laomédon, que Poséidon connut le même sort à Troie. Parmi les héros, Cadmos et Thésée le connurent aussi<sup>2</sup>.

Mais il reste que, dans les textes, l'asservissement par la défaite semble être de beaucoup celui qui hante le plus les esprits.

Et, en ce domaine, l'asservissement féminin vient nettement en tête. Sans doute, dans la prise d'une ville, beaucoup d'hommes étaient-ils tués. Quand Ulysse s'invente par feinte un passé plein d'aventures, il déclare qu'il a été dupé par un Phénicien qui comptait le vendre un bon prix ; mais il raconte aussi que ceux qui l'ont attaqué massacraient les hommes, emmenant avec eux les femmes et les enfants. Même avant la fin des hostilités, on fait des captives ; et le poète s'attendrit sur leur sort – sur les Briséis et les Chryséis...

Ceci peut expliquer qu'Hector (qui lui-même sera en effet tué) considère dans la défaite, avant tout, la menace qui plane sur son épouse. Cette menace constitue pour lui la honte en plus du chagrin ; et il en est conscient : « Et un jour on dira, en la voyant pleurer :

C'est la femme d'Hector, Hector le premier au combat...» (VI, 459-460). L'esclavage des femmes va avec la mort des hommes, et leur déshonneur.

Ce premier témoignage allait ouvrir les portes à une immense plainte, qui traverse presque toute la littérature grecque, et même, indirectement, la nôtre. Et son lieu d'épanouissement privilégié est la tragédie athénienne du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.

Certes, c'est en partie un thème littéraire. La guerre de Troie est devenue – grâce à Homère – le symbole de toutes les

guerres et de toutes les misères de toutes les guerres. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'Andromaque et Hécube et les autres femmes de Troie aient retrouvé vie au moment où la guerre du Péloponnèse opposait entre elles, non seulement Athènes et Sparte, mais presque toutes les villes grecques, réparties dans les deux camps. Et il n'y aurait rien d'étonnant à ce que les poètes du V<sup>e</sup> siècle aient repris le thème d'antan – comme ils reprenaient celui des sacrifices humains qui n'avaient pas alors plus de réalité qu'aujourd'hui. Pourtant, ce serait une erreur de croire que l'asservissement, et en particulier l'asservissement féminin, ait alors pris valeur mythique ou symbolique. Il restait, dans ce siècle des lumières et dans cette Athènes si éprise de liberté, un usage répandu – même entre villes grecques. Lorsque Mytilène se révolte contre Athènes et qu'elle est soumise, Athènes décide d'abord de tuer tous les hommes adultes et de réduire en esclavage les femmes et les enfants ; la décision est reportée, mais de justesse. A Toronè, peu après, les femmes et les enfants sont réduits en esclavage, les hommes envoyés à Athènes, d'où ils seront plus tard rachetés (V, 3). Puis les Athéniens mettent à mort les hommes de Skionè, et réduisent en esclavage les femmes et les enfants. Bientôt, ils en font autant à Mélos<sup>3</sup>. Mais, à leur tour, les soldats d'Athènes faits prisonniers à Syracuse sont, après des mois de détention, vendus comme esclaves.

Tous ces faits – ce sont les plus connus, mais non pas les seuls – confirment le risque d'esclavage que continuait à comporter la prise d'une ville. Et l'on sait que, même au IV<sup>e</sup> siècle, et même chez Platon, si l'on trouve de l'indignation à propos des villes réduites en esclavage (dans *La République*, 469 b et suiv.), ce n'est que pour le cas d'une guerre entre Grecs. Et ce n'est qu'un vœu pieux...

Ces circonstances rendent compte du thème littéraire qui donne tant d'importance, dans la tragédie, à l'asservissement et plus particulièrement à l'asservissement des femmes. Elles contribuent aussi à donner à ce thème un relief plus terrible – que ce soit chez Eschyle ou chez Euripide.

Eschyle l'a d'abord rencontré, pour nous, dans sa trilogie thébaine, en 467. Dans *Les Sept contre Thèbes*, la ville est assiégée par Polynice ; et le chœur, formé de femmes de la ville, ne cesse de clamer sa terreur à l'idée de voir la ville prise : « Divinités de Thèbes, accourez toutes : contemplez une troupe de vierges qu'épouvante l'esclavage » (109-1 12) ; « Il serait lamentable... que ses femmes fussent traînées – veuves de défenseurs, hélas ! jeunes et vieilles à la fois – par les cheveux, ainsi que des cavales, les vêtements en lambeaux, tandis que la ville se vide au milieu des cris et que marche à la mort un butin aux cris confus » (321-331). Et l'on retrouvera dans *Agamemnon* une captive troyenne, Cassandre, se débattant dans l'horreur des meurtres auxquels elle succombera elle-même.

Mais, avec Euripide, avec les pièces datant de la guerre du Péloponnèse, la vision des souffrances des captives devient une hantise : trois tragédies leur sont entièrement, ou presque entièrement, consacrées : *Andromaque*, *Hécube* et plus tard (en 415) *Les Troyennes*. Encore faudrait-il ajouter à cela que les maux de la guerre reparaissent de façon indirecte dans *Électre* et dans *Hélène*, dans *Oreste* et dans *Iphigénie*. Mais la quantité n'est pas tout ; et l'éclat que prend le thème dans deux de ces tragédies – Hécube et *Les Troyennes* -est tout à fait saisissant. Dans l'une et l'autre, la vieille reine de Troie, Hécube, est présente d'un bout à l'autre, prostrée et gémissante ; elle ne cesse de revenir sur le contraste qui oppose son bonheur passé et son malheur présent. Dans *Tune* et l'autre, le chœur est composé de captives, qui chantent, de façon pathétique, les souvenirs de la ville prise ou la crainte du sort à venir. Dans les deux, on retrouve la question angoissée, qui se répète :

« Où irai-je ? Chez quel maître ? » Et dans les deux on rencontre l'évocation réaliste des tâches serviles qui guettent ces femmes : balayer, faire le pain, garder la porte, avec l'obligation de partager la couche d'un esclave... Enfin, dans *Les Troyennes*, l'action elle-même a disparu : la pièce n'est plus qu'une série de tableaux dépeignant, autour de la vieille reine, ces souffrances qui s'abattent sur des femmes, sur des

enfants, sans que personne ne puisse plus rien pour s'y opposer. Et la conclusion de la pièce, après le fracas de la citadelle qui croule, est ce départ pour la servitude : « le jour esclave » comme dit Hécube, répondant en quelque sorte à l'expression homérique.

Un tel relief et une telle insistance attestent que ce risque de l'esclavage apporté par la guerre était senti comme une menace constante et intolérable. Cela s'accorde avec l'étymologie admise pour le mot signifiant « libre » en grec, et qui semble l'appartenance au groupe de croissance, à la souche, aux « gens ». C'est en effet quand on perdait cette appartenance que se perdait l'essentiel, et tout ce qui fait le prix de l'existence – à savoir la liberté.

De plus cette expérience première révèle assez combien sont liés les deux aspects que la réflexion moderne à plus tard dissociés. La liberté a en effet un aspect négatif, que Ton définit parfois par l'absence de contrainte, et que nous définirions par la victoire sur ceux qui veulent nous asservir. Elle a aussi un aspect positif, qui est l'épanouissement possible dès lors que la menace est écartée<sup>4</sup>. Le « cratère de la liberté », dans Homère, rend compte de ces deux aspects qui se présentent comme complémentaires dans l'expérience évoquée ici.

Enfin celle-ci porte déjà en germe ce qui est à nos yeux, pour le domaine politique au moins, l'originalité essentielle de la liberté grecque : elle fait comprendre en effet que cette liberté n'existe que grâce à la cité et autant qu'elle-même en jouirait.

Ces remarques devaient être faites au seuil de toutes les analyses à venir, non seulement parce que c'est sous ce jour que le mot et l'idée apparaissent pour la première fois dans nos textes, mais parce que cette donnée concrète colorera toujours l'idée grecque de la liberté, en liant cette dernière à la réalité de la cité.

Naturellement, l'appartenance à la cité garantissait bien d'autres droits et avantages que cette liberté fondamentale et

immédiate que l'on vient de voir évoquée dans Homère et dans la tragédie. En Grèce, à travers toute l'Antiquité, un homme ne comptait que dans sa cité. On ne pouvait posséder des biens que là. On ne pouvait avoir de responsabilités politiques que là. Et sans doute n'avait-on quelque garantie judiciaire que là. Exilé, on pouvait survivre, mais on n'était plus rien. Un personnage d'Euripide déclare qu'il est dur, en exil, de dépendre d'autrui pour vivre et de ne plus avoir jamais de franc-parler. À quoi sa mère répond : « C'est le fait d'un esclave, de ne pas dire ce que l'on pense ! » (*Phéniciennes*, 392). Autrement dit, tous les biens, toutes les possibilités, toutes les marques d'une vie indépendante vous venaient par l'appartenance au groupe, par le fait d'être, non pas, certes, habitant de la ville, mais citoyen.

Même ceux qui vivaient régulièrement dans une cité étrangère, avec un statut et certains droits reconnus, ne devaient guère être tenus pour des hommes à part entière ; ils portaient un nom qui n'avait rien de péjoratif, mais dont l'évolution de sens est éloquente, ils s'appelaient « métèques » – mot à mot : « celui qui habite avec ».

En tout cas, cette situation explique bien deux thèmes que l'on retrouve un peu partout à l'époque classique.

Le premier est le fait d'appartenir à une cité libre. Le mot retentit ici et là, à propos d'une ville ou d'une autre, et le plus souvent à propos d'Athènes. Mais c'est le roi de Thèbes qui, dans Eschyle, demande aux dieux : « Ne courbez point un pays libre... sous un joug d'esclave » (*Sept*, 71). Et c'est le roi d'Argos qui proclame : « Tu entends ici le clair langage d'une bouche libre » (Eschyle, *Suppliantes*, 948-949). Pour Athènes, les déclarations se multiplient. Ainsi dans la seule tragédie des *Héraclides* : « C'est un libre sol où nous sommes entrés » (62), « respecter une terre libre » (113), « Je ne reconnaiss plus ici la libre Athènes » (198), « J'aurais l'air de ne pas habiter un sol libre » (244), etc.

Que cette liberté-là désigne un peu plus que la simple indépendance est assez vraisemblable, et l'on aura plus loin l'occasion de le voir. Mais cette indépendance est la condition

première, d'où tout dépend, et dont les textes ne cessent de s'enchanter.

Comment, alors, ne pas la préférer à tout ? Ce premier thème en entraîne donc un second, qui veut que, pour l'individu, rien ne vienne avant la liberté, la prospérité, le salut de la cité.

On peut à cet égard citer des formules célèbres, rappelant que le bonheur des personnes et même leur prospérité matérielle sont liés à ceux de la cité. Ainsi le Créon d'*Antigone*, dans une grande profession de foi qui n'est pas destinée à choquer, déclare : « Sais-je pas que c'est ce pays qui assure ma propre vie ? » (189) et Périclès lui-même rappelle avec force aux Athéniens, dans Thucydide : « Je pense en effet quant à moi qu'un État sert mieux l'intérêt des particuliers en étant d'aplomb dans son ensemble que chancelant collectivement. Car un homme peut voir sa situation prendre un cours favorable : si sa patrie va à la ruine, il n'en est pas moins entraîné dans sa perte ; tandis que, malheureux dans une cité heureuse, il se tire beaucoup mieux d'affaire. Aussi, dès lors qu'une cité est capable de supporter les malheurs privés et les individus incapables de supporter les siens, comment ne pas la soutenir tous ? » (II, 60,3-4).

Nul ne saurait prétendre que cette idée était ressentie avec la même force par tous et moins encore que, dans leur conduite, les Athéniens ou les autres Grecs s'y conformaient toujours. Mais l'idée était là, parfois dite avec lucidité, parfois perçue de façon vague, toujours stimulante et tonique.

Aussi bien est-ce l'époque où le théâtre offre le modèle de dévouements exemplaires à la cité. Chez Eschyle on voit ainsi des rois qui ne songent qu'au salut de leur ville : Étéocle, qui accepte d'être maudit et de mourir pourvu que Thèbes survive, et qui prie : « Zeus, Terre, dieux de ma patrie, et toi Malédiction, puissante Érinys d'un père, épargnez du moins ma cité : n'arrachez pas du sol avec ses racines, entièrement détruite, proie de l'ennemi, une ville qui parle le vrai parler de Grèce, des maisons que protège un foyer ! Ne courbez point un pays libre, une ville fondée par Cadmos, sous un joug

d'esclave ! » (*Sept*, 69-75). On a aussi l'exemple du roi d'Argos, Pélasgos, qui tremble de mal agir pour sa cité. C'est pour elle qu'il redoute des querelles : « La cité n'en a pas besoin » ; c'est elle aussi qui doit décider. Et il ne veut pas entendre un jour Argos lui dire : « Pour honorer des étrangers, tu as perdu ta cité » (*Suppliantes*, 401). Polis, polis, toujours la cité ; elle commande tout.

Or à ces dévouements de princes répond, chez Euripide, le sacrifice volontaire de tendres victimes, qui s'offrent pour sauver les leurs. C'est le cas d'Iphigénie acceptant d'être immolée pour la Grèce : mais c'est surtout le cas de la jeune princesse *d'Érechthée*, que même sa mère accepte de voir mourir, sachant qu'elle l'a enfantée, non pour elle-même, mais pour la cité ; et c'est aussi celui du jeune Ménécée, dans *Les Phéniciennes*, qui s'offre en sacrifice, à l'insu de tous, afin de sauver la cité : « J'irai et je sauverai la cité ; je donnerai ma vie pour mon pays » (697-698) : les mots « la cité », « le pays », « la patrie », reviennent ici neuf fois en vingt vers, souvent en début ou en fin de vers.

On mesure par des textes de ce genre ce que pouvait représenter l'appartenance à la cité et la priorité qui pouvait revenir au groupe, dans tous les temps de crise. Car ce qui est vrai du V<sup>e</sup> siècle le demeure ensuite. Dans Démosthène ou dans Isocrate, quand on parle de liberté, c'est de la cité qu'il s'agit. On peut être mobilisé par l'idée d'éviter la domination des barbares ou bien celle de Philippe de Macédoine. Mais la première liberté, celle par laquelle tout passe et sur laquelle tout le monde est d'accord, est l'indépendance nationale.

Le fait ne surprendra pas si l'on pense qu'il s'agissait de villes petites et de citoyens peu nombreux, entre lesquels se multipliaient les activités communes et qui participaient même de façon directe, surtout à Athènes, à la gestion de la cité. Dans les textes, on dit rarement « Athènes », ou « Sparte », on dit « les Athéniens », « les Lacédémoniens ». De fait, l'État, c'était eux. Et ils se sentaient sans nul doute comme une entité collective, avec ses traits de caractère, son passé et ses fiertés. Être libre était donc, avant tout, pour le citoyen, appartenir à

une cité libre, c'est-à-dire indépendante. Tous les traits de la liberté, qui se préciseront peu à peu, resteront toujours marqués par cette donnée première – en bien comme en mal.

Il importe d'ailleurs de rappeler que, si cette donnée première se traduisit dans une ferveur civique admirable et dans une sorte d'exaltation collective sans égale, elle comportait, même dans le domaine des faits et de l'histoire, des inconvénients qui se révélèrent assez graves.

Le premier est bien connu : il consiste dans l'attachement passionné que les cités montrèrent pour leur indépendance. Les Grecs attendaient tout de la liberté de leurs cités : aussi les voulaient-ils à tout prix autonomes. Cela contribua au mouvement victorieux qui se manifesta contre l'envahisseur barbare. Cela ne se marqua pas moins dans le soulèvement qui finit par avoir raison de l'impérialisme athénien. L'histoire de Thucydide donne le sentiment de têtes qui se relèvent, un peu partout, à la moindre occasion. Athènes a beau réduire les révoltes, sévir de plus en plus fort : ces révoltes ne cessent pas. Elles se faisaient contre la démocratique Athènes ; si celle-ci soutient l'oligarchie, cela ne va pas mieux : les cités vont droit à la liberté, ou, comme dit Thucydide, à la franche liberté (*antikrus douleiari*). C'est là ce qui ruina l'empire d'Athènes. Mais cette même disposition paralysa aussi toutes les tentatives d'union, même quand le besoin de cette union fut ressenti par tous. Il donna lieu à toutes sortes d'analyses, que l'on verra, sur la façon de concilier l'autonomie et l'union. Mais, en définitive, il finit par laisser la Grèce désunie et désorganisée : c'est ainsi que les rois de Macédoine la soumirent et que les Romains la conquirent.

Mais, alors que ce premier trait est connu, et souvent commenté, il n'en est peut-être pas ainsi du second, qui prend, en fait, valeur de paradoxe. Car si les Grecs attendaient tout de leur participation de citoyens, cela ne veut pas dire, évidemment, qu'à l'intérieur de chaque cité ils aient été d'accord ni sur leurs droits respectifs ni sur la façon de gérer les affaires. S'ils étaient tous citoyens, ils n'avaient pas pour autant l'égalité en tout. Les pauvres et les riches étaient en

lutte. Les uns voulaient un régime plus ouvert et démocratique, les autres un régime plus ordonné et modéré. D'où des guerres civiles violentes, qui se succédèrent dans les cités au cours de plusieurs siècles, amenant massacres et exils. Mais alors, dirait-on, ce fameux dévouement à la cité ? Justement, il en souffrait. Et l'on peut rappeler ici que la tirade citée plus haut, dans laquelle le jeune Ménécée se donne la mort pour sa patrie, appartient à une pièce qui décrit une guerre entre deux frères et qui correspond à une époque de guerre civile athénienne. L'idéal qu'incarne le jeune homme tranche avec la réalité de la pièce et avec celle de la vie en ces années-là.

Mais il faut reconnaître aussi que même ces luttes, si violentes, qui nuisirent tant aux cités grecques et furent si durement exploitées par les deux villes rivales lors de la guerre du Péloponnèse, étaient en un sens liées à ce sentiment si aigu qu'avaient les Grecs de l'appartenance à la cité. Les pauvres voulaient une appartenance plus complète ; les riches voulaient garder celle qui était leur privilège ; chacun des deux camps savait qu'il risquait d'être exclu, par la mort ou par l'exil ; si bien que l'histoire de cette époque est remplie de partis vaincus qui s'en vont et, dès lors, ne cherchent plus qu'à revenir, par tous les moyens possibles, par la violence, par la ruse, ou même par des tractations ouvertes avec une cité ennemie. Cette violence est l'envers du civisme ; elle s'explique par le prix que revêtait l'enjeu. On l'a vu : tout, en fait, dépendait de lui.

Un exemple célèbre atteste cette passion : c'est Alcibiade qui, vivant en banni, se réfugia à Sparte, avec qui sa patrie était en guerre, et donna à Sparte des conseils pour mieux combattre Athènes. Avec une insolence rare, mais significative, il s'en justifie en disant, dans Thucydide, qu'il n'a plus vraiment de patrie là où il n'a plus de droits : « Et l'on a vraiment l'amour du pays, non pas quand, après l'avoir injustement perdu, on se refuse à marcher contre lui, mais quand, par tous les moyens, dans l'ardeur de son désir, on s'efforce à le recouvrer » (VI, 92,4).

Là aussi, les heurts qui déchiraient, non pas la Grèce, mais chacune des cités de la Grèce devaient ouvrir des problèmes à la réflexion ; et les penseurs cherchèrent – on le verra – à faire qu'à l'intérieur non plus la liberté des uns ne fût pas en conflit avec celle des autres. On a seulement voulu ici ouvrir ces perspectives afin de mieux faire toucher du doigt le trait original de la sensibilité grecque à la liberté. On pourrait le résumer en disant que cette sensibilité attendait tout, pour les individus, de l'indépendance des cités. Celle-ci venait en premier et déterminait tout le reste.

Il était bon de le rappeler au début de cette réflexion, car c'est là un trait profondément différent de ce que connaît notre monde moderne. La grandeur des États modernes ne permet plus ce sentiment d'appartenance. Et l'on pourrait dire qu'il est rare d'entendre le citoyen d'un grand État dire en parlant de la gestion de son pays « nous ». Ceux qui gèrent sont devenus « ils », « eux ». On se sent même si distinct d'eux que c'est contre eux, le plus souvent, que l'on proteste au nom de sa liberté, ou de telle ou telle liberté particulière.

Pourtant, s'il fallait préciser, dès l'abord, cette différence radicale, peut-être n'est-il pas inutile non plus de méditer un peu cette donnée première, que la croissance des États nous a souvent amenés à oublier. Si l'on a vécu une fois l'expérience d'une guerre, menant à la défaite de son pays, on s'aperçoit fort vite que cette perte de l'indépendance nationale entraîne aussitôt la perte de toutes nos fameuses libertés, si âprement revendiquées, et de toutes celles, aussi, dont on ne remarquait même pas l'existence, tant elles semblaient aller de soi. La puissance victorieuse peut non seulement saisir des biens, mais arrêter des personnes, et, en outre, exclure des gens de tout droit au travail, leur interdire tout déplacement, supprimer des associations, et faire un grief aux individus d'avoir appartenu à l'une d'elles, ou à un parti, ou à une race. Nous l'avons oublié, mais le lien premier entre nos libertés et l'indépendance nationale existe toujours. Il pèse même parfois sur des pays où aucune occupation extérieure n'existe plus, mais où l'on

continue de payer pour le passé, soit directement, soit indirectement.

Nous avons tous vu emmener des gens (des hommes et des femmes) comme Andromaque fut emmenée – et pour un destin pire que de balayer ou faire le pain.

## NOTES

1. *La Liberté grecque, Nature et évolution d'un idéal de vie*, trad, française, Payot, 1956 (texte allemand paru à Heidelberg en 1955).
2. Cf. Grimal, pp. 130-133, qui voit dans ces épreuves un germe du stoïcisme.
3. Voir, sur ces faits, Thucydide, III, 36 ; V, 3,32 et 113.
4. On trouvera une bonne présentation du contraste entre ces deux aspects dans R. Muller, « Remarques sur la liberté grecque » (*Dialogue*, XXV, 1986, p. 421 et suivantes).

## II.

### PREMIÈRE DÉCOUVERTE : LA LIBERTÉ POLITIQUE

La prise de conscience de la liberté politique commence au début du V<sup>e</sup> siècle avant J. – C., dans l’expérience des guerres médiques.

Avant tout, ces guerres mirent en cause le sentiment premier – celui de l’indépendance nationale. Mais, en même temps, elles aidèrent les Grecs à mesurer la profonde différence de statut et de culture qui les opposait, collectivement, à l’envahisseur perse. Ils reconnaissent d’abord la parenté qui les unissait entre eux ; et, dans Hérodote, les Athéniens l’expriment alors fièrement : ils refusent de pactiser avec l’ennemi et de contribuer ainsi à « réduire la Grèce en esclavage » ; ils rappellent comme raison « le monde grec, uni par la langue et par le sang, les sanctuaires et les sacrifices qui nous sont communs, nos mœurs qui sont les mêmes » (VIII, 144). Mais cette unité se définit dans un contraste avec l’envahisseur barbare ; et ce contraste est sensible, avant tout, dans le domaine politique.

Cette découverte a été dégagée en des termes comparables et avec une force égale chez les deux auteurs qui ont évoqué les guerres médiques : Hérodote, qui en a fait le sujet de son histoire, et Eschyle, dont la plus ancienne tragédie conservée porte sur la seconde guerre médique dans laquelle il avait lui-même combattu. Cette tragédie – *Les Perses* – a été écrite huit ans après l’événement et lui est entièrement consacrée : c’est la seule tragédie conservée qui porte sur un sujet d’histoire contemporaine, et non sur un sujet mythique.

Or ces deux textes donnent un éclat considérable à l'idée que la Perse est un pays de monarchie absolue, tandis que les cités grecques n'ont pas de maître : elles sont, en ce sens, libres.

Hérodote a mis cette idée en lumière dans un étonnant dialogue entre le roi Xerxès et un ancien roi de Sparte, Démarate, réfugié à sa cour. Xerxès s'étonne à l'idée que les Grecs pourraient lui résister et Démarate lui rétorque qu'ils le feront. Ils sont pauvres, mais valeureux. Aussi repoussent-ils toujours grâce à leur valeur « la pauvreté et le servage ». Rien ne leur fera accepter les conditions du roi, « qui apportent l'esclavage à la Grèce ». L'idée paraît incroyable à Xerxès, qui en rit : on ne se bat contre des forces infiniment plus nombreuses. Mais il ajoute un argument d'importance :

« Comment mille hommes, dix mille, cinquante mille même, tous également libres et qui n'obéiraient pas à un chef unique, pourraient-ils tenir tête à une telle armée ? (...) S'ils obéissaient à un seul homme comme chez nous, la peur du maître leur inspirerait peut-être plus de courage que la nature ne leur en a donné ; le fouet les contraindrait à marcher, même peu nombreux, contre des forces supérieures aux leurs. Si on les laisse agir librement, ils ne sauraient faire ni l'un ni l'autre » (VII, 103).

Dans ce texte lumineux, il y a d'abord une constatation de fait : les barbares obéissent à un maître et les Grecs, eux, sont tous « libres ». Ils n'ont ni un chef unique, ni, pour chaque cité, un homme qui les commande. Cette différence capitale a vivement frappé la sensibilité grecque. Elle ne traduit pas une opposition de race, ni une opposition religieuse, mais une différence de mœurs et de tempérament. Certains Grecs cherchaient sans doute à l'expliquer par l'influence des conditions physiques : on verra plus loin que Démarate, l'interlocuteur de Xerxès, s'approche d'une telle explication, puisqu'il lie la pauvreté de la Grèce à son énergie. Mais nul n'aurait pu nier la différence elle-même, que l'expérience de la guerre avait mise au premier plan.

En revanche, les airs supérieurs du roi barbare, lorsqu'il ne conçoit pas de courage qui soit lié à la liberté, ont bien évidemment pour but d'attirer la réponse de Démarate, qui est une éclatante profession de foi en la supériorité de la liberté politique.

Démarate parle, en fait, des Lacédémoniens ; mais le contexte permet de donner à la phrase une portée plus large. Or il dit : « Ils sont libres, certes, mais pas en tout ; car ils ont un maître, la loi, qu'ils craignent bien plus encore que tes sujets ne te craignent : assurément ils exécutent tous ses ordres ; or ce maître leur donne toujours le même : il ne leur permet pas de reculer devant l'ennemi...»

Le *nomos* « roi » ou « maître », la loi reine – l'expression se retrouvera souvent dans la pensée grecque. Elle surgit ici dans un esprit, non pas de protestation, mais de fierté : la loi est le complément de la liberté grecque et ce qui fait sa force.

La découverte est d'importance. On a là le point de départ de toutes les réflexions des temps modernes sur la liberté présentée comme obéissance aux lois que l'État s'est données, ou comme possibilité de faire tout ce que celles-ci permettent. Des formules de Montesquieu ou de Rousseau le rediront abondamment... Mais ce qui semblera, dans la réflexion de ces philosophes, abstrait et froid, ou, pire encore, sévèrement limitatif, se découvre ici dans la fraîcheur d'une expérience vivante et dans la fierté d'un épanouissement dynamique. La loi comme maître est à peine une limitation, puisque le texte oppose ce maître qu'est la loi à un maître qui est un homme – un homme qui peut tout, qui règne par la terreur et se fait obéir à coups de fouet. La loi, elle, est un maître dont les commandements ne varient pas et sont suivis en vertu d'une décision prise par tous. Le mot de maître, employé dans les deux cas, sert à montrer la différence. Et, pour cette raison même, la loi mène les Grecs libres à l'héroïsme et à la victoire.

Deux idées se combinent en effet, ici encore, dans les mots de Démarate.

La première est que la liberté est liée à la loi. Pour les Grecs, on le verra, ce lien ne saurait jamais être brisé. La loi, parce qu'elle est collective et constante, définit en quelque sorte la liberté, par contraste avec tous les absolutismes. Et elle en est, dans tous les domaines, la garantie, nécessaire et suffisante. Il n'est pas une seule réflexion sur la liberté – qu'elle émane de partisans ou d'adversaires de la démocratie, d'orateurs ou de philosophes – où ce lien, proclamé ici pour la première fois, ne soit réaffirmé sous une forme ou sous une autre.

D'autre part, cette liberté ainsi définie apparaît ici comme tonique ; et ceci n'est pas à négliger. Les Grecs l'emporteront non pas malgré leur liberté, mais grâce à elle. Les gens du V<sup>e</sup> siècle avaient médité sur les raisons pouvant l'expliquer. Dans Hérodote lui-même, il y a une réflexion relative aux Athéniens qui le prouve. Il s'agit en fait de politique intérieure : Hérodote montre qu'Athènes, lorsqu'elle fut débarrassée des tyrans, ou comme dit le texte, qu'elle en fut « libérée », connut une prospérité accrue ; et il précise : « D'ailleurs on constate toujours et partout que l'égalité entre les citoyens est un avantage précieux : soumis à des tyrans, les Athéniens ne valaient pas mieux à la guerre que leurs voisins, mais, libérés de la tyrannie, leur supériorité fut éclatante. On voit bien par là que dans la servitude ils refusèrent de manifester leur valeur, puisqu'ils peinaient pour un maître, tandis que, libres, chacun trouvait son propre intérêt à accomplir sa tâche avec zèle » (V, 78).

La prise de conscience qu'atteste la déclaration de Démarate dans Hérodote est donc plus qu'un acte de foi sentimental : elle implique une fierté lucide et raisonnée autant qu'enthousiaste.

C'est bien pourquoi on a commencé par ce texte, dont la fermeté est saisissante. Chronologiquement la pièce d'Eschyle est antérieure ; en revanche, c'est une œuvre de théâtre, et qui ne met en scène que des Perses. Mais, même ainsi, on est surpris de voir à quel point l'accent est le même et le sentiment identique.

On retrouve l'identification de la Grèce et de la liberté, une première fois, elle apparaît dans la vision d'un rêve. La mère de Xerxès a rêvé de deux femmes que son fils aurait tenté d'atteler à son char : ce sont deux sœurs qui, de toute évidence, représentent, l'une, la Grèce et l'autre, la terre barbare. Cette dernière se laisse atteler sans protester et offre une bouche docile aux rênes ; mais l'autre... Ah ! l'autre refuse et ne peut se soumettre : « L'autre trépignait, puis soudain de ses mains met en pièces le harnais qui la lie au char, l'entraîne de vive force en dépit du mors, brise enfin le joug en deux. Mon fils tombe... » (194-197). La Grèce est un cheval non dressé, qui ne connaît que la liberté.

On pourrait à la rigueur penser que cette liberté représente l'indépendance nationale et ne vise point la nature des régimes politiques – ce doute est levé par la suite de la scène. La reine Atossa, en effet, s'informe auprès du chœur sur l'ennemi qu'a été attaquer son fils, et qu'avait déjà attaqué, dix ans plus tôt, son mari. L'invraisemblance est de taille : comment supposer que la reine ne s'est pas informée plus tôt ? Mais, à la faveur de cette invraisemblance, Eschyle peut introduire l'idée de la liberté grecque et représenter, exactement comme Hérodote, le mépris que cette liberté inspire à tort aux Perses.

On le remarquera : dans Hérodote il s'agissait de Sparte et ici il s'agit d'Athènes. Mais, dans les deux cas, la Grèce est visée, et la combinaison des deux textes serait assez pour le confirmer.

Et voici d'abord l'affirmation vibrante de cette liberté politique. La reine demande : « Et quel chef sert de tête et de maître à l'armée : » A quoi le coryphée répond : « Ils ne sont esclaves ni sujets de personne » (242).

. Alors la reine montre le même étonnement que son fils dans Hérodote : « Comment pourraient-ils donc tenir devant l'invasion ennemie ? » Et le coryphée, qui serait mal venu à faire, au nom de ce chœur perse, l'éloge de la liberté grecque, répond par un seul fait indéniable : « Assez pour avoir détruit à Darios une nombreuse et magnifique armée. »

En quatre vers, on a l'écho exact de la pensée plus explicitement formulée dans Hérodote.

On a même, dans le reste de la pièce, des éléments qui recomposent l'explication donnée par Démarate. Celui-ci liait en effet la pauvreté des Grecs avec leur valeur. Or, la pièce d'Eschyle retentit d'un bout à l'autre de l'évocation de la richesse barbare et du luxe barbare. Dès ses premiers mots le chœur évoque le palais « d'opulence et d'or », et « l'armée bardée d'or », et Babylone « autre cité de l'or ». De même la reine évoquera les richesses royales. Et bien des mots au passage suggèrent une différence de vie qui mène les Grecs à payer de leurs personnes tandis que les barbares s'abandonnent à une vie trop facile ; ce sont tantôt « les Lydiens délicats », tantôt « le lit mollement drapé, volupté d'une jeunesse fastueuse » (41,135). Rien, évidemment, ne permet d'établir une relation entre ce luxe des barbares et leur soumission à un maître, ni entre un de ces deux traits et leur défaite ; mais la différence de style de vie combine ces divers éléments, et s'accorde singulièrement avec ce que disait Démarate : « La Grèce a toujours eu pour compagne la pauvreté, mais une autre la suit : la valeur, fruit de la sagesse et des lois fermes ; par elle, elle repousse la pauvreté et le servage. » Entre les deux textes, outre la différence du genre littéraire, on peut admettre que, dans le milieu athénien où a vécu Hérodote, ces analyses se sont précisées et clarifiées. Mais l'expérience vécue et le sentiment qui s'en dégagent sont exactement les mêmes.

Il s'y mêle pourtant une dernière ambiguïté, qui n'est pas sans intérêt. On a constaté en effet qu'il était parfois difficile de distinguer entre ce qui était la passion première pour l'indépendance nationale et ce qui relevait de l'opposition entre les régimes politiques. Dans la guerre médique, des cités politiquement libres partent en guerre contre l'envahisseur étranger. Et, chez les deux auteurs que l'on a vus, les thèmes se mêlent. Les Athéniens d'Eschyle ne sont esclaves ni sujets de personne, ses Grecs refusent le joug, ils foncent à la bataille en s'écriant : « Allez, enfants des Grecs, libérez votre patrie,

libérez vos femmes et vos enfants, les sanctuaires de vos dieux et les tombeaux de vos ancêtres » (402-405). Les Grecs défendent contre les Perses deux libertés à la fois.

On peut d'ailleurs observer que, si un festival de la liberté se tenait à Platée tous les quatre ans, pour commémorer la victoire sur l'envahisseur, un autre devait se tenir à Syracuse pour célébrer le retour de la liberté intérieure.

Ce lien entre les deux sortes de liberté se retrouverait en d'autres temps ; et les textes français datant de la Révolution offrirraient, à l'occasion, l'image du même amalgame. Mais faut-il demander à Eschyle ou à Hérodote comment se rejoignent les deux idées ? Ce serait méconnaître l'espèce de dynamisme intérieur propre à l'idée de liberté et la contagion qui se répand d'un domaine à l'autre. Plus habitués à ne pas recevoir d'ordres d'un maître dans leurs propres cités, les Grecs étaient moins disposés que d'autres à en recevoir d'un maître étranger venu les attaquer. On lutte, comme disent souvent les textes, « pour ne pas avoir à obéir à des injonctions ». En outre, plus habitués à faire entendre leur volonté chez eux, les Grecs étaient aussi plus résolus, peut-être, pour l'affirmer au-dehors, et pour défendre ce droit si précieux qui était le leur. On dirait en somme que la liberté politique agissait en eux comme une sorte d'ardeur morale, leur donnant à la fois un sens spontané de l'enjeu en cause et une fierté accrue pour aborder l'action. Un homme politiquement libre prend des façons autres et règle sa conduite selon ces façons. C'est là une des très belles ambiguïtés de la liberté : elle apparaît avec éclat dans la guerre médique, mais se retrouvera plus loin dans le cas plus précis de la liberté démocratique.

Toutes les voies ouvertes à l'idée grecque de la liberté sont donc déjà perceptibles dans la ferveur toute fraîche de ce début du V<sup>e</sup> siècle.

En tout cas, la notion de cette opposition fondamentale entre ces deux mondes politiques que représentent la Grèce et les barbares, ou l'Europe et l'Asie, allait rester un des thèmes constants de la pensée grecque pendant toute l'époque classique.

Il faut bien prendre conscience de sa nouveauté, de son originalité. Chez Homère il n'y avait aucune différence de culture, aucune différence ni religieuse ni politique entre les deux adversaires, Achéens et Troyens. On dirait, à lire Homère, qu'ils parlaient la même langue et se réclamaient des mêmes dieux. Priam ou Agamemnon exerçaient des pouvoirs comparables dans leurs deux pays.

Après le heurt des guerres médiques, il n'en hit plus de même. Les Grecs avaient évolué ; la vie des cités était née. Et l'ampleur même de la guerre fit ressentir l'existence d'un fossé, qui ne fut plus jamais tout à fait comblé. Même si, pendant les années sombres de la guerre du Péloponnèse, chacune des deux cités ennemis chercha le secours de la richesse perse, ce fut toujours tenu pour une attitude contestable et même scandaleuse. À la fin du V<sup>e</sup> siècle, et au début du IV<sup>e</sup> siècle, beaucoup souhaitèrent faire l'unité de la Grèce, en la tournant contre les barbares.

Or dans tous les moments et dans tous les textes où les barbares sont sentis comme les « autres », les auteurs en revinrent à cette différence politique fondamentale et répétèrent que les barbares avaient un maître, quand les Grecs n'en avaient pas. Ils s'élevèrent contre l'usage, déshonorant aux yeux d'un Grec, de se prosterner devant un homme. Comme des Occidentaux du Siècle des lumières incapables de pratiquer le *totem'* devant l'empereur de Chine, des ambassadeurs lacédémoniens, dans Hérodote, refusèrent de se prosterner ainsi devant le roi de Perse : « Car, disaient-ils, ce n'était pas dans leur coutume d'adorer un homme » (VII, 126) ; la tragédie, la comédie font allusion à cet usage ; et Xénophon rappelle, dans *l'Anabase*, qu'il s'oppose au sens grec de la liberté : « Aucun homme, en effet, n'est adoré comme étant votre maître : vous n'adorez que les dieux seuls<sup>1</sup>. »

Peu à peu, ces formules prirent même un grand relief, pour opposer la soumission des uns à la liberté des autres. Euripide aime à répéter que les barbares ne connaissent pas le grand principe de l'obéissance aux lois. Jason explique ainsi à

Médée qu'en quittant le pays barbare pour la Grèce, elle a appris à « vivre selon la loi, non au gré de la force » (*Médée*, 538). Et Tyndare dans *Or es te* donne comme un trait grec et non barbare « de ne pas vouloir être au-dessus des lois » (457). Mais surtout, dans les dernières pièces d'Euripide, nous retrouvons, énoncée avec force, l'idée que seuls les Grecs sont libres. Ainsi nous entendons Hélène se plaindre qu'elle vit en terre barbare, en esclave ; et pourquoi ? Parce que « chez les barbares, tout est esclave, sauf un seul homme » (*Hélène*, 276) ; puis nous entendons Oreste et Pylade blâmer Hélène qui a acquis à Troie le goût du luxe barbare alors que « ce qui est esclave est zéro, comparé à ce qui ne l'est pas » (*Oreste*, 1115) ; et nous entendons enfin quelques années plus tard Iphigénie accepter d'être sacrifiée pour assurer le salut de l'expédition grecque et pour garantir à l'avenir l'honneur des femmes grecques. Elle se veut, à son tour, la « libératrice de la Grèce » (*Iphigénie à Aulis*, 1384) ; elle justifie sa décision en déclarant : « Aux barbares, il convient que les Grecs commandent et non, ma mère, les barbares aux Grecs : chez eux, c'est l'esclavage et nous, nous sommes libres » (1399-1401). Ces deux derniers vers durent frapper les spectateurs : ils demeurèrent célèbres et Aristote les cite encore cinquante ans plus tard. D'un texte à l'autre, au cours du v<sup>e</sup> siècle, l'idée de cette liberté politique propre aux Grecs s'affirma en des formules de plus en plus nettes : celles-ci ne font que reprendre les idées ressenties et clairement revendiquées à l'époque des guerres médiques.

On pourrait ajouter qu'il en est resté quelque chose au travers d'autres siècles, plus récents. Montesquieu emprunte à la Perse les exemples du despotisme qu'il donne dans *L'Esprit des lois*<sup>2</sup>, et nous avons tous vu, dans des années récentes, des exemples d'une autorité intolérante scandaliser ce que nous appelons souvent la mentalité « occidentale » – héritage manifeste de la mentalité grecque et de la découverte faite au temps de Xerxès et de Thémistocle.

Le principe de cette découverte est aisé à comprendre. Obéir à une loi et non à un homme représente une différence

dont la portée n'échappe à personne. Néanmoins ce principe peut s'appliquer à des régimes assez divers.

Cela est si vrai que, parfois, la distinction entre les régimes s'estompe, devient secondaire. Et cela aussi restera dans d'autres temps et d'autres lieux. P. Grimal rappelle ainsi que Tite-Live définit la liberté par l'existence de deux magistrats annuels à la tête de l'État et par le fait que le pouvoir suprême « relève des lois et non des hommes ». De même, P. Grimal indique que, pour les Romains, la liberté était indépendante de la forme de la constitution et se définissait par quelques droits bien précis<sup>3</sup>.

Pour en revenir à la Grèce, le fait explique que, dès le début, certaines formes de monarchie aient fait nettement partie des régimes « libres ». Les deux rois de Sparte, contrôlés de toutes parts par des assemblées et des magistrats, n'empêchaient pas la liberté politique de Sparte. Et les rois d'Athènes qu'évoque la tragédie n'étaient pas un obstacle à celle d'Athènes, même aux yeux des démocrates.

En revanche, la tyrannie représente précisément cet arbitraire que les Grecs détestaient tant, et qui avait existé chez eux un siècle plus tôt.

La tyrannie fut en Grèce un phénomène général et assez particulier. Les tyrans n'étaient pas d'origine royale. Leur existence était liée au développement économique et ils durent leur pouvoir au peuple. Il y en eut dans presque toutes les villes grecques d'Asie Mineure, puis de Grèce et de Sicile. Le phénomène commença au VII<sup>e</sup> siècle et s'acheva au VI<sup>e</sup> ou au V<sup>e</sup> selon les cas. Athènes eut ses tyrans, les Pisistratides : Pisistrate prit le pouvoir après Solon, après le temps où commençait la démocratie.

Bien qu'aucun de ces tyrans n'ait eu – et de loin – un pouvoir comparable à celui du roi de Perse, il est probable que cette liberté politique dont les Grecs étaient si fiers commence avec le renversement des tyrans. Celui-ci se fit avec l'aide de Sparte au cours du VI<sup>e</sup> siècle. Les tyrans d'Athènes, les

Pisistratides, furent chassés à la fin de ce siècle, en 514 ; et peu après s'établit la démocratie athénienne.

Ce fut une étrange histoire que ce renversement de la tyrannie à Athènes. Sparte y joua un rôle important et vint soutenir dans son action la famille des Alcméonides. Mais, juste avant, deux Athéniens avaient assassiné un fils du tyran Pisistrate. Ils l'avaient fait, selon Thucydide et Aristote, pour des raisons privées ; mais ils furent désormais fêtés et célébrés partout comme des libérateurs.

Depuis ce moment les Athéniens vécurent dans la hantise de la tyrannie. Les œuvres tragiques – que ce soit Eschyle, Sophocle ou Euripide – ne cessèrent de présenter des images sévères de tyrans ; et Euripide fait à la tyrannie des allusions fréquentes. Les Athéniens employaient le mot avec toutes les connotations les plus hostiles. La haine de la tyrannie rejoint la haine des monarques orientaux et part du même sentiment aigu de la liberté politique.

La crainte de voir un jour revenir la tyrannie joua même un rôle, assez fâcheux, dans le cours de la guerre du Péloponnèse, en contribuant à l'exil d'Alcibiade.

Mais on voit assez par là que des régimes assez divers se rejoignaient dans l'hostilité farouche à la tyrannie. C'est la cité oligarchique, Sparte, qui avait été en Grèce à la tête de la lutte pour renverser les tyrans ; mais c'est à Athènes, dans la cité démocratique, que l'on multipliait ainsi les soupçons contre le régime détesté. Or, dans les deux cas, la liberté politique est loin d'être la même. La loi, à laquelle les citoyens obéissent, n'a pas la même origine ; de plus la notion même de citoyens ne couvre pas dans les deux villes les mêmes responsabilités ni les mêmes droits ; enfin, dans chacune des deux villes, et surtout à Athènes, son extension varie avec le temps. Dira-t-on, sans faire la différence, que la liberté politique est la même dans ces divers cas ?

Ni le Démarate d'Hérodote ni Eschyle ne permettent de pressentir la moindre différence ; ils se contentent du principe, valable pour tous, et opposant Grecs et barbares. Mais une

nouvelle prise de conscience allait intervenir dans la dernière partie du siècle, quand Athènes se trouva en guerre contre Sparte : alors surgit une exigence plus grande et l'on vit se formuler – chez les auteurs plus jeunes de juste une génération – l'idée de liberté démocratique.

## NOTES

1. III, 2,13. La phrase qui précède illustre l'ambiguïté signalée plus haut puisqu'elle parle de « la liberté des cités dans lesquelles, vous autres Grecs, Vous êtes nés et avez grandi » : Xénophon vient de parler de la victoire sur l'envahisseur perse et il enchaîne avec le régime intérieur.

2. Jean Starobinski, dans une remarquable étude, montre cette pensée à l'œuvre dans les *Lettres persanes* (*Le Remède dans le mal*, 1989, ch. DI).

3. P. Grimal, p. 49 et p. 20.

### III.

## DEUXIÈME DÉCOUVERTE : LA LIBERTÉ DÉMOCRATIQUE

Pour l'expression de la liberté politique, après 480, nous avions un tragique et un historien. Cinquante ans plus tard, pour l'expression de la liberté démocratique, nous rencontrons également un tragique et un historien : Euripide prend la place d'Eschyle, Thucydide celle d'Hérodote. Euripide écrit pendant la guerre du Péloponnèse, qui oppose Athènes à Sparte ; et il meurt tout juste avant sa fin ; Thucydide, qui a vécu toute cette guerre, la prend comme sujet de son œuvre d'historien : le choix de ce thème, par contraste avec celui d'Hérodote, révèle assez le changement d'orientation de la politique grecque.

Non seulement, au cours de ce demi-siècle, la démocratie athénienne avait pris un tour plus marqué, mais, dans la guerre qui l'opposait à Sparte, il s'agissait pour elle de s'appuyer sur les partis démocratiques dans les diverses cités, tandis que Sparte y soutenait les riches et les partisans de l'oligarchie. Dans toutes les villes, la lutte politique en fut ravivée. Il y eut des villes livrées par une faction à l'ennemi ; il y eut des guerres civiles, suivies d'exils ou de massacres. De ce fait, la politique grecque prit un tour pour la première fois idéologique. Et Athènes, championne de la démocratie, se mit à en parler et à en discuter beaucoup.

Le plus souvent, les textes opposent la démocratie à la tyrannie. Mais il faut se méfier des simplifications. Certes, la crainte de la tyrannie était vive : on vient de le rappeler ; et cette crainte explique le contraste établi de la sorte. Mais, une fois que la lutte se fut instaurée entre deux cités grecques, toutes deux observant des régimes reposant sur la loi, il semble

bien que l’oligarchie à la Spartiate se soit de plus en plus, aux yeux des Athéniens, rapprochée de l’odieuse tyrannie.

Il est amusant d’ailleurs de voir comment, selon le cas, l’oligarchie s’apparente, soit à la démocratie, soit à la tyrannie. Dans Thucydide, les Thébains veulent ainsi suggérer que leur collectivité n’était pas responsable de l’attitude adoptée pendant la guerre médique ; et ils disent ; « Chez nous, il n’y avait pas de constitution oligarchique assurant le partage équitable des droits politiques et ce n’était pas non plus la démocratie : nous vivions sous le régime le plus opposé à ce que sont la loi et le bon ordre, mais le plus proche de la tyrannie, puisqu’un petit groupe d’hommes avait la haute main sur tout » (III, 62,3). L’oligarchie peut donc être très proche de la tyrannie.

Plusieurs textes confirment que les Athéniens du temps la sentaient couramment sous ce jour. Un glissement, en somme, s’était fait. Deux exemples suffiront à le suggérer. Quand on craignit à Athènes les intrigues d’Alcibiade, on parla de tyrannie ; mais le texte de Thucydide révèle aussi que l’on croit Alcibiade d’accord avec Sparte, et il dit qu’on le soupçonne d’une conjuration « oligarchique et tyrannique » (VI, 60). Ce n’est pas « ou » : c’est « et » ; car les deux notions se confondent dans une commune hostilité. De fait, lorsqu’à la fin de la guerre Sparte victorieuse imposa à Athènes une oligarchie, avec un gouvernement de trente personnes, sans chef particulièrement puissant, on les appela, et on les appelle encore en histoire, les « trente tyrans ». Il en va comme lorsque nous traitons aujourd’hui de « fascistes » des gens qui sont simplement plus réactionnaires que nous.

De toute façon, c’est un fait que, désormais, ce qui s’oppose dans les textes à la tyrannie n’est plus n’importe quel régime « libre » dont la définition conviendrait aussi bien au gouvernement de Sparte : c’est un régime résolument démocratique, qui est avec ce gouvernement dans un contraste net.

Tel est le cas pour le texte d’Euripide dont il sera question ici. Il est tiré des *Suppliants* ; là, un héraut de Thèbes vient

réclamer aux Athéniens de lui livrer Adraste, qui fut vaincu, à Thèbes, avec les partisans de Polynice. Il parle au nom de Créon, qui a, la veille, hérité du pouvoir royal ; et il demande qui est le « tyran » d'Athènes ; or Athènes a bien un roi, Thésée, mais qui respecte la démocratie. Il s'ensuit tout un débat sur les avantages respectifs de ces deux régimes – tyrannie et démocratie. Il ne s'agit à aucun moment d'oligarchie. Mais ce n'est plus n'importe quel régime « libre » que défend Thésée, c'est le régime démocratique, décrit de façon précise. Sans nul doute, l'opposition avec l'oligarchie de Sparte a aidé à prendre conscience de ces principes.

Aussi bien faut-il préciser que, dans l'atmosphère de discussions politiques et de débats qui était celle d'Athènes à l'époque, on avait pris l'habitude de discuter des divers régimes – royauté, oligarchie, démocratie. Hérodote a même prêté, de façon assez anachronique, un débat de ce genre – le premier que nous possédions – aux sept chefs perses qui mettent fin au règne du mage usurpateur en 522 et placent Darius sur le trône. Or ils discutent sur le régime qu'ils vont établir ; ils examinent, abstraitemment, les trois principaux, analysant leurs avantages et leurs défauts – ce qui, pour des conjurés perses de cette date, est tout à fait invraisemblable. Darius – on s'en serait douté – fait choisir la monarchie. Mais ce qui est clair pour nous est qu'Hérodote se conforme au modèle des débats à la mode dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle et que ceux-ci comportent bien trois régimes principaux.

En ne retenant que la tyrannie et la démocratie il n'est donc pas pensable qu'Euripide ait à aucun moment oublié l'oligarchie. Il a simplement voulu opposer entre elles les deux formes extrêmes. Pour le reste, bien qu'il s'agisse d'une pièce de théâtre, écrite pour être représentée devant le peuple entier, il n'a pas hésité à reprendre le schéma des débats d'école : critique de la démocratie par le héraut (409-425) – éloge de la démocratie et critique de la tyrannie par Thésée (426-462). L'avantage est à la démocratie, comme le prouve la longueur différente des deux tirades, ainsi que leur ordre, qui passe du héraut à Thésée. Mais, conformément à l'habitude athénienne,

et à l'influence des sophistes, il s'agit d'un vrai débat, dans lequel les inconvénients de la démocratie comportent leur part de vérité.

On retrouvera ces défauts plus tard. Mais il est temps d'en venir au principe : on y trouve la même fierté et le même dynamisme que dans les déclarations du chapitre précédent, mais au service d'une liberté différente.

Dès l'ouverture du dialogue, le mot de liberté retentit ; or la définition qui en est donnée est celle de la démocratie : « Cette ville n'est pas au pouvoir d'un seul : elle est libre. Le peuple y règne tour à tour tous les citoyens, magistrats annuels, administrent l'État. Nul privilège à la fortune : car le pauvre et le riche ont des droits égaux dans ce pays » (403-408).

Mais on remarque que Ton retrouve, pour fonder cette nouvelle liberté, la même insistance sur la loi. C'est sur elle que Thésée base sa critique principale de la tyrannie. Car il dit, avec force, contre ce régime :

« Avant tout, il n'y a pas de lois faites pour tous. Un seul homme gouverne, et la loi c'est sa chose, qu'il garde par-devers lui. Il n'y a donc plus d'égalité. »

Dans cette critique, on reconnaît l'opposition au souverain absolu qui règne sans loi, par l'arbitraire. En vertu d'une remarquable concordance, quand Eschyle voulait s'élever contre la tyrannie du jeune Zeus, dans Prométhée, il employait des expressions similaires. Et faisait dire au chœur : « Au nom de lois nouvelles, Zeus exerce un pouvoir sans règle » (149) ou bien à Prométhée : « Je sais qu'il est dur et qu'il garde le droit par-devers lui » (187), ou encore au chœur que Zeus gouverne « avec des lois à lui »<sup>2</sup>.

Mais, dans le texte d'Euripide, cette critique amène une opposition, non plus seulement avec la loi, mais avec la démocratie : celle-ci naît grâce à la loi. « Quand les lois se trouvent écrites, pauvres et riches ont mêmes droits. Le faible peut répondre à l'insulte du fort, et le petit, s'il a raison, vaincre le grand. Quant à la liberté, elle est dans ces paroles :

“Qui veut, qui peut donner un avis sage à sa patrie ?” Alors, à son gré, chacun peut briller ou se taire. Peut-on rêver plus belle égalité ? » (433-441).

Le texte est allègre et fier. Les propos de Thésée font sonner au début et à la fin, avec éclat, les mots de liberté et d'égalité. Es sont, pour cette raison, émouvants.

Encore faut-il regarder d'un peu plus près, pour voir comment se définissent cette liberté et cette égalité. On constate alors qu'entre elles et les nôtres, il y a de la marge !

L'égalité d'abord. Elle est proclamée à trois reprises. Dès le début, elle met sur le même plan le riche et le pauvre ; ensuite, elle est ce qui manque à la tyrannie, faute de lois faites pour tous ; enfin elle culmine dans l'offre faite à tous d'intervenir à l'Assemblée. Pourtant la démocratie athénienne n'était pas égalitaire. Et la pensée grecque de l'époque classique n'a pas cessé de faire des réserves, distinguant, par exemple, entre l'égalité arithmétique, qui donne à tous la même chose, et l'égalité géométrique qui donne à chacun selon ses mérites. C'est une pensée que l'on trouve au IV<sup>e</sup> siècle chez des auteurs comme Platon et Isocrate, mais qui semble avoir été plus ancienne. En tout cas il est probable que nombre d'Athéniens souhaitaient de plus en plus d'égalité dans tous les domaines ; mais nous ne connaissons de ces luttes que celles qui s'appliquaient aux droits politiques, avec les mesures qui accroissaient ou limitaient le nombre des citoyens. Et les deux éloges de la démocratie athénienne, qui nous sont parvenus de cette seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, insistent tous les deux, au contraire, sur l'aspect d'émulation et d'ouverture caractérisant la vie politique.

Le texte d'Euripide s'achève, on l'aura remarqué, sur la possibilité pour l'un de se taire, et pour l'autre de se distinguer. L'éloge de la démocratie athénienne que fait Périclès dans Thucydide (dans l'Oraison funèbre qu'il prononce au livre II, en particulier à II, 36) est plus net encore : par une série d'antithèses et de subordinations, il parle des titres et des honneurs, qui ne sont pas les mêmes pour tous : « S'agit-il de ce qui revient à chacun ? La loi, elle, fait à tous pour leurs

différends privés la part égale, tandis que pour les titres, si l'on se distingue en quelque domaine, ce n'est pas l'appartenance à une catégorie, mais le mérite, qui vous fait accéder aux honneurs. »

L'esprit est le même dans le texte d'Euripide. Et il ne vise certainement pas une égalité sociale ou économique, dont il n'est même pas question. Il ne vise même pas une égalité supposée entre les mérites, ou dans la façon de les honorer. Alors que vise-t-il donc ?

H vise très exactement deux choses, qui sont indiquées de façon claire.

La première est nette dans le passage de Thucydide : celui-ci dit en effet que la loi d'Athènes fait à tous la part égale « dans les différends privés ». Or Euripide déclare : « Quand les lois se trouvent écrites, pauvres et riches ont mêmes droits. Le faible peut répondre à l'insulte du fort, et le petit, s'il a raison, vaincre le grand. » La traduction pourrait tromper – surtout un public moderne pour qui l'habitude des procès n'est plus si répandue ; mais en fait les mots « mêmes droits », « vaincre », « avoir raison » sont tous du vocabulaire des procès ; et le texte veut dire très clairement : la justice est la même pour tous.

La première égalité est donc l'égalité devant la loi. Et c'est bien ce que voulait dire l'expression de Thésée : des lois « faites pour tous » (*koinoi*).

Mais la seconde mention de l'égalité appartient de plus près à la démocratie. En effet, ce qu'elle vise est précisément la possibilité ouverte à tous les citoyens d'intervenir dans le débat où se prennent les décisions. Cette égalité-là est définie par la fameuse question de l'Assemblée du peuple : « Qui veut prendre la parole ? » C'est elle que les Grecs appelaient souvent *isonomie* (égalité par la loi) ou *isègorie* (égalité du droit de parole) – autant de noms qui désignaient en fait l'égalité démocratique.

Relisons le texte : quand il parle d'égalité entre le riche et le pauvre, c'est déjà de cela qu'il s'agit. Le mot à mot,

l'enchaînement des idées : tout le confirme. Le texte dit en effet : « Le peuple gouverne grâce à des fonctions annuelles exercées à tour de rôle, sans attribuer la plus grande part au riche, car le pauvre a mêmes droits. » Et, de même, lorsque le texte de Thucydide montre la part faite au pauvre, c'est à l'exercice des droits politiques qu'il pense : « Inversement, la pauvreté n'a pas pour effet qu'un homme, pourtant capable de rendre service à l'État, en soit empêché par l'obscurité de sa situation. » Dans les deux textes, il s'agit du droit d'intervenir à l'Assemblée, du droit de décider – droit qui fait, aux yeux des Athéniens d'alors, que Ton n'a pas un maître, et donc que l'on est libre.

C'est bien ce qui explique que, dans notre texte, la liberté et l'égalité se confondent. La phrase citée entend donner une définition de la première (« La liberté, c'est ceci...») et conclut en fonction de la seconde (rien ne saurait être plus « égal »).

Les deux textes de cette époque définissent donc la liberté de la même façon : tous deux traduisent la même fierté passionnée pour cette sorte de souveraineté de tous conçue comme le bien essentiel.

Celle-ci se situe dans la suite exacte de la liberté politique définie au chapitre précédent. Elle entend écarter tout maître. Mais, comme celle-ci, elle s'appuie elle aussi sur la loi. Thésée précise même « la loi écrite ».

La formule vaut qu'on s'y arrête. Elle nous fait en effet toucher du doigt ce qu'il y avait d'encore neuf et jeune dans ces réalités et dans ces idées. Il n'est pas étonnant que les Grecs d'abord et les Athéniens ensuite en aient été si fiers : ils s'émerveillaient encore de ce qu'ils venaient de conquérir.

Les lois écrites existaient depuis moins de deux siècles. Jusque-là les Eupatrides détenaient le droit (« par-devers eux », comme le tyran d'Euripide) ; et les familles réglaient leurs litiges elles-mêmes, souvent à coups de vendettas. Quand Dracon rédigea des lois communes, grâce aux matériaux accumulés depuis une génération par des fonctionnaires créés

à cet effet, les thesmothètes, il s'agissait bel et bien de remplacer tous ces abus par une justice sociale, fixe et stable. Et si ses lois furent sévères (on emploie encore en français le mot « draconien » en ce sens), c'était afin d'amener les familles et les grands à renoncer sans trop de mal à leurs priviléges et à leurs violences. Un siècle après l'introduction de l'écriture, celle-ci avait donc servi à fixer ce droit qui, malgré sa sévérité, pouvait à juste titre passer pour une libération : le sort des gens ne dépendait plus de règles qui leur échappaient ni d'individus arbitrairement vindicatifs.

Quand on vit avec des lois écrites depuis des dizaines de siècles, quand elles se sont multipliées sans fin dans tous les domaines, quand enfin il faut, pour avoir affaire à elles, des intermédiaires de toutes sortes, on oublie aisément l'importance de ce pas franchi une fois pour toutes et l'exaltation qu'il inspirait alors. Le lien de la liberté et de la loi reprend plus d'éclat dans ce contexte historique.

Et de même la démocratie. À l'époque où écrit Euripide, elle a tout juste un siècle. Elle s'est, pendant ce siècle, affirmée et précisée, grâce à diverses réformes de détail, allant toutes dans le même sens. Les grands-parents des contemporains d'Euripide devaient garder des souvenirs d'avant la démocratie. Or celle-ci, à sa façon, avait poussé l'application du principe à sa limite. Il est parfaitement vrai que tous les citoyens pouvaient participer aux assemblées, y voter et même y prendre la parole. Et il est parfaitement vrai qu'en gros ils pouvaient exercer les magistratures, que celles-ci étaient le plus souvent tirées au sort, et qu'on les exerçait pour un an sans qu'elles fussent renouvelables. Il y avait quelques rares exceptions : les stratèges, qui exerçaient une très haute fonction, demandant des capacités, étaient élus ; et certaines fonctions étaient attribuées par un tirage au sort entre des candidats préalablement élus ; mais le principe était pourtant celui-là. De plus le peuple gardait la surveillance de ces magistrats, qui devaient rendre leurs comptes devant lui. Si l'on ajoute à cela que le peuple rendait lui-même la justice (avec des tribunaux comptant plusieurs centaines de juges, eux

aussi tirés au sort), on comprendra que le régime athénien – malgré l'énorme réserve que tous n'étaient pas citoyens – constituait vraiment une démocratie, au sens originel du terme... Comme le dit Thésée dans ses tout premiers mots : « Ici le peuple règne ». Et comme il le dit en conclusion : « C'est cela, la liberté. »

On ne peut rêver plus fière définition de la liberté politique au sein de la cité. Mais dans quelle mesure s'agit-il de la liberté au sens où nous l'entendons, c'est là une autre affaire.

Les Grecs en général et les Athéniens en particulier ont très peu parlé des autres formes de liberté. Ils n'ont jamais parlé des libertés au pluriel. Cette notion est apparue au fur et à mesure. Il a fallu pour cela voir les États s'agrandir, l'exercice de la souveraineté devenir indirect, et l'individu se heurter à des rouages trop complexes pour lui être compréhensibles. Il a fallu aussi que des abus fissent apparaître des besoins de justice que l'on n'aurait pas songé à formuler auparavant. Dans l'ensemble, les libertés furent alors toutes revendiquées pour l'individu ou pour des groupes par rapport au groupe plus large dont ils faisaient partie. Rien n'est moins grec que le principe d'une telle revendication.

Cela ne veut pas dire que l'État athénien ait bafoué ces libertés, cela veut simplement dire que les textes, ici, ne nous aident plus, que l'on ne réclamait pas ces libertés, que l'on ne se vantait pas de les avoir obtenues. Et c'est pourquoi, pendant presque un siècle, les érudits ont discuté, sans parvenir à se mettre d'accord sur la place que faisait Athènes aux libertés individuelles<sup>3</sup>. Celles-ci existaient, en fait, dans toute la mesure où l'instinct démocratique les faisait régner, et pas plus ; elles ne prenaient du reste pas nécessairement les mêmes formes que dans le monde moderne.

Les libertés essentielles existaient pour les citoyens. Ils pouvaient circuler librement et sortir du pays à leur guise (contrairement à l'usage de Sparte). Ils pouvaient (sauf cas particuliers et, ici, encore, contrairement à l'usage de Sparte) posséder ce qu'ils voulaient et le léguer par testament ; ils étaient même garantis en ce domaine par des serments publics.

Du point de vue juridique, ils n'étaient pas (sauf exceptions) soumis à la prison préventive ; et ils n'étaient guère exécutés que pour des crimes très graves. En plus, dans un procès risquant d'entraîner la mort, l'accusé pouvait, s'il le voulait, quitter le pays après la première plaidoirie : il laissait là ses droits et ses biens, mais n'était pas autrement inquiété.

Il n'était évidemment pas question des multiples libertés que nous connaissons et qui ont reçu un titre officiel dans notre vie politique – comme la liberté d'association, la liberté du travail, la liberté de grève, ou autres. En revanche, sans parler des facilités données pour l'exercice des libertés quotidiennes (comme l'indemnité permettant à tous d'aller au spectacle les jours de fête), il est deux libertés qui méritent quelque attention car elles concernent des activités qui existaient alors comme aujourd'hui : ce sont la liberté de s'exprimer et la liberté de pensée.

La première est revendiquée par Athènes pour la vie courante. Euripide le dit : « Le faible peut répondre à l'insulte du fort. » Ceci relève, on l'a vu, de la fameuse liberté de parole, ou *parrhèsia*, qui se manifeste avant tout à l'Assemblée ; mais cette liberté s'étend aussi au-delà. C'est même la seule liberté particulière dont se targue la démocratie athénienne. Elle est, en fait, sentie comme le privilège du citoyen, et comme le premier bien que l'on perd en exil. Dans *Les Phéniciennes* du même Euripide, Jocaste demande à son fils ce qui lui semble être le plus pénible pour l'exilé ; la réponse est alors donnée sans hésitation : « De tout le pire est qu'il n'a pas la liberté de parole » ; et Jocaste : « C'est le fait d'un esclave, que de ne pas dire ce que l'on pense » (391-392)  
<sup>4</sup>.

Dans le cas des œuvres littéraires en général et du théâtre en particulier, cette liberté de parole confine à ce qui serait pour nous la liberté de la presse. Or celle-ci existait, à un point rare, dans la comédie. L'œuvre d'Aristophane en fournit un bel exemple. Car il attaque tout : la démocratie, les juges, la politique extérieure, les individus. Et le fait est que l'on a là un premier incident relatif à la liberté. Aristophane, en effet, ne

cessait d'attaquer le démagogue Cléon, avec une extrême violence. Celui-ci le menaça d'un procès (qu'il lui aurait intenté sous n'importe quel prétexte) ; et Aristophane dut rabattre de sa véhémence. Mais, après une pièce où il n'est pas question de Cléon, il déclare bientôt que sa soumission n'était qu'apparente ; et il recommence ses coups de griffe. Sans texte et sans règle, la liberté d'expression se marquait donc dans les faits.

En était-il de même dans les domaines intellectuels et religieux ? On en a d'abord l'impression ; et pourtant le cas est révélateur de certaines limites.

On pouvait en effet, à Athènes, penser ce que l'on voulait et accueillir des divinités étrangères. Mais il y eut, au début de la guerre du Péloponnèse, de nombreux procès d'impiété ; les sophistes furent parfois poursuivis ; et, à la fin de la guerre, Socrate fut condamné à mort sous le motif qu'il corrompait la jeunesse et qu'il ne reconnaissait pas les dieux de la cité ; il en introduisait de nouveaux.

Les faits sont là. Et l'helléniste ne cesse de rencontrer, de notre temps, des gens qui ne le pardonnent pas à Athènes. Sans doute pourrait-on dire que le scandale fut relevé par des Athéniens d'alors, et que c'est leur indignation qui est passée, à travers des textes admirables, jusqu'à nous. Mais l'excuse reste mince. La vérité est que l'on voit là une des conséquences de cette souveraineté collective que n'endiguait aucun texte. Les Athéniens se vantaien d'être « doux » et « équitables » : c'était là chez eux la vraie garantie du respect d'autrui. Elle consistait en une vertu, non en des codes. Or, s'ils étaient doux et équitables, les Athéniens se laissaient aussi – Thucydide le montre à plusieurs reprises – entraîner par la passion, la colère, l'émotion. La loi peut bien être faite pour tous : les réactions populaires, elles, ne sauraient être constantes.

Et, pour finir, avec toutes nos règles, avec tous nos droits proclamés et définis, et nos instances, et nos progrès, sommes-nous tout à fait sûrs que la condamnation de Socrate ne serait

plus possible ; j'entends, évidemment, dans un pays tenu pour libre ?

L'essentiel est que, du point de vue des concepts ou bien du droit, aucune garantie n'était ni prévue ni réclamée : la liberté démocratique se définissait comme la participation à un pouvoir et non pas comme une protection contre ce pouvoir. Le silence d'Euripide est, a cet égard, révélateur.

On voit en quoi cette liberté démocratique, dans sa jubilation conquérante, était neuve et devait rester à jamais originale.

Il suffit de lire le livre récent de P. Grimal pour mesurer la différence existant déjà avec la liberté romaine par exemple : la liberté d'Athènes est moins religieuse, moins familiale, moins composée d'équilibres et de degrés divers. La nôtre serait différente et de l'une et de l'autre.

Pourtant, à Rome même, la *libertas* était normalement la république<sup>5</sup>. Et il reste communément admis de nos jours que la liberté ou les libertés commencent avec la démocratie. L'on entend les foules réclamer, d'un seul souffle : « plus de démocratie et la liberté de la presse » (ou telle autre). Le *credo* athénien vit encore – jusque dans la Chine de la fin du XX<sup>e</sup> siècle.

Les déclarations que l'on vient de voir, dans leur audace conquérante, ont donc de quoi émouvoir à toutes les époques. Il n'est pas jusqu'à leur côté simple et entier qui ne passe plus facilement les siècles que des débats plus nuancés et plus complexes. Cela sans compter que le sentiment d'une conquête récente, et destinée à rester si exceptionnelle, donne aux mots un éclat de plus.

En outre, si la définition paraît limiter la liberté à une sorte de pointe extrême et aiguisee, mais fine, il est temps de découvrir, avec les contemporains, ce qui irradiait autour de cette pointe. Car le sentiment athénien de la liberté ne s'arrêtait pas à ce grand principe de la souveraineté du citoyen : une fois ce principe posé, la liberté, installée en maîtresse, remplissait en fait toute la vie athénienne. C'est ce que les

mêmes textes, pour la même époque, ne tardent pas à révéler, comme si tout à coup les réalités les plus diverses se tournaient vers ce soleil, pour en être pénétrées.

## NOTES

1. Un peu auparavant, de même, Thésée avait dit qu'il consulterait le peuple : « Je l'ai en effet établi comme monarque, en libérant cette tille par l'égalité du vote » (352-3). On a le même mot de liberté, appliqué comme ici au pouvoir même du peuple.

2. Dans ces deux derniers passages, nous modifions légèrement la belle traduction de Mazon. La première fois c'est pour faire apparaître le parallélisme avec le texte d'Euripide (l'expression grecque est la même) ; la seconde, c'est pour ne pas aboutir, en forçant, à perdre ce parallélisme (P. Mazon dit : « érigeant en lois ses caprices »).

3. Une tradition nie les libertés individuelles à Athènes, ainsi B. Constant, ou des savants comme A. Momigliano. D'autres en reconnaissent l'existence (ainsi Grote ou A.W. Gomme) ; une étude récente de G. Ténékidès énumère des libertés multiples dont le point de départ aurait existé alors et où il voit un début des droits de l'homme : cf, ci-dessous, p. 89.

4. On verra plus loin les excès de la *parrhèsia* ; mais Démocrite, qui invite les gens au respect des circonstances, commence sa phrase en disant, très naturellement : « La *parrhèsia* est propre à la liberté... \* (226).

5. Grimal, p. 59. Pour la distinction faite ci-dessus, voir aux pages 35 et suivantes.

## IV.

### « VIVRE LIBREMENT » OU LA LIBERTÉ ATHÉNIENNE

Borner la liberté athénienne au principe démocratique, sous sa forme institutionnelle, serait un véritable contresens. Ce serait méconnaître ce que Ton a appelé dans un chapitre précédent la contagion de la liberté. Et ce serait aussi mal tenir compte de la façon dont les Grecs d'alors définissaient un régime politique.

La *politeia*, comme l'a très fortement montré Jacqueline Bordes<sup>1</sup>, ne se définit pas seulement par les organes du gouvernement. Décrire une *politeia*, un régime politique, c'est toujours aussi, pour les Grecs anciens, décrire la vie sociale, la façon de se marier et d'élever ses enfants, et aussi la vie militaire, et les principales valeurs que cultive le pays. C'est décrire un style de vie.

Or, si la conception de la liberté démocratique peut nous sembler un peu limitée et même terriblement lacunaire en ce qui concerne la protection de l'individu, le style de vie athénien était entièrement commandé par l'idée de liberté.

Celle-ci, on a déjà eu l'occasion de l'observer, tend à se propager d'un domaine à un autre. Elle gagne. Elle imprègne l'esprit des gens et leur donne un autre ton pour aborder tous les problèmes.

C'est ce dont l'analyse perspicace de Thucydide rend merveilleusement compte, en évoquant, aussitôt après le paragraphe relatif à l'organisation du pouvoir, les traits principaux de ce style de vie. Son évocation porte d'abord, et

essentiellement, sur la vie quotidienne et elle touche ensuite à la politique extérieure.

C'est même là que le mot de liberté éclate en début de phrase, coiffant soudain le double domaine de la vie publique et privée : « Nous pratiquons la liberté<sup>2</sup>, non seulement dans notre conduite d'ordre politique, mais pour tout ce qui est suspicion réciproque dans la vie quotidienne : nous n'avons pas de colère envers notre prochain, s'il agit à sa fantaisie, et nous ne recourons pas à des vexations, qui, même sans causer de dommage, se présentent au-dehors comme blessantes » (II, 37,2).

Autrement dit, les Athéniens laissent faire, ne critiquent pas autrui, ne lui font pas grise mine ; et chacun peut donc, s'il observe les lois, vivre à sa guise, pour son plaisir.

Cette idée est reprise plus tard dans l'œuvre par un autre Athénien, Nicias, qui au moment de la bataille décisive de Syracuse, parle à ses hommes de leur patrie, la plus libre des cités, et de « l'indépendance franche des mots d'ordre qu'y trouve pour tous la vie de chaque jour » (VII, 69,2). Cette « indépendance franche de mots d'ordre » se dit avec le substantif grec *exousia*, la « permission », qui sera plus tard employé pour les abus de la « permissivité » et avec l'adjectif *anepitaktos* : celui-ci veut dire que personne ne vous donne d'ordre ; il ne se trouve en grec que dans ce passage et, des siècles plus tard, dans Plutarque. Autrement dit l'expression est forte et précise.

D'une façon générale, on constate que dans ces passages, et dans le reste de l'Oraison funèbre, Thucydide emploie – comme à plaisir, lui aussi – les mots qui servent couramment à critiquer la démocratie : on les retrouve chez Platon avec une connotation défavorable. Ici c'est le « plaisir », plus loin, ce sera une vie « sans contrainte » (*aneimenôs*) ou bien « se laisser vivre » (*rhathumia*) : ce sont là des mots qui, dès cette époque, devaient servir à décrire Athènes et souvent à la critiquer ; dans le texte de Thucydide, on en voit le bon côté. Ceci, au passage, nous prépare à l'idée que trop de laisser-faire peut présenter des inconvénients.

Il est d'autre part amusant de constater que, dans l'évocation de ce laisser-faire, ce qui vient tout de suite à l'esprit d'un Grec est l'idée de ce que l'on exprime – ce que l'on dit, ce que l'on laisse voir. Nous dirions que l'on peut faire ce que l'on veut sans être puni : ils disent, en gens chez qui la parole est tout, que l'on peut faire ce que l'on veut sans être... critiqué ! Et la tolérance athénienne – car c'est bien de cela qu'il s'agit – se traduit plus dans les façons des gens les uns envers les autres que dans les droits accordés par l'État aux uns et aux autres.

Ce n'était point le seul domaine où ce style de liberté prévalait. Après avoir parlé des fêtes et de l'abondance qui règne à Athènes (contrairement, bien sûr, aux façons de l'austère Sparte, où l'on se refuse tout luxe et tout plaisir), Thucydide en vient au domaine des armements et des préparatifs militaires. Et là aussi règne la liberté. Athènes ne pratique pas la rude discipline connue à Sparte, ou plus tard à Rome<sup>3</sup> : elle compte sur le libre épanouissement du courage. Elle n'a pas de secrets militaires : chacun peut tout regarder, et tout savoir. Jamais la présence des étrangers n'est interdite (ici encore, c'est une différence avec Sparte). Jamais non plus il n'est défendu d'observer à son aise : « Notre ville en effet est ouverte à tous, et il n'arrive jamais que, par des expulsions d'étrangers, nous interdisions à quiconque une étude ou un spectacle, qui, en n'étant pas caché, puisse être vu de l'ennemi, et lui être utile » (39,1). Un libéralisme poussé aussi loin ne se retrouve certainement dans aucun État moderne, fût-ce parmi les plus habitués à la neutralité et les moins militaristes.

De même encore, pour la participation aux affaires publiques : là encore, pas de règlement, de spécialisation, de discrimination : « Une même personne peut à la fois s'occuper de ses affaires et de celles de l'État ; et, quand des occupations diverses retiennent des gens divers, ils peuvent pourtant juger des affaires publiques sans rien qui laisse à désirer » (40,2).

À ce degré d'épanouissement de la liberté, on retrouve le sens mis en lumière dans des études récentes<sup>4</sup>, et tendant à

reconnaître dans la notion même de liberté, en Grèce, la croissance accomplie de ce qui s'est développé sans entraves et conformément à son dynamisme intérieur : ce sens, latent dans le mot d'après ces études, apparaît ici dans son émergence politique. Et celle-ci s'accompagne alors de tout un rayonnement propre, qui fait briller autour de la liberté les possibilités de l'homme. On ne sera pas étonné d'y trouver le courage ; car celui qui n'est pas habitué à craindre autrui ou à plier devant lui n'a pas l'habitude de la peur. Il y a aussi le désintéressement, car un homme élevé dans la liberté n'a pas besoin de recourir à la duplicité. Il y a même l'intelligence car l'homme habitué à la liberté prend confiance dans son jugement<sup>5</sup>. Et il y a surtout une combinaison harmonieuse de ces mérites qui s'épanouissent sans contrainte. Ainsi s'explique que l'Oraison funèbre, dans Thucydide, partie de la description du régime et de sa tolérance, mais vire très vite à la vaillance, à l'habitude de discuter avant d'agir, à la lucidité, et surtout au développement aisément de toutes les formes de la personnalité. Le tout pourrait se résumer par la formule de Périclès, à 41,1, quand il dit que nul ne peut autant que l'Athénien « présenter une personnalité assez complète pour suffire à autant de rôles et y montrer autant d'aisance dans la bonne grâce ».

La liberté démocratique d'Athènes devient un étonnant facteur de culture humaine.

Naturellement, à chaque fois, Thucydide équilibre ces traits de liberté par une disposition de caractère ou d'esprit qui vient en empêcher les conséquences excessives. Tout le monde vit librement, *mais* le respect des lois empêche de rien faire d'illégal (37,3). Tout le monde peut regarder tout et Ton ne s'impose pas de dures contraintes, *mais* le résultat est cependant une armée puissante ; l'action se combine avec la parole, l'aisance avec le courage, la liberté avec le respect des lois et des magistrats.

On admirera cet équilibre, qui est la marque de tout le discours de Périclès. Peut-être définit-il une limite vers laquelle tendrait l'idéal de la liberté et qui ne fut jamais

atteinte. Peut-être aussi définit-il, aux yeux de Thucydide, le temps de Périclès, par contraste avec ce qui suivit : car il insiste, on le sait, sur la différence qui intervint après Périclès dans le fonctionnement de la démocratie. Il reste en tout cas qu'en marquant avec tant de soin cet équilibre idéal, il contribue à suggérer que celui-ci était précaire. Les Athéniens devaient, dans les vingt-cinq ans qui suivirent, en faire la découverte amère. Et l'œuvre de Thucydide elle-même apporte déjà bien des éléments de cette découverte.

Pourtant, idéal espéré ou épanouissement provisoire, l'image qui est dressée ici de la vie libre qui régnait à Athènes reste comme un portrait idéal de cette pratique de la liberté, dans toutes les choses de la vie.

Et ici les usages sont très évidemment le reflet des valeurs.

Il est même assez remarquable que Thucydide ait eu si fortement l'idée qu'une cité fait naître chez les citoyens, par l'éducation qu'elle leur donne, par les lois qu'elle les habitue à respecter, par les exemples que Ton cite et loue devant eux, le sentiment de certaines valeurs. Il l'exprime à propos de Sparte, au livre I, quand le roi Archidamos explique la sagesse réfléchie de Sparte et dit : « Nous devons à notre bon ordre deux qualités (...)

Le discernement (nous le devons) à notre formation : celle-ci ne nous donne pas tant de finesse que nous méprisions les lois, et la rigueur dont elle s'entoure nous rend trop raisonnables pour leur désobéir ; grâce à elle, on ne nous voit pas, clairvoyants à l'excès dans les choses inutiles, briller en paroles...», etc. On ne citera pas ici toute la phrase (de 84,3), qui est entièrement accrochée à cette « formation » que les Spartiates tirent de leur cité elle-même. Mais il est clair que cette formation s'oppose à celle d'Athènes.

D'un côté, en effet, on apprend la discipline et la sagesse, de l'autre la liberté et l'audace. Et quand Périclès dresse son éloge d'Athènes – dont le principe était traditionnel dans tous les cas où des hommes étaient morts à la guerre – le but est de faire aimer cette tradition, embellie mais vivante. De même,

plus loin, il demande aux Athéniens : « Contemplez plutôt chaque jour, dans la réalité, la puissance de la cité, soyez-en épris et, quand elle vous semblera grande, dites-vous que les hommes qui ont acquis cela montraient de l'audace, discernaient leur devoir et, dans l'action, observaient l'honneur...» ; c'est encore prêcher pour un idéal de vie et d'action. Il ne fait pas autre chose dans toute la péroraison, dégageant, derrière les raisons pour lesquelles des soldats sont tombés, les valeurs qui inspiraient leur action.

Le mot de liberté ne revient pas dans cette péroraison – et pour cause ! Athènes ne défendait pas alors sa liberté, mais son empire. Cependant l'idée de liberté impliquait, aux yeux des Athéniens d'alors, ce dynamisme alerte qui se traduisait dans leur goût même de l'action.

À nouveau, en effet, toutes les libertés communiquent ; et, malgré l'existence de cet empire, Athènes n'a jamais cessé de se représenter sous ce jour son action extérieure, au moins autant que sa vie démocratique. C'est un point qui peut surprendre à première vue, mais qui, en fait, est essentiel.

Oublions un instant l'empire : nous y reviendrons. Il y a un autre passage du discours de Périclès, dans Thucydide, où revient le nom de la liberté : il s'agit, cette fois, de politique extérieure. C'est au paragraphe 40,5. Périclès y parle des services qu'Athènes a toujours rendus aux autres cités et qui font d'elle une amie sûre pour ceux qu'elle a aidés. Et il ajoute : « Seuls, nous aidons franchement autrui, en suivant moins un calcul d'intérêt que la confiance propre à la liberté...»

Cette expression ramassée est éloquente. Elle signifie que des hommes vraiment libres ne lésinent pas, ne calculent pas. Sparte, oui, calcule. Un autre texte dira que toujours les gens de Sparte ont tendance à tenir pour juste ce qui sert leur intérêt. Mais la liberté entraîne Athènes vers des voies moins prudentes et plus généreuses.

Quelle liberté ? Ici encore, tout se rejoint : celle qu'elle a toujours défendue et conservée au-dehors, et celle dont elle jouit au-dedans.

Cela paraît peut-être trop dire pour un texte aussi bref. Mais cette combinaison se retrouve dans d'autres œuvres de la même époque, qui évoquent la générosité athénienne avec la même ambiguïté féconde et tonique. On a vu déjà<sup>6</sup> comment la tragédie des *Héraclides* insiste sur le fait qu'Athènes, qui va protéger les opprimés, est une ville libre et un pays libre. Il s'agit essentiellement de sa liberté extérieure. Mais cette liberté est déjà plus que l'indépendance, elle implique au moins une puissance suffisante pour n'avoir d'ordre à recevoir de personne. Le vieil Iolaos dit ainsi que l'on veut chasser les enfants d'Héraclès de toute la Grèce : « mais pas d'Athènes, on ne le pourra pas », car ce n'est pas une ville secondaire, vivant dans la crainte d'Argos (191). Le roi d'Athènes, de même, déclare : « La cité que j'habite n'est pas vassale des Argiens, mais libre ! » (287). À la limite, cette fierté est aussi affaire de choix d'ordre moral. C'est ainsi que la mère de Thésée, dans *Les Suppliantes*, lui parle du regard terrible qu'Athènes lève sur ceux qui se moquent d'elle, et l'oppose au regard obscur des cités qui dans leur prudence ne cherchent que l'obscurité (321-323) : il s'agit ici de fierté morale. De plus, ces deux pièces d'Euripide mêlent de façon symptomatique la générosité athénienne et la liberté dont jouit la cité.

Cette combinaison de sens est celle que l'on retrouve chez Nicias, quand, dans Thucydide, il encourage ses troupes à se battre, et que, dans une phrase déjà citée, il leur parle de la « très libre Athènes » et y joint la mention de cette vie quotidienne où tout est permis. Ce superlatif de la liberté, qui est ainsi réservé à Athènes, associe toutes les libertés : extérieure, politique, quotidienne, pour en faire un stimulant à mourir pour elle.

En tout cas, cette idée d'une « confiance propre à la liberté » sert, dans le discours de Périclès, à expliquer l'aide généreuse d'Athènes. Et celle-ci constitue en effet un des thèmes essentiels de la fierté des Athéniens : la très libre Athènes se glorifiait d'être, partout et toujours, la libératrice des opprimés : c'est le thème le plus connu et le plus

traditionnel de l'éloge d'Athènes. Et si le discours que Thucydide prête à Périclès est une des très rares oraisons funèbres à ne point raconter les grands moments de ce passé, c'est parce qu'en une phrase, précisément, il en a extrait la substance et la signification politique : les autres auteurs les racontent, consciencieusement ou avec émotion ; et le théâtre aussi le fait, à mainte reprise. Isocrate, au IV<sup>e</sup> siècle, consacrera de longues pages à ces souvenirs dans le discours qui s'appelle le *Panégyrique*, et qui est un tel éloge d'Athènes que le terme a fini par vouloir dire « éloge » même dans nos langues modernes (ce qui n'était en rien son sens).

De ces exploits mythiques d'Athènes, les deux plus illustres se trouvent précisément avoir fait l'objet, chacun, d'une tragédie d'Euripide, et ces deux tragédies – celles-là mêmes qui viennent d'être citées ici, *Les Héraclides* et *Les Suppliantes* – se placent tout juste dans la première période de la guerre du Péloponnèse. On peut les prendre pour témoins de ce que ces exploits d'antan représentaient pour la Grèce d'alors.

Ces deux exploits sont l'aide apportée aux enfants d'Héraclès et aux familles des Sept contre Thèbes. Dans les deux cas Athènes protège des innocents, sans moyens de défense : une fois, ce sont des enfants, poursuivis à travers la Grèce ; l'autre fois, ce sont des veuves et des enfants, qui ne peuvent obtenir de se faire rendre les corps des leurs pour les ensevelir. Dans les deux cas, Athènes doit pour cela s'opposer à un tyran : c'est ici Eurysthée, tyran d'Argos, qui fait jouer contre les malheureux enfants d'Héraclès le poids de sa ville en même temps que le sien ; là, c'est Créon, qui vient de prendre le pouvoir à Thèbes et qui menace d'entrer en guerre si on ne lui cède pas. Dans les deux cas Athènes a pour chef un bon roi – Démophon dans *Les Héraclides* et Thésée dans *Les Suppliantes*. Et Euripide a pris soin de le montrer – fût-ce au prix d'un anachronisme – comme attaché à la démocratie. Le Démophon des *Héraclides*, tout en acceptant la lutte, commence par déclarer qu'il va convoquer les citoyens (335) ; puis, quand l'oracle réclame le sacrifice d'une jeune vierge, il

déclare qu'il ne contraindra aucun citoyen à en passer par là ; car, dit-il, « je n'exerce pas la tyrannie comme sur des barbares » (423). Quant au Thésée des *Suppliantes*, il refuse de rien promettre sans avoir consulté l'Assemblée du peuple ; il espère la convaincre, mais rappelle que ce peuple est le maître, car lui-même l'a « libéré » (350-357). Et c'est encore lui, dans cette pièce des *Suppliantes*, qui fait l'éloge de la démocratie dont on a commenté le texte au chapitre précédent. Enfin, dans les deux *cas*, il se trouve des vers rappelant que cette façon d'agir généreuse et désintéressée a toujours été celle d'Athènes<sup>7</sup>.

On pourrait citer d'autres exemples, où la tragédie aime à rappeler, ou à introduire dans un mythe, l'accueil d'Athènes aux êtres en difficulté. Et ce n'est pas seulement Euripide : la toute dernière pièce de Sophocle présente l'arrivée du vieil Œdipe à Colone, en Attique : le vieillard aveugle et proscrit est réclamé par la ville de Thèbes. Et si l'insistance patriotique est moindre<sup>8</sup> le fait est que Thésée, au nom d'Athènes, accueille en effet l'exilé.

Mais par-delà le mythe, le thème de la générosité d'Athènes pouvait se nourrir d'exemples plus proches et plus étroitement liés à la liberté politique : avant tout, l'exemple même des guerres médiques. Car, si les Grecs ont alors défendu la liberté, ceux qui y contribuèrent le plus furent les Athéniens. Ils eurent l'audace d'évacuer Athènes, et pourtant de ne pas céder. Ils jouèrent un rôle décisif dans la bataille de Salamine, qui décida de la retraite de Xerxès. Et bientôt, le roi leur fit offrir des avantages considérables pour se rallier à lui. Or ils refusèrent en disant : « La liberté nous est si chère que nous nous défendrons comme nous le pourrons » (Hérodote, VIII, 143). Ils s'indignent même que les Lacédémoniens aient pu douter d'eux, leur rappelant qu'il n'y a point d'or au monde qui puisse jamais les faire consentir à « se ranger du côté du Mède et à réduire la Grèce en esclavage » (144).

On comprend donc que leur conduite d'alors ait pu désormais se joindre à leurs exploits traditionnels, et qu'ils aient pu eux-mêmes faire valoir partout leurs titres de

libérateurs de la Grèce. Les alliés leur remirent d'eux-mêmes l'hégémonie, qui devait devenir le point de départ de leur empire. Et le rôle qu'ils avaient joué resta la justification du pouvoir qu'ils exerçaient : le discours des Athéniens, au livre I de Thucydide, affirme avec conviction, et non sans vérité, que le service alors rendu par Athènes à la Grèce lui mérite bien une place à part et une certaine compréhension (73-74).

Le fait est que toute cette tradition serait légitime et cohérente, et que l'on y reconnaîtrait aisément l'originalité resplendissante de la très libre Athènes – si précisément il n'y avait pas eu son empire, et si elle n'avait, en cinquante ans, confisqué à son profit la liberté des autres cités.

Comment donc était-ce possible ? Et comment était-ce conciliable avec ses fiertés coutumières ?

Il ne s'agit pas ici de refaire les analyses de Thucydide ni de montrer sous l'effet de quelles circonstances, et en vertu de quels sentiments fondamentaux, Athènes fut amenée à transformer de proche en proche la nature de son autorité, que les premières résistances l'obligèrent bientôt à renforcer. Il arrive que l'histoire connaisse de telles transformations.

Pourtant on remarquera que c'est précisément au moment où l'impérialisme pratiqué par Athènes avait mobilisé la Grèce contre elle, en une guerre de libération, que se placent les textes de Thucydide et d'Euripide qui présentent cette même Athènes comme la ville libre entre toutes et qui se fait si volontiers la championne de la liberté au-dehors.

Cela serait assez étrange, s'il ne fallait ici prendre en considération un dernier aspect de l'idée de liberté, telle qu'elle se présentait alors. Comme on Ta constaté à propos de l'attitude d'Athènes, quand elle n'écoute pas les exigences des tyrans d'Argos ou de Thèbes, sa liberté est une forme de puissance. Elle a l'habitude de ne pas céder et peut le faire : elle n'obéit pas, parce qu'elle a l'habitude de commander. Si Ton se rappelle l'expérience première qui est celle de la liberté conquise par la victoire, on comprend que la puissance ait pu

apparaître comme le couronnement et la garantie de cette liberté.

Bien des exemples attestent ce lien. Ainsi Hérodote, au livre I (210), fait dire à un Perse, s'adressant à Cyrus :

« Toi qui as fait des Perses des hommes libres, et non plus des esclaves <sup>9</sup>, toi qui leur as donné de commander au lieu d'obéir. » Dans le contraste obéissance-commandement, il ne semble pas y avoir place pour un intermédiaire. La liberté donne des ordres au lieu d'en recevoir. Car, dans le domaine extérieur, où aucune loi n'impose aucun partage, on n'envisage pas une liberté qui respecterait celle des autres. Même dans le domaine intérieur, du reste, on trouve un phénomène équivalent. L'auteur anonyme de *La Constitution des Athéniens*, transmise dans les œuvres de Xénophon, dit, pour une époque sans doute voisine de la guerre du Péloponnèse, que le peuple ne veut pas être esclave dans une cité bien régie : il veut « être libre et commander : peu lui importe que la cité soit mal régie » (I, 8). Ici encore, on ne dit pas « être libre et avoir sa part, comme les autres », mais « être libre et commander ». On arrive même à joindre les deux aspects de la liberté et à dire comme Thucydide, à propos du bref régime oligarchique qui s'installa à Athènes en 411 : « Il était difficile d'enlever la liberté au peuple d'Athènes presque exactement un siècle après la chute de la tyrannie, alors que non seulement il ignorait la sujétion, mais avait même été habitué, pendant plus de la moitié de ce temps, à commander à d'autres » (VIII, 68,4). L'empire est présenté comme une extension de la liberté politique et démocratique.

Cette façon peut-être un peu simple de voir les choses crée des difficultés au sein de la démocratie athénienne : l'élément populaire, devenu souverain, connut la tentation d'imposer son autorité aux autres groupes ; et il fut difficile de rétablir le respect du partenaire politique <sup>10</sup>. Il en était de même par rapport aux cités. On n'avait point encore reconnu ni l'universalité des principes ni la réciprocité des droits entre hommes libres. C'est pourquoi, à force d'être la « très libre Athènes », et parce qu'elle l'était, Athènes s'était mise à

commander à tous. En un sens, sa domination était le prolongement de sa liberté.

Aussi bien, l'on se souviendra que les deux thèmes sont étroitement associés dans le discours de Périclès. Et l'on se souviendra aussi du bonhomme Démos, le Peuple, dans *Les Cavaliers* d'Aristophane, assis sur la pointe de ses fesses tant il est fier des flatteries dont tous le comblent, et tout heureux, en plus, d'entendre dire (aux vers 1114 et suivants) qu'il exerce un bel empire et que « le monde entier le craint, comme un tyran » !

Une telle candeur serait moins pardonnable après des siècles d'analyse sur le respect des droits d'autrui : on n'oserait pas prétendre qu'elle serait pour autant impossible.

On peut donc dire qu'Athènes, à cette époque, vivait l'épanouissement de l'idée de liberté telle que les Grecs l'avaient découverte en une série de progrès enthousiastes. Mais l'ardeur même avec laquelle ils s'en étaient émerveillés et grisés devait les laisser devant quelques problèmes, que déjà les textes rencontrés ont laissé pressentir.

L'évolution de la vie politique pendant les vingt-sept années que dura la guerre du Péloponnèse, l'aggravation des relations avec les cités, la défaite enfin, dans laquelle « la libre Athènes » dut renoncer à sa puissance et, pour un temps au moins, à sa démocratie, donnèrent une force nouvelle aux malaises jusque-là latents. C'est pourquoi, à l'aube du siècle suivant (la guerre finit juste avant la fin du siècle), le ton change. On se met à réfléchir, à analyser, à tenter des conciliations. On ne découvre plus alors, dans l'ardeur des réussites, les beautés de la liberté : on en découvre dorénavant les exigences et les conditions. Et la parole est aux philosophes.

## NOTES

1. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Les Belles Lettres 1982.

2. L'adverbe grec signifiant « librement » est le premier mot de la phrase, en grec.

3. Sur le contraste avec Rome, voir Grimal, pp. 56-58.

4. Voir l'article de R. Muller, « Remarques sur la liberté grecque », *Dialogue*, XXV (1986), en particulier aux pages 428-429.

5. Ces analyses seront plus tard formulées pour célébrer les vertus de l'homme libre, entendu au sens moral : ci-dessous, p. 141.

6. Ci-dessus, p. 30.

7. *Héraclides*, 329-332, *Suppliantes*, 340-341. On a une scène de même type dans *Les Suppliantes* d'Eschyle ; mais là, il ne s'agit pas d'Athènes ; et la cité protectrice intervient pour des raisons de parenté et de religion plus que de tradition nationale.

8. La pièce est de la fin de la guerre et l'orgueil de la libre Athènes n'est plus ce qu'il était. Mais le patriotisme a pris la forme d'une tendresse concrète pour l'Attique : c'est là que se trouve le fameux chant du chœur sur ses beautés (668-718). Au demeurant, il ne s'agit plus là d'un des exploits traditionnels et le service rendu n'implique aucune lutte armée.

9. Il s'agit de la soumission des Perses aux Mèdes.

10. Sur cette idée, cf, notre étude *Problèmes de la démocratie grecque*, pp. 131-160. Les derniers exemples cités ci-dessus, l'étaient déjà dans notre *Thucydide et l'impérialisme athénien*, p. 75.

## V.

### PAR-DELA LES CITÉS : LES LOIS NON ÉCRITES

Avant de laisser la parole à ces philosophes, il convient cependant d'ajouter un complément au tableau de ces découvertes enthousiastes de la liberté. Ces découvertes concernaient toutes la liberté politique, celle du citoyen. Et c'est là qu'apparaît effectivement l'originalité du sentiment grec relatif à la liberté. Pourtant, il ne faudrait point croire qu'en dehors de ce cadre politique étroit, la force et la contrainte fussent seules à régner, et qu'il n'y eût rien pour faire respecter la liberté des autres hommes. Il faut en effet rappeler l'existence de ce que Ton appelait en général les « lois non écrites ».

On a relevé en effet l'insistance des Grecs au V<sup>e</sup> siècle sur le fait que les lois de la cité sont écrites et échappent ainsi à l'arbitraire d'un individu. Mais il est temps de le préciser : l'expression permet aussi d'opposer la loi politique, qui est écrite, à un ensemble de règles reconnues par tous, qui ne figurent pas dans les règlements ou constitutions des cités, et qui sont ces lois non écrites.

Dès qu'il s'agit de relations humaines au sens large, ce sont elles qui interviennent, et non les autres. Et, si elles ne mettent pas plus que les autres l'idée de liberté en avant, il est clair qu'elles sont le fondement et la garantie de bien des libertés. Si une loi non écrite oblige à épargner un combattant qui se rend, ou bien un homme qui s'est réfugié auprès d'un autel, cette loi non écrite aura sauvé et sa liberté et souvent sa vie. Et si le Créon *d'Antigone* n'avait pas compris trop tard qu'il violait une loi non écrite il n'aurait ni arrêté ni fait mourir

Antigone. Les lois non écrites assurent, par-delà les règles des diverses cités, un certain nombre de droits imprescriptibles à ceux qui sont menacés.

D'où venaient-elles, ces lois ? Ou plutôt d'où les Grecs d'alors avaient-ils l'impression qu'elles venaient ? On peut dire qu'à cette question la réponse est double, car elles étaient rattachées tout ensemble à la religion et à la conscience morale, les deux se recouvrant le plus souvent.

Tout le monde connaît la belle définition de *l'Antigone* de Sophocle. Comme le décret de Créon interdisait d'ensevelir celui qui avait porté les armes contre la patrie, elle a passé outre et enseveli son frère, car elle ne pouvait désobéir à une règle plus haute : « aux lois non écrites, inébranlables des dieux ! Elles ne datent, celles-là, ni d'aujourd'hui ni d'hier, et nul ne sait le jour où elles ont paru. Ces lois-là, pouvais-je donc, par crainte de qui que ce fût, m'exposer à leur vengeance chez les dieux ? » (450-460). À ces mots feront écho, chez le même Sophocle, l'évocation des mêmes lois dans *Œdipe Roi*<sup>1</sup> : « Les lois qui leur commandent siègent dans les hauteurs : elles sont nées dans le céleste éther, et l'Olympe est leur seul père ; aucun être mortel ne leur donna le jour ; jamais l'oubli ne les endormira : un dieu puissant est en elles, un dieu qui ne vieillit pas » (865-870).

L'origine divine des lois non écrites garantit tout ensemble leur pérennité, leur universalité, et – on le voit dans le texte d'Antigone – les sanctions qui leur donnent leur force.

Il est certain que la fin du V<sup>e</sup> siècle a été marquée par une prise de conscience du caractère relatif des lois de la cité : reposant sur une convention, ou un accord, elles pouvaient varier d'une cité à l'autre, d'une époque à l'autre. L'œuvre d'Hérodote est remplie de découvertes sur cette relativité des lois ; et les sophistes raisonnèrent à fond sur ce qu'elle impliquait. Les immoralistes ou les ambitieux en profitèrent même pour transgresser ces lois allègrement. Tous les mots de Sophocle insistent, inversement, sur la durée, sur le caractère invariable et inaltérable des lois non écrites.

Ceci ne doit pas pour autant entraîner de malentendu sur la pièce elle-même. Celle-ci exalte, c'est vrai, la révolte d'Antigone, qui, au nom de ces grands impératifs, se dresse contre la règle de la cité. Mais la sympathie de notre temps pour toutes les formes de révolte ne doit pas faire oublier que la règle contre laquelle se dresse Antigone n'est pas la loi de la cité, au sens où l'entendaient les textes rencontrés jusqu'ici. Créon a hérité du pouvoir la veille ; c'est un nouveau maître. Or c'est lui seul qui a, de sa propre autorité, édicté un ordre. Le texte cité plus haut le précise bien ; car il oppose les lois non écrites à ce qu'Antigone appelle « tes proclamations à toi » (454). Et, dans toute la pièce, il n'est question que du seul Créon, et de son édit, qui est un peu l'édit d'un tyran. Le peuple est pour Antigone (733) ; le propre fils de Créon accuse son père de despotisme : « Il n'est pas de cité qui soit le bien d'un seul » ou « Ah ! Tu serais bien fait pour commander tout seul dans une cité vide ! » Qui plus est, Créon manque aux honneurs dus aux dieux d'en bas : son décret est ainsi tyrannique et impie.

Il n'y a donc pas la moindre possibilité de lire dans *Antigone* un appel à une révolte contre la loi – la loi normale, acceptée ou bien votée, parce qu'elle correspond au juste sentiment de tous, ou d'un groupe agréé. Au contraire, la révolte d'Antigone s'accorde pleinement avec l'habitude grecque de définir la liberté politique par l'obéissance non à un maître, mais à la loi.

La nature religieuse de la loi non écrite est ici évidente ; et ce sont bien aussi les dieux qui punissent Créon en ce qu'il a de plus cher. N'en soyons pas surpris : toujours, les lois non écrites mettent en cause les dieux, qui en sont les garants ; mais le respect qu'elles inspirent se réclame souvent aussi de la conscience des hommes, et même des usages admis qui en sont le reflet.

On peut s'en rendre compte en considérant un autre cas, très proche *d'Antigone* par la date, et qui met en cause la même loi non écrite. Il s'agit de l'affaire de Délion, rappelée par Thucydide. Les Athéniens avaient pénétré en Béotie ; ils y

avaient occupé un sanctuaire ; il y avait eu une bataille et ils réclamaient le droit de reprendre leurs morts. Les Béotiens protestaient qu’Athènes avait violé une « règle reconnue en Grèce » en occupant un sanctuaire. Les Athéniens, eux, invoquaient la tradition qui veut que l’on rende les morts pour les ensevelir, sans conditions. Or, presque au même moment, Euripide fait jouer sa pièce des *Suppliantes* où il s’agit justement du service que rendit Athènes aux familles des *Sept contre Thèbes*, en obtenant de Thèbes le droit pour ces familles de reprendre leurs morts afin de les ensevelir. Et la pièce dit, cette fois, qu’il faut obtenir que Thèbes ne transgresse pas « les lois communes des Grecs » ou bien « le droit commun des Grecs » ou encore « la loi de tous les Grecs » (311 ; 526 ; 671). Ce droit à la sépulture qui était présenté comme une loi divine chez Sophocle est donc senti ici comme une règle de la conscience morale et un trait de civilisation.

Ces deux exemples nous ramènent en gros à la même période, à vingt ans près. Ils nous révèlent la force de ces règles dans la vie d’une cité ou de la Grèce. Mais il faudrait ajouter que leur diffusion elle aussi fut énorme. Avec des variantes de vocabulaire ou d’application ces lois non écrites passent dans toutes sortes de textes. Déjà, avant la période considérée, Eschyle parle de lois « inscrites au livre de la Justice ». De même, plus tard, on rencontre de nombreux témoignages. Xénophon, dans *Les Mémorables*, introduit toute une discussion où Socrate se réfère à ces *agraphoi nomoi*, d’origine divine (IV, 4,9). Isocrate en parle lorsqu’il loue Athènes d’être intervenue pour obtenir la sépulture des morts tombés devant Thèbes, et il parle alors d’une « loi ancestrale, que l’ensemble des hommes n’a cessé de pratiquer, non parce que la nature humaine l’a établie, mais parce qu’une puissance divine l’a imposée » (*Panathénaique*, 169) et Aristote dans sa *Rhétorique* évoque ces règles fondamentales, que ne prévoient pas les lois, « par exemple, avoir de la reconnaissance pour son bienfaiteur, rendre un service en retour de celui qu’il nous a rendu...» (1374 a et b).

On peut dire que tous ceux, ou presque, qui ont parlé du règne de la loi écrite ont eu un jour, ailleurs, de quelque manière, l'occasion de parler de la loi non écrite. Et pour finir, comment ne pas rappeler cette Oraison funèbre qui nous a servi à décrire le rayonnement de la liberté démocratique ? Elle équilibre cette liberté par le respect des lois, bien entendu, mais relisons la phrase. Elle dit, en fait : « Nous prêtons attention aux magistrats qui se succèdent et aux lois – surtout à celles qui fournissent un appui aux victimes de l'injustice, ou qui, sans être lois écrites, comportent pour sanction une honte indiscutée » (11, 37,3). On s'est plu à remarquer que Sophocle et Périclès avaient été stratèges en même temps et que l'un donnait l'image religieuse des lois non écrites, alors que l'autre en donnait une image tout humaine : il est surtout frappant de constater que, si leurs esprits sont différents, ils se rejoignent sur ce point et que même le théoricien de la démocratie est ici d'accord avec le pieux auteur de tragédies.

L'habitude est d'insister toujours sur le rapport qui lie la liberté à la loi et à la loi écrite : on ne fait en cela que suivre les témoignages des gens du temps, émerveillés de leurs conquêtes politiques. Mais on oublie alors ce qui avait préexisté à ces conquêtes et devait durer après elles, évitant et restreignant les violences ou les contraintes qu'aurait engendrées une liberté purement nationale, qui n'eût concerné que les citoyens.

Le contenu de ces lois non écrites constitue en effet comme une charte de l'homme.

À certains égards ces lois non écrites portent sur les relations fondamentales de toute société humaine. Eschyle parle du respect des pères, Euripide du respect pour les dieux et pour les parents. Beaucoup parlent de la reconnaissance pour les services rendus, ou de la bienfaisance envers les amis. Dans cette espèce de code moral, dont jamais, par définition, on ne rencontre l'inventaire, on voit se dégager des commandements, qui, à la frontière entre la religion et la morale, ne sont pas sans quelque rapport avec les dix commandements chrétiens. En particulier on retrouve souvent

une sorte de groupe à trois termes, unissant le respect des dieux, des parents, et des hôtes.

Ces diverses formes de respect peuvent pousser un homme à préserver la liberté d'un hôte ou d'un ami, mais n'ont que peu à voir avec l'idée de liberté. En revanche, sous leur forme plus particulière, les « lois communes des Grecs » définissent un certain nombre de règles qui impliquent d'épargner autrui en bien des circonstances où il est admis que les dieux le protègent.

Elles interdisent de faire du mal à un homme, même criminel, qui s'est réfugié auprès d'un autel. Elles interdisent d'attaquer un héraut ou un ambassadeur d'une autre cité. Elles interdisent de tuer un combattant qui se rend. Elles interdisent, naturellement, de violer un serment, et, par voie de conséquence, d'agir contrairement à un traité, puisque les traités étaient garantis par des serments.

Il ne faut pas être naïf : les infractions étaient légion ; et l'histoire en fournit des exemples abondants pour toutes les époques. Il faut du moins faire deux constatations.

La première est que nous connaissons ces infractions précisément par le scandale qu'elles susciterent à l'époque : il en va là comme pour la mort de Socrate, et c'est sur le moment même qu'elles susciterent l'émotion. Cette fois, c'était même une émotion largement répandue, capable d'influencer l'opinion internationale, et d'entraîner des pertes de prestige sensibles. On peut expliquer ainsi les tentatives de Sparte et d'Athènes, juste avant la guerre du Péloponnèse, pour se jeter à la tête, réciproquement, les vieilles « souillures » attachées à de telles infractions. L'opinion réagissait toujours aux faits de ce genre. Les gens avaient donc une conscience assez vive de ces règles. Et si cela n'empêchait pas les infractions, cela en diminuait à coup sûr le nombre.

La deuxième constatation est que, même irrégulièrement appliquées, ces règles n'en constituent pas moins un début de droit des gens.

En un temps où il est beaucoup parlé des droits de l’homme, il n’est pas inutile de le rappeler. Et certains l’ont fait avec force. Dans une étude publiée tout récemment par le juriste G. Ténékidès et intitulée « La cité d’Athènes et les droits de l’homme<sup>2</sup> », une première partie porte sur ce que nous avons appelé ici la liberté démocratique ; mais l’auteur passe ensuite aux rapports entre les États, à l’élaboration progressive d’un statut des étrangers, à l’humanisation de la guerre et fait alors une place importante à ces *lois* non écrites, où il reconnaît le point de départ d’un droit international.

En fait, le droit et la morale se rejoignent ici ; et l’important est que se *soit alors* répandue cette conscience encore vague et incertaine, mais tenace, des égards dus aux autres, quand justement ils sont en position de faiblesse ou de danger.

Ce qui a pu masquer cette importance des aspirations grecques et athéniennes à ce droit des gens, indépendamment de toute appartenance à une cité, est sans doute une différence de formulation, dont la portée mérite d’être relevée. En effet, là où le monde moderne parle de droits, les Grecs, eux, parlaient de devoirs. Ils auraient pu parler du droit des hérauts et des ambassadeurs, du droit des suppliants ou des prisonniers : ils préféraient dire qu’il était mal de léser ces personnes et que les dieux puniraient un jour quiconque l’aurait fait.

Peut-être est-ce à Rome, où le sens juridique était si poussé, que l’on s’est mis à parler de droits : après tout le « droit des gens », le *jus gentium*, est une expression latine. Mais, pour nous qui ici considérons les choses sous l’angle de la liberté, il semble que cette différence se rattache à une autre, que l’on a déjà eu l’occasion de rencontrer ici.

On a vu, en effet, que jamais les Grecs de l’époque classique n’auraient eu l’idée de revendiquer leur liberté par rapport à la cité, mais grâce à elle. De là résulte une tendance plus générale à ne point penser en termes d’exigences, mais d’initiatives, et à vouloir non pas revendiquer un statut, mais choisir un comportement.

D'ailleurs, aurait-on pu parler du droit des suppliants, ou des hérauts ? Même dans leurs versions humaines et non religieuses, les dieux inspiraient et garantissaient ces lois : épargner un suppliant était reconnaître non pas ses droits mais ceux des dieux.

Enfin, il est temps de le dire : cette liberté politique, dont on a suivi l'évocation en Grèce, et qui ne s'émette pas en libertés au pluriel, ne repose pas sur la reconnaissance du statut de chacun. On n'en est pas encore à ces aménagements faisant place à tous. Ou du moins l'idée n'en est encore qu'à ses débuts. On ne sait donc pas qu'il y a, en somme, deux espèces de liberté. Il y a celle, immédiate, de l'individu qui veut aller, venir, agir à sa guise. Mais cela n'est pas possible si chacun se lance sans tenir compte des autres. Les feux rouges sont destinés à éviter les collisions et les embouteillages. Les policiers sont destinés à protéger les passants des attaques et des vols. Les règlements collectifs sont indirectement facteurs de liberté. Nous l'avons appris depuis. Mais notre temps, qui connaît de vastes États complexes, appuyés sur quantité de codes et de définitions de droits respectifs, a encouragé, par contrecoup, la tendance poussant chacun à revendiquer les siens – contre cet État, qui a précisément pour mission de maintenir l'ordre commun.

La différence de terminologie relevée ici entre les lois non écrites et les droits de l'homme et du citoyen débouche donc sur une différence profonde, qui éclaire à sa façon l'évolution même de l'idée de liberté, bien que celle-ci ne soit pas, dans les textes, visée de façon directe.

Il résulte également de cette différence que, pour les Grecs, le respect de la liberté d'autrui était plus une affaire de morale que de droits. Les lois non écrites sont des règles morales. C'est pourquoi cette incursion au-delà de la politique ne peut s'achever sans un retour vers ces valeurs dont on a déjà perçu la présence sous-jacente au chapitre précédent. En effet, celles-ci se combinaient avec les lois non écrites pour amener les gens à faire un bon usage de la liberté ou à respecter celle d'autrui, indépendamment de tout lien politique.

Pourquoi Athènes était-elle si fière d'avoir aidé les suppliants à obtenir soit d'échapper aux menaces d'un tyran (*Les Héraclides*), soit de pouvoir ensevelir leurs proches (*Les Suppliantes*), sinon parce que cette action au service des lois non écrites rejoignait les valeurs couramment chères au cœur des gens ?

Si, une fois de plus, on revient à l'Oraison funèbre, on s'aperçoit en effet que les valeurs qui y sont évoquées vont toutes dans ce sens. Certaines poussent aux actions généreuses : l'audace, le goût de la gloire, l'ambition. Et celles-ci se traduisent, même hors de la cité, par la générosité (« Ce ne sont pas les services qu'on nous rend, mais nos propres bienfaits, qui sont à l'origine de nos amitiés »). Mais d'autres valeurs et d'autres vertus, liées elles aussi à la liberté, poussent à respecter aussi celle d'autrui, indépendamment de toute règle. On se souvient qu'un des premiers traits relevés dans l'Oraison funèbre est la tolérance à l'égard d'autrui : pas de mines réprobatrices, pas de mécontentement critique. Ceci valait pour l'intérieur de la cité, non pour les relations publiques d'État à État, bien entendu. Mais les exemples cités en premier montrent assez que ces mêmes valeurs pouvaient à l'occasion s'exercer avec des étrangers et dans des relations extérieures. « Vivre librement », en somme, impliquait de déborder le cadre de la cité pour défendre les lois non écrites entre les hommes.

Ce qui compte n'est pas toujours la façon dont on se conduit, mais ce dont on aime à se dire fier ; et l'image des vertus prétendues se répand dans l'esprit des gens, pour y exercer une action féconde.

Athènes était hère de son esprit ouvert et « humain<sup>3</sup> ». À la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J. – C., c'est de cela qu'on la loue : le sophiste Gorgias parle de la « douce équité » qu'il oppose à la justice brute ; d'autres parlent de sa piété. Au IV<sup>e</sup> siècle, un discours qui est sans doute de Démosthène (le premier *Contre Aristogiton*) parle de son « sentiment général d'humanité » ; et il évoque la façon dont vivent les Athéniens, « en bons parents, en gens pleins d'humanité ». Comme des parents qui

ferment les yeux sur les excès de la jeunesse, ils savent, quand il faut, ne pas voir et ne pas entendre ; et les autres mettent à leur conduite de la discrétion ; ils en ont même honte (88-89). Ces manières font partie de la tolérance, et aussi de la vertu d'humanité. Athènes a affirmé sans cesse son attachement à ces vertus ; et elle semble avoir été la première à célébrer un culte en honneur de la Pitié.

Que ces vertus soient nées de la liberté est probable. Qu'elles aient aidé à la faire régner n'est pas douteux. En fait, elles semblent s'épanouir dans le sillage même de la liberté politique. Les mots que l'on vient de voir, sur la douceur et l'humanité, ne commencent à se répandre que vers les dernières années du V<sup>e</sup> siècle.

Il a pu, même là, y avoir quelques abus. Car, dans sa caricature de la liberté excessive, Platon reprendra les mots que celle-ci avait mis à la mode : « Et la douceur... », « Et l'indulgence qui... ». Cette douceur et cette indulgence consisteront alors à ne point appliquer les peines exigées par les lois, ou à ne pas regarder aux mérites des hommes à qui l'on confie des charges.

Ce chapitre qui s'ouvrait sur le désir de compléter et de nuancer l'image de la liberté, vers laquelle s'était élancée l'Athènes du V<sup>e</sup> siècle, rejoints donc en fin de compte l'impression d'une crise en préparation, il nous mène au bord d'une brusque prise de conscience du fait que la liberté, si elle a sa beauté, a aussi ses exigences et ses conditions. Nous sommes ramenés au seuil de ce changement de siècle qui amène, dans les réflexions sur la liberté, un total changement de ton.

## NOTES

1. Le texte n'emploie pas, ici, la formule de lois non écrites ; mais la profession de foi du chœur se rapporte clairement à elles.

2. Mélanges G.J. Wiarda, 1988, pp. 605-637. Sur la valeur donnée à la liberté démocratique, cf, ci-dessus, p. 67, n. 3.

3. On trouvera de nombreux exemples dans notre livre sur *La Douceur dans la pensée grecque*, au chapitre « La douceur d'Athènes », pp. 99 et suivantes.

## **DEUXIÈME PARTIE**

### **LE TEMPS DE LA RÉFLEXION**

## **Introduction**

*Le seuil de ce changement de siècle se marque de deux façons.*

*Dans l'ordre politique, d'abord, toute une réflexion commence, sous l'impulsion du désastre récent. On s'interroge sur la liberté des cités, contre laquelle vient de faire naufrage la puissance athénienne. On s'interroge sur les critiques à retenir contre la liberté démocratique. On cherche à y remédier. Et toute une série de perspectives s'ouvrent ainsi à la philosophie politique ou au droit.*

*Mais en même temps, et dès les dernières années de la guerre, un glissement se fait ; et l'on se met à penser à une liberté qui ne serait plus politique. La politique a déçu. La réflexion a progressé. Peu à peu le domaine individuel et le domaine moral sont devenus prépondérants. Une nouvelle liberté apparaît, promise à un grand avenir philosophique ; et les cadres anciens commencent à craquer, vers des élargissements nouveaux.*

*Cette seconde image de la liberté grecque semble se dresser en antithèse avec la première : en fait, sur un mode plus intellectuel, elle la prolonge et la complète, selon une séquence parfaitement cohérente.*

## VI.

### AUTONOMIE ET LIBERTÉ

C'est bien entendu dans l'intérieur de la cité démocratique que ce problème des conditions de la liberté se posa avec le plus d'acuité. Et c'est là qu'il donna lieu aux réflexions les plus actives. Mais avant de les examiner, il faut s'arrêter tout d'abord au problème de la liberté des cités, de leur indépendance. Parce qu'Athènes avait heurté cette indépendance, la guerre était venue, et avec elle le désastre. A cause de cette erreur, elle avait perdu sa puissance et failli perdre tout ensemble sa propre indépendance et son régime.

Qu'avait-elle donc fait ? Et quels avaient été ces traitements si inacceptables qui avaient dressé contre elle les cités grecques, opprimées ou effrayées ? Répondre à cette question est aussi définir les exigences qui étaient alors celles des cités et qui exprimaient leur idée de l'autonomie. Au V<sup>e</sup> siècle, on ne les perçoit qu'à travers des réactions affectives isolées ; mais, l'expérience aidant, les gens du IV<sup>e</sup> siècle surent prendre conscience de ces conditions, une fois pour toutes, et en dégager la limite rigoureuse imposée à toute hégémonie pour la rendre acceptable.

Dans Thucydide, on perçoit bien que l'empire groupait des cités dont le statut était différent ou l'était devenu. À l'origine, en effet, il s'agissait d'une alliance et les divers participants étaient les « alliés ».

Les choses changèrent par une série d'empiétements ; et le statut de beaucoup de cités fut fixé par des traités inégaux que chacune dut accepter. Si bien que le vocabulaire est souvent quelque peu flottant. Officiellement, on parle toujours d'«

alliés » ; dans la pratique, on parle de sujets, de gens à qui l'on commande, ou que l'on asservit.

En fait, il faut distinguer les cas. La pire obligation était celle de payer le tribut ; et l'on oppose le plus souvent les alliés astreints au tribut et les autres, qui envoient des troupes ou des navires. L'on appelle alors « sujets » ceux qui paient le tribut, et « autonomes » ceux qui ne le font pas.

Cette « autonomie » est très exactement la liberté des cités. Quand il ne s'agit pas de dénombrem ents et de classifications, on découvre même l'expression éloquente « autonome et libre ». Dans Thucydide les gens de Mytilène déclarent ainsi leur inquiétude à voir Athènes asservir tant de peuples : ils ont continué, disent-ils, à marcher avec elle, « autonomes sans doute et libres de nom », mais ils savaient que cela ne pouvait durer (III, 10,6).

Toutefois les choses ne sont pas si simples qu'il y paraît d'abord. On voit déjà par le propos des Mytiléniens que, même pour des alliés ne payant pas le tribut, cette liberté était rendue fragile et fictive par la disproportion des forces et par l'ambition athénienne. Inversement, on peut parler d'autonomie pour des gens qui paient le tribut dans certaines conditions. Un traité conclu pour garantir les cités contre les ingérences athénienes précise qu'elles « auront l'autonomie en payant le tribut de l'époque d'Aristide » (V, 18,5). Le tribut n'était donc pas la seule atteinte à l'autonomie des *cités*.

*Quelles étaient les autres ? Il y en eut de divers ordres.*

Il ne faut pas oublier, en effet, que, le plus souvent, le statut des cités changeait à la suite d'une sécession réprimée par les armes. Dans ce cas, tous les priviléges du vainqueur pouvaient intervenir. En dehors même des massacres ou des ventes d'individus comme esclaves, il y avait la possibilité de laisser une garnison dans le pays, d'y prendre des otages<sup>1</sup>, d'y imposer des amendes représentant les frais de guerre. Et même en dehors de ces mesures de rétorsion ponctuelles, Athènes avait pris l'habitude, pour assurer l'ordre, de forcer un peu dans tous les domaines.

Normalement, l'autonomie devait assurer tout au moins une complète indépendance dans tout ce qui regardait la vie intérieure des cités, chez elles. Or celle-ci ne fut pas toujours respectée.

Dans le domaine judiciaire, certains procès devaient se plaider à Athènes ; et cela semble avoir beaucoup occupé les esprits. *La Constitution d'Athènes* transmise dans les œuvres de Xénophon se moque des avantages pratiques (financiers ou d'amour propre) qu'en tirait le peuple ; et Thucydide a cru bon d'introduire des remarques à ce sujet dans le discours des Athéniens au livre I, lorsqu'ils justifient leur domination (« Nous qui sommes en état d'infériorité dans les procès soumis à des conventions que nous avons avec nos alliés... »). En fait, Athènes, voulant statuer des actes qui mettaient en cause soit le pacte fédéral soit la démocratie, avait enlevé aux cités, par des traités particuliers, telle ou telle catégorie de causes. L'autonomie, à voir les réactions, s'y opposait<sup>2</sup>.

De même, Athènes entendait soutenir le plus possible les démocraties – ce qui supposait quelques ingérences. Les unes étaient d'ordre privé et secret ; les autres étaient officielles. On connaît par Aristophane et par l'épigraphie l'existence de « surveillants » ou d'« inspecteurs » envoyés dans les cités par Athènes. Et l'on voit au cours de la guerre Sparte imiter cet exemple pour les villes quelle « libérait » (IV, 132,3). Plus tard, elle pratiqua la chose en grand, avec ses fameux « harmostes », ou gouverneurs, qui furent à leur tour regardés avec indignation.

Enfin il faut rappeler que même la propriété fut atteinte dans certains cas. Athènes eut recours à ce que l'on appelait les clérouquies. Dans une cité vaincue, dont on voulait être sûr qu'elle se tiendrait tranquille, on confisquait une partie du territoire, que l'on répartissait en lots donnés à des colons du pays vainqueur (le mot vient de *kléros*, le lot). Le premier exemple de cette pratique se rencontre en Eubée, en 506, donc longtemps avant l'impérialisme athénien. Mais, quand celui-ci créa des difficultés, Athènes en usa de la sorte dans des pays qui s'étaient soulevés, et cela fit partie de la transformation de

l'hégémonie en empire<sup>3</sup>... Cette atteinte à l'autonomie devait être vivement ressentie, si l'on en croit les réflexions du siècle suivant.

Cependant, l'autonomie ne souffrait pas seulement de ces atteintes à l'intérieur des cités : elle souffrait aussi lorsque celles-ci étaient amenées à participer à une action qu'elles n'avaient à aucun degré décidée.

C'est ici que s'explique l'apparente contradiction signalée plus haut. À la fin des guerres médiques, quand on organisa la confédération de Délos et que l'on en confia la direction aux Athéniens, ce furent bien eux qui fixèrent les contributions à verser par chacun en argent ou en navires (I, 96). Mais le principe était accepté, l'utilisation évidente ; et c'était le trésor commun, déposé non pas à Athènes, mais à Délos. Tout cela s'était fait « du plein gré des alliés ». Mais, dans la suite, le trésor fut transféré à Athènes, les taxations décidées par Athènes. Les « alliés » renoncèrent presque tous à participer à des expéditions qui ne les concernaient plus. Ils se firent taxer par Athènes – contre leur gré.

De plus, cet argent était utilisé pour des expéditions dont décidait la seule Athènes. Lors de la fondation de la ligue de Délos, il y avait eu un accord : on s'engageait mutuellement à avoir « mêmes amis et mêmes ennemis ». Encore aurait-il fallu savoir qui désignerait ces « amis » et ces « ennemis ». En général, les traités d'alliance dignes de ce nom précisaient dans quel cas un allié était tenu à entrer en guerre pour son partenaire : c'était en cas d'invasion du territoire ; ou alors ils précisaient que l'on se mettrait d'accord<sup>4</sup>. Mais si rien de tel n'était prévu, ou n'intervenait, il est clair que les cités n'obéissaient pas à leur propre règle, et n'étaient pas autonomes.

Nous n'avons pas de texte qui s'en plaint au V<sup>e</sup> siècle, à propos d'Athènes ; mais, là aussi, Sparte suivit son exemple au IV<sup>e</sup> siècle ; et alors un Athénien vint lui dire que cela n'allait pas : « Car les conventions que vous imposez aux cités avec qui vous vous alliez portent d'abord cette condition qu'elles

doivent vous suivre partout où vous les mènerez. Or en quoi cela s'accorde-t-il avec l'autonomie<sup>5</sup> ? »

On le voit : déjà c'est à un texte du IV<sup>e</sup> siècle que nous faisons appel ici. Auparavant, nous ne rencontrons que des notations éparses : un mot de blâme, une contradiction, ou le plus souvent des faits bruts, avec la réaction qu'ils appellent, toujours dans les faits. L'expérience est encore ici à l'état simple : elle n'a pas encore appelé la mise en théorie.

Au contraire, au IV<sup>e</sup> siècle, quand on voulut recommencer l'expérience de façon plus heureuse, nous voyons, dans les textes et dans l'histoire, se dégager la leçon. Après ce naufrage causé par les atteintes à la liberté des cités, le problème se pose en termes clairs : comment les unir, les grouper, les fédérer, tout en respectant un code désormais reconnu, définissant les conditions pour que chacune soit « autonome et libre » ?

En face d'Athènes et de son empire, Sparte, elle, avait été à la tête de la ligue Péloponnésienne ; cette ligue était en réalité une fédération d'États ayant des intérêts communs et elle reposait sur l'autonomie absolue des États membres : pas de tribut, pas de garnisons étrangères, et une pleine liberté des relations extérieures, à condition de ne pas aller contre l'intérêt fédéral ; les décisions étaient prises en commun. Mais, une fois victorieuse, Sparte changea de style et de politique. Elle eut des difficultés avec Thèbes, dut se lier au roi de Perse, lui abandonnant les villes grecques d'Asie Mineure, et dut sévir un peu partout contre des villes grecques, y compris dans les territoires jadis libérés d'Athènes, comme la Chalcidique. Son autorité imita alors les excès athéniens, exigeant des contingents, sous peine d'amendes. Et l'opinion athénienne s'indigna.

C'est Isocrate qui nous en fournit le témoignage, avec deux discours retentissants.

Le premier est le *Panégyrique*, composé pour les jeux olympiques de 380 : le but en est de montrer que les Grecs doivent s'unir sous la direction d'Athènes, qui a plus de titres que Sparte ; en effet, elle a plus fait pour la Grèce, et a moins

porté atteinte à la liberté des cités. Du coup, l'on retrouve toute la rhétorique de la liberté, mais, cette fois, du côté athénien. Les fautes d'Athènes, en ce domaine, sont minimisées. Isocrate mentionne et discute les violences exercées par Athènes contre certaines cités ; il cite les clérouquies ; mais le soutien donné aux démocraties est tenu pour un bienfait : et, en regard des « crimes » athéniens, il évoque la domination de Sparte, les morts sans jugements, les exils, les bouleversements politiques. Et il déclare que, si l'autonomie est alors inscrite dans les traités, il n'y a la paix nulle part ; les cités « sont si loin de connaître la liberté et l'autonomie que les unes sont soumises à des tyrans, les autres occupées par des harmostes, certaines dévastées, d'autres sous la domination des barbares » (117) ; ou encore, parlant des Lacédémoniens, il écrit : « Autrefois, ils s'indignaient quand nous prétendions commander à quelques Grecs en respectant les lois ; maintenant que ceux-ci sont soumis à un tel esclavage, ils ne se soucient pas de ces gens, qui non seulement paient un tribut et voient leurs citadelles occupées par leurs ennemis, mais qui...» (123) : La condamnation de cette « servitude » couvre des pages.

En même temps que la liberté a changé de camp, son sens s'est précisé : on vient de remarquer la mention des griefs précis, formulés contre les deux dominations... Or, deux ans après le discours d'Isocrate, voici que se fonde la deuxième confédération athénienne, et les textes qui la constituent semblent un véritable manifeste définissant les conditions par lesquelles Athènes s'engageait à respecter l'autonomie des cités... On retrouve la formule disant que les Grecs devront vivre « libres et autonomes ». De plus, il est précisé que chaque cité aura la faculté de choisir à son gré son régime politique, qu'elle ne recevra ni gouverneur, ni représentant d'une autre cité, ni garnison étrangère, qu'elle ne paiera point de tribut (celui-ci étant remplacé par des « contributions » fixées d'un commun accord) et qu'il n'y aura nulle part de clérouquies. Les Athéniens s'engageaient même à ne point acquérir de terre en territoire confédéral, de façon privée ou

publique. La charte de l'autonomie des cités sort donc, clairement définie et analysée, d'un siècle d'expérience.

Et ce n'est pas tout ! À côté des organes athéniens, voici qu'il existait désormais un Conseil des alliés, siégeant à Athènes, mais sans les Athéniens, pour voter sur la politique de la confédération. Et un organisme judiciaire confédéral évitait les empiétements du passé. Le texte est long et précis : aucune des leçons de l'expérience n'a été perdue ; au contraire, chaque erreur du passé aboutit à un article de droit pour l'avenir.

Cette charte, sans doute élaborée en partie sous l'influence d'Isocrate, constitue le début d'un droit collectif.

Les résultats ne furent pas tout à fait à la hauteur de ce programme, puisque, vingt ans après sa proclamation, Athènes était de nouveau en guerre avec certains de ses alliés. Elle n'était pas très coupable ; mais, si elle avait évité les clérouquies auprès des cités de la confédération, elle en avait établi ailleurs ; et si elle se contentait des « contributions », des abus autoritaires accompagnaient souvent les démarches destinées à les lever. Quoi qu'il en soit, elle dut céder devant ceux qui avaient fait défection.

Qu'en pensait Isocrate ? Il l'a dit dans un autre discours important, le *Sur la paix*, qui se place sans doute en 356, vingt-quatre ans après l'autre. Et, cette fois, il a incriminé plus nettement encore les atteintes à l'autonomie.

Au lieu d'opposer les excès de Sparte et d'Athènes, il les rapproche, montrant que l'impérialisme a été, dans les deux cas, une maladie. Il avoue les fautes passées, d'autant plus franchement qu'il s'adresse, cette fois, à des Athéniens. Il parle d'aberration, de démence. Et il établit un contraste entre la saine hégémonie et la monstrueuse tyrannie. Enfin, il insiste sur le remède : « traiter les alliés en vrais amis, au lieu de leur laisser en principe l'autonomie, pour les livrer en fait au bon plaisir des stratèges, et ne plus les diriger en esclaves, mais en alliés...» (134), enfin « présider à la liberté des Grecs, et être appelés leurs sauveurs, non leurs fléaux...» (141). Par là, on

gagnera leur estime et leur dévouement, qui feront la force du groupe ainsi constitué. Cette fois, il ne s'agit plus d'un simple conseil, mais d'une exhortation véhémente, définissant les conditions de toute politique saine en Grèce.

On a compris, en fait, quelle force est attachée, dans le domaine de la politique extérieure en général, à ce mot de liberté. Tout à la fin de sa vie, Isocrate redira à Philippe lui-même de s'en servir en Asie : « Tu détacheras du Roi beaucoup d'autres satrapes, si tu leur promets la liberté et si tu répands en Asie ce mot qui, jeté parmi les Grecs, a abattu notre empire et celui des Lacédémoniens » (*Philippe*, 104).

Mais, surtout, en ce qui concerne les Grecs, cette liberté, dont le contenu est désormais clair, devient non seulement juste, mais impérativement nécessaire si l'on veut que les cités puissent se grouper de façon efficace.

À vrai dire, telle est devenue la hantise pour tous, au IV<sup>e</sup> siècle. En une époque qui construit l'Europe, il est même singulièrement émouvant de suivre tous ces essais d'alors, tendant à unir des groupes de cités grecques, ou même l'ensemble de ces cités, pour former un ensemble capable de se faire respecter, et cela sans pour autant porter atteinte à la liberté de chacune.

M.G. Ténékidès a étudié, du point de vue juridique, cette série de fédérations et de confédérations qui s'esquisse alors de tous les côtés<sup>6</sup>. La liste à elle seule est éloquente. Après la seconde confédération athénienne, il expose ainsi le cas de nombreux groupements de cités. On ne donnera pas les détails ici : ils seraient superflus. Ce qui en ressort est le succès réservé à des groupements limités de peuples voisins, devenant quelquefois de véritables États fédéraux : sympolitie de Céos, sympolitie chalcidienne, confédération arcadienne, confédération eubéenne, « koinon » des Crétois, le tout aboutissant plus tard aux deux grandes ligues, achéenne et étolienne.

En revanche, les fédérations « grecques » furent sans lendemain, comme les deux confédérations athénienes. La

dernière fut celle que forma Philippe en 338 et que l'on appelle la ligue de Corinthe. Or on relèvera que le roi de Macédoine à son tour connaît les règles : l'alliance comporte un Conseil ; et elle garantit à chacun la possession de son territoire, la liberté et l'autonomie, l'exemption de tout tribut et de toute occupation étrangère, le droit de naviguer et de trafiquer librement. Elle y ajoute une curieuse clause, interdisant de changer la constitution qui était en vigueur au moment où la ligue fut constituée. Cela semble à première vue une atteinte assez forte à l'autonomie : et si les cités voulaient changer ? On a même pensé que la clause trahissait l'influence de Philippe, soucieux de préserver les gouvernements oligarchiques, alors nombreux dans les cités. Mais comment tant de promesses se seraient-elles conciliées avec une pression de ce genre ? En fait, on a là, sous une forme gauche, une tentative pour défendre les cités contre des actions du genre de celles d'Athènes et de Sparte, qui avaient soutenu en cachette un parti d'opposition dans les villes, afin d'y susciter des coups d'État les rattachant à leur camp. L'interdiction est paradoxalement une ultime garantie d'autonomie.

Il est en un sens pathétique de penser que ces discussions juridiques minutieuses se tenaient en 337, au lendemain de la descente foudroyante de Philippe en Grèce et de sa victoire de Chéronée, et que, l'année suivante, Alexandre devait lui succéder. En 335, ni Athènes, ni aucune des autres cités, ne comptait plus.

Il y aura d'autres soumissions plus tard – en particulier aux Romains. Mais même ceux-ci auront appris et l'efficacité attachée au respect de l'autonomie<sup>7</sup> et le prix particulier qu'elle avait aux yeux des Grecs : on pense ici à la proclamation de Flaminus en 196, laissant la liberté à un certain nombre de Grecs « auxquels ne seront imposés ni troupes d'occupation, ni tributs, et qui pourront se gouverner selon leurs lois ».

En fait, les Romains ont réussi, sur une large échelle, le projet auquel s'essaient en vain les petites cités grecques, peut-être trop égales entre elles et trop sensibles au moindre

empiétement ; mais, sur le plan des idées, c'est en Grèce que s'est faite cette prise de conscience lucide des conditions de l'autonomie des cités – c'est-à-dire la fondation d'une forme de droit international, sous-tendu par le principe qui voulait que les peuples fussent libres de disposer d'eux-mêmes.

Athènes, la cité libre entre toutes, avait, trois quarts de siècle auparavant, admis que sa liberté se prolongeait en domination : en ces trois quarts de siècle de mise au point, il était devenu clair que l'on n'exerce pas impunément sa liberté aux dépens de celle des autres.

## NOTES

1. Voir, par exemple, Thucydide, I, 105,2.
2. Voir dans G. Ténékidès, *La Notion juridique d'indépendance et la tradition hellénique*, Athènes, 1954, p. 32, le détail des empiétements athéniens en ce domaine et au contraire l'insistance sur l'égalité judiciaire comme condition de l'autonomie, dans un traité entre Sparte et Argos.
3. Elle le fit en Chersonèse, à Naxos, à Lemnos et à Imbros, puis, pendant la guerre, à Mytilène.
4. Voir, pour le premier cas, l'alliance d'Athènes et de Sparte, à V, 23, et, pour le second, l'alliance entre Sparte et Argos, à V, 79.
5. Xénophon, *Helléniques*, VI, 3,7 ; l'exemple est cité et utilisé par G. Ténékidès, op, cit., pp. 89-90.
6. *Droit international et communautés fédérales dans la Grèce des cités* (V<sup>e</sup>-III<sup>e</sup>\* siècle av. J.-C.), Leyde, 1956 ; l'ouvrage reproduit un cours de l'Académie internationale de droit (hors commerce).
7. Cf. Grimal, p. 12 et p. 59.

## VII.

### LES DIFFICULTÉS DE LA LIBERTÉ DÉMOCRATIQUE

L'empire n'avait pas été la seule cause de la défaite : le régime avait peut-être connu des excès ; et s'il y avait eu trop peu de liberté du côté des Grecs, il y en avait peut-être eu trop à l'intérieur. Très tôt, en effet, les Athéniens ont perçu les inconvénients ou les problèmes de la liberté démocratique. Des textes, contemporains de ceux que nous avons cités pour illustrer les beautés de cette liberté, en disaient déjà les dangers. Mais, à cette époque, leurs voix étaient moins nombreuses et moins éclatantes que les autres. Et, surtout, elles ne disaient pas encore que ces dangers se retournaient contre la liberté elle-même. Il fallut quelque temps pour que l'idée se fit jour de façon claire et ferme. Mais elle s'imposa dès le début du IV<sup>e</sup> siècle ; et elle se retrouve partout alors – à commencer par les plus grands : Isocrate et Démosthène, Platon et Aristote.

Il faut dire que, depuis l'époque de Périclès, dans les trente ans qui s'étaient écoulés, la démocratie avait fortement évolué, rompant l'équilibre décrit de façon si fière dans Thucydide, et qu'en plus il y avait eu une guerre, longue et cruelle (vingt-sept ans !), qui avait accru les mécontentements et stimulé les égoïsmes, pour laisser en fin de compte Athènes ruinée, privée de son empire et de ses remparts, occupée, et commandée même, pour un temps, par une oligarchie – l'oligarchie des trente tyrans.

Si la victoire sur les Perses avait été une expérience dans un sens, ces trente années qui achèvent le V<sup>e</sup> siècle en

constituaient une autre, inverse et non moins importante. L'une avait avivé les enthousiasmes, l'autre fut le point de départ des réflexions. Ce n'est pas un hasard si le IV<sup>e</sup> siècle, dans cette Athènes vaincue et désormais ramenée à un rôle moins actif, fut et reste pour nous le siècle des philosophes.

On suivra ici les réflexions et les découvertes qui s'exprimèrent alors – cela dans le domaine du jeu démocratique et de la vie quotidienne, mais aussi dans celui de l'évolution des régimes. Dans chaque domaine, on verra l'idée qui vient d'être indiquée – à savoir que la liberté se retourne contre elle-même – énoncée de façon de plus en plus nette. On doit au reste préciser qu'on ne la trouve pas seulement chez des esprits portés à la sévérité pour la démocratie d'alors (comme Isocrate ou bien Platon), mais chez des esprits ardemment dévoués à ce régime (comme l'était Démosthène).

Au début, quand les Athéniens s'aperçurent que leur démocratie comportait des aspects fâcheux, leur première réaction fut d'incriminer des individus : les démagogues. C'était leur faute. Ils voulaient plaire au peuple et pour cela le flattaiient, donc lui mentaient.

Nos trois principaux témoins de la fin du V<sup>e</sup> siècle, Euripide, Aristophane et Thucydide, l'ont dit tous trois avec force et en des termes très voisins.

En fait, l'éloge de la démocratie, dans *Les Suppliants* d'Euripide, s'oppose à une critique de ce régime, faite par le héros thébain ; et celle-ci parle des hommes qui, pour un gain privé, exaltent la foule, la tournant en tous sens (411 et suivants<sup>1</sup>). La critique des démagogues est fréquente dans d'autres pièces. Vers la fin de la guerre, on a, dans *Oreste*, tout un long récit d'une assemblée du peuple argien, où la foule se laisse entraîner par un homme arrogant, « confiant dans l'éclat de son verbe et la grossièreté de son franc-parler » ; et c'est lui que l'on écoute.

De même Aristophane, dans *Les Cavaliers*, instaure une sorte de compétition d'ignorance et de malhonnêteté entre ceux qui vont diriger les affaires ; et il montre les deux

candidats flattant le peuple tant qu'ils peuvent. Dans ce Bébête-Show de 424 avant J.-C., on attaque tout le personnel politique ; et « le Peuple » est même un personnage parmi les autres<sup>2</sup> – un personnage qui se laisse, comme on le lui apprend, « mener par le bout du nez » (1114 et suivants).

Enfin Thucydide, quand il oppose Périclès à ses successeurs, ne retient qu'un trait : Périclès était assez sûr de sa supériorité pour parler toujours raison au peuple. Au contraire, les hommes qui suivirent étaient, « par eux-mêmes, plus égaux entre eux, et ils aspiraient chacun à cette première place : ils cherchèrent donc le plaisir du peuple, dont ils firent dépendre la conduite même des affaires » (II, 65,10). Aussi pratiquèrent-ils « les intrigues personnelles, à qui serait chef du peuple ». Et de fait, la suite de son histoire nous montre Cléon, parlant toujours dans le sens de la passion populaire, puis Alcibiade, si ambitieux qu'il alla même à Sparte aider cette ville contre sa patrie. Il nous montre aussi les luttes des partis, autour de chefs ambitieux, lors des désordres politiques de 411.

Tout cela semble désigner un mal lié à la démocratie, mais dans lequel rien encore ne semble ni incriminer ni menacer la liberté.

Et pourtant !...

Pourtant on remarque que de tels chefs ne laissent plus guère de place au débat, qui était bel et bien l'essence de la liberté politique. Cléon, dans Thucydide, parle des belles paroles et des paradoxes dont on abreuve le peuple ; et son adversaire rétorque qu'il y a pire : il y a ceux qui usent de la calomnie et qui intimident ainsi leurs adversaires. Résultat : ils se taissent, « et la cité est ainsi privée des avis de ses conseillers, que retient la peur » (III, 42) <sup>3</sup>.

N'est-ce pas là porter atteinte à la fameuse liberté de parole ? Un détail, en passant : dans *l'Oreste* d'Euripide, ce beau mot de *parrhèsia*, ou liberté de parole, est employé pour désigner l'arrogance provocante du démagogue et son franc-parler, qualifié ici de « grossier » (905). Ce pourrait être

hasard ; mais il nous met sur la voie : la belle liberté de parole, tant vantée, est en train de s'effacer, au bénéfice d'autres valeurs du mot.

Et voici : cinquante et quelques années plus tard, nous trouvons chez Démosthène l'idée, non seulement maîtrisée et clairement conçue, mais lancée avec éclat et passion. Démosthène, en effet, est indigné contre les orateurs qui veulent « faire plaisir au peuple », en flattant ses désirs ; et il est indigné aussi contre le peuple qui le tolère : il se plaint que la liberté de parole n'existe plus : « La liberté de parole, vous ne la souffrez pas sur tous les sujets », dit-il en 349 ; et, quelques années après, dans la troisième *Philippique* (4) : « La vraie liberté de parole, s'écrie-t-il, vous l'avez entièrement bannie des délibérations ! »

Le peuple, dans tout cela, ne compte plus : « Et vous qui êtes le peuple, énervés, dépouillés de votre argent, de vos alliés, vous êtes réduits à la condition de serviteurs », trop heureux de toucher quelque allocation (*Olynthienne III*, 31).

Le principe même de la liberté souveraine du peuple s'est donc trouvé vicié.

À la lumière de ces plaintes du IV<sup>e</sup> siècle, on peut alors revenir sur ce que disait Thucydide à propos de Périclès : « Il contenait le peuple de façon libre. » On a hésité sur le sens de l'adverbe grec qui est rendu par ces trois derniers mots. De quelle liberté s'agissait-il donc ? De celle de Périclès, peut-être ? À la lumière des réflexions que nous venons de voir, on aimerait penser que cette liberté était celle d'un peuple que l'on n'entraînait pas à sa perte et dont on ne bafouait pas l'esprit. Périclès s'opposait à lui, tout comme Démosthène devait plus tard l'accabler de reproches : la liberté politique du peuple passe par l'admonestation, et non par le mensonge ou la flatterie ; et c'est en tenant la foule bien en main que Périclès assurait le mieux, en fin de compte, cette liberté.

Pourquoi tant d'autres craignaient-ils de le faire ? Ici, nous découvrons une autre entrave à la liberté ; et elle vient du peuple lui-même. Pour s'opposer à lui, en effet, il faut parfois

du courage. Et les orateurs qui se taisent ne craignent tant la calomnie que parce qu'ils craignent la colère du peuple. De fait, on aperçoit, dans Euripide et dans Thucydide, cet autre trait qui veut que la foule soit, par nature, excessive et violente, si bien que ceux qui devraient la guider ont peur d'elle. Comment ne pas rappeler que, dans Euripide, Ménélas et Agamemnon avouent tous deux ce sentiment ? Dans Oreste, Ménélas voudrait bien faire quelque chose pour le jeune homme, mais il n'ose pas – pas ouvertement : « C'est que le peuple au plus ardent de sa colère est pareil à un feu trop vif pour être éteint » (696-697) ; et Agamemnon déclare dans *Iphigénie à Aulis* : « Nous sommes esclaves de la multitude<sup>4</sup>. » Il imagine l'armée se dressant contre lui, furieuse de n'avoir pas obtenu le sacrifice d'Iphigénie et prête à le poursuivre jusque chez lui pour y exercer les pires vengeances. Quand, au lieu de parler du *demos*, on se met à parler de « la multitude » ou de « la foule », la terreur commence...

Et il n'y a pas loin de ces évocations à celle du « gros animal » dont parle Platon dans *La République* (VI, 493 a-b) : il faut « avoir observé minutieusement ses réactions et ses appétits, savoir par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il est le plus hargneux ou le plus doux... » Il n'y a pas loin non plus de cette atmosphère à celle qu'évoque, juste avant, le même Platon, quand il montre l'impossibilité de résister au fracas des paroles et des applaudissements (492 b-d)...

Impossibilité de résister, c'est-à-dire de garder un jugement sain, impossibilité de dire ou de faire ce que l'on voudrait faire, ou jugerait bon de faire, même quand on est le roi : on voit là bien des entraves vouées à paralyser la liberté du débat démocratique.

Et il y a pire. Car, finalement, celui qui impose ainsi ses humeurs retrouve l'autorité sans frein du tyran. Or telle est précisément l'idée à laquelle aboutissent les penseurs du IV<sup>e</sup> siècle.

La liberté politique se définissait par l'autorité de la loi, commune pour tous, qui s'opposait à l'arbitraire d'un homme.

Mais le peuple, dès qu'il fait peur, n'a plus besoin de s'encombrer de la loi. Il ne veut pas être tenu par elle. Il n'en a plus besoin : il peut agir par des décrets, eux-mêmes souverains.

Nous connaissons tous, de nos jours, des exemples de tels abus de pouvoir. Un site se trouve classé, par une loi. Un décret accorde au préfet tel pouvoir, et le tour est joué. Mais à ce moment-là, si tout va bien, il n'est personne qui soit si ignare qu'il ne proteste : « On n'a pas le droit ! » « Un décret ne peut aller à l'encontre d'une loi !... » Savent-ils, ces gens, que ce grand principe a été découvert par nos Athéniens, dès avant le V<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup> et que son importance est apparue à tous les yeux au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. ?

Démosthène la rappelle avec fougue<sup>6</sup> ; il dit qu'une telle façon de procéder n'est pas la loi, mais un défi aux lois (*anomia*) ; et Aristote juge que, dans ce cas, ce n'est plus une vraie démocratie, mais ce qu'il appelle « le gouvernement de la multitude (ou ochlocratie). Ce régime existe quand les décrets et non la loi décident souverainement. Du coup, Aristote affirme : « Un peuple de ce genre, en monarque qu'il est, cherche à régner seul, parce qu'il rejette le règne de la loi, et devient un despote, si bien que les flatteurs y sont à l'honneur ; et une démocratie de ce genre correspond à la tyrannie parmi les monarchies<sup>7</sup>. »

Sous l'influence combinée et réciproque des flatteries des démagogues et de l'arbitraire populaire, la liberté politique s'est alors détruite elle-même. Et ce n'est point par hasard que, liée à la loi dans son principe même, elle sombre de la sorte quand elle divorce d'avec elle.

Cette découverte confirmait donc, en un sens, celles du début ; mais elle exigeait aussi un complément de réflexion. Si l'on voulait préserver la liberté politique, il fallait en définir, maintenant, les conditions.

Les difficultés étaient plus visibles encore dans le domaine de la vie quotidienne ; et elles posaient des problèmes plus urgents encore.

Que des conservateurs se plaignent des désordres amenés par la liberté, passe encore ! Cela, à soi seul, ne tirerait guère à conséquence. Mais ces désordres furent aggravés et précipités par trois circonstances. L'importance de la flotte pour la puissance athénienne mit au premier rang les marins, qui étaient des hommes d'origine populaire et peu formés à la discipline : l'auteur anonyme de *La Constitution des Athéniens* s'en plaint avec force (sans doute vers le début de la guerre du Péloponnèse, peut-être même bien avant). La guerre du Péloponnèse elle-même, par la constante menace d'une mort imminente, rendit les gens audacieux dans le pire sens du terme. Thucydide, dans une grande analyse consacrée au désordre moral en Grèce (III, 82), l'explique de façon éloquente, montrant que les mots mêmes changèrent alors de valeur. Enfin l'enseignement des sophistes avait appris aux gens à raisonner en tous sens, et l'on avait, en les déformant quelque peu, trouvé dans leurs théories des arguments pour se mettre au-dessus] des lois. Aristophane, dans *Les Nuées*, montre comment les philosophes passaient pour enseigner les moyens adroits permettant de ne pas payer ses dettes, et comment on leur attribuait une « nouvelle éducation » qui, la première, apprit à « contredire les lois » (1040).

Dès qu'il s'agit de l'individu, le divorce entre la liberté et la loi éclate aussitôt, en termes clairs.

Sous l'influence de ces divers facteurs on voit se développer des mots qui représentent la mauvaise face de la liberté. C'est le fait que rien ne vous retient (*akolasia*), que l'on ne reste plus à sa place (*ataxia*), que l'on ne se laisse plus commander (*anarchia*) et que l'on ne respecte plus l'ordre légal (*anomia*).

C'étaient là des défauts critiqués depuis toujours ; et la formule désignant cet individualisme sans frein, où chacun « fait ce qu'il veut », avait toujours été une condamnation. Sophocle (et il n'était pas le premier) en offre le témoignage quand un de ses personnages dit, dans *Ajax* (1082-1083) : « Crois bien que le pays où l'on peut à sa guise se montrer

insolent et faire ce que l'on veut, même avec des vents favorables, finit un jour par sombrer. »

Mais entre l'idéal d'« agir à sa fantaisie » que l'on trouve dans le discours de Périclès, et le danger de voir chacun « faire ce qu'il veut », que signale ici Sophocle, on conçoit que la marge est faible et les confusions bien faciles : il suffit d'oublier le correctif qu'ajoutait aussitôt le Périclès de Thucydide – à savoir que les Athéniens, malgré cela, respectaient les lois.

Or c'est cette frontière qui fut franchie. Et, encore une fois, les penseurs du IV<sup>e</sup> siècle formulèrent le diagnostic avec fermeté. On peut citer en particulier une phrase d'Isocrate, dans l'*Aréopagétique*, qui dénonce cette confusion en se référant franchement à la liberté. Il parle de la constitution démocratique des débuts. Il dit qu'elle n'apprenait pas aux citoyens à prendre l'indiscipline (*akolasia*) pour la démocratie, le mépris des lois pour la liberté, le franc-parler<sup>8</sup> pour l'égalité des droits et « la possibilité d'agir ainsi<sup>9</sup> pour le bonheur » (20).

La gravité de ce divorce entre la liberté et la loi apparaît bien si l'on considère la conduite des citoyens les uns envers les autres. Et l'on trouve à cet égard des textes remarquables, soit dans leur réalité concrète soit au contraire dans la fantaisie presque mythique de leurs analyses.

La réalité concrète – nous la connaissons encore – c'est la criminalité et l'insécurité.

Au début du IV<sup>e</sup> siècle, les plaidoyers de Lysias nous offrent l'image de mille désordres : on y voit se mêler beuveries et rixes, coups et enlèvements. On y voit aussi des fantassins qui d'eux-mêmes se font cavaliers, des hommes frappés d'interdiction qui prennent la parole à l'Assemblée. On y voit tout. Et le discours *Contre Alcibiade*, sans doute du même Lysias, déclare : « Songez-y bien, si chacun peut faire ce qu'il veut, il ne sert de rien qu'il y ait des lois, que vous teniez des assemblées et qu'on élise des stratégies. »

Démosthène nous offre les mêmes désordres<sup>10</sup>. Et il fut lui-même victime des insolences d'un personnage riche et violent, qui l'avait giflé alors qu'il était chorège dans une fête importante.

Mais soudain on retrouve chez lui la même ardeur triomphante qui marquait nos premiers textes. Car, au lieu de dire que le mépris des lois est cause de ces désordres, il rappelle avec fougue que la force des lois est le seul remède, le seul garant et de la sécurité et de l'ordre démocratique. Évoquant les juges qui rentreront chez eux après la séance (ces juges qui étaient des citoyens tirés au sort), il évoque d'abord l'atmosphère de la rue, puis l'exercice *de* leurs fonctions. Il dit (dans la *Midienne*, aux paragraphes 221 et suivants) : « Voyez plutôt : tout à *l'heure*, quand le tribunal aura levé séance, chacun de vous rentrera chez lui – l'un d'un pas vif, peut-être, l'autre plus lentement – sans s'inquiéter, sans se retourner, sans avoir peur, sans se demander si l'homme qu'il va rencontrer est un ami pour lui ou ne l'est pas, s'il est grand ou petit, s'il est vigoureux ou chétif, sans se poser aucune de ces questions...» Pourquoi cette sécurité ? A cause des lois et des lois seules. Tout ce que fait chacun dépend d'elles, comme tout ce qui se fait dans l'administration de l'État : « Si vous voulez bien considérer les faits eux-mêmes et chercher ce qui donne aux juges qui se succèdent un pouvoir souverain sur toutes les choses de la cité – qu'ils soient deux cents, mille ou n'importe quel nombre arrêté par la loi – vous trouverez que ce n'est pas pour être, seuls parmi les citoyens, groupés en bataillons, ni pour être en meilleure condition physique, ou les plus jeunes en âge, mais parce que les lois sont fortes. » Et qu'est-ce qui fait la force de ces lois, qui ne sont qu'un simple texte écrit ? À cela Démosthène répond : « Vous-mêmes, à condition de les maintenir fermes et de mettre, en toute occasion, leur puissance souveraine au service de l'homme qui les réclame. Ainsi les lois font votre force et vous la leur. » Dans la crise qui ébranle Athènes, Démosthène retrouve toute la force du lien entre la liberté et la loi : s'il se rompait, rien ne tiendrait ; et la libre circulation dans la ville disparaîtrait tout autant que le libre exercice des fonctions de citoyen.

On tenait à citer ce beau texte qui pourrait n'être pas inutile à méditer même de nos jours. Il ne fait guère que revenir à l'ancien idéal pour l'approfondir et le rendre sensible. Mais en même temps il suggère en filigrane le risque d'une liberté qui n'est pas régie par un ordre commun. Sans des lois fortes, on est attaqué dans la rue, à la merci du premier venu – tout comme, sans un ordre qui se fasse respecter, on peut être attaqué par des pirates, empêché de commercer<sup>11</sup>, empêché de voyager, empêché de rentrer chez soi.

Ces risques ne sont que suggérés ou sous-entendus dans le texte de Démosthène : ils prennent la première place dans un autre texte, autrement sévère, qui grossit jusqu'à la caricature les folies de la liberté. Ce texte est l'évocation de la démocratie dans *La République* de Platon, aux pages 557 b et suivantes.

La définition de la démocratie est en effet la liberté ; mais celle-ci est évoquée avec une insistance si grande que l'on sent dès le départ pointer l'ironie : « N'est-ce pas vrai que tout d'abord on est libre dans cet État et que partout y règne la liberté de parole<sup>12</sup>, la licence de faire ce que l'on veut : » La même insistance ironique se retrouve dans l'appréciation de ce régime qui est, dit Platon, « agréable, anarchique et bigarré<sup>13</sup> ». ».

Mais l'ironie se fait bientôt plus nette encore, quand Platon évoque de façon concrète les excès de cette liberté. Il arrive que la cité démocratique, assoiffée de liberté, « trouve à sa tête de mauvais échansons et se grise à l'excès de cette liberté pure<sup>14</sup> ». Alors elle ne veut plus rien entendre et traite d'esclaves volontaires ceux qui obéissent. L'action de la liberté s'étend à tous les domaines privés et publics. Les fils ne veulent plus obéir à leurs pères, les métèques se confondent avec les citoyens, les maîtres avec les élèves, les jeunes avec les vieux, les esclaves avec les hommes libres. Et tout le monde l'accepte : les pères ont peur de leurs fils, les maîtres flattent leurs élèves, les gens âgés affectent des façons de jeunes. Tout cela, pourquoi ? Une petite phrase ironique le dit : c'est « bien sûr, pour être libres » ! La gradation se termine avec la confusion

des esclaves et des hommes libres, qui est présentée comme « le comble de la liberté ». Le mot revient, comme une rengaine : il est répété plus de dix fois en ces quelques pages.

On vient de citer le « comble de la liberté » : en fait, la confusion va plus loin que le mélange des hommes libres et des esclaves, puisque le portrait s'achève par la confusion entre les hommes et les bêtes. Et Platon de brosser un tableau féroce des rues d'Athènes, encombrées de chiens et d'ânes qui heurtent tranquillement les passants, lorsque ceux-ci ne s'effacent pas devant eux.

Dans ce tableau, que des esprits chagrins trouvent quelque consolation à citer quand des événements, de nos jours, semblent y inviter, il est cependant un trait que l'on pense moins volontiers à citer : c'est celui qui couronne le tout et qui dit que « pour finir, les gens ne se soucient même plus des lois, écrites ou non écrites – afin, bien sûr, de n'avoir pas de maître » (563 d)<sup>15</sup>.

On voit l'aventure, dans toute sa clarté : la Grèce s'était vantée d'être le pays de la liberté parce qu'elle n'avait qu'un maître, la loi. Or cette liberté, imprudemment, a repoussé cette notion de maître, et rompu avec la loi. Pour un Grec d'autrefois, de façon logique et cohérente, la liberté, par là, se condamnait elle-même.

Il est temps en effet de le dire : ces conduites décrites par Platon ne sont pas seulement les types mêmes d'un désordre de société qu'il présente comme absurde et scandaleux. Ce sont aussi des signes annonciateurs de désastre.

Nous avons parlé ici d'évocation de la démocratie par Platon : cette formule vague était trompeuse. Certes, la définition même qu'il donne de la démocratie appartient aux pages consacrées à ce régime. Mais toute la suite, tout ce monde à l'envers, appartient aux pages consacrées... à la tyrannie ! La description tend en effet à montrer comment la tyrannie va naître de la démocratie, qui sera perdue par l'excès même de cette liberté qui en constitue le principe : un désir

insatiable de liberté porte en lui-même un germe de destruction.

L'inconvénient des excès décrits n'est donc pas simplement que les diverses libertés des uns et des autres se contredisent et se gênent, si bien que l'on se heurte dans les rues ; il est beaucoup plus grave. Et c'est la suite du texte qui l'explique. Car ce désir insatiable de liberté entraîne des soupçons, des procès, bientôt une sorte de guerre sociale, si bien que le peuple se choisit un « protecteur », lui donne une garde armée, et lui confie un pouvoir qui, dès qu'il en aura goûté, fera de lui un tyran.

La liberté s'était définie par opposition à la tyrannie ; et voici qu'à son tour, mal gérée, elle y mène.

L'idée est audacieuse. Elle pourrait passer pour l'attitude originale d'un adversaire de la liberté. Platon, on le sait, réclame l'ordre, chacun à sa place et dans sa fonction, au point qu'on l'a parfois accusé, à l'époque moderne, de totalitarisme.

Mais il se trouve que son analyse n'est pas isolée. Elle s'accorde étrangement – au talent près – avec celle que l'on rencontre dans un texte anonyme cité par Jamblique et que l'on a attribué, sans certitude, soit à Démocrite soit à l'un des sophistes – donc à la fin du V<sup>e</sup> siècle ou au début du IV<sup>e</sup>. Or il offre le même enchaînement entre démocratie et tyrannie. Chez lui aussi la liberté s'affranchit de la loi ; et chez lui aussi c'est l'origine de la tyrannie. Il dit ainsi, à VII, 12 et suivants : « La tyrannie, ce mal d'une telle nature et d'une telle ampleur, ne vient de rien d'autre que du mépris des lois (*anomia*). Certains s'imaginent sans bien réfléchir que le tyran peut apparaître dans d'autres conditions et que les hommes perdent leur liberté sans en être eux-mêmes responsables, sous la contrainte de celui qui s'établit tyran. Ils ne calculent pas bien (...) Car les hommes ne peuvent pas vivre sans des lois et une justice. Quand ces deux éléments, la *loi* et la *justice*, subissent une éclipse de la part du peuple, alors leur sauvegarde et leur préservation reviennent à un homme. Comment en effet la monarchie viendrait-elle aux mains d'un homme, si n'avait été chassée la loi, qui est l'intérêt de la masse : »

À travers ces textes, groupés sur quelque cinquante ans et émanant d'auteurs et de genres littéraires fort divers, c'est donc bien l'analyse de la liberté qui se poursuit : elle en révèle maintenant les difficultés et les conditions.

Or un trait est remarquable dans les derniers textes cités, qui parlent du passage de la liberté sans limite à la tyrannie : c'est que cette idée n'est pas inspirée par l'expérience. Certes les tyrans, en Grèce, avaient été en général des chefs du parti populaire. Mais Athènes, avec tous ses désordres, stigmatisés par les uns et les autres, ne passa pas à la tyrannie. La brève oligarchie des « trente tyrans », installée sous l'influence de Sparte, ne dura qu'un an. Et la démocratie reprit. On avait craint les ambitions d'un homme comme Alcibiade ; mais ce furent, là aussi, des craintes sans lendemain. Le risque décrit par Platon et par l'Anonyme de Jamblique ne devint jamais réalité.

En revanche, les désordres perçus inquiétèrent assez les Athéniens pour que, dès la seconde partie de la guerre du Péloponnèse et plus tard au cours du IV<sup>e</sup> siècle, on vit quantité d'esprits se passionner pour la façon dont la démocratie pouvait faire face à ce problème de la liberté, et l'empêcher de se retourner contre elle-même, pour le malheur de tous.

Comme toujours avec les Grecs, l'expérience a aussitôt relancé la réflexion, et les revers se sont traduits par de nouvelles analyses.

## Notes

1. Le héraut parle aussi – ensuite – de l'incompétence du peuple, mais celle-ci n'est grave que parce que l'on en profite.
2. Il est métamorphosé à la fin, bien entendu ; et c'est la joie : on le revêt alors d'une tunique « vert-grenouille » (*Cavaliers*, 1405).
3. Lors du vote de l'expédition de Sicile, de même, l'enthousiasme de la majorité est tel que les gens qui sont contre « évitent de se manifester » (VI, 24).

4. Il s'agit du vers 450. Mais Clytemnestre et Ménélas en disent autant d'Agamemnon, avec presque les mêmes mots (517,868). Les représentations terrifiées qui sont évoquées ici se trouvent aux vers 531-535 et 1264-1268.

5. Le principe est cité comme une loi de Solon.

6. Voir, entre autres, *Contre Timocrate*, 30 et 152.

7. *Politique*, 1292 a.

8. Ici encore, comme dans *l'Orestie*, la *parrhèsia* est un défaut : voir ci-dessus p. 114.

9. L'expression résume ce qui précède ; Isocrate aurait pu écrire : « la possibilité de tout faire » (ce que l'on veut). Qui sait s'il ne l'avait pas effectivement écrit ? On peut rapprocher ce passage d'Isocrate des textes qui dénoncent la crise morale, se traduisant par le changement de valeur des termes (Thucydide, III, 82 ; Platon, *République*, 560 d).

10. On trouvera plus de détails dans notre livre *Problèmes de la démocratie grecque* (Hermann, puis Angora), aux pages 99 à 108. Nous résumons ici diverses indications de ce chapitre, intitulé « L'anarchie démocratique ».

11. Minos, grâce à son pouvoir, mit fin à la piraterie (Thucydide, I, 4). L'autorité romaine en fit autant au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. (Grimal, p. 155). De même que l'on peut être paralysé par des règlements autoritaires trop nombreux, on peut l'être par leur absence.

12. On a la répétition des mots « libres » et « liberté » ; mais la « liberté de parole » est naturellement un autre mot : la *parrhèsia*.

13. On relèvera que Périclès parlait d'agir « selon son plaisir » et que cette recherche du « plaisir » et de « l'agrément » est maintenant un élément péjoratif.

14. Le vin grec se buvait toujours coupé d'eau.

15. De même, dans la lettre VIII, Platon décrit les désordres de Sicile, avant le gouvernement de Denys, en montrant que les gens étaient alors entraînés par le « désir

insatiable d'une liberté sans mesure » et qu'ils ont employé des moyens illégaux « pour être libres en tout et de toutes les manières » (354 e). On perçoit là un contraste peut-être délibéré avec la formule d'Hérodote, disant que si les Grecs sont libres, ils ne sont pas « libres en tout ». La loi, ici encore, fait toute la différence.

## VIII.

### À LA RECHERCHE D'UN MEILLEUR RÉGIME

La liberté démocratique ayant amené les fautes et les revers que l'on a rappelés, on ne saurait être surpris de voir se manifester une opposition, que renforçaient la longueur de la guerre et toutes les épreuves qui l'accompagnaient. Et le fait est qu'il y eut alors deux renversements du régime au profit de l'oligarchie. Cette double expérience nous intéresse dans la mesure où elle échoua' – les deux fois de façon rapide et éclatante. Dès la fin de la guerre du Péloponnèse, on est donc pratiquement fixé sur la limite absolue imposée à toute tentative de réforme : Athènes ne tolérait pas ce qui portait atteinte à la forme de liberté qui était tout pour elle : celle qui associait les citoyens aux débats et aux décisions.

Ce qui caractérise ces deux oligarchies est qu'on les désigne en usant de chiffres : on dit le régime des Quatre Cents, ou le régime des Trente ; et les textes parlent des Cinq Mille ou des Trois Mille. Même vus de l'extérieur, ces chiffres sont révélateurs. Ils prouvent d'abord, qu'il y avait, dans le second cas, un groupe au pouvoir (les Trente). Ils prouvent ensuite que l'on a, les deux fois, tenté de réduire le nombre des citoyens exerçant des droits politiques<sup>1</sup>. Cela semblait un remède contre la crédulité ou l'incompétence des gens les plus simples.

On chercha donc un critère. Un des textes de 411 dit : « Les Athéniens les plus capables de servir l'État de leur personne et de leur argent » ; et il fixe à 5 000 un chiffre qui, selon les uns, est un minimum, et, selon les autres, un

maximum. Ces Cinq Mille ne furent pas réunis. Sur quoi une révolte intervint ; on exigea ces Cinq Mille. On les eut et ce fut un régime modéré ; mais il ne dura que jusqu'à la première victoire navale ; et alors, sans drame, on rétablit la démocratie. L'ensemble avait duré à peine plus d'un an.

En 404, les choses furent plus dures. Mais le scénario se répéta : les Trente promirent une liste des Trois Mille qu'ils ne publièrent pas. Ils firent mourir l'homme qui leur reprochait leur conduite tyrannique. Et ils furent à leur tour renversés par les bannis revenus en armes. L'ensemble avait duré, ici encore, à peu près un an.

Il n'est pas nécessaire d'examiner les divers projets de réforme réduisant ainsi le nombre des citoyens actifs à ceux qui, par exemple, pouvaient payer leur équipement militaire (projet de Théramène) ou à ceux qui possédaient de la terre (projet de Phormisios). Le chiffre atteint variait selon les cas ; mais le principe d'une telle réduction allait trop contre la définition athénienne de la liberté ; il ne passait pas. On le constate d'ailleurs à travers les hésitations de ce modéré, Théramène, qui, les deux fois, fit partie de l'oligarchie, et les deux fois, se dressa contre elle. En 411 il avait exigé et obtenu la mise en place des Cinq Mille ; cela avait paru acceptable, et Thucydide loue ce régime. Mais, en 404, quand il proteste contre les abus et que, pour apaiser les protestations, les Trente veulent sortir leur liste des trois mille citoyens, il n'en est pas satisfait et trouve absurde de voir un corps de trois mille hommes – « comme si ce nombre avait on ne sait quelle vertu – représenter l'ensemble des gens de bien, et qu'il ne pût y avoir ni des gens estimables en dehors d'eux, ni des méchants parmi eux ». Au moment de payer son attitude de sa vie, il proclamera : « Si tu peux, Critias, citer un cas où, avec un gouvernement démocratique ou tyrannique, j'ai essayé de priver de leurs droits de citoyens les gens distingués et honnêtes, parle : si l'on peut prouver que je me suis ainsi conduit maintenant ou autrefois, je conviens que je mérite, après les purs supplices, la mort<sup>2</sup>. » Quand un homme qui a

participé à deux oligarchies s'exprime ainsi, on imagine assez la réaction des démocrates.

Une fois apaisés les remous de la guerre civile, les réformateurs du IV<sup>e</sup> siècle se le tinrent pour dit<sup>3</sup>. Et, sur ce point, ils se contentèrent de s'opposer à toute extension du nombre des citoyens. Le chef des démocrates, lorsqu'il eut triomphé, voulut que tous ceux qui l'avaient suivi fussent du coup citoyens, même des gens « dont certains étaient bien connus pour esclaves », dit Aristote<sup>4</sup>. Mais un modéré de son entourage l'arrêta. Le privilège, apparemment, était d'une trop grande portée pour qu'on pût ainsi l'étendre. Bien des gens n'aimaient pas voir conférer les droits de cité trop aisément. Isocrate se plaindra plus tard : « Nous nous vantons et nous nous enorgueillissons d'avoir une plus noble origine que les autres ; mais nous faisons plus facilement participer qui le désire à notre noblesse que les Triballes et les Lucaniens à leur infériorité de race » (*Sur la paix*, 50). Au reste, Périclès lui-même avait veillé à préserver le privilège des citoyens.

Quoi qu'il en soit l'expérience oligarchique servit donc de leçon. En plus, la seconde oligarchie avait certainement ravivé le sentiment premier de la liberté, dans ce qu'elle avait d'essentiel et d'élémentaire. En 411, il y avait eu des soupçons de trahison et un début de guerre civile. En 404, il y eut des exécutions en masse. Plusieurs auteurs anciens, dont Aristote et Isocrate, parlent de 1 500 citoyens mis à mort sans jugement. Et, s'il est courant de reprocher à la démocratie athénienne la mort de Socrate, peu de textes au monde témoignent mieux de ce qu'est une mise à mort par un pouvoir arbitraire que le récit, laisse par Xénophon, de la mort de ce Théramène, qui, à deux reprises, avait fait partie de l'oligarchie et s'en était séparé. Dans *Les Helléniques*, Xénophon rapporte comment le chef des oligarques traduisit Théramène devant le Conseil, le dénonça comme ennemi du régime, et comment celui-ci se défendit, expliquant pourquoi, à plusieurs reprises, il avait protesté. Son adversaire, sachant qu'il fallait un vote pour obtenir la mort d'un des Trois Mille, trancha alors : « Eh bien, moi – ce furent ses paroles – j'efface

de la liste Théramène que voici, avec votre assentiment à tous. Et cet homme, ajouta-t-il, nous le faisons exécuter » (II, 3,51). Ce fut fait, bien que Théramène se fût aussitôt réfugié auprès de l'autel<sup>5</sup>. Il en fut arraché par des gardes armés de poignards – cela, c'était, cinq ans avant la mort de Socrate, la mort sous l'oligarchie.

On ne saurait donc s'étonner que les réformateurs aient pu songer à toutes sortes de régimes, au cours de ce IV<sup>e</sup> siècle, qui commençait sous de tels auspices – sauf à ce qui rappellerait l'oligarchie des Trente.

Même un homme comme Isocrate, qui n'aimait guère la démocratie sans frein et n'était sans doute pas très loin des idées de Théramène, éprouve le besoin d'ajouter, dans le discours même où il réclame des réformes, un long développement pour dire que, si la constitution présente mérite bien des critiques, elle paraît une œuvre des dieux comparée au régime des Trente. Sous ce régime, dit-il, les humiliations extérieures se combinaient avec la soumission intérieure<sup>6</sup>. Et il rappelle les démolitions, les pillages et les condamnations sans jugement (*Aréopagétique*, 62-68). On peut donc chercher à assagir la démocratie – mais à condition de ne plus jamais tomber dans de tels errements.

Alors que faire ?

Nous n'envisagerons pas ici la réponse extrême de Platon et le projet idéal qu'il dessine dans *La République*, ou même dans *Les Lois*<sup>1</sup>. Plus près de la réalité, quelques principes étaient mis en avant, pour tenter d'éviter les excès de la liberté tout en en préservant l'essentiel.

Cette recherche des remèdes ne se réclamait pas de la liberté : les Grecs n'ont jamais connu l'hypocrisie de nos propagandes modernes. Mais le chapitre précédent a bien montré que beaucoup avaient perçu les abus de cette liberté ; et l'essai oligarchique décrit à l'instant montre à son tour le minimum à préserver.

Même dans les théories des dernières années de la guerre, ou déjà de 411, une fois mis à part le principe sacro-saint du

maintien des droits politiques, il existe toute une série de réflexions sur les remèdes possibles.

Comme il s'agissait de remonter avant les abus, on appelait cette démocratie modérée, que certains souhaitaient instaurer, « la constitution des ancêtres ». Le terme est flou, à tous égards. Il a servi à couvrir aussi bien les premières mesures de ce qui allait devenir l'oligarchie que les espérances des démocrates modérés. On le rencontre ainsi dans les débuts de la révolution de 411, dans ce que l'on a appelé « l'amendement de Clitophon », selon lequel des commissaires cherchant des mesures d'assainissement devaient « examiner les lois des ancêtres établies par Clisthène quand il institua la démocratie ». Aristote qui rapporte ce texte dans sa *Constitution d'Athènes* précise que, dans l'esprit de celui qui fit cette proposition, « la constitution de Clisthène n'était pas populaire, mais analogue à celle de Solon<sup>8</sup> ». À la même époque, le fragment d'un discours du sophiste Thrasymaque parle aussi de cette « constitution des ancêtres ». On en parle encore plus en 404, juste avant l'établissement de l'oligarchie. Le même traité d'Aristote raconte qu'alors, « la paix ayant été accordée aux Athéniens à condition qu'ils appliquent la constitution de leurs ancêtres, les démocrates cherchaient à conserver la démocratie ; ceux des notables qui faisaient partie des sociétés secrètes, ainsi que les bannis revenus après la paix, désiraient l'oligarchie ; 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 » (34,3). Enfin, un demi-siècle plus tard, Isocrate, abordant la question de la politique d'Athènes, écrit dans son discours appelé *Aréopagétique* (16) ; « Je trouve que la seule chose qui permettrait d'écartier les périls à venir et de nous délivrer des maux présents serait d'accepter le rétablissement de la démocratie d'autrefois, dont Solon, le meilleur ami du peuple, a fixé les lois et qu'a restaurée Clisthène, qui avait expulsé les tyrans et ramené le peuple. »

En fait, entre Solon et Clisthène, il y avait d'assez fortes différences. Mais qu'importait ? Tout cela se noyait dans une

sorte de nostalgie des débuts, quand la démocratie était encore neuve et joyeuse. On peut même dire en un sens que la variété institutionnelle que couvre le terme révèle assez le sentiment d'un équilibre perdu quelque part en route.

Cet équilibre perdu, il fallait tenter de s'en rapprocher à nouveau. On s'efforça de le faire par deux séries de réformes et de réflexions, portant les unes sur la constitution, les autres sur la morale.

Il y avait en effet quelques mesures pratiques par lesquelles les réformateurs pouvaient espérer assainir les choses. Comme elles n'ont pas de lien direct avec l'idée de liberté, on les indiquera ici brièvement. C'est par exemple toute mesure reconnaissant la diversité des mérites, et remplaçant le tirage au sort pur et simple par le tirage au sort sur une liste de candidats élus. C'est encore la restitution de ses pouvoirs au Conseil de l'Aréopage, formé d'anciens magistrats<sup>9</sup>.

Mais ces essais de définition d'une bonne et d'une mauvaise démocratie nous intéressent surtout dans la mesure où ils ouvrent à Athènes une discussion sur les régimes qui est d'une subtilité neuve. On avait vu au V<sup>e</sup> siècle les avantages et les défauts de la démocratie : maintenant on voit les régimes se scinder, se nuancer. De trois régimes, on était passé à quatre, cinq, et, bientôt six régimes, au fur et à mesure que l'on distinguait entre les bonnes formes de constitutions et les mauvaises. Avec Aristote, on arrive au classement équilibré et raisonnable, avec six régimes. Trois sont « droits » : la monarchie, l'aristocratie, et le régime qu'il appelle *politeia*, ou régime constitutionnel ; trois, au contraire, sont « déviés », quand les gouvernements exercent le pouvoir dans leur propre intérêt et non dans celui de la masse ; ce sont la tyrannie, l'oligarchie, la démocratie.

On remarquera ce régime au nom nouveau qui prend la place de la démocratie, mais suppose le sens du bien collectif : la « démocratie » devenait trop aisément le règne tyrannique du parti populaire. Avec ses excès trop manifestes, la voici reléguée dans les mauvais régimes ! L'on devra voir comment

Aristote définit cette *politeia* qui a pris sa place. Mais il convient auparavant d'admirer ce surgissement d'une réflexion aussi poussée sur les régimes. Elle est née des problèmes pratiques rencontrés par Athènes. Elle a d'abord occupé Hérodote, et les sophistes ; elle a retenu Isocrate ; elle a été au cœur des méditations de Platon ; elle s'est épanouie dans l'œuvre lucide et systématique d'Aristote. Mais, née à la fin du V<sup>e</sup> siècle et arrivée à son point culminant un siècle plus tard, elle devait remplir et occuper la pensée occidentale pendant des siècles. Cicéron a suivi la ligne de réflexion ouverte par les Grecs et le monde moderne, à partir de la Renaissance, a fait de même. Comment ne pas citer Montesquieu, avec ses trois régimes et ses principes qui les sous-tendent ? Ou comment ne pas citer, en un monde plus proche du concret et plus soucieux de la complexité des grands États modernes, les analyses de Tocqueville sur *La Démocratie en Amérique* ? Certes, les orientations se renouvellent, mais les questions majeures (on dirait aujourd'hui, la problématique) viennent de ce moment de malaise qu'a connu la démocratie athénienne quand elle a vu la liberté, poussée trop loin, lui éclater au visage et créer un désastre.

C'est dans ce bouillonnement de recherches qu'apparaît la *politeia* d'Aristote – mot que l'on traduit parfois par « république » ; et elle n'est pas sans rapport avec le vieux rêve des modérés. Il déclare en effet que cette « république » est un régime mixte, qui tient de la démocratie et de l'oligarchie.

Comment se fait la combinaison ? Il en discute au livre IV de la *Politique*. Mais on reconnaît dans cette idée de mélange et de fusion le premier jugement porté par Thucydide sur le régime des modérés de 411 (le régime de Théramène). Il juge en effet ce régime très bon : « Il s'était établi, dit-il, un mélange modéré entre le petit nombre et la masse, ce qui fut le premier facteur qui contribua à tirer la cité d'une situation devenue mauvaise<sup>10</sup>. » Par-delà Aristote, on pense aussi à ce qui sera plus tard la « constitution mixte », et à l'application qu'en fera Polybe à la description de la constitution romaine.

Si Ton se reporte au livre récent de P. Grimal sur *Les Erreurs de la liberté*, on constate que ces notions de contrepoids et de contre-pouvoirs qui assurent l'équilibre de l'État romain<sup>11</sup> et la liberté romaine sont comme l'illustration de principes dont la théorie s'amorce dans la réflexion grecque du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.

Il est certain qu'alors les textes changent de ton. On ne parle plus tant de la liberté (*eleutheria*) : on parle davantage de droits. On emploie beaucoup le mot *kurios*, qui désigne tout ensemble la haute main pratique de celui qui est maître des affaires (*kurios ton pragmatōn*), et tel droit de détail reconnu par les textes (ainsi les Trente, ces tyrans, rendirent les gens « maîtres », ou « libres » de procéder à des donations comme ils le voudraient). La grande soif d'affranchissement a donc été remplacée par un monnayage de droits, qui sont inscrits dans des textes et ne sont pas nécessairement liés à la liberté politique.

Tout ceci laisse une impression de réflexions actives et de résultats pratiques assez minces – pour la Grèce et pour le IV<sup>e</sup> siècle. Mais il est temps de le dire : cet aspect de la pensée des réformateurs était alors secondaire. Les réformes pratiques que réclame Isocrate doivent être cherchées non sans peine dans l'ensemble de son traité, où elles sont un peu perdues : l'essentiel est la réforme morale.

Si la crise était venue de l'ambition des démagogues, de la légèreté du peuple, du manque d'esprit critique des uns et des autres, si les valeurs avaient été secouées et faussées, si l'on avait perdu le respect des parents et des maîtres, si l'on avait pris l'habitude de transgresser les lois, ce qu'il fallait était remédier à ces dispositions morales par l'éducation, par l'exemple, par le contrôle.

La première phrase dans laquelle Isocrate aborde son sujet mentionne l'éducation, au sens large. Si, sous la démocratie extrême, les gens confondent démocratie et indiscipline, c'est parce que le régime les « formait » en ce sens. Au contraire, la constitution des ancêtres, que souhaite Isocrate, châtiera de

telles dispositions et « rendra meilleurs et plus sages tous les citoyens » (20).

D'autre part, le titre du traité est *l'Aréopagétique*, ce qui veut dire que, pour cette tâche de réforme morale, il compte longuement sur ce Conseil de l'Aréopage. Le rôle de celui-ci sera avant tout de veiller au bon comportement des gens, continuant en quelque sorte leur éducation dans l'âge adulte par sa constante surveillance. Il offre aussi un exemple : en principe, il ne comportait, dit Isocrate, « que des gens de noble naissance et dont la vie avait témoigné de beaucoup de vertu et de sagesse » ; de plus, quiconque y accédait se formait aussitôt à la haute tenue du lieu...

L'optimisme passéiste de ce tableau n'est que trop évident ; il n'empêche qu'en insistant sur la vertu plus que sur les institutions, Isocrate défendait des vues qui rejoignaient l'orientation majeure de Platon, et qui allaient mettre leur marque sur les analyses de tous – en passant par Cicéron et Montesquieu. Faut-il s'en étonner ? Peut-on nier qu'un régime a finalement le sort que lui préparent les gens chargés de l'éducation de tous ? Cette idée est évidente, mais trop souvent perdue de vue.

Il faut enfin ajouter que cette réforme de la vie de tous les jours, des habitudes civiques et de la morale a tellement la priorité sur le reste que les réformateurs y sont plus attachés qu'aux institutions elles-mêmes. Isocrate a dit que le régime politique était « l'âme » de la cité. Il a aussi dit : « Ce n'est pas par les décrets, mais par les mœurs que les cités sont bien réglées » ; l'obéissance aux lois, enfin, dépend moins de la façon dont elles sont rédigées que des habitudes morales léguées par l'éducation.

C'est bien pourquoi, au bout du compte, Isocrate a pu donner des conseils à des rois, et leur prêcher les mêmes règles qu'à son Athènes démocratique. C'est bien pourquoi il a espéré en certains d'entre eux, comme l'ont fait Platon lui-même et Xénophon. Cette évolution caractéristique du IV<sup>e</sup> siècle implique évidemment du chemin parcouru depuis le temps où s'instaurait la démocratie<sup>12</sup> ; mais cela ne suppose

pas que l'on se détourne d'elle de façon nette. Ce que veut Isocrate, quel que soit le souverain, est avant tout la vertu. Peut-être, se dit-il, comme d'autres, qu'un prince peut y être plus aisément gagné qu'un peuple entier : cela ne tire pas beaucoup plus à conséquence que lorsque Euripide plaçait dans la bouche de Thésée, jadis roi d'Athènes, son éloge de la démocratie.

Toutefois on peut trouver que ce sont là beaucoup de concessions et de détours, qui nous entraînent, en somme, assez loin de la liberté. Et il est vrai que Tordre moral ne la rejoint jamais tout à fait. Mais la critique cesse d'être juste si l'on fait entrer en ligne de compte le fait que, bien avant Isocrate, et dès les crises oligarchiques de la fin du siècle, il y avait eu une autre prédication morale, qui, elle, fut miraculeusement entendue : elle sauva non seulement Athènes, mais l'avenir même de l'idée de liberté.

Cette réussite est celle de la concorde.

En 411, déjà, des hommes étaient intervenus pour arrêter la guerre civile ; on s'était inquiété, dit Thucydide, de l'ensemble de l'État ; et Ton avait convoqué une assemblée de réconciliation en vue de la concorde. C'est ce qui avait inspiré l'adoption de la constitution mixte de Théramène. En 404, la guerre civile, cette fois, eut lieu ; mais les démocrates vainqueurs acceptèrent un accord, comportant une clause qui disait que, mis à part certains hauts fonctionnaires, « nul n'aurait le droit de reprocher le passé à personne ». Qui plus est, pour sceller la réconciliation, le parti populaire accepta de contribuer à rembourser l'argent que l'oligarchie avait emprunté pour lutter contre lui.

Il y eut une seule tentative connue pour passer outre et « rappeler le passé » : elle fut punie de mort. Désormais tous les auteurs, quelles que fussent leurs opinions, célébreront à l'envi cette conduite : elle est citée dans Isocrate, dans Démosthène, dans Aristote. Athènes ne réussit peut-être pas à améliorer son régime, mais elle réussit sur ce point essentiel : elle n'eut plus de guerres civiles, jamais.

Ce choix n'était pas sorti de rien. Lors de la crise de 411 ce sens du salut commun affleure dans le récit de Thucydide ; à la même date la tragédie des *Phéniciennes* d'Euripide et la *Lysistrata* d'Aristophane défendent, elles aussi, des idées d'union, d'entente, de concorde. Et, à la même date, encore, on a un court fragment du sophiste Thrasymaque prônant la concorde. Andocide en parle, Lysias en parle un peu plus tard. Au IV<sup>e</sup> siècle, Isocrate insistera sur l'idée, et Platon lui consacrera de longs développements.

De la crise politique est sortie cette idée de concorde, qui sauva alors l'État – et qui devait se retrouver à Rome.

Elle n'a pas été inventée en vue ou en fonction de la liberté, sinon de la liberté extérieure et nationale. Mais elle répond à l'expérience des guerres civiles où s'opposent deux groupes, dont chacun veut dominer l'autre. Thucydide fait dire ainsi à Brasidas qu'il ne veut pas prendre parti dans les luttes intérieures de ceux devant qui il se présente pour les libérer : « Je ne viens pas me joindre aux luttes de partis, et je tiens que je n'apporterais pas une liberté bien franche si, au mépris de vos traditions, j'asservissais la majorité au petit nombre ou la minorité à l'ensemble » (IV, 86,4) ; il précise même : « Ce serait là une domination plus dure que celle de l'étranger. »

Par conséquent la crise qui se manifesta en 411 et en 404 n'était finalement que le heurt de deux groupes dont chacun refusait d'être asservi à l'autre. Et la concorde qui se fait au nom de l'État, commun à tous, évite cet asservissement : chacun y reconnaît et l'existence de l'autre et sa liberté.

C'est pour Athènes une gloire considérable, ayant vécu cette crise, de l'avoir ainsi dominée dans les faits, de façon généreuse et durable. En même temps, cette idée jette un brusque jour sur toutes les recherches politiques et les essais de combinaison que l'on vient de voir. Le mélange des constitutions est aussi l'accord des groupes sociaux. Quand il loue la constitution modérée de 411, Thucydide ne dit pas qu'elle était un mélange entre des institutions, mais un mélange allant dans le sens et du petit nombre et de la masse. L'équilibre se fait d'abord dans le souci qui anime chaque

groupe d'accepter la liberté de l'autre en même temps que la sienne propre.

On remarquera que le processus est un peu le même que dans le domaine des relations entre cités. Dans les deux cas, il avait fallu apprendre à dissocier les deux idées de liberté et de domination : Athènes devait respecter l'autonomie des autres cités, et chaque groupe politique devait respecter l'existence de l'autre. Dans un cas, l'unité de la cité correspondait à un sentiment profond et ancien : dans le domaine extérieur, en revanche, on avait dû découvrir et encourager une unité plus large. Mais le principe était le même ; et Isocrate cherche à tout prix la concorde entre les Grecs comme la concorde dans la cité.

Les difficultés nées des abus de la liberté, telle qu'elle avait été définie, aboutissent ainsi de toutes parts à un progrès dans l'analyse : elles révèlent peu à peu de quelles concessions cette liberté doit être accompagnée pour survivre.

## NOTES

1. Le chiffre de 400 est celui du Conseil (500 pour la démocratie) : il s'agit ici des chiffres 3 000 et 5 000.
2. Ces deux passages sont dans *Les Helléniques* de Xénophon, 11,3, 19 et 49. Evidemment la notion de citoyens « distingués et honnêtes » prêterait à bien des commentaires !
3. On a encore, au début de la démocratie retrouvée, un projet de Phomisios, connu par le discours XXXIV de Lysias. Mais il est écarté.
4. On peut rapprocher Théramène, s'élevant, autant que contre la tyrannie du petit nombre, contre « ceux qui considèrent qu'il ne peut y avoir de belle démocratie jusqu'à ce que les esclaves et ceux qui vendraient, par misère, leur patrie pour une drachme, participent au pouvoir » (*Helléniques*, II, 3,48).
5. Cf. ci-dessus, p. 84.

6. On retrouve l'alliance entre la liberté intérieure et extérieure quand on voit, à la fin de *l'Aréopagétique*, Socrate accuser (à juste titre) les oligarques athéniens d'avoir été pleins de zèle pour la servitude. Voir de même Thucydide, VIII, 91,3.

7. Du moins peut-on noter que les projets de Platon sont tous dressés à l'encontre de la démocratie athénienne. S'il ne laisse de liberté à personne, c'est parce que celle-ci en laissait trop à ses citoyens.

8.29, 3, traduction rectifiée par nous.

9. Voir ci-dessous, pp. 135-136.

10. VIII, 97,2 : nous rectifions légèrement la traduction pour rendre sensible la parenté des termes, qui l'est en grec.

11. Voir les pages 41 à 47, et le texte de Tite-Live cité p. 45, où l'historien donne comme les deux « citadelles » de la liberté l'existence des tribuns de la plèbe et du droit d'appel au peuple.

12. Cf. Grimal, ouvrage cité, p. 113 (commentant *La Cyropédie* de Xénophon) : « La liberté n'est plus incompatible avec la monarchie. »

## IX.

### DÉCOUVERTE D'UNE LIBERTÉ TOUT INTÉRIEURE

On peut être asservi à un maître étranger, ou bien à un tyran : on peut aussi être l'esclave de ses propres passions ; plus la liberté politique, pendant la guerre du Péloponnèse, se révélait pleine d'embûches, plus les gens commencèrent à s'interroger sur ce qui pouvait bien, en eux-mêmes, les entraîner à ces désordres. Et les déceptions de la politique eurent du moins un avantage : elles orientèrent les esprits vers une autre forme de liberté, plus individuelle et plus immédiatement liée à l'effort de chacun.

Les mots reflètent cette évolution.

D'abord, l'aspect moral commence à percer et à se développer de plus en plus à côté des significations sociales de la liberté. Après tout, ce n'était que normal, si vraiment la liberté engendrait chez l'homme les traits généreux que l'on a indiqués. La liberté de parole entraînait la franchise. Le fait de n'avoir pas peur des autres écartait les craintes mesquines ou les rancunes. La liberté devient vertu. Pour la première fois dans les textes conservés, Pindare emploie le mot « libre » de façon métaphorique, à propos du roi Hiéron, qui règne à Syracuse (dans la seconde *Pythique*, 57). C'est, en *somme*, la même évolution que dans notre mot « généreux ».

Sans doute ces emplois se multiplient-ils au cours du V<sup>e</sup> siècle. Il est clair en tout cas que, si l'on passe à Aristote ou à Isocrate, ou même à Platon<sup>1</sup>, on constate que le mot « libre » qualifie couramment des sentiments ou une éducation ; il est associé à la magnificence, à la noblesse, au courage.

En même temps, l’élargissement de la notion aboutit à l’apparition de mots nouveaux, qui, eux, n’ont bientôt plus que cette valeur morale.

Un des contraires de « libre » est le mot grec *aneleutheros*. Or, à un exemple près, il ne se rencontre qu’à partir de la fin du V<sup>e</sup> siècle, et avec une valeur toujours morale. Platon, Xénophon, Aristote, l’emploient dans le sens d’« indigne d’un homme libre », pour désigner la mesquinerie et la servilité. Puis apparaissent *eleutherios* et *eleutheriotès*, qui servent à désigner cette liberté d’allure, ou d’esprit, qui va avec le courage et la générosité. L’adjectif existait auparavant, mais il était réservé à Zeus : Zeus Libérateur. Désormais, à partir de Xénophon ou de Démocrite, c’est-à-dire à partir du début du IV<sup>e</sup> siècle, voici qu’il désigne les hommes qui ont des façons d’hommes libres, ou qui pratiquent, selon la formule traditionnelle qui ne correspond pourtant plus à nos habitudes de vocabulaire modernes, la « libéralité ».

Ces emplois ont quelque chose de social. Ils supposent que l’homme libre, doué d’une nature plus noble, reçoit aussi une éducation plus désintéressée, qu’en outre il n’a pas à ménager les autres. Il est vraisemblable que les rois de la légende, avec ce caractère « libre », étaient plus portés que le menu peuple à une certaine résolution, et qu’ainsi ils étaient tout destinés à devenir des héros tragiques, par opposition aux gardes et aux nourrices, toujours prêts à toutes les compromissions. Par l’intermédiaire de la littérature il en est passé quelque chose jusqu’en notre temps, puisque Giraudoux ou Anouilh, lorsqu’ils reprennent des sujets tragiques, insistent sur le côté extrême et entier de ces êtres, qui sont des « rois ». Ces rois sont tous les descendants de cet Achille qui disait, dans *l’Iphigénie à Aulis* d’Euripide : « Aussi bien ici qu’à Troie, je montrerai la nature d’un homme libre » (930).

Mais cette connotation sociale, qui est indéniable, ne doit pas nous tromper sur la portée morale qu’acquiert, en parallèle, la notion d’homme libre. Celle-ci implique des qualités d’aisance, de cœur, de désintéressement. Elle peut même, à la limite, s’appliquer à l’idéal le plus haut.

Comment en effet ne pas rappeler ici le beau texte du *Théétète* de Platon, où il oppose deux vies : d'un côté le philosophe, qui s'est toujours soucié de la seule vérité, sans se préoccuper des choses de la vie pratique, sans rechercher la brigue ni le succès ; de l'autre, l'homme qui a vécu dans la pratique des tribunaux, dans la chicane et la médiocrité ; tout cela rend l'homme adroit et roué, mais lui ôte cette « liberté » intérieure qui caractérise le philosophe. « Épanouissement, caractère direct, esprit libre – tout jeunes, l'esclavage les leur enleva, les contraignit aux pratiques tortueuses, jeta en de si graves dangers leurs âmes encore tendres » (...) qu'ils se tournent vers le mensonge et l'hypocrisie « et ainsi se courbent, recourbent et recroquevillent<sup>2</sup>. » On voit presque, de façon concrète, l'action de cette vie sur l'âme de l'homme en question. Et bientôt, le contraste avec le philosophe éclate. Le philosophe sera peut-être ridicule devant la foule ; mais l'autre ne saura que bredouiller si l'on en vient à des questions élevées. C'est que les philosophes ont reçu une formation opposée à une éducation d'esclaves : « Une réelle liberté, un réel loisir les a formés. » Au contraire l'autre « ne saurait relever son manteau sur l'épaule droite à la façon d'un homme libre, ni s'adapter à l'harmonie des discours pour chanter dignement la vraie vie que mènent les dieux et les hommes bienheureux<sup>3</sup> ». La liberté intérieure conduit désormais à tous les sommets.

Sans doute trouve-t-on là l'aboutissement d'une aspiration intérieure profonde, dont le germe était déjà présent dans l'Oraison funèbre de Thucydide<sup>4</sup>. Et il est certain qu'une poussée intérieure si forte a des racines solides, qui puisent loin. Mais le propre du IV<sup>e</sup> siècle est d'avoir défini ainsi le ton et le caractère propre de la liberté. Et ceci est nouveau.

De fait, ce vocabulaire de la liberté que nous cherchions en vain dans la réflexion politique de l'époque se retrouve soudain, enrichi et transposé, dans un domaine nouveau. La Grèce est partie en quête d'une autre liberté, qui n'est plus celle du citoyen.

Cette évolution, ou plutôt cette translation, ne se marque pas seulement dans l'emploi des mots ou des jugements de valeur : elle se traduit aussi, et surtout, par une analyse morale nouvelle, montrant que les passions sont pour l'homme une servitude.

Cela commence humblement, doucement, par des métaphores. On trouve dans Euripide des formules brèves qui, sans parler encore de liberté, disent que quelqu'un est esclave de l'argent, ou asservi à l'amour, ou bien, s'il doit flatter ceux qui l'entourent, qu'il est esclave en vue du profit, ou qu'il est asservi à la multitude, ou bien, s'il doit faire des concessions, qu'il est esclave des circonstances<sup>5</sup>. D'autres disent même que quelqu'un est libre de crainte – ce qui peut signifier simplement qu'il n'en éprouve pas, mais suggère déjà, en passant, que la crainte vous impose des chaînes<sup>6</sup>. Plus encore que ces notations rapides, Euripide présente des personnages vivants, asservis par ces sentiments : Médée est esclave de sa vengeance, Phèdre de son amour, Agamemnon de son ambition, et chacune des pièces montre leur faiblesse, leurs déchirements, leur incapacité à se reprendre. Ainsi se dessine peu à peu une grande fresque des défaites humaines devant les tentations et les passions.

Un mot rend bien compte de ce combat à mener : c'est le mot *kreittōn*, « qui l'emporte sur ». On peut l'emporter sur l'argent : c'est ce que Thucydide dit de Périclès, parce qu'il est inaccessible à ces tentations ; et plusieurs passages d'Euripide emploient la même expression. On peut aussi l'emporter sur la colère. Peu à peu l'âme apparaît avec ses divisions, ses batailles, ses succès et ses défaites<sup>7</sup>. Des parties de l'âme commencent à se distinguer les unes des autres.

Vers les dernières années du V<sup>e</sup> siècle, cette idée du combat intérieur se précise et se renforce. Toujours sans parler de liberté, le sophiste Antiphon connaît le rôle de la tentation et des épreuves qu'elle implique ; il écrit ainsi (au fragment 59) : « Celui-là n'est pas sage qui n'a pas désiré le laid et le mal, qui n'en a pas tâté ; car alors, il n'y a rien dont il ait triomphé et qui lui permette de s'affirmer vertueux. » De

même Démocrite (vers la même date, ou peut-être plus tard) : « L'homme courageux n'est pas seulement celui qui triomphe de l'ennemi, mais des plaisirs ; et il y a des personnages, qui, maîtres régnant sur des cités, sont esclaves par rapport aux femmes<sup>8</sup>. »

Et puis enfin, à la limite entre les deux siècles, surgit soudain, pour ces victoires intérieures, notre mot de « liberté ».

« À la limite entre les deux siècles » signifie que le mot et l'idée surgissent dans la bouche de Socrate, homme du V<sup>e</sup> siècle, mais dans l'œuvre de Xénophon, homme du IV<sup>e</sup> siècle. Socrate a certainement tenu des propos de ce genre, ou allant en ce sens, et l'on en trouve aussi l'écho chez Platon ; mais il n'a peut-être pas insisté autant que le fait Xénophon, ou dans les mêmes termes.

Ce dernier nous offre même comme une image symétrique de celle de la liberté politique. On peut citer de lui un premier texte, emprunté aux *Mémorables*. Il est caractéristique par son insistance et par ses répétitions, qui révèlent de façon claire combien ces façons de penser étaient alors senties comme nouvelles. À IV, 5,3, Xénophon aborde ainsi un développement qui couvrira plusieurs pages : « Celui qui est commandé par les plaisirs du corps et est empêché par lui d'agir au mieux, penses-tu qu'il soit libre ? – Pas du tout, dit-il. – Peut-être cela te semble-t-il une conduite libre que d'agir au mieux, et une conduite sans liberté, que de se voir empêché de le faire ? – Tout à fait, dit-il. – Alors ceux qui ne sont pas leurs propres maîtres te paraissent tout à fait sans liberté ? – Oui, par Zeus, dit-il, il semble bien...» Et l'on avance, lentement, à la découverte de ces « maîtres » qui imposent à l'homme « la pire des servitudes ». Contre leur action, il faut cultiver la maîtrise de soi qui fait participer avec mesure aux plaisirs, aux connaissances nobles et utiles, et par conséquent au bonheur... La menace de l'asservissement intérieur est donc aussi essentielle et urgente que la menace d'un ennemi assiégeant votre ville ; et à l'expérience première dont on était parti au premier chapitre de ce livre répond, comme son double, l'expérience première de la vie intérieure. Aussi bien,

le parallélisme n'est-il pas de notre invention : dans un autre texte, emprunté cette fois-ci à *L'Économique*, Xénophon n'hésite pas à le formuler. Évoquant l'effet de la paresse, du jeu, des mauvaises fréquentations, il montre que l'homme est l'esclave de ces maîtres, vraiment durs, qui ne lui laissent rien, et il conclut (à 1,23) :

« Eh bien, il faut livrer bataille jusqu'au bout contre ces vices pour défendre notre liberté autant que contre ceux qui, les armes à la main, essaient de nous réduire en esclavage. »

De fait, même Platon a beau être plein de suspicion à l'égard de la liberté, on retrouve chez lui, à l'occasion, les mêmes idées. On sait que, pour lui, comme pour Xénophon, il est essentiel de « se commander à soi-même ». L'expression est le point de départ d'une longue réflexion dans *La République* (431a et suivants, ), dans laquelle il est rappelé que la partie la meilleure de l'âme doit commander à l'autre ; et de là part toute une analyse sur les parties de l'âme et sur l'équilibre qui doit les ordonner les unes par rapport aux autres.

La lutte peut d'ailleurs être vive : elle est décrite dans le *Phèdre*, où l'on imagine un attelage conduit par la raison et comportant deux chevaux, dont l'un obéit au cocher tandis que l'autre n'écoute que ses désirs.

À cette maîtrise de soi, même dans Platon, est associée l'idée de liberté. Il écrit dans le *Phèdre* (256 b) que la vie ainsi obtenue est pleine d'harmonie, puisque l'on a alors « réduit à l'esclavage ce qui faisait naître le vice de l'âme et donné au contraire la liberté à ce qui y produit la vertu ».

Platon ne pouvait pas échapper à cette analogie : à partir de Socrate elle est présente chez tous ; et elle s'impose avec force. Obéir à la raison, comme, en politique, obéir à la loi, c'est s'assurer le pouvoir en soi comme le citoyen se l'assure dans la cité. La raison, en somme, est gage de liberté.

Elle l'est aussi en d'autres sens. Car la tyrannie des passions n'est qu'un aspect des pressions qu'exercent sur l'homme les circonstances extérieures. Or il faut, d'une façon

générale, se laisser le moins possible influencer par ces dernières, quelles qu'elles soient.

La mort héroïque, dans l'épopée, suggérait déjà une telle idée ; et, dans la façon dont Patrocle ou Hector, ou, à l'avance, Achille, acceptaient une mort qui leur était imposée – sans pour autant renoncer ni à leur fierté, ni à leur dignité, ni même à l'impression d'un ultime choix, quelque chose de cette liberté intérieure s'annonçait déjà – sans que le mot, bien entendu, fut là. Puis vint la tragédie et surtout les tragédies d'Euripide, à l'époque de la guerre du Péloponnèse. Et là, nous trouvons les fameux sacrifices volontaires. Un dieu réclame un sacrifice. La famille des victimes concernées hésite : elles, elles acceptent. Elles ont à peine le choix, mais elles l'ont un peu. Et elles choisissent de mourir librement. Cette fois, le mot est là.

Il est même remarquable de penser que, chez Eschyle, la jeune Iphigénie devait être tenue, et bâillonnée, qu'elle se débattait et refusait la mort : les victimes d'Euripide, elles, donnent leur accord à l'avance ; et, dans l'exécution même, elles refusent toute contrainte. Dans *Les Héraclides*, la jeune Macarie décide : « Que je meure librement » (559). Dans *Hécube*, la jeune Polyxène décide qu'en mourant elle évitera la servitude : « Je rends la liberté au regard de mes yeux en échappant à la servitude » (367) et, au moment d'être frappée, elle demande que nul ne la touche ni la tienne : « Laissez-moi libre, par les dieux ! Que je meure libre sous vos coups<sup>9</sup> ! »

Ces textes révèlent deux traits qui commencent à se faire jour alors.

Le premier est que certaines âmes peuvent maintenir leur liberté en dépit des circonstances – en dépit même de la mort. Si elles n'en ont pas peur, si elles n'envisagent pas de s'humilier ou de se laisser aller au désespoir, c'est que rien ne pourra les y contraindre. Et l'on voit ici s'annoncer toute la suite : l'indifférence du sage à ce qui relève du sort, son indifférence à la fortune, son acceptation de la mort.

D'autre part, ces textes révèlent l'importance prise par le libre choix. De fait, c'est le moment où le droit distingue entre les fautes volontaires ou involontaires, distinction qui se reflète dans le théâtre et sera serrée de plus près au IV<sup>e</sup> siècle.

Peu à peu apparaît l'idée d'une liberté qui serait comme un noyau vivant et irréductible mettant l'homme à part des circonstances.

On voit se multiplier les conseils prêchant la sérénité. On ignore la date du traité de Démocrite *Sur la sérénité*, mais on trouve l'équivalent chez le sophiste Antiphon, pour qui la concorde était, semble-t-il, l'entente qui se fait lorsque l'âme obéit à la seule raison. Et déjà un petit texte du temps célèbre la paix des hommes débarrassés du souci des affaires, des craintes et des désirs de la richesse ou de l'ambition : « Ils s'endorment sans crainte, se réveillent sans angoisse, confiants dans le succès de leurs efforts<sup>10</sup>. »

Et naturellement, parmi ces hommes, au même moment, il y avait Socrate – Socrate plaident pour une âme raisonnable, Socrate capable de résister à toutes les fatigues, Socrate restant ferme contre les tentatives de séduction du bel Alcibiade, Socrate refusant de quitter la ville à la veille de son exécution, Socrate mourant dans une sérénité souveraine, dont Platon a retracé, pour toujours, le souvenir. Il l'a montré philosophant jusqu'au dernier moment sans se laisser atteindre par le sort.

Socrate n'est pas mort parce qu'il choisissait d'accéder ainsi à une forme de liberté. Rien ne permet de mettre sa mort en relation avec les suicides de philosophes qui se répandirent peu à peu. Il n'a même pas dit qu'il mourait « libre ». Mais on comprend que la perspective de ses derniers moments ait exercé une fascination sur ses disciples, et qu'elle ait pu être parfois considérée comme le début de cette liberté nouvelle, qui ne se trouve que dans les âmes.

Le mot de conscience serait ici trop moderne. Et c'est pourtant bien de cela qu'il s'agit. De fait, après Socrate, on voit un certain nombre de ses disciples, ou de ses continuateurs, prêcher cette nouvelle liberté, dont l'idée avait

mûri doucement au cours des dernières années du V<sup>e</sup> siècle. Ils emploient, eux, le mot de liberté. Et ils l'appliquent désormais à un idéal qui ne relève plus des cadres de la cité, ni même de la société.

Nous ne suivrons pas ici tout ce vaste mouvement de pensée, et cela pour deux raisons. L'une est de circonstance : le livre de P. Grimal en parle fort bien ; et cela était directement de son sujet, puisque l'aboutissement de toute cette réflexion est le stoïcisme, qui passe, au m<sup>e</sup> siècle, par les grands noms de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe, et que le stoïcisme lui-même devient bientôt vivant à Rome. Nous n'aurions en tout cas pas refait l'exposé excellent qu'il offre du stoïcisme par rapport à la liberté, aux pages 148 à 154. Mais une autre raison nous l'interdisait : c'est que nous avons ici tenté de suivre une aventure continue, qui va du milieu du V<sup>e</sup> siècle au milieu du IV<sup>e</sup>, et dans laquelle l'expérience politique se mue directement en doctrines : cette aventure prend fin, ou du moins change de nature, quand l'histoire des idées se poursuit dans l'abstrait, à travers des temps et des lieux divers.

Nous laisserons donc en dehors de cet exposé et Épictète et tout le stoïcisme. Nous n'irons pas jusqu'à eux, bien que la liberté du sage ne trouve sa vraie expression qu'avec eux, et que le fait se traduise même par la création de mots nouveaux pour cette liberté-là : le mot *autexousios*, mot de philosophe, désigne celui qui ne dépend que de lui-même.

Nous laisserons même de côté la forme la plus frappante de la pensée cynique. Diogène, contemporain d'Aristote, scandalisa son monde ; le mépris des biens extérieurs lui faisait mépriser non seulement le luxe et les honneurs, mais la propreté, l'usage des maisons, le fait de boire dans une coupe... Tout cela était esclavage à ses yeux.

En revanche, il est important pour notre propos de constater que le germe de tous ces développements à venir peut être reconnu, de façon nette, précisément en ce début du

IV<sup>e</sup> siècle. Avant Diogène et avant les stoïciens, il y avait Antisthène.

Antisthène était né vers le milieu du Ve siècle et devait vivre jusqu’au tiers environ du IV<sup>e</sup>. Il avait été marqué par l’enseignement des sophistes et avait été disciple de Socrate. C’était cependant un homme simple, fils d’une esclave. Il s’est attaché passionnément à cette idée d’une libération de l’âme obtenue par le détachement des biens matériels et l’effort intérieur<sup>11</sup>. On cite des phrases de lui contre l’amour « fléau de la nature », et il déclarait, dit-on : « J’aime mieux devenir fou que d’éprouver de la volupté. » Il s’élevait aussi contre le luxe, et passe pour s’être écrié volontiers : « Que les enfants de mes ennemis vivent dans le luxe ! » Et il semble assez clair que cette attitude résolue visait la liberté intérieure<sup>12</sup>. En tout cas une chaîne s’établit qui lie entre eux Antisthène, Diogène le Cynique et les stoïciens.

C’est en effet Épictète, le grand stoïcien de l’époque de Néron, qui, recommandant cette liberté intérieure qui consiste à ne pas s’émouvoir pour ce qui ne dépend pas de nous, donne en exemple Diogène et cite longuement un beau texte où Diogène aurait présenté Antisthène comme celui qui l’a « libéré ». Il raconte en effet comment Diogène, capturé et vendu comme esclave, garda l’âme sereine<sup>13</sup>, indifférent au lieu où on l’emmenait. « Voilà, dit Épictète, comment on acquiert la liberté. » Et il continue, parlant de Diogène : « Aussi disait-il : “Depuis qu’Antisthène m’a libéré, je n’ai jamais plus subi l’esclavage.” Comment le libéra-t-il ? Écoute ce qu’il dit : “Il m’a appris ce qui est à moi et ce qui n’est pas à moi. La propriété n’est pas à moi, parents, proches, amis, réputation, lieux familiers, conversations avec les hommes, tout cela m’est étranger.” Qu’est-ce donc qui est à toi :” L’usage des représentations (ou des idées). Il m’a montré que cet usage, je le possède inviolable et soustrait à toute contrainte. Personne ne peut me faire obstacle, personne ne peut me forcer à user de mes représentations autrement que je le veux. Qui donc a encore pouvoir sur moi : Philippe, Alexandre, Perdiccas, ou le Grand Roi ? Comment l’auraient-

ils ? Pour être asservi à un homme, il faut l'être bien avant par les choses..." Dès lors, quiconque ne se laisse dominer ni par la souffrance, ni par la gloire, ni par la richesse (...), de qui un tel homme est-il encore esclave, de qui est-il sujet ? » Dans ce texte des *Entretiens* (III, 24,67-71), on ne sait plus, de guillemets en guillemets, si Diogène cite Antisthène ou si Épictète cite Diogène : les pensées se pénètrent et se font écho avec une parfaite continuité ; et le seul mot qui sonne au nom de tous les trois est celui de liberté.

C'est donc bien aux premières décennies du IV<sup>e</sup> siècle que remonte cet élan de pensée qui devait dès lors, sous des formes diverses, traverser toute l'antiquité gréco-latine. Le fait d'être « sans maître », « de se suffire à soi-même » (ou comme disait déjà Stilpon à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, de « porter tout avec soi ») : tous ces thèmes, qui s'approfondiront peu à peu, sont partis de ce moment-là.

Dans cet attachement farouche à la liberté que l'on rencontre chez certains de ces penseurs, on reconnaît la marque de l'idéal obstiné des Grecs. Simplement, la constatation du caractère précaire de la liberté politique avait amené les hommes d'alors à en transférer le domaine là où nul ne pourrait venir la leur prendre. La liberté du sage est le surgeon qui jaillit lorsque se trouve brusquement brisée et rabattue la trop confiante liberté de la cité.

## NOTES

1. Un exemple : Platon parle des entretiens « beaux et libres » (*République*, 449 a ; la traduction est parfois « nobles »).

2.173 a, traduction légèrement modifiée.

3.175 d-e, traduction légèrement modifiée. L'expression traduite par « à la façon d'un homme libre » est précisément l'adverbe *eleutheriōs*. De même dans le *Phèdre*, Platon parle des gens « nourris parmi les matelots et qui n'ont jamais vu le

spectacle d'un amour vraiment libre \* (243 c), à ne pas confondre avec ce que nous appelons « amour libre » !

4. Voir aussi les belles remarques de Grimal, p. 136, sur le *Prométhée* d'Eschyle. Mais le mot de liberté ne se rencontre dans le *Prométhée* que pour dire que Zeus seul est libre et que Prométhée parle trop librement. L'élan est là, mais non pas encore l'analyse.

5. Voir ainsi : *Hécube*, 865 ; *Oreste*, 716 ; *Iphigénie à Aulis*, 450 ; *Phéniciennes*, 395, et les fragments 775,1 et 1029,2.

6. On connaît le mot de Sophocle cité dans Platon, sur le soulagement que c'est pour lui d'avoir passé l'âge des amours physiques : « comme si j'avais échappé à un maître enragé et sauvage » (*République*, 329 c).

7. Nous avons suivi ce progrès des divisions de l'âme dans le livre intitulé *Patience, mon cœur !* (Les Belles Lettres, 1984). Pour l'expression « supérieur à l'argent », voir Thucydide, II, 65 et le fragment 325 d'Euripide qui dit : « Aucun homme ne résiste à l'argent : ou s'il y en a un, je ne vois pas qui. »

8. Fr. 214. Voir aussi 236 : « H est difficile de lutter contre le *thumos* : la victoire est le fait de l'homme raisonnable. »

9. Elle ajoute (551) : « Être appelée esclave chez les morts, moi, princesse, j'en rougirais » – ce qui est moins accessible à des esprits modernes, qui n'ont plus ni le sens aigu de la différence sociale d'alors, ni une idée aussi simpliste de la survie.

10. Anonyme de Jamblique, 7.

11. Le sens de l'effort devient primordial alors. Voir d'ailleurs Prodíeos, d'après *Les Mémorables* de Xénophon (II, 1,23). C'est aussi à ce moment-là que l'on parle tant d'Héraclès, le héros du *ponos* et des travaux, le héros qui libère la Grèce des monstres. Le texte de Prodíeos met en scène Héraclès ; Antisthène avait écrit trois traités sur lui.

12. Il avait écrit un traité *Sur la liberté et la servitude* ; mais on n'en connaît pas le contenu.

13. Il se disait même le maître de son maître. Ses « mots » à cet égard sont demeurés célèbres.

## X.

### DÉPASSEMENTS PROGRESSIFS

On pourrait s'arrêter à ce dernier sursaut qui lance, pour plusieurs siècles, l'idée de la liberté intérieure. Mais voici que cette idée appelle un corollaire, et oblige à mentionner d'autres poussées, par où la liberté connaît encore, dans la période considérée, des développements nouveaux. On l'aura remarqué au passage : Antisthène, dont il vient d'être question, était fils d'une esclave thrace ; Épictète, qui lui rendait hommage, était lui-même un esclave phrygien. Ceci nous rappelle une fois de plus que ces Grecs si épris de liberté pratiquaient cependant l'esclavage ; mais le fait suggère en même temps que peut-être ce tournant du IV<sup>e</sup> siècle vit, en ce domaine aussi, quelques efforts pour passer outre.

Dans les institutions, il n'en fut rien. Non seulement l'esclavage dura pendant toute l'Antiquité, mais nul ne semble jamais avoir eu l'idée, alors, de l'abolir. Il faut l'avouer haut et clair.

Mais il en est *ici comme* ailleurs. Les Grecs ne nous ont nullement offert un *modèle* dans la pratique ; en revanche, ils ont toujours ouvert la voie dans le domaine des idées. Et il semble bien que les découvertes se soient faites à cet égard exactement dans le même temps que toutes celles que l'on vient de voir – s'annonçant chez les esprits les plus éclairés de la fin du V<sup>e</sup> siècle, pour s'épanouir avec éclat dans la première partie du IV<sup>e</sup>.

Le théâtre d'Euripide en apporte bien des preuves. Et il n'est pas un cas isolé. Sophocle lui aussi n'hésite pas à dire,

dans *Les Trachiniennes* : « Cette femme n'est qu'une esclave, elle n'en a pas moins parlé aussi bien qu'une femme libre » (62-63), ou, dans une tragédie perdue : « Si son corps est esclave, son esprit est libre » (854). Mais chez Euripide ces exemples se multiplient. Et on le comprend. Euripide, en effet, n'était pas conformiste. Ami des sophistes et pénétré de leurs doctrines, il prend souvent fait et cause pour les exclus de la société – les bâtards ou les esclaves ; et utilisant une distinction chère aux sophistes, il reconnaît ce que le classement des hommes en catégories a de conventionnel. Il s'agit d'une distinction de « mots » : la « nature » des esclaves peut être noble et généreuse. Bien entendu, ce n'est là qu'un premier pas. Il ne nous paraît pas, aujourd'hui, plus satisfaisant que l'attitude qui, face à l'antisémitisme, parle des « bons juifs ». Mais il ne faut pas oublier que c'est alors une découverte, accompagnée de quelque audace...

D'où les rôles d'esclaves dévoués et fidèles qu'offre à l'occasion son théâtre. Ceux-ci frappent d'autant plus que, fin psychologue et très réaliste, Euripide présente aussi les défauts moraux des esclaves : la trop grande tolérance de la nourrice de Phèdre, ou la terreur de l'esclave oriental d'*Oreste*. Mais, à côté du héros, on voit souvent des serviteurs fidèles – à commencer par le serviteur d'*Alceste*, en passant par le vieillard d'*Ion*, ou le messager d'*Hélène*, pour aboutir au vieillard d'*Iphigénie à Aulis*, si dévoué à son maître qu'il entre en lutte contre Ménélas et se déclare prêt à mourir. Ce n'est point là simple hasard ou commodité de théâtre. Car des vers proclament, souvent, ce renversement possible de la hiérarchie admise. Ainsi l'un dit : « Est-il, dans l'état d'esclave, rien dont on doive rougir : Pour le reste, l'esclave à l'âme généreuse n'est, sous tous les rapports, nullement inférieur aux hommes libres » ; ou bien l'autre déclare : « Pour moi, si ma naissance est servile, du moins puissé-je être compté parmi les bons esclaves, libres de cœur s'ils ne sont pas libres de nom. » Ailleurs ce sont des fragments (conservés parce qu'on les a cités) qui disent : « Pour beaucoup d'esclaves, le nom est honteux mais l'esprit est plus libre que chez ceux qui ne sont pas esclaves<sup>1</sup>. »

C'est ainsi que l'on arrive à découvrir que la nature n'a fait personne esclave. Un petit texte d'Antiphon déclare que la nature ne distingue pas entre Grecs et barbares<sup>2</sup>. Et bientôt voici le rhéteur Alcidamas, un ancien disciple de Gorgias, qui écrit, bravement, nettement : « La divinité a fait tous les hommes libres, la nature n'a créé personne esclave. » Il ne demandait pas une réforme, ni une abolition de l'esclavage, mais, dans le domaine de la pensée, il en secouait les bases de main ferme<sup>3</sup>. Et l'idée n'avait plus (pendant des siècles...) qu'à faire son chemin.

En attendant, de telles tendances devaient retentir sur la façon de traiter les esclaves.

Celle-ci était inégale. Parfois très dure (ainsi pour les esclaves publics travaillant dans les mines), elle était parfois assez douce et humaine. Les réactionnaires se plaignaient même, ou se moquaient, du luxe ou du franc-parler qui étaient parfois laissés aux esclaves. En tout cas, ceux-ci étaient protégés par un droit et participaient à certains actes religieux. Enfin, il existait des affranchissements. On en doute parfois<sup>4</sup> parce qu'ils étaient rares – beaucoup plus rares qu'à Rome – et qu'ils ne s'entouraient pas du même cadre juridique. Mais ils existaient ; et en particulier ils existèrent au IV<sup>e</sup> siècle. Platon et Aristote parlent tous deux des catégories diverses : les esclaves, les hommes libres et les affranchis. Un discours de Lysias se plaint de ce que souvent ces affranchissements aient été déclarés au théâtre de Dionysos, ce qui n'était pas le lieu de telles déclarations. Et nous connaissons bien la carrière de quelques affranchis comme le banquier Pasion, dont parle Démosthène, il avait été employé dans la banque et y avait montré de réelles qualités ; aussi son maître l'avait-il affranchi et lui avait-il laissé la gestion de son affaire. Il reçut même le droit de cité. Lui-même eut un fidèle employé, Phormion, qu'il affranchit à son tour, et qui, à sa mort, épousa sa veuve. Démosthène a écrit un discours pour ce Phormion, en 350, et a parlé dans une autre affaire où étaient mêlés ces banquiers. D'autre part, quand nous regardons la vie des philosophes qui enseignèrent à Athènes, indépendamment de ceux qui ont été

nommés, nous rencontrons, pour l'époque hellénistique, des gens comme Bion, un affranchi de la région du Pont, ou Ménippe, un ancien esclave syrien.

Il ne faut pas forcer les choses : tous les esclaves n'étaient pas banquiers ou philosophes ; il s'en faut ! Mais qu'il y en ait eu à l'occasion prouve que la coupure tendait à devenir moins abrupte qu'on ne croit. Et, probablement, si l'on s'y trompe, c'est aussi qu'elle tendait à devenir moins abrupte que dans l'époque antérieure.

Il y eut même, dans certains cas, ou des affranchissements collectifs, ou des projets d'affranchissement collectif. Après la bataille des Arginuses, tout à la fin de la guerre du Péloponnèse, on fit combattre des esclaves avec les autres, et on leur donna ensuite le droit de cité. Quand la démocratie fut restaurée, le chef des démocrates voulut le donner à tous ceux qui avaient combattu de son côté. Il en fut empêché, mais réussit du moins pour les métèques.

Tout ceci confirme bien l'existence d'une souplesse plus grande qu'il ne paraît quelquefois. Du reste, Athènes n'a pas été, comme Sparte, hantée par la crainte des révoltes d'esclaves. On ne signale guère, comme ayant revêtu une importance politique, que les fuites d'esclaves passant à l'ennemi, lorsque Sparte eut installé une fortification en pleine Attique, dans la dernière partie de la guerre du Péloponnèse. Là, Thucydide parle de plus de vingt mille esclaves qui seraient passés à l'ennemi – des artisans en général (VII, 27,5). Mais il faut dire que les circonstances étaient exceptionnelles. Peut-être l'expérience fut-elle pour quelque chose dans les réflexions qui se firent à cette époque sur la question de l'esclavage.

Pourquoi ces réflexions n'aboutirent-elles qu'à de timides velléités d'affranchissements ou à de rares exceptions ? La question peut être posée, mais non pas être résolue. On a beaucoup insisté sur le fait que l'équilibre économique de la cité reposait sur l'esclavage : et ce n'est pas faux. Mais l'esclavage a existé dans la grande majorité des civilisations ; et leur structure ne ressemblait en rien à celle de la cité

grecque. Dans toutes, il a fallu des dizaines de siècles pour abandonner ce système.

La Grèce n'a pas eu le mérite d'avoir montré la voie dans la pratique : au cours des remous et des renouvellements du IV<sup>e</sup> siècle, elle a du moins eu celui de formuler les doutes et les protestations qui devaient fructifier chez d'autres. Et, sans secouer le système, doucement, au coup par coup, elle s'est mise à l'adoucir.

Dans le même temps, elle adoucissait aussi les angles dans un autre domaine et jetait là, de même, des formules fortes pour montrer la voie.

Il s'agit, cette fois, des étrangers.

« Accueillante », « ouverte », « hospitalière », tels avaient été les éloges qu'Athènes se décernait à elle-même. Et le fait est que, sous Périclès, tous les grands esprits de toute la Grèce se retrouvaient et se rencontraient. Anaxagore et Hérodote, venus d'Asie Mineure, les sophistes, cosmopolites et venus des quatre coins du monde grec : tous ces hommes étaient honorés et écoutés à Athènes, sans problème aucun.

Les sophistes profitèrent de cette hospitalité : en retour, leur esprit cosmopolite, allié à leur sens aigu de l'analyse et de la critique, amena, en cette fin du V<sup>e</sup> siècle, la suggestion que toutes ces distinctions entre cités différentes et peuples différents étaient, en fin de compte, artificielles.

On le voit, à trois idées, de portée inégale, que tel ou tel d'entre eux lança successivement.

Hippias, d'abord. C'est une remarque en passant, au détour d'un dialogue de Platon. Il cherche à favoriser une discussion amicale entre les doctes personnes présentes à l'entretien. Parmi elles il y a des sophistes venus de cités grecques très diverses. Et il leur dit : « Vous tous qui êtes ici présents, je vous considère comme étant tous des parents, des proches, des concitoyens selon la nature, sinon selon la loi<sup>5</sup>. » Ce n'est là que l'opposition, familière aux sophistes, entre la nature et la loi ; et l'application en est modeste et raisonnable. Mais elle

parle malgré tout de « concitoyens » selon la nature et invente donc une sorte de cité des intellectuels, qui ne tiendrait plus compte des oppositions traditionnelles.

Et puis vient une autre sorte de parenté, plus proche de la politique et aussi moins originale : c'est la parenté des Grecs, qui devraient s'unir contre les barbares. Ils sont de même race, ils ont les mêmes usages, les mêmes dieux, la même langue. Hérodote le disait déjà. Quand la guerre du Péloponnèse – la guerre entre Grecs – eut fait apparaître clairement le scandale de ces massacres fraticides, ce sentiment se renforça et s'exprima avec plus de force. Mais c'est encore un des sophistes, Gorgias cette fois, qui prit la tête de ce mouvement. Il fit des discours aux Grecs (discours olympique, discours pythique), les appelant à la concorde ; et il usa de formules qui devaient rester célèbres, disant que, si les trophées remportés sur les barbares réclamaient des hymnes de victoire, ceux qui l'étaient sur des Grecs réclamaient, eux, des chants de deuil. Un mort grec est donc à pleurer comme un concitoyen.

Mais tous ces efforts d'union – comme ceux d'Isocrate un peu plus tard, et comme les protestations de Platon contre les violences des guerres – visent toujours une union des Grecs, parents entre eux, contre les barbares. Et les ligues elles-mêmes auront toujours pour toile de fond cet antagonisme.

Pourtant un autre sophiste, à la même époque, avait dit avec force que même cet antagonisme pouvait être dépassé. La phrase où il le dit n'a rien d'un projet politique. Elle ne vise pas plus que certaines phrases sur les esclaves à une action pratique. Elle est de pure analyse. Mais l'on aurait tort de mépriser la force irrépressible de certaines analyses, ou l'importance du mouvement de pensée qui les rend possibles. Dans un fragment qui nous a été conservé par hasard sur un papyrus d'Égypte, le sophiste Antiphon, contemporain des deux précédents, écrit : « Le fait est que, par nature, nous sommes tous et en tout de naissance identique, Grecs et barbares » ; et plus loin : « Aucun de nous n'a été distingué à l'origine comme barbare ou comme Grec : tous nous respirons l'air par la bouche et par les narines...»

Personne ne l'eût nié auparavant ; mais qui eût songé à le dire ? Et qui eût osé le dire de façon si crue et si directe : Le groupe étroit des citoyens se craquelle de toutes parts, laissant voir des groupes de plus en plus étendus qui bientôt englobent l'humanité elle-même.

Et ces idées, au siècle suivant, comportent leurs prolongements sous des formes diverses.

L'un nous mène assez loin de la liberté, en apparence du moins, puisqu'il s'agit de la fusion entre Grecs et barbares que tente de réaliser Alexandre le Grand, mêlant les races jusque dans des mariages solennels entre Grecs et barbares... La liberté du citoyen, dans sa plénitude et ses exclusions, est évidemment dépassée.

L'autre prolongement le confirme ; et il nous ramène vers la liberté : on pourrait dire « l'autre liberté » – la liberté intérieure.

En effet, on a rencontré au chapitre précédent ces philosophes cyniques, qui rejetaient si vigoureusement tous les cadres de la société. Le mérite leur revient, dans tous ces refus et dans toutes ces provocations, d'avoir lancé l'idée des « citoyens du monde ».

Un des disciples de Socrate – qui lui était infidèle sur ce point – venait de la ville de Cyrène. Il s'appelait Aristippe et défendait une certaine forme d'hédonisme. Or Xénophon le présente discutant avec Socrate qui lui parle des dangers qui menacent une cité et du risque de voir ses habitants, si elle est incapable de se défendre, accepter la soumission et l'esclavage ; Aristippe alors répond à Socrate : « Mais moi, pour n'avoir pas à subir cela, je ne m'enferme pas dans l'appartenance à une cité ; je suis partout un étranger<sup>6</sup>. »

Un autre disciple de Socrate, que l'on a déjà rencontré au chapitre précédent, devait pousser les choses plus loin. Diogène le Cynique, lorsqu'on lui demandait sa patrie, répondait, selon Diogène Laërce, avec un mot nouveau, disant qu'il était « cosmopolite », c'est-à-dire, très exactement, « citoyen du monde ».

On ne suivra pas ici l'histoire de cette idée de l'unité de l'humanité : elle nous écarterait du sujet traité dans ce livre. Mais, puisque l'on a précédemment cité le passage où Épictète parle de Diogène le Cynique, on peut remonter ici jusqu'aux quelques mots qui introduisent ce passage. Ces quelques mots évoquent la capture de Diogène et la façon dont il la subit ; et ils disent que Diogène « avait la terre entière pour patrie, et aucun pays en particulier. Lors de sa capture il ne pleurait pas Athènes, ni ses connaissances ou ses amis de là-bas, mais il lia relation avec les pirates et essaya de les réformer.

Puis, plus tard, vendu à Corinthe, il y vivait comme auparavant à Athènes ; et, s'il fut allé chez les Perrhèbes, il se serait comporté de même ». Vient alors la phrase ou avait commencé la citation que l'on a donnée plus haut : « Voilà comment on acquiert la liberté. »

Il serait absurde de conclure une description de l'idée de liberté en Grèce par des personnages aussi exceptionnels et bizarres que ces deux philosophes, venus de Cyrène en Afrique et de Sinope sur la mer Noire. Ces exemples, en fait, n'ont qu'un sens : celui de révéler le travail qui se faisait en profondeur.

Ce travail avait commencé avec les premières inquiétudes de la guerre ; il s'était traduit par des remarques, ici ou là, ou des malaises, ou des doutes. Et puis les formules claires des sophistes avaient posé les questions de façon franche. Dès lors, tout se passe comme si, après le brusque désastre qui avait frappé la « très libre Athènes », un temps d'arrêt avait été marqué. Comme une lave qui laisse percer de puissantes bulles, sans lendemain immédiat, mais révélatrices de poussées très fortes, des signes éclatent alors un peu partout, annonciateurs de doctrines ou de sentiments encore à venir. L'histoire racontée ici est une histoire inachevée, dans la mesure où elle devient celle de l'humanité.

Il reste cependant une étrange unité dans cette aventure d'un siècle et demi : on se contentera de deux remarques pour la faire apparaître.

D'abord, rien n'en a été perdu. Dans les faits, il faut le rappeler, les libertés conquises par les Grecs leur sont restées. Le IV<sup>e</sup> siècle athénien prolonge le V<sup>e</sup> sans changement majeur dans les fiertés et les espérances. Même après l'établissement du pouvoir macédonien, puis du pouvoir romain, la vie municipale des cités grecques continue à se dérouler dans le même zèle et les mêmes ferveurs. Ceux qui en étudient l'histoire par les inscriptions insistent volontiers sur le fait que rien n'est changé d'essentiel. La conquête n'éteint pas les cités ni leur vie.

De plus, il est quelque chose qui en tout cas ne saurait être atteint et ne l'a pas été, c'est l'idéal lancé et les perspectives ouvertes. Les textes vibrants que l'on a rencontrés dans la première partie portent encore aujourd'hui la même charge d'émotion, dont tout professeur a eu cent occasions de vérifier l'existence. Et ces textes ont d'autre part, à travers les siècles et dans des langues différentes, suscité des élans et des œuvres qui, à leur tour, ont entretenu la flamme. De même, les discussions qui ont suivi, portant sur les régimes, sur l'autonomie, sur les conditions de la liberté ont jeté les jalons des recherches et des espérances à venir. L'expérience grecque a pu se solder par des échecs ou des déboires, elle a pu comporter des erreurs, mais elle poursuit encore aujourd'hui son cours et porte à jamais ses fruits, sans lesquels notre vie moderne serait tout autre.

Et surtout un trait unique lie entre eux les deux aspects de cette aventure : c'est de retentir tous les deux du nom de la liberté. Liberté des peuples, liberté des citoyens, liberté intérieure des consciences ; tout se suit. Et dès que la liberté semble décevoir d'un côté, on la voit, avec les Grecs, repartir de l'autre, avec des corrections ou des compléments : c'est sans doute à cause de cette obstination et de ce dynamisme constant que, malgré toutes les critiques et les réserves qu'imposent vingt-cinq siècles de distance et d'évolution, ces textes constituent encore aujourd'hui un si admirable levain, à la fois intellectuel et moral.

## NOTES

1. Les citations données ici sont *Ion*, 854-856, *Hélène*, 729-731 (texte qui continue en parlant de ceux qui, outre le nom d'esclave, ont une âme servile) et le fragment 831. On pourrait en joindre d'autres, qui disent la même chose sans mettre le contraste verbal autant en relief, Ainsi le fragment 511 : « Le nom ne gâche point un esclave de valeur : beaucoup valent mieux que les hommes libres. »
2. Voir ci-dessous, pp. 161-162.
3. On mesure l'originalité de la pensée en comparant avec Aristote, *Politique*, I, 4-6.
4. Grimal, p. 104, déclare qu'ils étaient « à peine concevables ».
5. Platon, *Protagoras*, 337 c.
6. *Mémorables*, 11,1, 13.

**EN MANIÈRE DE CONCLUSION**

## LA LIBERTE ET LE DESTIN

L'effort pour conquérir la liberté, puis en réviser les conditions et en élargir le sens, se dégage, semble-t-il, des pages qui précèdent. Et l'on constatera que ce sont les textes grecs eux-mêmes qui ont finalement conduit nos pas au-delà de la cité et de la politique.

On aurait pu élargir encore le cadre choisi : on aurait ainsi rappelé la façon dont la sculpture grecque, elle aussi, se libère peu à peu ; on aurait vu les statues perdre leur hiératisme, les pieds se désunir, les hanches s'assouplir, le mouvement apparaître, avec la grâce et la souplesse.

Mais plutôt que d'étendre indéfiniment l'enquête, il serait plus urgent de répondre à une objection possible : dans tout ce qui a été dit ici, rien ne traite de la liberté au sens métaphysique.

On a en effet suivi, pas à pas, l'essor de l'idée en Grèce, jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Or c'est seulement avec la pensée judéo-chrétienne qu'apparut au premier plan l'idée de la liberté de l'homme par rapport à Dieu. Et c'est plus tard encore que cette liberté fut sentie dans son jaillissement continu, comme une sorte de création de L'homme par lui-même. Les Grecs n'ont pas connu ces idées-là.

Il y a même pire, en ce sens que beaucoup de textes antiques, et grecs en particulier, parlent du « destin », et semblent suggérer que l'homme n'est maître ni de son sort ni de ses sentiments, et que ses décisions mêmes sont prévues de tout temps par les dieux. Pour un peuple si épris de liberté en tous les domaines, il faut reconnaître qu'il y a là un contraste quelque peu surprenant. Et, bien qu'il ne puisse être question de traiter sérieusement du problème du destin en quelques pages de conclusion, il est peut-être bon de s'interroger

brièvement sur cette apparente contradiction, et peut-être de dissiper, à cet égard, quelques malentendus.

Que l'intervention des dieux soit toute-puissante, c'est indiscutable ; leur volonté se réalise toujours – surtout celle de Zeus. Elle décide des événements. Elle décide donc aussi des choix faits par les hommes. Si les dieux ont condamné Agamemnon, il faut bien que Clytemnestre soit animée de désirs meurtriers. Et si les deux fils d'Œdipe doivent s'entre-tuer, celui qui règne à Thèbes doit aussi, malgré son souci du bien public, céder au désir d'affronter son frère.

Qui plus est, les dieux ne sont pas seuls à décider. Zeus lui-même, dans *l'Iliade*, doit se conformer à un destin prévu à l'avance : il ne peut pas sauver son propre fils, quand l'heure est venue pour lui de mourir.

Entre le destin, les Destinées, les Moires, les dieux et leurs passions, ou bien leur justice, les Grecs restent imprécis. Et on les comprend ! Qui donc ne varie pas et ne flotte pas sur de tels problèmes ? Mais il est certain que, du point de vue de la liberté humaine, ils admettaient des décisions préétablies, qui pesaient sur elle et pouvaient être révélées par des oracles. L'interprétation que les hommes en faisaient était parfois juste et parfois erronée ; mais il n'était pas possible de leur échapper. Un exemple célèbre l'atteste : celui d'Œdipe. Œdipe, qui devait tuer son père, épouser sa mère, que l'on écarte de sa ville natale, qui, à son tour, fuit ceux qu'il croit ses parents, et qui finit par accomplir son destin en tuant, dans une rixe, à un carrefour, son vrai père qu'il ne connaissait pas. Cela devait arriver, malgré toutes les précautions, ou à cause d'elles, c'est arrivé. Et la colère même d'Œdipe, au carrefour, faisait partie de ce lot, qui lui avait été attribué avant même sa naissance.

Or nous citons ici des tragédies du V<sup>e</sup> siècle et, pour *Œdipe Roi*, de cette première partie de la guerre du Péloponnèse, d'où datent nos plus beaux textes à la gloire de la liberté.

Faut-il donc admettre que les Grecs, éblouis par la liberté politique, ne se reconnaissaient pas libres par rapport aux

dieux, n'étant maîtres ni de leurs actes ni de leur sort, ni même de leurs volontés ?

Il y a du vrai dans ces vues, peut-être beaucoup de vrai ; mais elles ont pourtant besoin d'être assez sérieusement corrigées ; et l'on constatera alors que cette dernière liberté, que l'on pourrait appeler métaphysique, n'échappait pas aux Grecs autant qu'il semblerait au premier abord. Il y a en effet loin du tragique grec au fatalisme que l'on rencontre chez d'autres peuples – très loin même.

Une première remarque doit d'ailleurs être faite : c'est que, comme pour les autres limites mentionnées dans la préface, il faut tenir compte du sens de l'évolution : le V<sup>e</sup> siècle voit se faire une évolution rapide, tendant à libérer l'homme par rapport aux dieux et à leurs oracles. Hérodote écrit encore bien souvent qu'un événement « devait » arriver ; et il mentionne à plaisir les oracles, qui toujours se réalisent : Thucydide, lui, n'en tient pas compte, sinon pour signaler qu'on les interprète selon l'événement, qu'ils ne se vérifient que de façon exceptionnelle, et qu'à trop en tenir compte on fait des sottises. De même, le théâtre d'Eschyle renvoie sans cesse aux dieux ; celui de Sophocle laisse les hommes se débattre avec des oracles qu'ils comprennent mal ; et Euripide n'a quasiment plus d'oracles ni de volontés divines, sinon dans des interventions individuelles et violentes. L'homme s'affranchit donc peu à peu, même en ce domaine.

Mais surtout – il faut le dire avec force –, jamais, avec les Grecs, il n'a été réduit à l'état d'instrument aveugle et passif entre les mains du destin.

Dire avec précision où passait la frontière serait bien difficile. Les Grecs ne se posaient pas ces problèmes comme nous avons appris à le faire. En plus ils ont certainement varié selon les époques, selon les individus, peut-être selon les heures. Savons-nous bien nous-mêmes, avec certitude, ce que nous pensons en la matière ? Nous avons remplacé le destin par le poids de l'histoire et de la société, des hérédités et des gènes, ou bien des traumatismes de l'enfance ; mais les choses en sont-elles plus claires :

Pourtant, si le dosage entre la liberté et le destin, pour les Grecs, est variable et incertain, jamais ce dernier ne s'est imposé seul<sup>2</sup>.

Dans de remarquables analyses, répétées à plusieurs reprises, un savant autrichien a exposé de façon magistrale ce que l'on appelle la « double causalité », chez Homère ou dans la tragédie<sup>3</sup>. Le principe est que tout s'explique à la fois par l'action divine et par la volonté humaine. Au chant I de *l'Iliade*, Achille, furieux, s'apprête à frapper Agamemnon : Athéna le retient. C'est elle qui impose sa loi. Et pourtant il choisit, lui-même, de respecter la volonté de la déesse ! De même, tout à la fin, Zeus lui fait dire de rendre le corps de Patrocle au vieux Priam. Achille obéit, contre son gré. Mais l'on peut dire qu'il choisit d'obéir, par piété, et aussi qu'il est un instant sur le point de refuser : il cède parce qu'il pense alors à son propre père, en le comparant à Priam. Les dieux déterminent tout, mais avec la collaboration des hommes. De même quand Ulysse se débat, poursuivi par la colère de Poséidon, il semble impuissant contre elle : il n'est en fait sauvé qu'au moment où Poséidon ne peut plus le surveiller. Mais serait-il sauvé sans les merveilles d'ingéniosité et d'endurance qu'il ne cesse de déployer ?

La colère de Poséidon est ce contre quoi il a à lutter ; et Athéna l'aide dans sa lutte ; mais elle l'aide sans doute pour une bonne part parce que cette énergie la touche.

Tout s'entrelace. Et c'est l'endurance d'Ulysse que le poète met au centre de l'œuvre.

On cherche à plaire aux dieux ; on les redoute ; mais, le plus souvent, ce souci même confirme la part de responsabilité qui reste toujours à l'homme.

Et puis enfin, dans les cas extrêmes, quand un héros voit qu'il a été joué, même alors, il garde comme une intégrité à lui. Patrocle, Achille, Hector surtout, acceptent de mourir mais veulent le faire noblement, en combattant, en pensant à la gloire. En ce sens ils meurent libres – comme les héroïnes d'Euripide quand elles s'offrent en sacrifice. Une part de choix

subsiste donc. Elle peut porter sur la manière de mourir, ou sur le fait même de mourir. Car le destin, et même les oracles, laissent, en Grèce, une curieuse part de choix à l'homme.

Beaucoup d'oracles sont conditionnels : « Si tu te lances dans telle guerre, ou telle entreprise, il arrivera ceci, ou cela. » À l'homme de conclure, avec ou sans contresens sur ce qu'on lui dit. D'autres indiquent une condition : « Pour prendre Troie, il faut tel arc... » : comment l'avoir, c'est à l'homme à le trouver, sans tout gâter en se brouillant avec les dieux ; on voit même dans Hérodote un oracle de la Pythie annonçant qu'ou bien Sparte périra ou bien son roi (VII, 220) ; Léonidas le sait quand il choisit de mourir aux Thermopyles. Certains encore réclament un sacrifice humain, sans dire lequel : d'où ces offres, ces hésitations, ces élans, que l'on trouve dans la tragédie et qui rehaussent l'héroïsme par le libre *î* choix qu'ils impliquent. Et puis – chose étrange à constater – les oracles, et la volonté divine qu'ils expriment, peuvent parfois être flétris par l'action humaine.

La malédiction d'Œdipe dans *Les Sept contre Thèbes* annonçait le meurtre de ses deux fils l'un par l'autre et laissait prévoir la ruine de Thèbes : or ils meurent sans doute, mais Thèbes est, elle, sauvée. De même dans Hérodote, Crésus obtient grâce à Apollon un répit de trois ans accordé par les Destinées : « Il a été pris en retard de ces trois années sur la date fixée par le sort. »

Il s'établit ainsi une sorte de collaboration entre les dieux tout-puissants et l'homme. Bien souvent, celui-ci a l'initiative. Chez Eschyle, qui croit en la justice divine, un beau vers des *Perses* le dit de façon frappante : « Quand un mortel s'emploie à sa perte, les dieux viennent l'y aider. »

Mais cette idée même est la porte ouverte à la responsabilité humaine ; et ce dialogue avec le destin met celle-ci en relief.

La preuve en est que, dans les pièces tragiques où le destin commande tout, on voit cependant des scènes angoissées, qui disent assez l'importance de la décision humaine. On peut à

cet égard citer deux pièces d'Eschyle particulièrement frappantes. Agamemnon, dans la pièce qui porte son nom, sait que, pour obéir à l'oracle, il doit immoler sa fille, ou alors renoncer à l'expédition (c'est donc encore un oracle qui laisse une part de choix). Et le voilà, bouleversé, qui hésite, qui pèse l'horreur d'une solution, l'horreur de l'autre : « Et, sous son front une fois ployé au joug du destin, un revirement se fait, impur, impie, sacrilège : il est prêt à tout oser, sa résolution désormais est prise » (218-221). Quant au roi des *Suppliantes*, il doit lui aussi décider : ou il accueille les suppliantes et attire la guerre sur la ville, ou il les écarte et se condamne à la colère divine. Là il n'y a pas d'oracle en cause. En revanche ses hésitations, son angoisse, son sentiment d'une responsabilité à prendre occupent toute une scène. Il décide en fonction de la volonté divine qu'il ne veut point offenser, mais il décide librement et cette liberté s'exprime de façon dramatique.

Chez Sophocle, ces scènes d'hésitation sont rares – mais précisément parce que les héros sont sûrs d'eux, tout d'une pièce, inflexibles. Ni les avis des leurs, ni les dangers à courir ne les arrêtent. Antigone agit seule, de façon « autonome » et « en se décidant seule ». Pour exprimer cette dernière idée, Sophocle emploie même un mot qui ne se rencontre nulle part ailleurs en grec<sup>4</sup>.

Même dans l'erreur, les héros de Sophocle se décident par eux-mêmes : leurs malheurs sont « choisis par eux-mêmes ».

Il y a cependant, dans le théâtre de Sophocle, non pas une scène, mais une tragédie entière consacrée à une hésitation et à un revirement. Le jeune Néoptolème de *Philoctète* est en effet pris entre toutes sortes de pressions : Ulysse veut l'influencer, les oracles le poussent à agir comme le veut Ulysse. Et voici qu'enfin sa nature, son moi profond se révèlent, il se dresse alors contre Ulysse, à qui il refuse d'obéir : la décision est sortie de lui-même et il a agi fièrement, en fils d'Achille. Comme chez Eschyle, par conséquent, c'est une liberté humaine qui s'affirme en cette pièce pourtant semée d'oracles tendant à la contraindre.

Étrangement, chez Euripide, la pression du destin et la liberté humaine semblent disparaître de pair. Si l'on trouve dans son théâtre, comme dans celui d'Eschyle, & des scènes d'hésitation, c'est maintenant parce qu'un P personnage est pris entre deux passions. Ainsi Médée. On dirait que les servitudes qui pèsent sur toute décision sont devenues humaines, et que l'homme, par sa propre faiblesse, crée son propre destin. Dans un texte des *Troyennes*, Hécube se plaint qu'il soit un peu facile de se <sup>u</sup> justifier en mettant en cause la déesse Aphrodite : les humains couvrent trop souvent de son nom ce qui n'est p que folie amoureuse de leur part (l'opposition étant renforcée par le fait que les deux expressions, en grec, se ressemblent). On pense inévitablement à la formule d'Héraclite disant (au fragment 119 DK) que « le caractère est pour l'homme un *daimôn* ». *Daimôn*, c'est un être divin, c'est aussi le destin ; avec Euripide le voici entré au cœur de l'homme. Et, puisque l'on citait à l'instant des expressions grecques signifiant « volontaire », « que l'on a choisi », on pourrait rappeler ce fragment, qui évoque un monde sans destin, mais non sans douleur ; « La plupart des maux, pour les mortels, naissent de leur choix » (fr. 1026).

Pourtant les décisions dramatiques, dans Euripide, existent aussi. Et elles peuvent être, chez lui aussi, héroïques. On aimerait ainsi citer pour finir une scène qui comporte, elle aussi, hésitation et brusque résolution. Elle se place à un moment où le destin a triomphé. Héraclès a été vaincu par Héra et vaincu par le sort : aveuglé par eux, il a massacré ses propres enfants. Il est déshonoré et désespéré. Or, sur les conseils de Thésée, il choisit non pas de mourir, mais de vivre. Même presque détruit, il affirme sa fierté en assumant librement de faire face<sup>5</sup>.

Quand on parle du destin, à propos du théâtre grec et de la pensée grecque, il faut donc se souvenir que, si ce « destin » symbolise en effet tout ce qui menace l'homme, le limite et parfois l'écrase, il n'y en a pas moins place, en face de lui, pour une grandeur et une libre volonté de l'homme : celles-ci en sont, en fait, stimulées et grandies.

Même en ce domaine, par conséquent, les Grecs ont concilié un sens irrépressible de la liberté avec une vision lucide de tout ce qui y faisait obstacle. La liberté grecque s'est voulue aussi respectueuse de la loi des dieux que de celle de la cité. Et elle a trouvé dans ce respect même sa source la plus vive.

Une telle image de la Grèce, avec son dynamisme inépuisable et sa passion pour transposer chaque expérience en idées, sans cesse enrichies et revues, explique la valeur formatrice de cette littérature – valeur que ceux qui la connaissent ne cessent de proclamer. Ils sont trop souvent mal entendus. L'exemple choisi dans ce livre voudrait être, aussi, un argument supplémentaire à cet égard, et l'expression d'une foi toujours émerveillée.

## NOTES

1. Même à l'intérieur du théâtre de Sophocle, Œdipe qui, dans *Œdipe Roi*, était une victime brisée par les dieux est un peu plus tard présenté comme moralement innocent de ses fautes et honoré désormais par les dieux.
2. On relèvera d'ailleurs que l'on dit « le destin » ou « le fatum » : les mots pour désigner l'idée ne sont pas grecs.
3. A. Lesky, *Gottliche und menschliche Motivation im homerischen Epos* (Akad. Heidelberg, 1961, pp. 5-52).
- 4.875 : *autognōtos*. Le mot *autonomos* est employé au vers 821. La phrase suivante, dans notre texte, vise le mot *authairetos* (*Œdipe Roi*, 1231 ; *Œdipe à Colone*, 523).
5. Ce « choix » d'Héraclès n'appartient pas à la tradition antérieure et n'a pas été suivi par Sénèque.

## Tableau chronologique

594 : réformes de Solon, « père de la démocratie »

561-528 : Pisistrate tyran d'Athènes

510 : fin de la tyrannie à Athènes

508 : début du régime démocratique de Clisthène

V<sup>e</sup> SIÈCLE

490-480 : guerres médiques (racontées par Hérodote)

477 : fondation de la ligue de Délos

472 : *Les Perses* d'Eschyle

460 : le parti de Périclès prépondérant à Athènes

442 : *Antigone* de Sophocle

431-404 : guerre du Péloponnèse (racontée par Thucydide)

Entre 430 et 427 : Euripide, *Les Héraclides*

429 : mort de Périclès

Vers 422 : Euripide, *Les Suppliantes*

411 : brève oligarchie des « Quatre Cents » à Athènes

404 : défaite d'Athènes et oligarchie des « Trente », mort de Théramène

404 : restauration de la démocratie athénienne

399 : mort de Socrate

387 : Platon fonde l'Académie

380 : *Panégyrique* d'Isocrate

377 : Seconde confédération athénienne

355 : débuts de Démosthène en politique

347 : mort de Platon

338 : Chéronée, la Macédoine victorieuse des cités grecques

335 : Alexandre au pouvoir

301 : Zénon ouvre son école à Athènes

197 : victoire de Rome et déclaration de Flaminus sur l'indépendance grecque 146 : la Grèce province romaine

## **DU MÊME AUTEUR**

*Aux Editions des Belles Lettres:*

### **Thucydide,**

Édition Et Traduction, En Collaboration Avec L. Bodin Et  
R. Weil, 5 Vol., C.u.f., 1953-1972.

### **Thucydide Et L'impérialisme Athénien. – La Pensée De L'historien Et La Genèse De L'œuvre**

(1947 ; 1961 ; Épuisé En Français).

### **Histoire Et Raison Chez Thucydide,**

1956,2e Éd. 1967.

### **La Crainte Et L'angoisse Dans Le Théâtre D'eschyle,**

1958 2e Éd. 1971.

### **L'évolution Du Pathétique, D'eschyle À Euripide**

(p.u.f., 1961) 2e Éd. 1980.

### **La Loi Dans La Pensée Grecque, Des Origines À Aristote,**

1971.

### **La Douceur Dans La Pensée Grecque, 1979.**

### **« Patience, Mon Cœur ! » – L'essor De La Psychologie Dans La Littérature Grecque Classique, 1984.**

*Aux Presses Universitaires De France:*

### **La Tragédie Grecque,**

1970,2e Éd., « Quadrige », 1982. Précis De Littérature  
Grecque, 1980.

**Homère**

(coll. Que Sais-je ?), 1985.

**La Modernité D'euripide**

(coll. Écrivains), 1986.

**Aux Éditions Hermann:**

**Problèmes De La Démocratie Grecque,**

1975 (éd. Agora, 1986). Aux Éditions Vrin

**Le Temps Dans La Tragédie Grecque,**

1971 (traduction Du Texte Paru En 1968 À Cornell  
University Press).

**Aux Éditions Julliard**

**L'enseignement En Détresse,**

1984 (éd. Presses Pocket, 1985).

**Sur Les Chemins De Sainte-victoire, 1987.**

**Aux Éditions De Fallois**

**Les Grands Sophistes Dans L'athènes De Périclès,**

1988.

**Ouverture À Cœur, Roman, 1990.**

Tout le monde sait que la Grèce avait des esclaves et que les citoyens ne représentaient qu'une minorité de personnes dans la cité. Mais, en dépit de ces faits indéniables, l'élan qui poussait les Grecs vers la liberté – et se marque dans leurs œuvres – était pourtant irrésistible. L'auteur essaie de suivre dans les textes, en les replaçant dans leur ordre chronologique, l'histoire de cette prise de conscience, si saisissante au niveau des idées et des sentiments.

*Texte intégral.*