

PLATON
LA RÉPUBLIQUE

Introduction et présentation
par
Olivier BATTISTINI

PLATON
La *RÉPUBLIQUE*

(traduction Émile Chambry)

Introduction et présentation par
Olivier BATTISTINI
docteur 3^{ème} cycle en histoire grecque
ATER à l'Université de Corse

—

Participation aux notes marginales pour le texte de Platon,
de Josette CASANOVA
docteur 3^{ème} cycle en philosophie
professeur au Lycée de Corte

Pour Claire

« Claire, laisse-moi à présent te conduire. Mêle ton corps au mien, fraîche, aime et endors-toi. Tu n'es plus isolée dans les plis de la terre et je ne suis plus seul devant le temps, devant la nuit. »

René CHAR, *Claire*

« À supposer que j'aie totalement tort, mes Indo-Européens seront comme les géométries de Riemann et de Lobatchevsky : des constructions hors du réel. Ce n'est déjà pas si mal. Il suffira de me changer de rayon dans les bibliothèques : je passerai dans la rubrique "romans". »¹

« On dit que Gorgias, ayant lu lui-même le dialogue qui porte son nom, a dit à ses intimes : "Comme Platon sait bien se moquer !" »²

À propos de la *République*, à propos de Platon

Les Grecs ont aimé la politique³. Ils en sont même les inventeurs⁴. La variété de leurs solutions théoriques et de leurs expériences à propos de la *polis*, les textes de la *République*, du *Politique*, des *Lois* de Platon ou de la *Politique* d'Aristote, le rôle des orateurs et des sophistes, l'âpreté du débat politique et enfin la violence de la *stasis* et de ses conséquences sont des éléments révélateurs de l'importance des « affaires communes » pour les Grecs.

Le livre I de la *République*, un long dialogue raconté par Platon sur l'organisation de la

1. G. Dumézil, in *Entretiens avec Didier Éribon*, Folio Essais, Gallimard, 1987, p. 220.

2. Athénée, *Les Deipnosophistes*, XI, 505 D, trad. J.-L. Poirier

3. Voir Nietzsche, *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits. L'État chez les Grecs*, in *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Folio Essais, Gallimard, 1975, p. 186 : « Considéré à l'apogée unique de son art, le Grec ne peut être défini à priori que comme l'« homme politique en soi » ; l'histoire, en fait, ne connaît pas deux exemples d'un si terrible déchaînement de l'instinct politique, d'un sacrifice aussi inconditionnel de tous les intérêts au service de cet instinct de l'État. »

4. Voir M. I. Finley, *L'Invention de la politique*, Flammarion, Nouvelle Bibliothèque Scientifique, 1985.

callipolis, se présente comme un système parfait, mais difficilement réalisable ¹. Il n'existe en effet que dans les paroles de Socrate :

« J'entends, dit-il ; tu parles de l'État dont nous venons de tracer le plan et qui n'existe que dans nos discours ; car je ne crois pas qu'il y en ait un de pareil en aucun lieu du monde. Mais, répondis-je, il y en a peut-être un modèle dans le ciel pour qui veut le contempler et régler sur lui son gouvernement particulier. » ²

Mais, si la réflexion platonicienne, dans la *République*, est avant tout une réflexion morale sur la justice ³, un traité sur l'homme intérieur, elle est aussi une analyse et un projet politiques : les références à la cité en tant que système d'organisation - historique ou bien projetée dans l'abstraction - sont en effet constantes. On peut y lire une philosophie de l'histoire, comme c'est le cas lorsque le philosophe aborde la notion de l'irréductibilité du devenir et de la cité prisonnière du monde du temps.

Ainsi le discours de Platon est au cœur de la réflexion grecque sur la *polis* et toute sa philosophie politique prend pour référence (ou pour cible) la démocratie athénienne.

Avec Xénophon, déjà, la source sera autre. Sparte devient la cité par excellence dans la *République des Lacédémoniens*. Dans l'*Anabase*, même si l'armée est représentée comme une petite *polis*, l'importance du rôle du mercenaire est révélatrice des profondes modifications dans les relations du citoyen avec la cité. Le monde barbare fournira le gouvernement idéal dans la *Cyropédie* : la royauté, le système le plus éloigné de la cité. Dans l'*Agésilas* il s'agit de l'éloge d'un individu et non plus d'une communauté dans son ensemble.

C'est le signe de la faillite de la cité traditionnelle qui n'est plus le seul modèle attracteur.

Ce regard sur la *polis* et sur Athènes, révèle des équilibres fragiles et une décadence – objective ou subjective ? – d'un type d'organisation politique. Platon, dont on ne considère

1. Voir Platon, *République*, V,473 a.

2. Platon, *République*, IX, 592 a b, trad. É. Chambry.

3. La justice considérée par Platon comme une loi de l'histoire, condition de l'ordre et de l'harmonie dans la cité, suppose la force dominée, une métamorphose du citoyen.

pas ici le texte en tant que source historique ¹, en est cependant un témoin critique. Il y a donc jeu subtil entre l'expérience de la réalité et la mesure de son discours ou de l'abstraction, domaine du philosophe.

C'est la raison de notre intérêt pour la *République*, notre fin étant de réfléchir sur le monde politique athénien, ses représentations ou ses interprétations. Nous esquisserons quelques chemins, des frontières et des lointains. Nous tenterons de dire quelques lieux d'une mémoire réelle ou non.

L'effet de contre-jour est souhaité.

¹. À ce sujet lire Pierre Vidal-Naquet, *La Société platonicienne des dialogues et Platon, l'histoire et les historiens*, in *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Histoires Flammarion, 1990.

I. Les paysages en arrière-plan du commentaire de la *République* : une approche plurielle de la *polis*

Pour lire la *République* sous un angle historique, il faudra s'éloigner de l'espace athénien, se décentrer ¹.

Voici, avant la *République*, quelques histoires que les Grecs se racontaient sur la cité-État. On peut distinguer les contes exotiques ou « barbares », - au moment des explorations d'Hérodote ou bien encore, après l'aventure d'Alexandre, lors de la découverte des Iraniens, des Romains, des Juifs et des Celtes -, les utopies dont les architectures parfaites sont l'œuvre des géomètres de l'idéalité politique et, enfin, ce que l'on pourrait appeler, faute de vocabulaire plus précis, les « utopies réelles ». Dans cette dernière catégorie on trouve les fictions que construisaient les Grecs sur des sociétés bien réelles ou bien encore les « cités fantômes » dont nous sommes responsables et que nous nous racontons.

1. Les contes barbares

La discussion bien connue entre Otanès, Mégabyze et Darius sur les formes possibles et idéales de gouvernement est présentée par Hérodote comme une histoire véritable. L'intérêt est double : le problème du discours politique en lui-même et le fait qu'Hérodote se sente obligé à deux reprises d'affirmer l'authenticité de l'événement ². On sait qu'Hérodote s'en

¹. Voir, parmi d'autres, les livres de A. Momigliano, *Sagesses barbares, Les Limites de l'hellénisation*, F. Maspero, Textes à l'appui, 1979 ; M. Detienne et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, 1979 ; François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, 1980 ; N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, E.H.E.S.S., Mouton éditeur, 1981 ; G. Dumézil, *La Courtisane et les seigneurs colorés*, Gallimard, 1983 ; G. Dagron, *Constantinople imaginaire*, P.U.F., 1984 ; J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, 1989 ; P. Vidal-Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs, op. cit....*

². Hérodote, III, 80, trad. Ph. E. Legrand : « Lorsque le tumulte fut calmé et qu'il se fut écoulé cinq jours, ceux qui s'étaient soulevés contre les mages délibérèrent sur l'ensemble de la situation ; et des discours furent tenus que certains des Grecs trouvent incroyables, mais qui furent tenus cependant. » Plus loin encore (VI,43) : « Lorsque, longeant les côtes de l'Asie, il [Mardonios] fut parvenu en Ionie, - je vais dire une chose qui surprendra grandement ceux des Grecs qui se refusent à croire que, dans le conseil des Sept Perses, Otanès ait exprimé l'avis que le régime qu'il fallait aux Perses était la démocratie, - il déposa tous les tyrans des Ioniens, et il établit dans les villes des constitutions démocratiques. »

prenait souvent au scepticisme des Grecs, comme c'est le cas à propos de la taille du millet et du sésame au pays des Babyloniens ¹.

Le moment qui nous occupe est tout autre. L'historien est persuadé, en apparence tout au moins, que les Perses sont capables de penser comme des Grecs, ce qui explique que les trois personnages évoqués plus haut s'expriment et construisent leurs raisonnements à la manière des philosophes ou des sophistes grecs contemporains. Se trouvent déjà dans le discours de Darius les principaux arguments des adversaires du régime démocratique qui favorise, selon eux, comme le dira plus tard le Pseudo-Xénophon dans la *République des Athéniens*, les « méchants » au détriment des « bons ».

Pourtant, aux yeux d'un Grec, même s'ils bénéficient d'un jugement nuancé de leur part, les Perses sont des Barbares, c'est-à-dire qu'ils ne parlent pas le grec ².

C'est ce que dira Strabon :

« Or, une fois l'habitude prise de qualifier ainsi de barbares tous les gens à prononciation lourde et empâtée, les idiomes étrangers, j'entends ceux des peuples non grecs, ayant paru autant de prononciations vicieuses, on appliqua à ceux qui les parlaient cette même qualification de barbares, d'abord comme un sobriquet injurieux équivalent aux épithètes de pachystomes et de trachystomes, puis abusivement comme un véritable nom ethnique pouvant dans sa généralité être opposé au nom d'Hellènes. » ³

Surtout ils ne connaissent pas la subtilité du discours sur la meilleure organisation de la

¹. Hérodote, I,193, trad. Ph. E. Legrand : « En ce pays, les feuilles du froment et de l'orge atteignent aisément quatre doigts de largeur ; le millet, le sésame deviennent des arbustes dont je ne dirai pas la taille bien que je sache à quoi m'en tenir, car je n'ignore pas que, chez ceux qui ne sont pas allés à Babylone, déjà ce que j'ai dit sur le chapitre des céréales a rencontré beaucoup d'incrédulité. »

². Pour un Grec un langage ordonné est chose nécessaire pour la compréhension du *cosmos*. Le mot *logos* signifie d'ailleurs à la fois discours organisé et ordre du monde. Le langage du Barbare (mot qui est sans doute le résultat d'une onomatopée) évoque, par exemple, le bourdonnement confus des Perses, lors de la bataille de Salamine racontée par Eschyle, opposé au péan des Grecs chanté d'une seule voix. Ailleurs, l'ambassadeur perse, Pseudartabas (nom perse imaginaire, avec un jeu de mot sur le sens de « fausse mesure ») mis en scène par Aristophane (*Acharniens*, v. 100 et 104) prononce des mots incompréhensibles.

³. Strabon, *Géographie*, XIV.

cité, ils ne vivent pas dans une *polis* ¹. C'est la différence essentielle, et elle est d'ordre politique : les Grecs sont des amoureux de la liberté, les Perses sont habitués à la soumission ². Le songe d'Atossa, la mère de Xerxès, dans les *Perses*, opposant l'Europe et l'Asie de manière allégorique ³, est révélateur de cette antinomie : l'une est docile aux rênes, l'autre, la Grecque, brise de ses mains les courroies du char auquel on a voulu les attacher toutes deux. Pour Eschyle et Hérodote les guerres Médiques sont le symbole de cet affrontement entre deux conceptions du monde. À la bataille des Thermopyles la foule barbare avance sous les coups de fouet ⁴.

Le récit de la bataille par Hérodote montre bien, dans l'esprit d'un Grec, la différence avec les Barbares :

« Les Lacédémoniens combattirent d'une façon digne de mémoire ; ils firent voir par différents traits qu'au milieu d'hommes ignorant l'art de la guerre ils le possédaient à fond [...]. » ⁵

Ailleurs encore Hérodote remarque que les Perses, s'ils ne sont pas inférieurs aux Grecs par l'audace et la force, ne possèdent pas d'armes véritables : seules le sont réellement les

¹. Un grand État est une chose difficilement envisageable pour un Grec. Pour Platon, aspirant à l'unité idéale, un petit État n'est pas susceptible de se diviser.

². Pour Aristote, *Politique*, I,2 commentant la parole d'Euripide (*Iphigénie à Aulis*, v. 1400, trad. M. Delcourt-Curvers) : « C'est au Barbare à obéir au Grec, ma mère, et non l'inverse. / Car eux sont des esclaves et nous, nous sommes des hommes libres », il y a identité de nature entre Barbare et esclave. Or on sait que pour le philosophe, l'État n'est pas une construction artificielle mais au contraire un fait de nature et de nécessité comme c'était le cas pour les premières communautés (l'homme étant un être politique dans le sens où il appartient naturellement à une *polis*). Les Grecs qui vivent dans la cité-État ne peuvent donc que s'opposer aux Barbares dont la nature ne les a pas conduits jusqu'à cette expression parfaite de la communauté politique qui permet l'exercice de la liberté en relation étroite avec le *logos*.

³. Eschyle, *Perses*, v. 185-187, trad. J. Grosjean : « Sœurs de race, l'une avait pour patrie l'Hellade / et l'autre la terre barbare. »

⁴. Hérodote, VII,223, trad. Ph. E. Legrand : « [...] les Barbares tombaient en foule ; car, placés derrière les bataillons, les chefs, le fouet à la main, faisaient pleuvoir des coups sur tous, les poussant toujours en avant. »

⁵. Hérodote, VII,211, trad. Ph. E. Legrand.

armes de l'hoplite comme la lance et le bouclier ¹. Pour François Hartog ² être *anoplos* (sans armes), c'est une façon de dire que les Perses sont des Barbares ; ne pas être un hoplite, signifie ne pas être un citoyen ³. La victoire de Salamine n'est pas seulement une victoire militaire, elle est surtout l'illustration, à travers la cohésion et la tactique des Grecs, du triomphe du *logos* visible dans l'organisation géométrique de la cité clisthénienne, - avec son espace isonomique qui fait que le pouvoir est placé au milieu, *es to meson*, en correspondance parfaite et éclairante avec la nouvelle conception de l'univers physique ⁴. En effet la naissance de la cité-État, l'apparition de la monnaie, les bouleversements hoplitiques et une nouvelle compréhension des rapports sociaux, et, surtout, le matin fulgurant de la pensée présocratique, sont une seule et même révolution, essentielle.

On peut donc comprendre l'incrédulité des auditeurs à la réalité du débat politique imaginé par Hérodote, puisque fondamentalement grec et transféré dans un monde qui lui est totalement étranger. Celui-ci est devenu miroir à multiples faces dans lequel peut se lire une image grecque curieusement modifiée, que la distanciation rend compréhensible d'une manière autre. Ce besoin que les Grecs ont eu d'analyser leur propre univers en multipliant les angles d'observation, proposant des renversements, des rythmes ou des couples binaires, est remarquable. Leur discours sur eux-mêmes prend de la profondeur, il devient porteur de sens.

Dire de l'extérieur le monde multipolaire des Grecs, qui paraît alors tout à fait uni face à l'altérité, est une idée séduisante ⁵ mais les conséquences de cette exploration sont surpre-

1. Hérodote, IX,62.

2. F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre*, op. cit., p. 64.

3. À propos de l'opposition entre l'archer et l'hoplite voir aussi P. Vidal-Naquet, « Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, François Maspero, Texte à l'appui, 1972, p. 171 et sq.

4. Voir Y. et O. Battistini, *Les Présocratiques*, Fernand Nathan, *Les Intégrales de philosophie*, 1990, p. 9.

5. On pourrait s'inspirer du titre de l'ouvrage de P. Vidal-Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, qui est en parfait accord avec le travail de l'historien sur le monde grec tel qu'il l'a défini, par exemple, dans l'introduction au *Chasseur noir*, François Maspero, Textes à l'appui, 1981.

nantes. Déjà Eschyle, évoqué plus haut, a eu l'initiative de dire la victoire de Salamine en se plaçant du côté perse. Certes, comme pour les trois personnages qu'Hérodote met en scène, le discours sonne étrangement grec. Eschyle fait dire à Darius que la victoire de Salamine n'est pas due à la supériorité grecque mais à un non respect de la loi divine, à un esprit de démesure, - d'*hybris*. La situation est en fait particulièrement ambiguë. Ce qui est remarquable c'est que, dans le cas d'Eschyle qui, à la différence d'Hérodote, n'est pas allé sur place, le regard de l'autre, l'habitant de la rive étrange, est imaginé par celui qui est en principe objet d'observation.

Le miroir de l'altérité met donc en évidence l'image exotique.

Ainsi la lecture d'Hérodote montre des différences étonnantes, des « erreurs » de la part des Barbares, des comportements excessifs : c'est le cas de la description des sacrifices ¹ et du panthéon des Scythes (même si la plupart de leurs dieux portent des noms grecs ², leurs relations, - pour un Grec - sont anormales : la Terre est l'épouse de Zeus). Mardonios fait à propos de « ces Grecs qui ont des coutumes si peu raisonnables » un contresens sur le combat hoplitique dont la réalité et la signification sont tout autres ³. Crésus lorsqu'il va

¹. Hérodote, IV,59 et 60. Voir à ce sujet l'analyse de F. Hartog, « Le Bœuf "autocuiseur" ». « Les boissons d'Arès » in *La Cuisine du sacrifice en pays grec* par M. Détienné et J.-P. Vernant, Gallimard, 1979. Quel plus bel exemple d'altérité que ce bœuf sacrifié qui fournit lui-même de quoi se faire cuire : « S'ils n'ont pas de chaudron, c'est dans la panse de la victime qu'ils mettent toutes les chairs en y mêlant de l'eau, et ils brûlent les os par dessous. Ces os brûlent très bien ; la panse contient aisément les chairs désossées ; ainsi un bœuf se fait cuire lui-même, et les autres victimes aussi, chacune elle-même. » [IV,61, trad. Ph. E. Legrand]. On peut remarquer, par ailleurs, une différence intéressante d'interprétation du panthéon scythe entre G. Dumézil et F. Hartog.

². Hérodote, IV,59. L'historien a trouvé des équivalences entre les dieux barbares et grecs. Sa description de la religion égyptienne, au livre II, organise des correspondances entre les différents dieux, des assimilations : Râ devient Hélios, Osiris se transforme en Dionysos, Neith en Athéna, Bastit en Artémis, Amon en Zeus, Hathor en Aphrodite, Isis en Déméter... Certaines de ces phrases sont révélatrices : « Au dire des Égyptiens ce sont Déméter et Dionysos qui règnent dans les Enfers. » (II,123) ; « Il y a aussi à Saïs, dans le sanctuaire d'Athéna... » (II,170) ; « [...] à Memphis, le colosse qui gît sur le dos en avant du temple d'Héphaistos... » (II,176), trad. Ph. E. Legrand.

³. Hérodote, VII,9, trad. Ph. E. Legrand : « Pourtant les Grecs, à ce que j'entends dire, ont coutume d'engager des guerres dans les conditions les plus folles, par manque de jugement et sottise : lorsqu'ils se sont déclarés la guerre les uns aux autres, ils cherchent la place la plus belle, la plus unie ; et, quand ils l'ont trouvée, c'est là qu'ils descendent pour combattre, si bien que les vainqueurs ne se retirent qu'avec de grandes pertes ; quant aux vaincus, je n'en parle même pas ; ils sont anéantis. »

consulter, à la manière d'un Grec, l'oracle de Delphes, ne fait pas une hécatombe, mais sacrifie 30 fois 100 victimes.

Mais ce qui est tout à fait remarquable c'est que les Perses que nous avons définis, par l'intermédiaire d'Hérodote, comme étant des anti-hoplites, c'est-à-dire des Barbares, apparaissent face aux Scythes et en pays scythe, comme des guerriers « grecs », avec tout ce que cela sous-entend. Hérodote ¹ n'imagine pas un modèle autre qu'antinomique, opposant les civilisés aux Barbares, les hoplites aux non-hoplites, ce qui expliquerait la métamorphose des Perses. Ces derniers combattent en effet des adversaires nomades qui n'ont pas de ville à défendre, donc pas de territoire ². La forme de combat qui est celle des Scythes (opérations rapides à cheval de nuit comme de jour ³) est en rupture totale avec la vision grecque de l'affrontement des phalanges composées de soldats-citoyens, épaule contre épaule, bouclier contre bouclier, véritable « image de la cité clisthénienne » ⁴. Les Perses sont parés alors des vertus grecques, par le biais de cette logique manichéenne établie par l'historien. Selon Hérodote les cavaliers scythes tournaient bride parce qu'ils craignaient l'infanterie perse.

Le renversement est spectaculaire.

Mais tout cela ne fait pas oublier à Hérodote que les Perses sont les véritables ennemis, ce qui explique peut-être qu'ils ne pourront pas l'emporter sur les Scythes, nomades insaisissables...

Cette opposition entre deux civilisations annonce le conflit imaginé par Platon entre

¹. Voir F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre, op. cit.*, p. 65.

². Hérodote, IV,127, trad. Ph. E. Legrand : « En réponse, le roi des Scythes Idanthyrse fit cette déclaration [à Darius] : « [...] Pourquoi je ne te livre pas bataille sur le champ, je vais t'en donner l'explication : nous n'avons ni villes ni plantations que nous craignons de voir prendre ou dévaster, ce qui nous presserait d'en venir aux mains avec vous ». »

³. Hérodote, IV,128, trad. Ph. E. Legrand : « Pendant les nuits aussi, les Scythes exécutaient de semblables attaques. »

⁴. Pour Lachès dans le dialogue de Platon du même nom (190 e - 191 c), s'opposent d'une manière singulière, malgré les arguments de Socrate (comme celui du repli tactique des Spartiates à Platées) le combat de l'hoplite et celui du Scythe qui peut se battre en reculant ou en poursuivant.

Athènes et l'Atlantide ¹.

2. Les utopies parfaites

D'autres histoires sont riches par les rêves d'altérité qu'elles suggèrent.

Chez Pindare ² voici l'évocation en silhouette de l'île des Bienheureux :

[...]

27 « Le ciel de bronze à jamais hors d'atteinte pour lui,
mais de toutes les splendeurs que nous, race mortelle,
pouvons toucher il a poussé jusqu'à l'ultime
course ; mais ni en nef ni à pied on ne peut découvrir

30 menant à l'assemblée des Hyperboréens la route merveilleuse. » ³

Plutarque parle des îles Fortunées, au large de l'Afrique, de l'île d'Ogygie ⁴, une île bien

¹. Ce conflit est d'ailleurs, pour F. Châtelet, *La Naissance de l'histoire*, 10/18, 1962, tome 1, p. 338, une idéalisation des Guerres médiques.

². Pindare, *Dixième Pythique*, antistrophe 2, v. 27-30, trad. J.-P. Savignac, Pindare, *Œuvres complètes*, Éditions de la Différence, 1990. Voir aussi Pindare, *Olympiques*, III, v. 16-18.

³. Thulé est aussi évoquée dans *l'Hymne homérique à Dionysos*, I, v. 28-29, trad. J. Humbert : «...aie l'œil au vent propice : tiens bien tous les agrès, et hisse donc avec moi la voile du navire : de celui-là, [le passager inconnu] nos gens sauront bien s'occuper. Il arrive, j'espère, en Égypte, ou à Chypre, ou chez les Hyperboréens, ou plus loin encore... » Pour R. Graves (*Mythes Grecs*, Fayard, 1967) le pays des Hyperboréens c'est le pays au-delà du pays des Hommes du Vent du Nord. Strabon (*Géographie*, I, 4, 2-3) raconte le voyage de Pythéas le Massaliote qui prétend avoir découvert l'île de Thulé à six jours de navigation du nord de la Bretagne, près de la mer gelée. Elle est traversée par un des cercles imaginés par Ératosthène (66° parallèle Nord). Polybe, qui a entamé au livre XXXIV des polémiques contre divers auteurs anciens, ne croit pas au voyage de Pythéas et en particulier à sa description de l'île de Thulé. Ce livre XXXIV - *Geographica* -, rassemblant des questions géographiques, a été perdu ; il ne nous reste que des fragments et des citations tirés d'écrivains grecs et de Pline l'Ancien. Voici ce que dit Polybe, selon Strabon (II,4,1-7) : « Ce dernier [Pythéas], nous dit-il, a trompé bien des lecteurs en racontant qu'il avait parcouru toutes les régions accessibles de la [Grande-] Bretagne, île dont le pourtour dépasserait, selon lui, quarante mille stades, puis en donnant de Thulé et de ses parages une description telle qu'à l'en croire il n'y aurait plus là-bas de véritable terre, ni de mer, ni d'air, mais une sorte de combinaison de ces trois éléments, quelque chose qui ressemblerait à du poumon marin, une matière dans laquelle la mer, la terre, tout ce qui existe enfin, se trouveraient en suspens et qui lierait tous les éléments, rendant aussi bien la marche à pied que la navigation impossibles. »

⁴. Le nom d'Ogygie est loin d'être une indication précise. C'est une île lointaine qu'il ne s'agit pas de situer avec précision. Pourtant le temps calculé pour y parvenir nous donne l'illusion de sa réalité. Les îles de Plutarque posent le même problème que l'Atlantide de Platon ou l'île de Saint Brandan. Dans ce grand continent, à quelques 200 lieues d'Ogygie, Kepler, suivant Ortelius et son *Theatrum orbis*, voyait l'Amérique et plus précisément le Labrador. Pour lui l'Ogygie serait l'Islande. Pour

loin en mer, à cinq journées de la Grande Bretagne pour un dromon qui cingle vers l'ouest. L'île est de nature exceptionnelle ; elle subvient à tous les besoins matériels des prêtres de Cronos qui y résident :

« [...] Il est en effet permis de s'en retourner chez soi quand on a servi le dieu en communauté le laps de treize ans, mais la plupart préfèrent avec raison se fixer dans l'île, les uns par habitude, les autres parce que sans peine, sans ennuis, ils trouvent tout en abondance pour organiser des sacrifices et des chœurs et ainsi ils ont tout leur temps pour s'occuper de certaines questions et de philosophie. De fait la nature de l'île est merveilleuse ainsi que son climat...»¹

Diodore de Sicile, dans sa *Bibliothèque historique*, II, 55-60, parle d'un certain Iamboulos, ce Grec qui se faisait passer pour un Oriental, qui aurait connu, en naviguant vers le sud-est, au départ de l'Arabie heureuse, les Héliopolites², habitants des îles du Soleil, sous l'équateur, aux environs de Trapobane. Ce sont les îles du bonheur intégral : la faune et la flore y sont étranges ; les habitants sont beaux et ont un corps flexible ; leur stature est fort grande ; leur langue qui est bifide leur permet de tenir une double conversation et d'imiter le chant des oiseaux ; le climat est tempéré car « les jours sont égaux aux nuits »³, aussi les productions apparaissent-elles toujours en abondance et simultanément, mais « ils ne prennent que la nourriture nécessaire ; ils préparent les aliments rôtis ou bouillis et ne cherchent pas les sauces raffinées ni les épices de nos cuisiniers » ; les sources chaudes et froides ont des propriétés thérapeutiques... On découvre là tous les thèmes utopiques : communauté des biens, des femmes et des enfants, longévité, euthanasie, suicide rituel « selon une loi très rigoureuse ». Dans cette terre d'abondance, la vie demeure frugale

Bailly (*Lettres sur l'Atlantide*) il s'agirait du Spitzberg. Nous sommes bien écartelés ici entre le réel et l'imaginaire. À cet égard l'exemple de Pythagore est caractéristique : n'aurait-il pas eu, pour maître, un sage venu d'un pays où le jour ininterrompu régnait pendant la moitié de l'année ?

¹. Plutarque, *Visage du rond de la lune*, 941 e, trad. P. Raingeard.

². Il ne faut pas confondre les Héliopolites du roman de Iamboulos (*Les Voyages de Iamboulos*) avec les Héliopolitains d'Aristonicos, qui aurait fondé un État avec les esclaves du royaume de Pergame.

³. C'est en ce sens qu'il faut entendre le mot « équateur », évoqué plus haut, qui n'indique en aucune manière une précision topographique. Le pays exotique des Héliopolites se situe aux extrémités du monde.

et mesurée. L'esclavage n'existe pas...

Selon la même idéalisation, Cédrenos, un compilateur, parle de l'île des Macrobes ¹, hommes à la vie longue...

Ces quelques éléments, pris dans des îles imaginaires, permettent d'entrevoir, grâce à la poésie et au rêve, des paysages étranges. Mais c'est justement cette étrangeté, cette irréalité qui doivent nous mettre en garde. Elles annoncent le domaine particulier de la cité utopique proprement dite.

L'utopie est isolée de l'histoire et du temps, de leurs horreurs et de leurs violences. Le rêve de l'utopiste est de les supprimer, car il a peur de leur conséquence inéluctable : la décadence. C'est la raison pour laquelle la cité utopique est installée dans une île ou au fond des déserts, hors des atteintes du temps ². L'île est en effet en marge du monde ³. On ne s'étonnera pas de rencontrer alors des îles flottantes ou même englouties.

Mais les rêves des utopistes, architectes d'un monde idéal, sont des constructions de mathématiciens. « Hippodamos, fils d'Euryphon, était milésien, c'est lui qui inventa de diviser les villes en quartiers et découpa le Pirée en rues... » ⁴. Il était architecte mais aussi utopiste.

¹. Les Macrobes, d'après Hérodote, III,17,97, sont un peuple d'Éthiopie à longue vie. Il est à signaler que pour les Anciens l'Éthiopie est une île utopique.

². Ulysse, prisonnier dans l'île de la nymphe Calypso - « celle qui cache » -, n'est ni dans le monde des mortels ni dans celui des Immortels ; il est en marge.

³. Voir par exemple l'île des Cyclopes ou des Yeux Ronds dans l'*Odyssee* (IX, v. 106 sq.) où Homère, bien avant les Cyniques, réalise, avec les « anarchistes » que sont les Cyclopes, l'idéal du sauvage non corrompu par la civilisation, l'idéal d'a-nomie : « Chez eux, pas d'assemblée qui juge ou délibère ; mais, au haut des grands monts, au creux de sa caverne, chacun, sans s'occuper d'autrui, dicte sa loi à ses enfants et femmes. » (trad. V. Bérard). Les Cyclopes n'ont pas d'industrie ni de commerce ; pourtant quelle belle cité aurait portée leur île ! Celle-ci porte une terre excellente, près des flots écumants ; il est, sur le rivage, des prairies arrosées, molles. La vigne et les moissons viendraient à merveille sur ce riche terroir. L'île Petite, près du pays des Cyclopes, est recouverte par une forêt et les chèvres sauvages s'y multiplient sans fin. Les Cyclopes mènent, dans leur île, une vie idyllique de pasteurs : ils n'ont pas cédé à la tentation de la civilisation. Ils ont tant de confiance dans les Immortels « qu'ils ne font de leurs mains ni plants ni labourages. » (trad. V. Bérard).

⁴. Aristote, *Politique*, II,8, trad. J. Tricot. Aristote le montre plus préoccupé de philosophie politique que d'urbanisme. On lui attribue en effet un ouvrage de théorie politique qui se rattache au mouvement de rationalisation développé par Thalès de Milet, Anaximandre et Anaximène. Cependant les innovations d'Hippodamos eurent surtout des conséquences dans le tracé des nouvelles cités.

piste puisque la cité utopique est soustraite à l'espace réel. Elle est le produit de l'intelligence et ne se plie pas aux lois du paysage, mais à celles de la logique, à la différence de la cité réelle qui subit la nécessité de la poussée vitale. C'est que les utopistes ont pour modèle le « cosmos », dans son sens étymologique, c'est-à-dire l'arrangement, la mise en monde, et non la nature ¹. C'est la raison pour laquelle les écrivains grecs, qu'ils soient historiens, philosophes ou poètes, donnent à leurs cités et sociétés idéales des structures et des cadres rigoureux.

Nous sommes dans le monde de la république des fourmis et des cités blêmes de l'intelligence pure. On peut penser alors à la critique d'Aristophane, dans les *Oiseaux*, à propos de l'architecte Méton qui ressemble étrangement à Hippodamos de Milet :

« Je prendrai mes dimensions avec une règle droite que j'applique de manière que le cercle devienne carré. Au centre il y aura une place publique, où aboutiront des rues droites convergeant vers le centre même, et comme d'un astre lui-même rond, partiront en tous sens des rayons droits. » ²

Aristophane, qui invente la contre-utopie, a bien raison ; l'utopie, impassible et glaciale est le domaine de l'angle droit, des équations, du collectivisme ³ ou de la cité concentrationnaire. La cité utopique a déclaré la guerre au temps et à la fantaisie ⁴. Platon a mis le poète hors la loi. Dans ces conditions il n'est pas étonnant que les utopistes ne s'intéressent pas aux paysages naturels ⁵. Et lorsqu'ils sont suggérés, ils le sont d'une manière stéréotypée

¹. Pour G. Lapouge, *Utopie et civilisations*, p. 14, Champs Flammarion, Paris, 1978, la cité utopique « se plie aux commandements de l'intelligence au lieu de se couler dans les méandres et les vallonnements du paysage. Elle rectifie les collines, elle corrige les reliefs. Elle dédaigne le milieu originel pour lui substituer le champ transparent de la logique. »

². Aristophane, *Oiseaux*, v. 1004-1009, trad. H. van Daele.

³. Voir *Illiade*, XIII, v. 5-6, où Homère évoque la terre « des nobles Hippémolgues qui ne vivent que de laitage et celle des Abies, les plus justes des hommes. » (trad. P. Mazon). Les Abies mettent tout en commun : femmes, enfants, biens. La terre leur fournit d'elle-même la nourriture. C'est déjà le « communisme » que rêvera Platon.

⁴. Le hasard est absent de l'utopie parce qu'il est hors des normes et de l'ordre.

⁵. Selon R. Ruyer (*L'Utopie et les utopies*, Paris, 1950) il y a chez les utopistes une véritable hostilité à la nature : « l'utopie est antinaturelle par son goût de la symétrie, par l'extension de l'artificiel,

(climats tempérés, récoltes merveilleuses... : « La campagne fertile leur offrait d'elle-même une abondante nourriture, dont ils jouissaient à leur gré... »¹). La nature pour les utopistes est décrite comme parfaite, elle ne subit pas les atteintes du temps, elle ignore le hasard, la prolifération, les excès, la violence.

L'utopie triomphe de la nature, qui est sans raison ; la *physis* est le monde du non-politique. La cité de la *République*, même s'il ne faut pas la considérer comme idéale ou utopiste², tentera aussi de triompher de la décadence et de l'histoire...

3. Les utopies réelles

Les Grecs ont été fascinés par les « utopies réelles », ces modèles de sociétés rigides dont ils pensent qu'elles existent dans la réalité et dans leur temps. Ils les opposent aux contradictions de leur propre monde.

Hérodote, dans son *Histoire*, évoque l'Égypte dont les habitants

« qui vivent sous un climat singulier, au bord d'un fleuve offrant un caractère différent de celui des autres fleuves, ont adopté aussi presque en toutes choses des mœurs et des coutumes à l'inverse des autres hommes. Chez eux, ce sont les femmes qui vont au marché et font le commerce de détail ; les hommes restent au logis, et tissent. »³

Il s'agit pour Hérodote d'un exemple d'organisation sociale semblable aux fictions les plus audacieuses, puisque, dans ce monde bizarre, tout va littéralement à l'envers.

Plutarque dans la *Vie de Lycurgue* donne à voir les éléments du mythe de Sparte, la cité modèle, malgré la présence de critiques, jusqu'à l'époque romaine pour un grand nombre de penseurs grecs. On pense à Xénophon⁴ qui laconise, ou à Platon. L'idéalisation de Sparte et de son image vont avoir des prolongements étonnants, puisque cette cité grecque,

de la technique et même des langues artificielles. » Pour l'auteur il y a une atmosphère irrespirable dans les utopies.

1. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v.117-118, trad. Patin.

2. Voir Abel Jeannière, « Platon psychologue et sociologue », *Lire Platon*, Aubier, 1990, p. 241.

3. Hérodote, II, 35, trad. Ph. E. Legrand.

4. Xénophon est l'auteur d'une *Constitution des Lacédémoniens*.

l'anti-Athènes par excellence, sera revendiquée par les Vénitiens du XVI^e siècle, par Montesquieu et Rousseau, par des révolutionnaires comme Robespierre et Saint-Just ou Babeuf, ou enfin par l'Allemagne du « mythe dorien »¹.

Notre regard est aussi inventeur de métamorphoses, comme c'est le cas dans les *Remarques sur Œdipe et Antigone* d'Hölderlin², ou encore dans *La Naissance de la tragédie* de Nietzsche. Le livre de George Steiner³, *Les Antigones*, raconte les différentes adaptations du personnage d'Antigone, les multiples interprétations de l'enjeu politique illustré par le conflit Antigone/ Créon.

Le texte de Pascal Quignard⁴, *Les Tablettes de buis d'Apronia Avitia*, nous fournit une métaphore. Il s'agit, en apparence, d'une traduction de notes fugitives dues à une patricienne romaine, au moment où Rome croule sous les coups des Barbares et des Chrétiens. Or son journal nous apprend son goût pour les choses rares, son plaisir à regarder sur le Tibre les barques plates chargées d'amphores, de blé, de fruits. Elle se plaît à prendre un bain sur la terrasse, le soir, elle aime l'aurore qui ronge l'ombre, l'eau fraîche sur les yeux et sur la gorge, la pluie fine sur les tuiles de bronze du temple de Jupiter Capitolin, elle s'intéresse à des jeunes adolescents prêts à se tuer pour la beauté d'un livre grec qu'ils ont lu... Apronia Avitia raconte sa Rome imaginaire sans voir la fin de l'Empire et la mort de la Ville. Il est presque dommage d'ajouter que cette étrange aristocrate romaine, racontant une ville qui est bien réelle, la sienne, n'est qu'une invention de Pascal Quignard. À un certain moment les mots s'ouvrent sur un vertige, sur un silence...

Dans le même ordre d'idées, ce que dit Fernand Braudel nous intéresse, car nous

1. Voir P. Vidal-Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs, op. cit.*, les chapitres L'Atlantide et les nations et *La Place de la Grèce dans l'imaginaire des hommes de la Révolution*.

2. Pour Hölderlin les Grecs sont les « fils du feu ». Cette nature orageuse est représentée étrangement par le dieu qui symbolise habituellement, lorsqu'on l'oppose à Dionysos, la clarté de la raison. Apollon devient chez le poète allemand celui qui « provoque au tumulte de l'éveil » : « Je puis bien dire qu'Apollon m'a frappé. » [L. von Pigenot, *Hölderlin*, Munich, 1923, cité par Jean Beaufret in préface à *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*, 10/18, 1965.]

3. G. Steiner, *Les Antigones*, Gallimard, 1986.

4. P. Quignard, *Les Tablettes de buis d'Apronia Avitia*, N.R.F., Gallimard, 1984.

sommes les habitants d'un autre rivage temporel, responsable d'une représentation du monde grec :

« Ce qui fascine en Crète, c'est l'idée que nous nous faisons, à tort ou à raison, d'une civilisation « autre », où tout viserait à la beauté et à la joie de vivre, où la guerre même n'aurait pas de place (en tout cas, pas de fortifications autour des villes crétoises). Sur les fresques de Cnossos, le prêtre-roi marche parmi les lys, des femmes aux robes claires, jaunes, bleues et blanches, aux seins nus, dansent devant un large public assis sous des oliviers bleus. Des acrobates aux corps fins jouent entre les cornes d'un taureau... »¹

Enfin Raymond Picard² évoque le Parthénon dénudé de sa chair par les attaques du temps et qui n'est plus qu'un squelette, mais un squelette qui correspond à notre idée d'Athènes. Or le temple doit retrouver sa polychromie initiale, si on veut approcher le Parthénon tel qu'il devait être. Un Parthénon qui ne serait plus, selon l'expression de Boutmy³ un « syllogisme de marbre ». Ce marbre blanc, noble, recouvert de couleurs violentes, choque notre conception esthétique parce qu'en contradiction avec notre représentation d'Athènes, ou avec nos goûts travaillés par le classicisme.

L'image politique de la cité grecque aurait-elle quelque chose de ce Parthénon sans couleurs ?

À la manière des Grecs du I^{er} et II^e siècles, époque dont le climat intellectuel et historique est ambigu, passionnés et hantés qu'ils sont par l'histoire et la représentation athéniennes, nous sommes très souvent trop sensibles au charme et au mirage d'Athènes qui focalise notre attention, ne voyant la Grèce qu'à travers elle, Hellade de l'Hellade.

Pour John Jones⁴ il ne s'agit pas seulement d'une simple distorsion ou d'illusions provoquées par des images que la tradition culturelle a inventées, mais d'une presque inac-

¹. F. Braudel, *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Paris, 1985.

². R. Picard, *De Racine au Parthénon, Essais sur la littérature et l'art à l'âge classique*, in le chapitre *Le Parthénon et l'esthétique baroque*, Gallimard, 1977, p. 258.

³. Boutmy, *Le Parthénon et le génie grec*, Armand Colin, Paris, 1897, p. 298.

⁴. J. Jones, *Sur Aristote et la tragédie grecque*, Londres, Chatto et Windus, New York, Oxford UP, 1962, cité par M. I. Finley, dans son introduction *Désespérément autre*, in *On a perdu la guerre de Troie*, op. cit..

cessibilité des œuvres anciennes qui sont « désespérément autres » et définitivement étrangères.

Pourtant au début de *l'Enquête* l'historien apparaît comme le gardien de la mémoire. À la manière du poète, maître de vérité, il « fonde ce qui demeure » :

« Hérodote de Thourioi expose ici ses recherches, pour empêcher que ce qu'ont fait les hommes, avec le temps, ne s'efface de la mémoire et que de grands et merveilleux exploits, accomplis tant par les Barbares que par les Grecs, ne cessent d'être renommés ; en particulier, ce qui fut la cause que Grecs et Barbares entrèrent en guerre les uns contre les autres. »¹

Plutarque, lui, s'était rendu compte qu'il était difficile d'approcher la vérité du passé :

« Voilà pourquoi il est, à mon avis, bien difficile et mal aisé d'avoir entière connaissance de la vérité des choses anciennes par les monuments des historiens, attendu que les successeurs ont la longueur du temps qui leur brouille et offusque la nette intelligence des affaires ; et l'histoire qui est écrite du vivant des hommes dont elle parle et du temps des choses dont elle fait mention, quelquefois par haine et par envie, et quelquefois par faveur ou flatterie, déguise et corrompt la vérité. »²

Traduire des œuvres anciennes est une opération nécessaire de trahison³. La traduction du vocabulaire institutionnel de Plutarque par Jacques Amyot au XVI^e siècle - c'est un exemple - dessine, par l'emploi d'un vocabulaire souvent inadéquat, des géométries et des perspectives multiformes. Suggérant des architectures et des lieux de gouvernement arrachés à leurs temps respectifs, elle révèle l'imaginaire politique de la Renaissance.

Athènes, par l'alchimie des mots, prend une signification plurielle : un modèle à imiter, une source d'éloge pour le monde contemporain, une image de cité phantasmatique.

Faut-il, enfin, percevoir ces multiples apparences comme autant de « lieux de mémoire » ?

1. Hérodote, I, trad. Ph. E. Legrand.

2. Plutarque, *Périclès*, 13,16, trad. J. Amyot, *Les Vies des hommes illustres*, XXX.

3. Voir G. Mounin, *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Tel, Gallimard, 1963.

On songe au travail de Frances A. Yates ¹ sur la mémoire et à son étude sur le *Théâtre de la mémoire* de Giulio Camillo Delminio. Comme le spectateur solitaire du *Théâtre de la mémoire* qui prend place là où devrait se trouver la scène pour regarder les gradins remplis d'images, nous pouvons, peut-être, considérer les lectures politiques des Grecs comme des éléments d'une mémoire imaginaire de l'Antiquité.

*

Ainsi les contes sur les Grecs, inventés et mis en ordre par un historien peut-être menteur ², mettent en scène des Barbares énigmatiques, parce que contradictoires et aux visages doubles. Ces histoires sont autant d'interprétations de la cité grecque qui multiplient ses apparences et ses réalités, jusqu'à lui donner une figure qui relève de la géométrie fractale ³. Le détour en pays barbare, vers les terres aux confins du monde ou les « lieux solitaires

¹. F. A. Yates, *L'Art de la mémoire*, Bibliothèque des histoires, Gallimard, 1975. L'auteur étudie l'art de la mémoire inventé par les Grecs qui se développe par l'intermédiaire de Rome jusqu'au XVII^e siècle en passant par la forme particulière qu'il prit au XVI^e siècle, avec ses connotations magiques et hermétiques, grâce à Giulio Camillo Delminio et Giordano Bruno. Son travail est aussi une analyse historique et méthodologique de l'imagination dans la civilisation et l'art occidentaux. L'art de la mémoire est fondé sur des « images » et des « lieux de mémoire » qui permettent la mémorisation, car ils impressionnent la mémoire. Cet art utilise les constructions contemporaines, des dessins pour l'élaboration de ces « lieux ». La Renaissance a défini des théories, des systèmes de mémoire comme le *De Umbris idearum* de Bruno, le *Théâtre de la mémoire* de Giulio Camillo, ou encore le *Théâtre* de Robert Fludd.

². Voir Lucien, *Ami des mensonges* ou *Comment on écrit l'histoire*.

³. B. Mandelbrot, *Les Objets fractals : forme, hasard et dimension*, Nouvelle Bibliothèque Scientifique, Flammarion, Paris, 1975. La théorie des objets fractals a été émise pour la première fois en 1975 par B. Mandelbrot. Il y a là, pour nous, une métaphore intéressante car le langage mathématique qui les définit peut se prolonger par des aspects esthétiques, philosophiques et historiques dans sa façon de percevoir les événements. Il combine des visions multiples. La taille de ces objets va en principe de l'infiniment petit à un maximum aussi grand que possible. Les détails de ceux-ci font apparaître soit des caps, des baies, ou des monticules, soit des îles, montrant que la perception de l'objet fractal est associée tantôt à l'irrégularité, tantôt à la fragmentation. La géométrie fractale s'oppose à toute la géométrie élémentaire d'Euclide. Elle permet de percevoir sous d'autres angles la forme des nuages ou des pépites d'or, celle des côtes maritimes ou de hautes montagnes, la répartition des galaxies dans l'espace ou encore les tourbillons dans un fluide. Ce qui est intéressant, c'est qu'on arrive à déterminer le tracé de « lacs » ou de « sommets » dans des paysages devenus imaginaires comme c'est le cas dans la représentation des *Grandes Alpes imaginaires* obtenue par Richard F. Voss à partir d'un ordinateur à sortie graphique.

complètement sauvages » fait apparaître que plus on s'éloigne de la Méditerranée, centre de la géographie grecque et donc centre de la civilisation, plus l'altérité est violente et significative : les descriptions ou les témoignages qu'Hérodote, par exemple, en rapporte sont souvent des modèles négatifs, même si, natif d'Halicarnasse et habitué aux contacts avec les Perses, il a le sens de la tolérance.

Nous assistons à l'invention de l'histoire comparée. Le voyage de l'historien fait apparaître l'exotisme du monde barbare mais enrichit aussi notre connaissance du monde grec par le double mouvement de l'enquête comparative.

Les cités utopiques ou idéales, et, aussi, comme nous le verrons, la *République* de Platon ou le mythe des Atlantes font aussi comprendre d'une manière autre la « réalité » politique avec laquelle on les confronte, parce que signifiant des aspirations, des désirs secrets, des approches ou des interprétations différentes.

C'est justement l'intérêt de ces approches multiples. Il s'agit bien d'inventions d'Athènes. Tous les angles d'approche que nous avons évoqués donnent à voir, transfigurent et disent Athènes. Ce n'est là finalement qu'une question d'éclairage.

Voici, puisqu'il s'agit précisément d'éclairage, le sac d'Ilion, la dernière nuit de Troie avec ou non pleine lune. Il existe deux versions contradictoires de l'événement :

– la scholie du vers 344 de l'*Alexandra* de Lycophron, citant Leschès de Mitylène et sa *Petite Iliade* :

« c'était le milieu de la nuit et la lune se leva brillante. »

– le vers 255 du livre II de l'*Énéide* de Virgile :

« ...tacitae per amica silentia lunae »

« par les silences amicaux de la lune taciturne »

Si la lune se taît, serait-elle cachée ? devenue invisible (*silentia*).

Ainsi une ambiguïté est créée par le fait que toute cité est dans la durée et ne survit que par la magie de la mémoire, souvent trompeuse.

II. Platon et les apparences d'Athènes

1. Une biographie. De la cité historique au modèle de la cité future

Aristoclès, que l'on connaît sous le nom de Platon ¹ naquit en 428/427. C'est le début de la guerre du Péloponnèse et Périclès est mort depuis un an. Il appartenait à une famille aristocratique : par son père, Ariston, il descendait de Codros, un roi légendaire d'Athènes ; son ascendance maternelle était tout aussi illustre puisque son arrière-grand-père était Dropide, frère du législateur Solon. Toujours du côté de sa mère Périctionè, ses oncles Critias et Charmide, furent associés aux Trente. Il reçut une éducation qui convenait à sa haute naissance : le respect des dieux et des rites religieux, la gymnastique et la musique. Il est possible qu'il s'intéressât au dessin et qu'il suivît les cours de Cratyle ², un disciple d'Héraclite qui poussa à l'extrême les doctrines de son maître.

C'est en 408 qu'il rencontra Socrate et la philosophie. On sait l'importance de cette rencontre et les conséquences sur sa vie et sur l'évolution de sa pensée ³. L'enseignement

¹. Le surnom de Platon lui aurait été donné, selon Diogène Laërce (*Vies et opinions des philosophes illustres*, III,7), à cause de la largeur de ses épaules.

². Voir Aristote, *Métaphysique*, A 6,987 a, trad. J. Tricot : « Dès sa jeunesse, Platon, étant devenu d'abord ami de Cratyle et familier avec les opinions d'Héraclite, selon lesquelles toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel et ne peuvent être objet de science, demeura par la suite fidèle à cette doctrine. »

³. Si on connaît l'interprétation négative de Nietzsche sur les conséquences de l'influence de Socrate sur Platon, il y eut, pour Alain (*Idées*, 10/18, 1964, p. 9), « une précieuse rencontre, mais disons mieux, un choc des contraires d'où a suivi le mouvement de pensée le plus étonnant qu'on ait vu. »

de Socrate portait sur les choses morales et nullement « sur la Nature » ; il avait pourtant dans ce domaine recherché les définitions universelles ¹. D'après Diogène Laërce ² Platon abandonna la poésie, brûla ses tragédies et suivit celui qui allait devenir son maître spirituel.

En 404-403 c'est le moment de la tyrannie des Trente ³ et de leurs cruautés.

En 399 c'est la restauration démocratique. Socrate est condamné à boire la ciguë. Platon renonce à prendre part aux activités politiques, en tout cas à Athènes, où la démocratie est définitivement installée.

Il se réfugie à Mégare, près d'Athènes.

Commence alors une période de voyages. Il se rend en Égypte où il admire l'ancienneté des traditions. À Cyrène il rencontre Aristippe, pour qui le bonheur est fondé sur la recherche du plaisir, et suit les cours du mathématicien Théodore qui a travaillé sur les nombres irrationnels. Il fait la connaissance aussi du riche Annicéris. En Italie il tisse des liens avec les pythagoriciens Archytas ⁴, Philolaos et Timée. En Sicile il est reçu par Denys l'Ancien et devient l'ami de Dion - le beau-frère du tyran - qui allait jouer un rôle important dans sa vie. Bien plus tard Platon évoquera d'une manière négative la vie en Sicile, à la cour de Denys l'Ancien :

« Mais une fois sur place, cette vie qui là-bas encore était dite heureuse, parce que remplie de ces tables servies à la mode d'Italie et de Syracuse, ne me plut nullement sous aucun rapport : vivre en s'empiffrant deux fois par jour et ne jamais se trouver au lit seul la nuit, sans compter toutes les pratiques qu'entraîne ce genre de vie, voilà en effet des mœurs qui ne permettront jamais à aucun homme, qui les aurait pratiquées depuis l'enfance, de devenir sage - il n'est pas de nature exceptionnelle où

1. Voir Aristote, *Métaphysique*, A 6,987 b.

2. Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes illustres*, III,5.

3. Voir Plutarque, *Lysandre*, 13, trad. J. Amyot, XXVI : « À raison de quoi il me semble que le poète Théopompe rêvait, quand il comparait les Lacédémoniens aux taverniers, disant : "Qu'ils avaient donné à tâter aux Grecs du doux breuvage de la liberté, et puis y avaient mêlé du vinaigre". »

4. Archytas, qui était philosophe, mathématicien et ingénieur, faisait régner à Tarente une tyrannie éclairée par la science et la sagesse.

l'on trouve ce mélange - et encore moins de devenir un jour tempérant. »¹

Platon est enfin de retour à Athènes² en 388/387. Il fonde l'Académie. Elle n'est pas seulement une école de philosophie, mais aussi de sciences politiques où ont été formés des législateurs et des conseillers qui se sont répandus dans tout le monde grec. On trouve chez Plutarque³ le catalogue de ces hommes politiques formés à l'Académie. Sa fondation peut être interprétée comme la volonté de Platon, non pas d'abandonner la cité réelle, en se réfugiant dans la théorie ou l'utopie, mais comme une autre façon d'occuper l'arène politique, d'imposer ses idées parmi les élites. Depuis longtemps, en effet, la philosophie est en relation avec la politique⁴ : les Pythagoriciens ont eu une grande influence sur de nombreuses cités de Grande-Grèce et d'Asie mineure ; il ne faut pas oublier non plus le rôle d'Héraclite, de Parménide ou de Protagoras. Platon est toujours prêt à l'action, à la lutte politique. Les deux autres tentatives auprès du nouveau maître de Syracuse le montrent bien.

Vers 367 Denys le Jeune succède à son père. Le philosophe se rend à nouveau en Sicile. Il espérait encore réaliser ses plans de la cité modèle, en convertissant un seul homme et

1. Platon, *Lettre VII*, 326 b, trad. L. Brisson, GF Flammarion, 1987. Plutarque (*Vie de Dion*, 7) parle d'un festin qui dura 24 heures.

2. Retour difficile car Platon fut embarqué de force, par ordre de Denys, sur un bâtiment spartiate qui le conduisit à Égine, cité ennemie d'Athènes où il fut même vendu comme esclave. Heureusement Annicéris le reconnut et le racheta. Voir à ce sujet les allusions d'Aristote (*Métaphysique* D 30, 1025 a 25-30 ; D 5, 1015 a 25-26) et Diogène Laërce (*Vies et opinions des philosophes illustres*, III,18) et Plutarque, (*Vie de Dion*, 5). Mais l'épisode est douteux.

3. Voir Plutarque, *Adv. Colot.*, 1126 A.

4. Sur les liens entre le philosophe et l'homme politique, voir l'introduction de L. Brisson aux *Lettres* de Platon, *op. cit.*, p. 53-54 : « [...] Dès lors, on comprend que le chef d'État et le philosophe aient tant de peine à s'entendre. L'un s'intéresse au sensible, l'autre à l'idéal ; l'un situe d'emblée son action dans le long terme, alors que l'autre doit respecter des délais. Mais l'ampleur de ces difficultés ne doit pas amener à conclure à l'impossibilité de toute coopération entre eux. [...] Les tentatives faites par Platon pour devenir le conseiller d'un chef d'État et son échec restent exemplaires... » Voir aussi Platon qui traite (*Lettre II* - mais peut-on réellement s'appuyer sur cette lettre ?) des rapports entre pouvoir et sagesse. Dans la *Lettre III*, (trad. L. Brisson, *op. cit.*, p. 109-110) voici ce que dit le philosophe : « [...] alors que moi je te [Denys II] faisais des recommandations, toi tu n'étais pas disposé à les mettre en pratique. Et pourtant il n'est pas difficile de mettre en évidence le fait que si ces recommandations avaient été mises en pratique, c'eût été la meilleure chose pour toi, les Syracusains et tous les Siciliens. »

non plus un *démos* tout entier (le but de Platon est de remplacer la tyrannie de Syracuse en une royauté conforme aux principes établis dans la *République*).

« Comme cela me donnait à réfléchir et que je me demandais s'il fallait me mettre en route et répondre à cette invitation [celle de Dion] ou prendre un autre parti, ce qui pourtant fit pencher la balance, c'est que, si jamais on devait entreprendre de réaliser mes conceptions en matière de loi et de régime politique, c'était le moment d'essayer. En effet, je n'avais qu'un seul homme à convaincre et cela suffirait pour assurer en tout l'avènement du bien. »¹

Ce second voyage en Sicile se solde aussi par un échec : Dion, qui rêvait de réformes politiques et d'influencer Denys, fut exilé. Platon put partir, après avoir été retenu un certain temps.

En 361, une nouvelle invitation du tyran conduit Platon à Syracuse. Il ne peut le convaincre de la nécessité de réaliser une cité juste.

Cependant Platon agira encore. On le voit, il n'a pas quitté réellement le monde de la *praxis*. En 357 il aide son disciple Dion dans une tentative pour renverser Denys le Jeune, puis, en 353, Hipparinos et d'autres partisans² de Dion, à venger l'assassinat de ce dernier.

Platon meurt en 348/347, lors d'un repas de noces, comme l'affirme Diogène Laërce³. Il avait 81 ans.

2. La République

« J'étais descendu hier au Pirée avec Glaucon, fils d'Ariston, pour faire ma prière à la déesse et aussi pour voir comment on célébrerait la fête, qui avait lieu pour la première fois. »⁴

1. Platon, *Lettre VII*, 328 c.

2. Ce mot « partisan » est employé ici pour essayer de rendre le mot grec *hetairoi* signifiant, dans ce contexte, celui qui est lié à un ami ou à un groupe dont il partage les convictions politiques, religieuses ou philosophiques, avec qui il se lance dans l'action (voir Luc Brisson, Platon, *Lettres*, *op. cit.*, note 2 p. 210-211). Le *hetairoi* est aussi celui qui fait partie d'une société secrète, oligarchique par exemple. Voir Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXXIV,3.

3. Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes illustres*, III,2.

4. Platon, I, 327 a, *République*, trad. É. Chambry.

Ce sont les premiers mots de *la République*.

Voici donc Socrate à la fête des Bendidies. Il raconte la discussion qui a lieu la veille dans la demeure de Polémarque. Étaient présents Polémarque lui-même, son père Céphale et ses deux frères Lysias et Euthydème, ainsi que Thrasymaque, Adimante, Glaucon et quelques autres. Ce dialogue ¹ de Platon a, d'après Aristote et Cicéron, pour véritable titre *Politeia*, c'est-à-dire le *Gouvernement* ou la *Constitution de la cité*. Avec le *Politique* et le dialogue inachevé des *Lois*, et d'une certaine manière le mythe de l'Atlantide dans le *Timée* et le *Critias*, avec les *Lettres* aussi qui évoquent les voyages de Platon en Sicile, la *République*, dont le sous-titre est *de la Justice, dialogue politique*, traite du problème de l'organisation de la cité-État modèle, c'est-à-dire de la meilleure cité, critiquant le présent ² et rêvant le futur. Si cette cité est « en paroles » elle n'en est pas moins raisonnable, donc plus que réelle. Il n'y a en effet « pas un gramme d'utopie dans la *République* » ³.

Le philosophe s'intéresse aussi à la morale, à la psychologie et à la métaphysique.

Le livre I est un prologue ⁴, ou, selon A. Diès dans son *Introduction à la République*, était peut-être destiné tout d'abord à former un dialogue indépendant qui aurait pu s'intituler le *Thrasymaque*. Est posé le problème de la justice et de sa véritable nature ; des réponses provisoires ou insuffisantes sont avancées.

Thrasymaque, par exemple, personnage étrange et habile sophiste que Platon nous dépeint comme un personnage violent et avide, qui a souvent de la difficulté à se dominer ⁵,

¹. Toutes les œuvres de Platon, à l'exception de l'*Apologie de Socrate* et des *Lettres*, dont nous avons parlé plus haut, sont des dialogues. Ici, dans la *République*, le dialogue, comme ce sera le cas plus tard dans les *Lois*, prend la forme d'un exposé raconté (*ephè phanai* : dit-il qu'il avait dit).

². Voir Platon, *Lettre VII*, 326 a, trad. L. Brisson : « À la fin, je compris que, en ce qui concerne toutes les cités qui existent à l'heure actuelle, absolument toutes ont un mauvais régime politique [...]. »

³. M. Alexandre, *Lecture de Platon*, Collection Études supérieures, Bordas/Mouton, 1968, p. 171.

⁴. Voir Platon, *République*, début du livre II, 357 a : « Après avoir dit ces mots, je croyais bien être quitte de parler ; mais ce n'était, paraît-il qu'un prélude. »

⁵. Voir Platon, *République*, I,336 b : « Mais, à la première pause que nous fîmes et au moment où je [Socrate] venais de dire ces derniers mots, il [Thrasymaque] ne se contenta plus et se ramassant sur lui-même à la manière d'une bête fauve, il s'avança sur nous comme pour nous mettre en pièces. » Il

est à l'opposé de l'optique platonicienne. Chez les sophistes, d'une manière générale, le fait politique est un problème de stratégie, de conquête du pouvoir et pour cela la force est légitime¹. Thrasymaque, à la manière du redoutable Protagoras, grand parmi les sophistes, pour qui la politique, c'est-à-dire la recherche de la puissance, est le souverain bien, affirme :

« Voilà, mon excellent ami, ce que je prétends qu'est la justice uniformément dans tous les États : c'est l'intérêt du gouvernement constitué. Or c'est ce pouvoir qui a la force ; d'où il suit pour tout homme qui sait raisonner que partout c'est la même chose qui est juste, je veux dire l'intérêt du plus fort. »²

Cependant, s'il ne faut pas écarter définitivement le témoignage du philosophe, on peut se demander dans quelle mesure le personnage de Thrasymaque, mis en scène par Platon,

est à signaler que la comparaison avec la bête fauve revient implicitement plus loin lorsque Socrate dit que, s'il n'avait pas regardé Thrasymaque avant qu'il ne le regardât, il serait devenu muet. Le regard du loup, selon la tradition populaire, rend muet à moins qu'on ne le regarde avant qu'il ne le fasse. Il est, par ailleurs, intéressant de voir comment, tout au long du livre I, Thrasymaque sera tenu en échec par la maïeutique et l'ironie socratiques. Mais la maîtrise que Socrate a sur lui-même est le résultat d'une lutte difficile. Grâce au témoignage d'un de ses contemporains, Spinthare, Porphyre peut dire : « Nul à l'ordinaire n'était plus persuasif que Socrate, par sa parole, par le caractère que reflétait sa physionomie, par tout ce que sa personne avait de spécial, voire d'étrange : mais lorsque la colère s'emparait de lui, sa laideur était affreuse à voir, et il n'y avait nul mot, nul acte dont il ne fût capable alors. » (cité par Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, vol. I, *Des présocratiques à Platon*, Éditions Universitaires, p. 111).

¹. Voir M. Alexandre, *Lecture de Platon, op. cit.*, p. 22 : « Mais chez les sophistes, pas un seul instant il n'est question de justice ; ils ne connaissent que la vertu politique. »

². Platon, *République*, I,338 e - 339 a, trad. É. Chambry. Dans les relations entre les cités grecques, c'était la force qui créait le droit. Le vainqueur se montrait souvent impitoyable avec le vaincu sans être en rupture avec les lois de la guerre. Les comportements des Athéniens avec les habitants de l'Eubée en 446, d'Égine et de Potidée en 430, de Délos en 422, de Scioné en 421, de Milo en 415 sont révélateurs de cet aspect de la guerre chez les Grecs. Socrate lui-même dans les *Mémorables* (IV,2,15) tient, par l'intermédiaire de Xénophon, le raisonnement suivant : « Si un stratège, ayant pris une cité ennemie coupable de quelque méfait, en réduit la population à l'esclavage, dirons-nous qu'il commet une faute ? — Non ! — Ne dirons-nous pas qu'il agit selon la justice ? — Certes oui ! » On comprend d'autant mieux l'étonnement des Athéniens devant la clémence de Sparte en 404, après la victoire de Lysandre. Voir Xénophon, (*Helléniques*, II,2,20, trad. J. Hatzfeld) : « Mais les Lacédémoniens refusèrent de réduire en esclavage une cité grecque, qui avait fait de grandes et belles choses dans les dangers extrêmes qui avaient autrefois menacé la Grèce [...]. »

est proche du personnage réel ¹. Le Thrasymaque du livre I semble, par exemple, en contradiction avec l'image que donnent les quelques fragments qui ont échappé à la morsure du temps. Ainsi il se demande si les Grecs doivent servir d'esclaves à Archélaos, le tyran de Macédoine, un Barbare ² ; ou encore, voici les propos du « vrai » Thrasymaque sur la justice :

« Les dieux ne regardent pas les choses humaines ; en effet, ils ne manqueraient pas de prendre en garde le plus grand des biens chez les hommes - la justice. Or, nous voyons que les hommes ne la pratiquent pas. » ³

La « manipulation » opérée par Platon est sans doute politique. Les sophistes ne sont-ils pas les symboles, comme nous le verrons plus loin, du système démocratique dans lequel le *logos* est devenu une arme nécessaire du pouvoir ?

La seconde partie du livre IV revient au problème de la justice (les livres II à IV disent la formation des États et montrent l'éducation des gardiens). Pour Platon, elle est le fondement de l'État parfait, là où la condamnation injuste d'un Socrate serait chose impossible. Platon a été véritablement hanté par la mort de Socrate décidée par le tribunal populaire de l'Héliée. L'injustice est interprétée comme une maladie de l'individu. Or la cité est ainsi à l'image des citoyens qui la composent, le reflet de leur *logos*, de leurs vertus et c'est aussi l'État qui fait des citoyens des êtres justes ⁴. Comme cette cité est régie par les mêmes

¹. Lire dans la partie *Témoignages* le texte de G. Romeyer Dherbey sur les sophistes vus par Platon.

². Voir Thrasymaque, Fr. B 2.

³. Thrasymaque, Fr. B 8.

⁴. Voir J. Brun, *Platon et l'Académie*, P.U.F., « Que sais-je ? », 1989 : « La cité doit être une incarnation de la justice afin de permettre la naissance de citoyens justes, c'est pourquoi nous trouverons chez Platon une sorte de dialectique ascendante par laquelle il procède de l'individu à la cité, modelant celle-ci sur un archétype de celui-là et fondant ainsi une psychosociologie - et une dialectique descendante par laquelle il passe de la structure de la société à celle de l'individu qui lui correspond, fondant ainsi une sociopsychologie. »

lois qui gouvernent l'âme, la justice, ou harmonie, commune à l'homme et à la cité¹, consiste en ce que les trois catégories de citoyens qui composent l'État remplissent leur rôle². Si la raison³ soumet le courage symbolisant les facultés nobles, ainsi que la volonté et le désir ou instinct appartenant au domaine du sensible et des attirances grossières, leurs équivalents dans la cité de la *République* sont les philosophes-rois⁴, qui dominent les guerriers et les laboureurs, les artisans et les marchands : la petitesse des cités-États rend possible cette homothétie.

Les livres V à VII traitent de la communauté des femmes et des enfants, du gouvernement des philosophes, de leur rôle. Puis c'est l'allégorie de la caverne au livre VII.

Les livres VIII et IX s'intéressent à l'injustice et aux systèmes d'organisation politique imparfaits. La critique des constitutions existantes est systématique. Déjà dans le *Gorgias* le philosophe récusait toutes les constitutions qui recherchaient la puissance et non la vertu. Ces régimes, analysés par Platon comme promis à une décadence parce que le devenir a prise sur eux d'une manière implacable⁵, sont la timocratie (ou timarchie), l'oligarchie, la

1. Voir Platon, *République*, IV,441 c, trad. É. Chambry : « [...] et nous voilà suffisamment d'accord sur ce point qu'il y a dans l'âme de l'individu les mêmes parties et en même nombre que dans l'État. »

2. Voir Platon, *République*, IV,441 d, trad. É. Chambry : « Mais nous n'avons pas oublié que l'État est juste par le fait que chacun des trois ordres qui le composent remplit sa fonction. »

3. Voir dans le *Phèdre* la métaphore de l'âme représentée comme un cocher (la raison) dirigeant deux chevaux, l'un obéissant (le courage) et l'autre indocile (l'instinct).

4. Voir Platon, *République*, V,473 c-d, trad. É. Chambry : « À moins, repris-je, que les philosophes ne deviennent rois dans les États, ou que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains ne deviennent de vrais et sérieux philosophes, et qu'on ne voie réunis dans le même sujet la puissance politique et la philosophie [...] il n'y aura pas, mon cher Glaucon, de relâche aux maux qui désolent les États, ni même, je crois, à ceux du genre humain ; jamais, avant cela, la constitution que nous venons de tracer en idée ne naîtra, dans la mesure où elle est réalisable, et ne verra la lumière du jour. »

5. Voir Platon, *République*, VIII,546 a, trad. É. Chambry : « [...] mais comme tout ce qui naît est sujet à la corruption, votre constitution non plus ne durera pas toujours, mais elle se dissoudra et voici comment. » Voir V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris, 1949, p. 139 : « On ne saurait parler d'une évolution de la cité ou, du moins, si évolution il y a, elle est toujours régressive. La condition la meilleure à laquelle puisse parvenir l'âme, c'est sa condition d'origine. De même, la Cité bonne est toujours un début dont la suite ne pourra que s'éloigner. La Cité bonne, bonne soit en vertu de sa simplicité, soit par la grâce de Cronos, est promise à la corruption. » Voir Plutarque, *Sur la*

démocratie et la tyrannie ¹. La logique de l'enchaînement des constitutions permet à Platon de faire naître la tyrannie des excès de la démocratie ². Ces constitutions sont issues des métamorphoses successives et nécessaires ³ de la constitution idéale : la monarchie ou l'aristocratie de quelques philosophes ⁴. Cette constitution première, bien que ne portant aucun germe de corruption, est condamnée à la déchéance. À ces quatre formes de gouvernement correspond un type de citoyen dont l'âme évolue vers l'ignorance et le mal au même rythme que la progression de la décadence. Là encore éthique et politique sont

monarchie, la démocratie et l'oligarchie, 826 F-827 A : « Les Perses ont opté pour la monarchie autocratique, où le souverain est irresponsable ; les Spartiates pour l'oligarchie aristocratique, pure et dure ; les Athéniens pour la démocratie pure et sans mélange. La dégradation de ces régimes produit de monstrueuses déviations auxquelles on donne le nom de tyrannie, de despotisme, d'ochlocratie ; le premier de ces régimes apparaît quand la monarchie engendre un pouvoir insolent et que ne modère aucun frein ; le deuxième, quand l'oligarchie devient dédaigneuse et superbe ; le troisième quand la démocratie dégénère en anarchie et que la liberté devient licence, bref lorsque dans tous ces régimes la déraison produit la démesure. »

¹. Voir Aristote, *Politique*, III,7,1279 b, trad. J. Tricot : « Les formes [les différentes sortes de constitutions] dont nous venons de parler subissent des déviations : la tyrannie est une déviation de la royauté, l'oligarchie, de l'aristocratie, et la démocratie, de la république proprement dite. La tyrannie en effet, est une monarchie ayant en vue le seul intérêt du monarque, l'oligarchie a en vue l'intérêt des riches, et la démocratie celui des indigents et aucune de ces formes de gouvernement n'a égard à l'utilité commune. » Il est utile de préciser que, pour les Grecs, les différences entre la démocratie, l'aristocratie et l'oligarchie ne concernaient que les citoyens, c'est-à-dire une minorité de privilégiés, et non la population dans son ensemble. Le pouvoir, quel que soit le système politique, est partagé entre l'Assemblée des citoyens, le ou les conseils et les différents magistrats. D'une manière générale (les choses sont en effet extrêmement complexes : Aristote et ses disciples avaient catalogué 158 constitutions grecques et barbares) dans le régime oligarchique ou aristocratique ce sont le ou les conseils qui ont la réalité du pouvoir, alors que dans la démocratie c'est l'Assemblée qui a le rôle essentiel.

². Platon, *République*, VIII,562 a. Aristote dans sa critique de la *République* relève, après avoir fait des différences entre la tyrannie de son temps et celles du passé, des faits contraires à cette théorie de Platon, comme par exemple des tyrannies issues d'oligarchies (*Politique*, V,12,1316 a 35).

³. Pour les Grecs il y avait de véritables changements cycliques de constitutions, des oscillations entre différents modèles politiques, des bouleversements ou *métabolai*. Voir à ce sujet le tableau des différentes réformes constitutionnelles fait par Aristote (*Constitution d'Athènes*, XLI,2). On comprend dès lors la conviction que ces systèmes étaient peu stables. Polybe n'était-il pas étonné devant la pérennité de l'État romain et de ses institutions ?

⁴. Voir F. Châtelet, *La Naissance de l'histoire*, op. cit., tome 1, p. 351 et sq. Voici un prolongement intéressant de la pensée platonicienne chez Plutarque (*Sur la monarchie, la démocratie et l'oligarchie*, 827 B) : « Si l'on donne à l'homme d'État le choix d'une forme de gouvernement, il ne préférera rien à la monarchie. Sur la foi de Platon, il la regardera comme la seule qui puisse véritablement maintenir l'accord juste et parfait de la vertu. »

étroitement liées, ce qui est tout à fait normal pour un Grec.

Le livre X est caractérisé par le rejet des poètes hors de la cité et par la question des récompenses accordées à la vertu après la mort. Il illustre ce thème par le mythe d'Er le Pamphylien, ou l'Arménien, guerrier laissé pour mort au combat. Il n'a pas bu à la source de l'Oubli, le Léthé, et il peut donc rapporter les visions étranges du monde souterrain. Ce mythe, qui évoque les relations ambiguës entre le destin et le choix, illumine la fin de la *République*. Il est une manière d'hommage de Platon, l'artiste, à la richesse des thèmes mythiques et littéraires¹ : on songe à l'épisode des Lotophages mangeurs du *lotos* qui donne l'oubli², ou encore à cette tradition orphique³ qui situe dans son paradis, une source d'Oubli⁴, à l'ombre d'un cyprès blanc.

« Et c'est ainsi, Glaucon, que le conte a été sauvé de l'oubli et ne s'est point perdu.

¹. Voir J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, François Maspero/Textes à l'appui, 1990, p. 152 : « Dans les dernières lignes de la *République*, Platon se félicite que le *muthos* d'Er le Pamphylien n'ait point péri : ceux qui gardent foi en lui auront chance d'être également sauvés : ils pourront franchir le fleuve Amélès sans « souiller » leur âme. Par cette remarque, Platon, mi-sérieux, mi-plaisant s'acquitte au terme du dialogue de sa propre dette envers les thèmes légendaires qu'il a transposés et qui gardent leur enracinement dans le passé religieux de la Grèce une incomparable valeur de suggestion. Certes, pour lui, la philosophie a détrôné le mythe et pris sa place ; mais si elle est valable, c'est aussi qu'elle a su sauver cette « vérité » qu'à sa façon le mythe exprimait. »

². Homère, *Odyssée*, IX,82-104.

³. Pour G. Colli (*Pour une encyclopédie des auteurs classiques*, Bourgois éditeur, 1990, p. 16) : « Orphée est [...] la voix profonde - même si elle n'est pas unique - de la Grèce, d'où jaillissent, en partie, la religion, la poésie, la philosophie. » Voir aussi les travaux de G. Colli sur *La Sagesse grecque*, Éditions de l'Éclat, (deux tomes parus). Le premier tome (1990) est consacré à ce qu'il y eut avant la *sagesse* : Dionysos, Apollon, Éleusis, Orphée, Musée, les Hyperboréens et l'Énigme. Cette approche permet à Colli, dans le deuxième tome (1991), de comprendre les premiers sages : Épiménide, Phérécyde, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Onomacrite.

⁴. Selon les lamelles d'or dont les inscriptions guident les défunts, la source du Léthé, qu'il ne faut pas approcher, si l'on veut éviter le cycle des réincarnations, se trouve sur le chemin de gauche... Voir la *Lamelle d'or de Pétélia*, trouvée en Italie méridionale, [DK 1 B 17], in Y. et O. Battistini, *Les Présocratiques*, op. cit., p. 32 : « À gauche des palais d'Hadès tu trouveras la source. Près d'elle, debout, un blanc cyprès. Ne t'en approche pas. Tu en trouveras une autre, jaillie du lac de Mémoire, avec son onde froide. Devant sont les gardiens. Leur dire : "Je suis l'enfant de la Terre et du Ciel étoilé et ma race est du ciel. Vous le savez aussi. Je suis dévorée par la soif et je meurs. Donnez-moi vite l'onde froide qui jaillit du lac de Mémoire". Et ils te donneront à boire de la source divine et désormais tu régneras parmi les autres héros. » Sur l'orphisme, en arrière-plan de Platon, voir Abel Jeannière, *Lire Platon*, op. cit.

Il peut, si nous y ajoutons foi, nous sauver nous-mêmes. »¹

¹. Platon, *République*, X, 621 b-c, trad. É. Chambry.

3. Le philosophe dans la cité

On a l'habitude de dire que les excès et l'échec des Trente ¹ (404/403), alors que Platon devait avoir 24 ans, la condamnation de Socrate en 399, après la restauration démocratique, détournèrent le philosophe de la carrière politique ².

Par ailleurs, il n'évoque jamais dans ses œuvres des événements contemporains. Il ne parle de lui, en dehors des *Lettres*, que trois fois dans l'*Apologie* et dans le *Phédon* ³. Seules les *Lettres* VII et VIII évoquent sa tentative d'application de son système du « bon gouvernement » à Syracuse, et commentent des faits politiques qui l'ont touché de près. Platon est incapable d'apporter une solution aux problèmes des Siciliens, si ce n'est une tyrannie collective laissant le pouvoir réel à la famille de Denys, alors qu'il avait, dans *la République*, au livre VIII, donné une image particulièrement négative du tyran dont le modèle est peut-être justement le premier Denys de Syracuse. En tout cas cette mission de Platon en Sicile, légendaire ou non ⁴, fut un échec. La *politeia* de *la République* lui sembla, par la suite, un système irréalisable ; dans les *Lois* les philosophes-rois ont disparu définitivement...

Cependant la lecture de ses dialogues permet de comprendre le jugement politique de

¹. Il semble que ce soit surtout le comportement des Trente Tyrans qui fit renoncer Platon à la vie politique. Voici ce que dit Platon au début de la *Lettre VII* : « Au temps de ma jeunesse, j'ai effectivement éprouvé le même sentiment que beaucoup d'autres [jeunes gens]. Aussitôt que je serais devenu mon maître, m'imaginai-je, je m'occuperais sans plus tarder des affaires de la cité. Or, voici la situation dans laquelle je trouvai les affaires de la cité. Comme, en effet, le régime politique d'alors était honni par beaucoup de gens, une révolution se produisit et 51 citoyens prirent la tête de la révolution : [...] mais trente avaient les pleins pouvoirs, qui se posèrent en maîtres absolus. [...] Et voilà que je vois, n'est-ce-pas, ces hommes faire en peu de temps apparaître comme un âge d'or, le régime politique précédent. [...] Considérant donc tous ces faits et d'autres du même genre, qui n'étaient pas moins graves, je fus indigné et me dissociai des crimes qui étaient alors commis. »

². Du moins en apparence. On a vu en effet, plus haut, que la fondation de l'Académie donnait au philosophe une possibilité d'action politique.

³. Platon, *Apologie*, 34 a et 38 b, *Phédon*, 59 b.

⁴. L. Brisson, introduction aux *Lettres* de Platon, *op. cit.*, p. 24, semble prendre la *Lettre VII* comme une preuve suffisante de la présence de Platon à la cour de Denys. M. I. Finley en est moins sûr, (voir *Platon et la politique réelle*, in *On a perdu la guerre de Troie*, Les Belles Lettres, 1990). L'historien anglais émet aussi des doutes sur l'authenticité des *Lettres VII* et *VIII*. On peut consulter le tableau récapitulatif, de Marsile Ficin à Kurz en 1983, les prises de position quant à l'authenticité des *Lettres* de Platon dans l'introduction de L. Brisson dans l'ouvrage cité plus haut, p. 72. Ce tableau est un bel exemple d'une mémoire imaginaire.

Platon qui est à l'origine de sa décision de philosopher. On y trouve exprimée la vision platonicienne de la cité contemporaine qui se manifeste, d'une manière indirecte, dans le mythe de l'Atlantide, par exemple. La valeur idéologique et politique d'un tel passage est évidente : animé par un projet de critique féroce de la démocratie athénienne, il nous livre, dans son détour, des images de la cité que le philosophe a condamnée ¹.

Aussi la comparaison du mythe de l'Atlantide avec la cité de la *République* est-elle éclairante : on trouve deux expressions de la cité parfaite.

Le pays des Atlantes est un véritable paradis caractérisé par une abondance originelle, des richesses en or, en argent, en cuivre et un métal dont la couleur est le feu : l'orichalque. Cette profusion n'aboutit pas au chaos. L'île principale a pour centre une colline au sommet de laquelle jaillissent deux fontaines, l'une d'eau froide, l'autre d'eau chaude. Elle est entourée de cinq anneaux concentriques de terre et d'eau. Un ensemble portuaire a été construit par les Atlantes qui ont retaillé les cinq anneaux de manière que l'île centrale communique avec la haute mer. L'imagination de Platon y ajoute tout un système d'écluses, de bassins souterrains, de tours et de tunnels. La beauté s'allie au triomphe de la technique : les constructions sont recouvertes des matières les plus précieuses, les remparts brillent : ils sont d'or et d'argent... Atlantis est le lieu de la puissance et de la majesté.

Mais le mythe de l'Atlantide, on l'a vu, a une signification politique.

La première section du *Timée*, qui correspond au mythe proprement dit, intervient après une conversation sur la constitution la plus parfaite ². La question que se pose Socrate est de savoir si cette organisation évoquée la veille correspond à quelque chose de bien réel. Pour Critias elle a existé, à Athènes, neuf mille ans auparavant...

Le combat entre l'Athènes primordiale « république terrienne » ³ inventée par Platon, et

¹. Voir F. Châtelet, *La Naissance de l'histoire*, op. cit., tome 1, p. 336 : « L'essentiel est qu'il peint dans d'admirables mythes un tableau déterminé des institutions qui ont précédé le grand bouleversement et qu'il utilise ces descriptions pour illustrer et défendre sa propre conception politique, avec des allusions claires aux événements de la Grèce historique. »

². Il s'agit de la constitution de la *République*.

³. P. Vidal-Naquet, *Athènes et l'Atlantide*, in *Le chasseur noir*, op. cit., p. 347.

l'Atlantide, maîtresse de la mer, dont il a fondé de toutes pièces le mythe, est le signe de l'affrontement essentiel terre/mer ¹, de l'opposition entre deux visions du monde. Mais surtout la cité des Atlantes représente l'Athènes contemporaine de Platon, condamnée à la vie maritime et donc, pour le philosophe, à un mauvais système politique ². L'Athènes du fond des âges, la terrienne, est ce qui correspond au modèle théorique de la *République*, mais projeté, cette fois-ci, dans un passé imaginaire ³ : la cité, par exemple, était divisée en castes qui permettaient répartition du travail selon les compétences de chacun. Dans le *Critias* ⁴ on apprend qu'il y avait égalité entre les hommes et les femmes et que les gardiens, à l'écart des autres citoyens, ne possédaient rien en commun. Aujourd'hui la terre grecque est demeurée, si on la compare à celle d'alors, comme le squelette d'un corps décharné par la maladie ⁵. Ce qui est remarquable c'est que la cité des Atlantes possédait les mêmes caractéristiques d'organisation parfaite. La différence réside dans le fait que l'Atlantide, la cité de Poséidon, est tombée en décadence bien avant le cataclysme final, alors que pour Athènes les institutions sont restées immuables et parfaites jusqu'au bout.

Cette interprétation du mythe platonicien éclaire le monde athénien. Cela nous conduit naturellement aux rapports de Platon avec la politique réelle.

L'importance et la nécessité de l'arme navale pour l'impérialisme de la cité ⁶, ainsi que

¹. Voir C. Schmitt, *Terre et mer. Un point de vue sur l'histoire mondiale*, Labyrinthe, Paris, 1985.

². Voir Platon, *Lois*, IV, 705 a, où le philosophe, par l'intermédiaire de l'Athénien, veut que la future cité de Magnésie soit installée loin de la mer et qu'elle consacre son activité à la culture de la terre. À l'évidence, pour Platon, le peuple, par son rôle dans la flotte commerciale et militaire, ne doit pas accéder au pouvoir ni dans la paix ni dans la guerre. À ce propos voir, au contraire, Pseudo-Xénophon, la *République des Athéniens*, trad. P. Chambry : « Il est juste qu'à Athènes les pauvres et le peuple jouissent de plus d'avantages que les nobles et les riches, et la raison en est que c'est le peuple qui fait marcher les vaisseaux et qui donnent à la cité sa puissance. »

³. Voir les hauts faits des Athéniens légendaires, citoyens de la cité idéale de V. Goldschmidt, in *La Religion de Platon, op. cit.*

⁴. Platon, *Critias*, 110 b sq.

⁵. Platon, *Critias*, 111 b.

⁶. La condamnation de la politique extérieure d'Athènes est violente. Pour Platon, l'impérialisme dans sa soif de posséder des richesses, est une faute morale. La cité est pervertie par des guerres injustes directement liées au système démocratique. Voir Platon, *Gorgias*, 519 a, trad. É. Chambry : «

les modifications ¹ de la conduite de la guerre devenue totale et utilisant de nouvelles techniques, caractérisée par des actions de commandos et par l'importance des peltastes (qui nous font songer étrangement aux Scythes d'Hérodote), sont à mettre en relation avec une évolution des comportements guerriers, c'est-à-dire politiques ², des citoyens dans et avec la cité. On comprend mieux alors, - tels sont les liens entre fonction guerrière et pensée politique -, l'attitude de Platon pour qui les ruses de guerre et le combat maritime ³ sont signes du triomphe de la démocratie et négation de la tradition aristocratique dont Marathon est le symbole parfait...

Que représente Athènes pour le philosophe de la *République* ?

La démocratie athénienne symbolisée par l'Atlantide ou par la constitution dégénérée de la *République*, est condamnée par Platon.

Les institutions démocratiques athéniennes sont fondées sur l'affirmation de l'égalité ⁴ de chaque citoyen dans sa participation, par le biais de la démocratie directe, aux affaires

Car ils n'avaient point en vue la tempérance et la justice, quand ils [les grands hommes athéniens] ont rempli la cité de ports, d'arsenaux, de remparts, de tributs et autres bagatelles semblables. »

¹. Voir à ce sujet le texte de P. Vidal-Naquet, *La Tradition de l'hoplite athénien* in *Le Chasseur noir*, François Maspero, Texte à l'appui, 1981.

². Voir P. Vidal-Naquet, *Finley, les Anciens et les Modernes*, introduction à l'ouvrage de Moses. I. Finley, *L'Invention de la politique*, *op. cit.* : « La phalange grecque et la légion romaine sont d'abord un instrument collectif de l'action politique. »

³. Platon, commente les batailles de l'Artémision et de Salamine. C'est parce que le combat maritime a besoin de *technai* que Platon, l'aristocrate, le méprise et le condamne, même s'il sait que la guerre est une affaire de techniciens. Voici ce qu'il dit, (*Lois*, IV,707 a b c, trad. Des Places, collection Budé) : « Comme la victoire, en effet, est due à l'art du pilote, du maître d'équipage, du rameur, et en somme, à des gens de toute espèce et peu recommandables, il est impossible de rendre correctement aux individus l'honneur qu'ils méritent. » Voir P. Vidal-Naquet, *La Tradition de l'hoplite athénien*, in *Le Chasseur noir*, *op. cit.*, p. 143.

⁴. C'est cette égalité isonomique (la cité, en tant qu'espace politique inventé par Clisthène, intègre sans faire aucune distinction tous les citoyens) que Platon reproche à la démocratie, (voir *République*, VIII, 558 c) : « C'est comme tu vois un gouvernement [la démocratie] charmant, anarchique, bigarré, et qui dispense une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui est égal. » Au IV^e siècle, en parallèle avec les spéculations mathématiques, s'ajoutent à l'égalité arithmétique, l'égalité géométrique ou harmonique. Cette rencontre des mathématiques et de la théorie politique refait de la proportion la notion essentielle. Dans l'*agon* ou assemblée des guerriers mycéniens il n'y avait pas, entre les pairs, égalité arithmétique mais équité en fonction du mérite et de la valeur de chacun.

de la cité, qu'il soit compétent ou non en matière politique ou juridique. Et c'est bien le reproche de Platon à ce système qui privilégie « l'opinion »¹ au détriment de la sagesse, de la connaissance. Chacun en démocratie est autorisé à donner son opinion sur la conduite à tenir, sur la question de l'État : c'est l'essence même de la démocratie directe. Mais cette démesure dans l'esprit d'égalité explique, pour Platon, les divergences, les contradictions qui entraînent la division de la cité lorsque le problème en discussion est d'importance capitale. La guerre du Péloponnèse, avec le désastre de l'expédition de Sicile en particulier, a montré que le libre exercice de la discussion démocratique, où chacun donne son avis, est néfaste. Nous sommes bien loin des *Suppliantes* d'Eschyle ou d'Euripide qui font l'éloge de la loi du scrutin populaire où la majorité l'emporte². Pour Platon, au contraire, la foule est versatile, se laisse séduire par les harangues des démagogues³ : elle est alors capable de juger en bloc et de condamner à mort, d'une manière illégale (car personne ne put exercer son droit de défense individuelle) et sous les menaces de Callixénos, les généraux de la bataille des Arginuses⁴ pour les réhabiliter ensuite. Il n'y a pas chez Platon, - et cela est

¹. Voir Protagoras, DK 80 B 1, [Sextus Empiricus, VII, 60] : « De toutes choses la mesure est l'homme, de celles qui sont en tant qu'elles sont, de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. » (trad. Y. Battistini). Il est difficile d'interpréter cette affirmation sans tomber dans le piège dialecticien du sophiste, mais n'y a-t-il pas là une justification, maligne ?, implicite de la démocratie pour qui l'opinion de la plupart permet de définir ce qui est juste, ce qui est vrai. Pour A. Jeannié, *Lire Platon, op. cit.*, pp. 108-109 : « Il est normal que l'opinion soit plurielle. Et, quand l'opinion est reine, il est normal que les mots justice et vertu ne s'emploient qu'au pluriel. Nous avons pourtant remarqué que Protagoras lui-même, dans le dialogue de Platon, affirme que "la vertu est une" (329 d). Or s'il veut un fondement unique du consensus, il n'est pas sûrement à la recherche d'un universel à la manière de Platon. Avec les mêmes mots, Platon dit autre chose ; tels sont en démocratie les pièges de la parole dont Platon aura tant de mal à se dépêtrer. [...] Quand Platon parle de démocratie, il ne faut jamais oublier qu'il a dans l'esprit l'idéologie démocratique de l'opinion souveraine, hors de toute référence à une vérité de l'homme ou des faits. »

². Eschyle, *Suppliantes*, 603-604 ; Euripide, *Suppliantes*, 399-418.

³. Voir à ce sujet M. I. Finley, *Les Démagogues athéniens*, in *Économie et société en Grèce ancienne*, Éditions La Découverte, Textes à l'appui, 1984, p. 89 et sq.

⁴. Il s'agit d'une victoire de la flotte athénienne sur les forces péloponnésiennes commandées par Callicratidas, aux îles Arginuses, près de Lesbos. Une forte tempête a empêché de recueillir les corps des naufragés pour leur donner une sépulture. De retour à Athènes, l'Assemblée du peuple condamne les stratèges à mort ; un seul prytane s'oppose à cette procédure illégale : Socrate. Il fut le seul à tenir tête au peuple (voir Platon, *Apologie*, 32 b-c ; Xénophon, *Helléniques*, I,7,12). Il est à noter que

intéressant à remarquer quand on connaît l'image négative de la tyrannie dans l'œuvre du philosophe, - de différence essentielle entre l'orateur populaire et le tyran ¹. Aristote, reprenant la comparaison de Platon, rappelle que la démocratie, dans sa forme extrême, est proche de la tyrannie parce que le peuple souhaite être le seul chef, parce que le démagogue et le courtisan sont de même nature ².

Ces propos éclairent ce que dit le philosophe, dans le *Protagoras*, sur l'incompétence de l'Ecclésia :

« Je suis persuadé, avec tous les autres Grecs, que les Athéniens sont sages ; or je

Platon parle de dix stratèges qui furent jugés « en bloc » alors que Xénophon, dans les *Helléniques* I,7,34 précise que sur les huit stratèges présents lors du combat, six furent réellement jugés et exécutés : il y a deux absents qui échappèrent ainsi à la mort. On peut noter la différence entre la version des *Helléniques* et celle des *Mémoires*. (Sur l'histoire de ce procès dans Xénophon voir Éd. Lévy dans *Studia Hellenistica*, 30, *Purposes of history*.) Pour P. Vidal-Naquet (*Platon, l'histoire et les historiens*, in *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, op. cit., p. 126) le philosophe, faisant sa propre lecture du fait historique, met en cause toutes les institutions démocratiques, la cité des dix tribus.

¹. Voir Platon, *Gorgias*, 466 c-d, trad. É. Chambry : « N'as-tu pas dit, [c'est Socrate qui parle] ou à peu près, il n'y a qu'un instant, que les orateurs font périr ceux qu'ils veulent, comme les tyrans, qu'ils dépouillent et bannissent ceux qu'il leur plaît ? » Pourtant Platon ne peut pas faire autrement que de remarquer (*République*, IX,577 c) que la tyrannie est synonyme de fin de liberté pour le peuple. Il faut, en effet, distinguer les tyrannies archaïques de celles du IV^e siècle. Voir aussi C. Mossé, le chapitre *Théorie et réalité : l'image du tyran dans la pensée grecque du IV^e siècle*, in *La Tyrannie dans la Grèce antique*, P.U.F., Collection Dito, 1989, p. 133. Voici ce qu'elle dit p. 136 : « Cependant si le tyran n'est pas toujours un démagogue, si la tyrannie ne naît pas nécessairement des excès de la démocratie, le tyran n'en apparaît pas moins comme l'ennemi des riches et par voie de conséquence, comme le défenseur des pauvres. Il est significatif en tout cas que les écrivains du IV^e siècle prêtent toujours au tyran le projet de pratiquer le partage des terres et la remise des dettes. [...] Il n'en reste pas moins objectivement vrai que la tyrannie au IV^e siècle a pu avoir ce caractère populaire dans un contexte social et politique particulier. Mais si l'on s'en tient à la forme politique elle-même, il est certain que tyrannie et démocratie sont deux termes antinomiques. »

². Voir Aristote, *Politique*, IV,4,1292 a, 20, trad. J. Tricot : « Enfin le démagogue et le courtisan sont de même nature ou de nature analogue : l'un et l'autre ont la plus grande influence auprès de leurs maîtres respectifs, le courtisan auprès du tyran et le démagogue auprès de la démocratie que nous décrivons [celle où le peuple se transforme en un monarque dont l'unité est composée d'une multitude d'individus]. » Voir aussi Aristote, *Politique*, V,11,1313 b 31 : « Ajoutons que les vices afférant à la démocratie sous sa forme extrême se retrouvent tous dans la tyrannie [...]. De là vient que le flatteur également est tenu en haute estime sous les deux régimes à la fois : dans les démocraties, c'est le démagogue qui remplit ce rôle (car le démagogue est un courtisan du peuple), et dans les tyrannies, ce sont ceux qui vivent dans une avilissante familiarité avec le maître, ce qui n'est qu'une flatterie en action. »

vois que, dans nos assemblées publiques, s'il s'agit de délibérer sur une construction, on fait venir les architectes pour prendre leur avis sur les bâtiments à faire ; s'il s'agit de construire des vaisseaux, on fait venir les constructeurs de navires et de même pour tout ce qu'on tient susceptible d'être appris et enseigné ; mais si quelque autre se mêle de donner des conseils, sans être du métier, si beau, si riche, si noble qu'il soit, il n'en reçoit pas pour cela meilleur accueil ; au contraire on le raille et on le siffle, ce donneur d'avis, jusqu'à ce qu'il se retire lui-même sous les huées ou que les archers l'entraînent et l'enlèvent sur l'ordre des prytanes : voilà comment les Athéniens se comportent dans ce qu'il leur paraît toucher au métier. Si au contraire il faut délibérer sur le gouvernement de la cité, chacun se lève pour leur donner des avis, charpentier, forgeron, cordonnier, marchand, armateur, riche ou pauvre, noble ou roturier indifféremment, et personne ne leur reproche, comme aux précédents, de venir donner des conseils alors qu'ils n'ont étudié nulle part et n'ont été à l'école d'aucun maître, preuve évidente qu'on ne croit pas que la politique puisse être enseignée. »¹

Après les démagogues, voici les sophistes². Ils jouent un rôle essentiel dans la cité démocratique où l'art de la parole est désormais la clé du pouvoir³. Ils sont, pour Platon, des « frelons armés d'aiguillons » : improductifs, ils se vendent au plus offrant. Devenus maîtres dans l'art de la tromperie, ils défendent les intérêts de celui qui les paie. Ils sont le signe et la conséquence de la démocratie. Voici ce que dit Platon sur cette « engeance » :

« C'est que dans l'oligarchie, tenue en mépris et à l'écart des magistratures, elle est inexercée et sans force, au lieu que, dans la démocratie, c'est elle qui commande à peu

¹. Platon, *Protagoras*, 319 b-d, trad. É. Chambry. Plus loin, (324 c-d), le sophiste approuve la constitution populaire qui écoute les avis de chacun : « Ainsi, que tes concitoyens aient raison d'accueillir les conseils du forgeron et du cordonnier en matière politique [...] voilà, Socrate, qui est suffisamment démontré. » François Châtelet (*Platon, op. cit.*, p. 84) fait le lien entre la prise de conscience d'un fait politique et la nécessité de la philosophie. Pour lui, « commencer à philosopher, c'est, de prime abord, mettre en question non pas seulement le contenu divers des *opinions* - celles-ci font apparaître si pratiquement leurs contradictions qu'elles se ruinent d'elles-mêmes - mais encore le statut d'une existence qui croit qu'*opiner* c'est *savoir* et qu'il suffit d'être *certain* pour prétendre à être *vrai*. »

². Sur les sophistes et de leur image négative dont Platon est sans doute le responsable se reporter à la partie *Témoignages*, à la fin de l'ouvrage. Voir aussi J. de Romilly, *Les Grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, éditions de Fallois, 1988.

³. Gorgias dans son *Éloge d'Hélène*, émet trois hypothèses. Il s'agit de disculper Hélène, par qui la guerre de Troie serait arrivée : ou les dieux sont les seuls responsables du sort de Troie, ou bien Hélène n'est qu'une victime de Paris qui a utilisé la violence, ou encore elle a été séduite par les paroles de Paris et « sachez, Athéniens, que la parole est ce qu'il y a de plus terrible. C'est un souverain puissant : avec un très petit corps complètement invisible, elle réussit à conduire, jusqu'à leur fin, des œuvres divines. »

près exclusivement, et ce sont les plus violents de ces meneurs qui parlent et qui agissent : le reste, assis autour des tribunes, bourdonne et ferme la bouche à tout contradicteur, en sorte que dans ce gouvernement toutes les affaires, à l'exception d'un petit nombre, passent par les mains de ces gens là. »¹

Platon affirme aussi l'ambiguïté des institutions de la démocratie lorsqu'il oppose le nom à la réalité du régime, révélant ainsi les tares et les pièges du système. Le rôle de la foule aboutit en réalité à donner les magistratures et le pouvoir aux meilleurs et à approuver leurs décisions². Platon, dans le *Ménexène* met à jour, à travers une lecture critique d'un discours de Périclès reconstruit par Thucydide - ce qui d'ailleurs pose la question de savoir si le personnage mis en scène par l'historien est proche ou non du Périclès historique -, une autre contradiction de la démocratie qui, par le biais de l'oraison funèbre et de la « belle mort », veut s'ennoblir par l'exaltation des anciens, ce qui est une attitude aristocratique³...

Platon, ennemi farouche de la démocratie et de son désordre qui brise l'unité⁴ de la *polis*, est peut-être la cause directe de la représentation que certains se font d'une Athènes

¹. Platon, *République*, VIII,564 d-e, trad. É. Chambry. Au sujet des sophistes et de Platon se reporter à A. Jeannière, *Lire Platon, op. cit.*

². Voir Platon, *Ménexène*, 238 b - 239 a. Aristote (*Constitution d'Athènes*, XXXIV,3, trad. G. Mathieu et B. Haussoullier) précise les conditions de l'arrivée au pouvoir des Trente : « Mais quand Lysandre se fut rangé du côté des partisans de l'oligarchie, le peuple épouvanté dut l'accepter à mains levées, et le décret fut rédigé par Dracontidès d'Aphidna. » Comparer avec Thucydide (II, 37,1) et l'époque de Périclès : « [...] Du fait que l'État chez nous est administré dans l'intérêt de la masse et non d'une minorité, notre régime a pris le nom de démocratie. » (trad. J. Voilquin).

³. Voir N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, Mouton Éditeur, Paris, La Haye, New York, E.H.E.S.S., 1981, p. 194-195.

⁴. La *polis* pour les Anciens doit être homogène, mais la société humaine qu'elle contient et qui la forme est par nécessité multiple et hétérogène. Il est donc bien difficile de faire une théorie de la *politeia* (mot désignant à la fois l'État et la société qui le compose). On comprend mieux alors l'attitude d'Aristote (*Politique*, II,2, 1261 a,18 et 24, trad. J. Tricot) qui critique tout d'abord l'idéal unitaire de Platon : « Cependant il est évident que, le processus d'unification se poursuivant avec trop de rigueur, il n'y aura plus d'État : car la cité est par nature une pluralité, et son unification étant par trop poussée, de cité elle deviendra famille, et de famille individu. [...] La cité est composée non seulement d'une pluralité d'individus, mais encore d'éléments spécifiquement distincts : une cité n'est pas formée de parties semblables, car autre est une symmachie et autre une cité. » Il affirme cependant ensuite (1261 b 1-5) le principe de l'alternance au pouvoir de tous les citoyens perçus comme semblables.

corrompue et décadente ¹. Il ne faut pas oublier non plus que la plupart des penseurs athéniens appartenaient aux milieux aristocratiques et accablaient les institutions démocratiques de critiques violentes ². On comprend mieux cette attitude quand on remarque, à la suite de Moses I. Finley ³, qu'après Périclès les dirigeants politiques n'étaient plus issus des anciennes familles aristocratiques ⁴ mais étaient des hommes enrichis par la *chrématistique*, c'est-à-dire l'art de faire de l'argent. Cléon ⁵, un tanneur, et Cléophon, un fabricant de lyres, sont des exemples extrêmes. Anytos, l'accusateur principal de Socrate (Méléto et Lycon ne sont que de simples complices), dirigeant politique parmi les plus importants, avait fait fortune à la manière de Cléon.

Les historiens modernes, à leur tour, et pour la plupart d'entre eux, critiquent d'une ma-

¹. Voir F. Châtelet, *La Naissance de la démocratie*, *op. cit.*, tome 1, p. 310 : « Les deux cités, la Cité idéale de la *République* et la Cité projetée des *Lois*, se construisent toutes deux contre la démocratie et il serait possible de noter dans la première les traits législatifs qui sont antithétiques de ceux d'Athènes, dans la seconde, les dispositions plus précises qui visent à retirer aux principes de la démocratie leur malfeasance. Il semble plus utile, cependant, de mettre en évidence les critiques précises que Platon adresse au régime isonomique. Ces critiques constituent en quelque sorte le fond de la réflexion politique de Platon, à quelque époque de sa vie que ce soit. »

². On peut remarquer cependant le jugement modéré d'Aristote (*Constitution d'Athènes*, XLI,2, trad. G. Mathieu et B. Haussoullier) sur la période qui suit immédiatement la chute des Trente : « La onzième [réforme constitutionnelle] suivit le retour des gens de Phylé et du Pirée ; et c'est depuis elle qu'on en est arrivé au régime actuel en attribuant toujours de plus grands pouvoirs à la foule. Car le peuple s'est rendu maître de tout, et tout est réglé par les décrets et les tribunaux où le peuple est souverain. En effet les jugements rendus autrefois par le Conseil sont passés aux mains du peuple ; et en cela on semble avoir bien fait, car le petit nombre est, plus que le grand, accessible à la corruption par l'argent et la faveur. »

³. M.I. Finley, *Économie et société en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 107.

⁴. Voir Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXVIII,1, trad. G. Mathieu et B. Haussoullier : « Tant que Périclès fut à la tête du parti démocratique, la vie politique fut assez honnête ; mais après sa mort elle devint bien pire. C'est qu'alors pour la première fois le parti démocratique prit un chef qui n'avait pas bonne réputation parmi les honnêtes gens ; auparavant c'étaient toujours les honnêtes gens qui dirigeaient le peuple. »

⁵. Voir Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXVIII,3, trad. G. Mathieu et B. Haussoullier : « [...] Cléon [chef du parti démocratique], fils de Cléainétos, qui paraît avoir le plus corrompu le peuple par ses emportements et qui le premier cria à la tribune, y employa les injures et parla tout en se débraillant, alors que les autres orateurs gardaient une attitude correcte. En effet, dès le début, le premier chef du parti démocratique fut Solon, le second Pisistrate ; tous deux faisaient partie des nobles et des notables... »

nière sévère le IV^e siècle. C'est le moment de la « crise de la cité » : la victoire de Sparte et la fin de l'Empire athénien, les deux coupures institutionnelles en 411 et 404 (respectivement une oligarchie et un gouvernement de trente tyrans), la force de persuasion d'orateurs professionnels et de sophistes sur un *démos* dont le comportement a changé. L'instauration du *misthos ecclesiasticos* - indemnité de présence à l'Assemblée - en est sans doute l'illustration ¹. Les citoyens, en effet, s'intéressaient de moins en moins aux destinées politiques de la démocratie et d'autre part certains d'entre eux, appauvris, avaient besoin de ces subsides pour lutter contre la misère. Ces derniers avaient donc intérêt à être désignés comme juges par le sort et à toucher leur précieux jeton de présence. Ils espéraient devoir siéger au tribunal le plus souvent possible, devenant ainsi les pions des démagogues. Les procès se multipliaient, officiellement intentés à des ennemis du peuple par des accusateurs, les sycophantes. Si l'accusé était condamné, une partie des biens confisqués allait à l'accusateur. On comprend pourquoi les victimes de ces procès n'étaient pas toujours des adversaires de la démocratie, mais des hommes riches.

Les écrivains du IV^e siècle accusaient la justice athénienne d'être entre les mains du *démos* et de pratiquer ce que l'on appellerait aujourd'hui « une justice de classe » ². Et nous

¹. Les raisons de l'instauration du *misthos ecclesiasticos* sont encore très discutées. Voir Platon, *Gorgias*, 515 e, trad. É. Chambry : « J'entends dire en effet que Périclès a rendu les Athéniens paresseux, lâches, bavards, et avides d'argent, en établissant le premier un salaire pour les fonctions publiques. » Périclès institua la rétribution des fonctions publiques, la *misthophorie* : tout d'abord l'indemnité de présence des jurés à l'Héliée, puis en faveur des membres du conseil des Cinq Cents. Cléon, en 425 ou 424, éleva le salaire des juges à trois oboles (une obole auparavant). Par l'institution du triobole Cléon, flatteur et démagogue, donna aux pauvres un pouvoir considérable, mais surtout, selon Aristophane (*Guêpes*, 1113, trad. H. van Daele) les réduisit à condamner leurs concitoyens pour gagner leur vie : « c'est en piquant tout le monde que nous gagnons notre vie. » La diobélie (indemnité pour la participation aux fêtes) est instituée en 410. Voir Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXVIII,3, trad. G. Mathieu et B. Haussoullier : « [...] celui [le chef] du parti démocratique, Cléophon, le fabricant de lyres, qui fut le premier à donner la diobélie ; il la distribua pendant quelque temps, puis Callicratès de Paiania le renversa en promettant le premier d'ajouter une obole aux deux autres. D'ailleurs on les condamna plus tard tous deux à mort ; car la foule, même si elle s'était laissé tromper, a l'habitude de détester ensuite ceux qui l'ont incitée à faire quelque chose de mal. »

². Aristophane dans les *Guêpes*, v. 891-1008, évoque le cas du stratège Lachès persécuté par Cléon parce qu'il était riche et oligarque. Pourtant Démosthène, dans le plaidoyer *Contre Midias*,

sommes toujours sous l'influence de ces interprétations partisans.

Les propos de David Hume en sont un exemple :

« En histoire ancienne nous pouvons toujours observer que, quand un parti l'emportait, qu'il s'agît des nobles ou du peuple (car je n'observe aucune différence sous ce rapport), suivaient immédiatement massacres [...] et bannissements [...]. Ni procès dans les formes, ni droit, ni jugement, ni pardon. [...] Ces gens aimaient extrêmement la liberté, mais ils ne semblent pas l'avoir très bien comprise. »¹

Ainsi, on peut parler d'une exacerbation du comportement du *démos* quant à sa participation aux affaires de la cité, et, en même temps, d'une dépolitisation générale, chose remarquable dans une cité où tout appartenait à la sphère du politique, non seulement la littérature et l'art, mais la religion, la philosophie. Le citoyen-soldat tend à disparaître laissant la guerre à des spécialistes et à des mercenaires². L'individualisme semble être la caractéristique du siècle, dénoncé, en particulier dans le domaine militaire, par Eschine ou Démosthène.

Mais cette image est peut-être une caricature et il faut nuancer l'idée d'une décadence de la *polis*. En effet Athènes après la guerre du Péloponnèse et les deux révolutions de 411 et 404 redevient rapidement une des grandes forces économiques et politiques du monde grec, même si elle ne retrouve pas le rôle qui était le sien lors du siècle précédent. Contre les entreprises de la Macédoine elle fut la seule, grâce à Démosthène, à avoir l'énergie et les

parle de la partialité des juges qu'il accuse d'être achetés par les riches. On peut cependant ajouter que l'argent de Midias amena Démosthène à retirer sa plainte !

¹. D. Hume, *Of the Populousness of Ancient Nations*, in *Essays : Moral, Political and Literary*, World's Classics Edition, 1904, cité par Moses I. Finley, *Économie et société en Grèce ancienne*, op. cit., p. 112.

². Une page célèbre des *Lois*, (I, 630 b, trad. L. Robin), montre bien le bouleversement dans la hiérarchie des valeurs guerrières : l'hoplite qui meurt pour la cité a été remplacé par des mercenaires : « [...] s'il s'agit d'accepter de mourir en franchissant les rangs de l'ennemi et en se battant comme il faut dans cette espèce de guerre dont parle Tyrtée, pour cela il y a toute une foule de mercenaires, dont la plupart sont arrogants, injustes, violents, et, de tous les hommes, presque les plus déraisonnables, à l'exception sans doute de quelques-uns d'entre eux, en tout à fait petit nombre. »

ressources nécessaires pour rassembler les Grecs et défendre l'indépendance des cités ¹.

Certes la vie politique dans la cité démocratique était loin d'être parfaite. Thucydide ², c'est un exemple, ne rejette pas l'idée de corruption et Andocide ³ évoque, à propos de Thémistocle, à la fois la ruse et la corruption. La découverte, après la dernière guerre, sur le versant ouest de l'Acropole, de cent quatre-vingt-dix *ostraka* ⁴ dont un bon nombre portait le nom de Thémistocle écrit de la même main, est peut-être un exemple de fraude électorale, les tessons d'ostracisme ayant été gravés à l'avance ⁵.

¹. Voir M. I. Finley, *Platon et la politique réelle*, in *On a perdu la guerre de Troie*, *op. cit.* À propos de la « crise de la cité » et des transformations de la cité athénienne au IV^e siècle, voir les travaux, sur les institutions athéniennes, de M.H. Hansen, *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford, 1987, et sur les procédures législatives de D.M. Mac Dowell, J.P. Rhodes, *A Commentary on the Aristotle's Athenaiion Politeia*, Oxford, 1981. Il est difficile de parler de décadence de la cité quand on constate la capacité d'adaptation des institutions athéniennes aux changements militaires et financiers, politiques et judiciaires, aux modifications des mentalités. Voir à ce propos M.-C. Amouretti et F. Ruzé, *Le Monde grec antique*, Hachette Supérieur, 1990, pp. 222-226.

². Thucydide, 1,89,3 - 93,1.

³. Andocide, 3,38.

⁴. La mesure d'ostracisme (le fait de bannir un citoyen de la cité) fut utilisée pour la première fois en 487. (Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXII,3, trad. G. Mathieu et B. Haussoullier : « Quand, onze ans après, les Athéniens eurent remporté la victoire de Marathon sous l'archontat de Phainippos, ils laissèrent passer deux ans après la victoire et, comme le peuple prenait plus d'audace, alors pour la première fois on appliqua la loi sur l'ostracisme, que l'on avait établie par défiance des gens puissants, parce que Pisistrate était chef du parti populaire et stratège quand il devint tyran. ») Elle permettait à la volonté populaire de s'exercer. Celui que la majorité avait désigné, par l'intermédiaire de tessons de poterie ou *ostraka* en guise de bulletins de vote, était banni pour dix ans. Il fallait en principe 6 000 suffrages exprimés sur environ 40 000 citoyens. En réalité l'assistance était rarement aussi nombreuse. Lorsque les luttes intestines et les querelles partisans faussèrent le principe démocratique de cette institution, elle tomba en désuétude après l'année 417.

⁵. Voir M. I. Finley, *L'Invention de la politique*, *op. cit.*, p. 86 : « [...] nous n'avons aucun moyen de savoir dans quelle proportion les onze mille autres tessons [découverts après la guerre dans le quartier du Céramique] avaient eux aussi été inscrits à l'avance ; ni non plus de déterminer si l'histoire que raconte Plutarque à propos d'Aristide est vraie au nom. Ses anecdotes sont souvent des fictions moralisantes, et il est d'autre part inconcevable que le lot de tessons inscrits ou non de Thémistocle et inutilisés aient constitué, dans toute l'histoire de l'ostracisme, l'unique cas d'utilisation de cette tactique. Nous devons partir du probable, et Plutarque n'est pas parvenu à me persuader que la vie politique à Athènes revêtait une intégrité morale inconnue dans toute autre société politique. » Il s'agit du passage dans la *Vie d'Aristide* (7,6) où il est question de ce paysan qui demande à quelqu'un d'écrire, à sa place, lors d'une procédure d'ostracisme, le nom d'Aristide sur un *ostrakon*. Sa raison, bien qu'il ne connût pas Aristide, était qu'il en avait assez de l'entendre appeler partout le «

Bien sûr les procès politiques menaçaient sans cesse les politiciens mis en question à l'Assemblée ¹. Sans doute les victimes des procès d'impiété sont nombreuses : Anaxagore en 432, Diagoras et Protagoras en 415, Aristote entre 319 et 315, et Théophraste en 307, sans oublier Aspasia, accusée par le poète comique Hermippos ². Mais les exécutions sommaires, les massacres (1500 personnes mises à mort par les Trente et un grand nombre de citoyens brutalement exilés) ne furent pratiquées qu'en 411 et 404 par les factions oligarchiques peu longtemps au pouvoir ³. Lorsque les démocrates (Thrasybule et ses amis de retour d'exil) reprirent le contrôle de la cité, ils se montrèrent modérés, malgré quelques vengeances inévitables, dans le sort qu'ils infligèrent aux oligarques. Ils décidèrent une amnistie générale. Cet esprit de conciliation fut même loué par Platon et Aristote.

Platon, qui enseigna et écrivit librement, introduisant même dans plusieurs dialogues, et ce d'une manière positive, Critias ⁴ et Charmide, morts tous les deux, les armes à la main ¹,

Juste ». Aristide, car c'était lui, écrivit alors son propre nom. Cette histoire, rapportée par Plutarque tendrait à démontrer l'honnêteté de la vie politique athénienne et en particulier celle d'Aristide, qui en est comme le symbole. Mais Plutarque est fidèle à la « tradition ». Il pourrait alors s'agir d'une version antidémocratique de l'affaire. On peut s'étonner, en effet, de la futilité des motifs : une façon de souligner les aspects dangereux de la démocratie.

¹. Voir Aristophane, *Guêpes, Nuées, Oiseaux...* Les *Guêpes*, en particulier, sont une critique féroce de l'organisation judiciaire athénienne aux mains des politiciens et des démagogues. Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXVII,3, trad. G. Mathieu et B. Haussoullier, dit ceci : « Ce fut aussi Périclès qui le premier donna une indemnité aux tribunaux, pour rivaliser de popularité avec la richesse de Cimon. En effet Cimon, qui avait une fortune princière, d'abord s'acquittait magnifiquement des liturgies publiques et de plus entretenait beaucoup de gens de son dème [...]. C'est depuis ce moment, à en croire les plaintes de certains, que tout a été plus mal, parce que les premiers venus mettaient plus d'empressement que les honnêtes gens à se présenter au tirage au sort. C'est aussi après cela que commença la corruption des juges dont Anytos [un des accusateurs de Socrate] donna le premier exemple après sa stratégie exercée à Pylos : accusé par certains pour avoir perdu Pylos, il acheta le tribunal et fut acquitté. »

². Voir Plutarque, *Périclès*, 32,1, Eschine le Socratique, *Aspasia*, ou Athénée, 13,589 e.

³. Voir Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXXV,4, trad. G. Mathieu et B. Haussoullier : « Mais quand ils [les Trente] tinrent plus solidement la ville, ils n'eurent égard à aucun citoyen ; ils mettaient à mort ceux qui se distinguaient par leur fortune, leur naissance ou leur réputation, afin de supprimer leurs sujets de crainte et par désir de piller les fortunes ; et en peu de temps, ils n'avaient pas tué moins de quinze cents personnes. » On peut signaler que ce chiffre a été discuté.

⁴. Critias, le plus brutal des Trente, est l'auteur d'une *Constitution des Lacédémoniens*, hélas perdue.

ne peut faire autrement que de le constater :

« [...] il n'y a rien d'étonnant à ce que, au cours d'une révolution, l'hostilité de certains contre d'autres entraîne des vengeances excessives. À vrai dire, ceux qui revinrent alors d'exil firent preuve de beaucoup de modération. »²

Aristote, à propos de l'ostracisme d'Hipparchos, reconnaît que les Athéniens

« [...] usant en cela de l'humanité habituelle à la démocratie, laissaient habiter dans le pays les amis des tyrans qui ne s'étaient pas compromis dans les troubles [...] »³

Ainsi, même si les disciples de Socrate étaient de jeunes aristocrates méprisant la démocratie, et si, de ce fait, philosophie et oligarchie allaient de pair dans l'opinion publique, parler d'une condamnation de Socrate pour collaboration avec les ennemis de la démocratie est bien difficile. On devrait, au contraire, s'étonner de retrouver certains acteurs de la révolution de 411 parmi les Trente Tyrans, les démocrates leur ayant laissé, avec la vie, la possibilité de comploter par deux fois.

Pourtant les dialogues du fondateur de l'Académie ont réussi, par la critique radicale du système politique athénien et par la construction d'un paradigme politique en conflit avec la cité réelle, à projeter un éclairage déformant sur la cité athénienne du IV^e siècle. On a l'impression que beaucoup d'écrivains comme Thucydide, Xénophon, Platon et bien d'autres, amplifièrent, pour des raisons évidentes de propagande, les cas d'intolérance démocratique, comme l'affaire des Arginuses.

Le procès de Socrate en est une preuve éclatante. Il est devenu un mythe et c'est

¹. Voir Xénophon, *Helléniques*, II,4,19, trad. J. Hatzfeld, : « Là moururent, parmi les Trente, Critias et Hippomachos, parmi les dix magistrats du Pirée [magistrature créée par les Trente (voir Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXXV,1)], Charmide, fils de Glaucon, et, parmi les autres, environ soixante-dix. »

². Platon, *Lettre VII*, 325 b, trad. L. Brisson. Voir aussi Xénophon, *Helléniques*, II,4,42, trad. J. Hatzfeld : « Et cependant, vous, mes amis, je [c'est Thrasybule qui parle, juste après la chute des Trente] vous demande de ne rien transgresser du serment qui vous lie [le serment d'amnistie], mais de montrer, à côté de vos autres vertus, votre respect de la foi jurée et votre piété. »

³. Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXII,4, trad. G. Mathieu et B. Haussoullier.

l'*Apologie* de Platon qui en est l'origine essentielle.

Il n'est pas question ici de reprendre les différentes étapes de la procédure et les différents moments du procès de Socrate. On se contentera de lire l'ordre d'accusation reproduit ci-dessous :

« Cette inculpation et cette déclaration sont jurées par Méléto, fils de Méléto, du dème de Pitthos, contre Socrate, fils de Sophronisque, du dème d'Alopêkê. Socrate est coupable de ne pas croire aux dieux auxquels croit la cité, et d'introduire de nouvelles divinités. Il est coupable aussi de corrompre les jeunes gens. Le châtement proposé est la mort. »¹

Socrate est d'abord « coupable de ne pas croire aux dieux auxquels croit la cité ». Anaxagore, qui était un ami de Périclès, Protagoras, qui aurait eu des idées démocratiques, furent eux aussi, comme on l'a vu, victimes d'accusation d'impiété². En ce qui concerne Socrate toutes nos sources affirment que sa piété était irréprochable³. Pour le devin Euthyphron, dans le dialogue platonicien du même nom, voici une définition de la piété :

« Toutefois je puis te dire simplement que, si l'on sait dire et faire ce qui est agréable aux dieux en priant et en sacrifiant, c'est en cela que consiste la piété, c'est par là que se conservent les familles des particuliers et les communautés de citoyens. Le contraire de ce qui est agréable aux dieux est impie, et c'est ce qui renverse et perd tout. »⁴

¹. Diogène Laërce, II, 5,19. Voir aussi Xénophon, *Apologie*, 10, trad. F. Ollier : « [...] Socrate qui était accusé par ses adversaires de ne pas reconnaître les dieux reconnus par la cité, mais d'introduire des divinités nouvelles, et de corrompre les jeunes gens [...]. » Dans l'*Apologie* de Platon (24 b, trad. É. Chambry) les différents éléments de l'accusation sont présentés selon un ordre autre : « Socrate, dit l'acte d'accusation, est coupable en ce qu'il corrompt la jeunesse, qu'il n'honore pas les dieux de la cité et leur substitue des divinités nouvelles. »

². Voir A. Derenne, *Les Procès d'impiété à Athènes*, 1930 ; A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, Oxford, 1968 et 1971 ; D.M. Mac Dowell, *The Law in Classical Athens*, Thames and Hudson, 1978.

³. Outre les témoignages de Platon, voici celui de Xénophon qui fait dire à Socrate, (*Apologie*, 5, trad. F. Ollier) : « J'avais conscience en effet - quoi de plus agréable ? - d'avoir toujours vécu dans la piété et dans la justice. » Plus loin (11) Socrate répond à l'accusation de Méléto en ces termes : « Je sacrifiais en effet dans les fêtes de la cité et sur les autels publics, ainsi que pouvaient le constater tous ceux qui se trouvaient alors auprès de moi, et Méléto lui-même s'il le voulait. »

⁴. Platon, *Euthyphron*, 14 b, trad. É. Chambry.

La prière et le sacrifice sont donc les actes essentiels des relations avec la divinité ; ils révèlent le sentiment du sacré dont la force fait ressentir au Grec le *thambos*, un mélange d'étonnement et d'effroi devant la manifestation ou le signe mystérieux de la présence divine¹. La religion grecque, si elle parle à l'âme et si elle exalte le sens du divin, n'est pas dogmatique. Les prêtres sont des citoyens comme les autres : ils sont désignés par élection ou tirage au sort et ne forment donc pas une caste. Ils sont plutôt considérés comme des magistrats, ce qui montre bien l'aspect social de la religion grecque, ou plutôt qu'il n'y a pas de réelle séparation entre le domaine civil et le sacré. La *phratrie*, par exemple, subdivision de la cité à laquelle appartient tout citoyen, est organisée autour de cultes et de rituels communs. La participation à ces cérémonies et le respect des rites est en effet la condition nécessaire pour être membre du corps civique.

Il semblerait donc que les paroles de Socrate, bavardant avec les uns et les autres sur l'agora² et les conduisant à douter, aient remis en cause non un dogme ou une caste sacerdotale, mais « la religion de la cité », c'est-à-dire l'ensemble des rituels qui donnaient à la cité sa cohésion³. On comprend mieux alors que toute manifestation d'impiété, d'*asebeia*, ait été comprise comme une atteinte à l'intégrité, à l'unité de la communauté politique⁴.

¹. La reine Métanire, dans l'*Hymne homérique à Déméter*, (275-282) est paralysée d'émerveillement et de crainte devant l'apparition de la déesse : « Sur ces mots, la déesse, rejetant son déguisement sénile, prit sa stature et son apparence : autour d'elle une beauté s'exhalait ; un parfum délicieux se dégageait de ses voiles odorants ; son corps Immortel répandait à distance une lumière éclatante. des cheveux blonds flottèrent sur ses épaules et une clarté inonda la maison comme un éclair. la déesse traversa les appartements ; aussitôt la reine Métanire sentit ses genoux fléchir et, longtemps, elle resta sans voix. »

². Voir Platon, *Apologie*, 30 e, trad. É. Chambry : « Je suis le taon qui, de tout le jour, ne cesse jamais de vous réveiller, de vous conseiller, de morigéner chacun de vous. » et 31 c : « Mais peut-être paraît-il étrange que j'aie par les rues, donnant des conseils en particulier et me mêlant des affaires des autres et qu'en public je n'ose pas paraître dans vos assemblées et donner des conseils à la république. »

³. Voir F. Vannier, *Le IV^e siècle grec*, Armand Colin, 1967, p. 54 : « La condamnation de Socrate est due à une réaction de défense de l'ordre politico-religieux contre ceux qui l'ont menacé...».

⁴. La notion d'*asebeia* est chose complexe. Voir M. I. Finley, *Socrate et Athènes*, in *On a perdu la guerre de Troie*, op. cit., p. 71 : « L'impiété est une offense non seulement envers les dieux, mais encore envers la communauté ; donc le châtement n'est pas laissé aux dieux, mais il est pris en main

Les indications de Plutarque, à ce propos, sont précieuses :

« [...] Diopéithès rédigea un décret en vertu duquel on poursuivrait pour crime contre l'État ceux qui ne croyaient pas aux dieux et qui enseignaient des doctrines relatives aux phénomènes célestes : il visait ainsi Périclès à travers Anaxagore »¹

L'accusation « d'introduire de nouvelles divinités », est cependant difficile à comprendre à un moment où tant de dieux étrangers étaient admis à Athènes, comme Cybèle ou Bendis² dont les cultes venaient de Phrygie et de Thrace. Le fait de s'opposer à l'autorité en place et à la croyance commune, parce qu'il était guidé dans son cheminement intérieur par une voix intérieure, son *daimôn*, est peut-être une explication à retenir³. Dans l'*Apologie* de Xénophon nous devinons le jury qui murmure quand Socrate parle de son *daimôn*⁴.

par l'État. » L'historien ajoute une remarque essentielle : « Justement parce que le concept était vague et imprécis, il revenait dans chaque cas aux jurés d'en faire la définition. Ils décidaient si tel fait avéré était ou non punissable selon la loi. En pratique, cela signifiait qu'à Athènes, la fréquence des accusations et procès de cette sorte dépendait largement de l'état de l'opinion publique à tel moment. »

1. Plutarque, *Périclès*, 32,2, trad. R. Flacelière.

2. La déesse thrace Bendis (assimilée par Hérodote, IV,33, à une Artémis) reçoit vers les années 429-428, un culte officiel à Athènes. Même s'il n'y avait pas d'équivalence avec un dieu du panthéon grec, certaines divinités, si elles ne se trouvaient pas en opposition fondamentale avec l'esprit grec et si elles ne représentaient pas un danger pour la cité, étaient acceptées. C'est le cas, par exemple, de la déesse carienne Hécate.

3. Voici ce que Platon fait dire à Socrate dans l'*Apologie*, 31 d, trad. É. Chambry : « [...] vous m'avez souvent et partout entendu dire, qu'un signe divin et démoniaque se manifeste à moi, ce dont Méléto a fait par dérision un de ses chefs d'accusation. Cela a commencé dès mon enfance ; c'est une sorte de voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je me propose de faire, mais ne m'y pousse jamais. C'est elle qui s'oppose à ce que je m'occupe de politique, et je crois qu'il est fort heureux pour moi qu'elle m'en détourne. » Ailleurs ce « démon » est appelé « signal divin ». C'est en tout cas cette voix qui pousse Socrate à respecter les lois de la cité et à accepter de boire la ciguë. Voir les dernières paroles de Socrate (*Phédon*, 118 a) commentées par G. Dumézil in *Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, Gallimard, 1984.

4. Voir Xénophon, *Apologie*, 14, trad. F. Ollier : « En entendant ces mots les juges se récrièrent ; les uns ne croyaient pas aux affirmations de Socrate, les autres étaient jaloux de ce qu'il obtint aussi des dieux plus de faveurs qu'eux-mêmes. » Il est utile de signaler que Xénophon et Platon ne sont pas d'accord sur le rôle du *daimôn* : pour le premier la voix intérieure dit à Socrate ce qu'il doit faire (*Apologie*, 12 : « Et des divinités nouvelles, serait-ce en introduire que de déclarer qu'une voix divine se fait entendre à moi pour m'indiquer ce que je dois faire. ») alors que chez Platon (voir *Apologie*, 31 d) elle se contente de le retenir.

Ce qui semblait dangereux chez Socrate c'était son discours sur les devoirs du citoyen vis-à-vis de la cité, de la communauté, sa volonté de ne pas se plier aveuglément à l'opinion du plus grand nombre ¹. Or l'opinion de la masse, incompétente parce qu'elle ne connaît pas les principes de raison qui gèrent l'ordonnance de la cité, parce qu'elle n'a pas le sens de la mesure, est souveraine en démocratie. Socrate affirme son libre arbitre. On pense à l'attitude de Socrate lors du procès des stratèges des Arginuses ², à son courage au moment de l'affaire de Léon de Salamine ³ (un ancien stratège que les Trente firent mettre à mort parce qu'il était riche et du parti des démocrates), et enfin à sa décision de ne pas s'enfuir pour non seulement « obéir » aux lois de la cité, mais surtout pour être en accord avec sa conception de la justice. L'obéissance aux lois est le résultat d'une démarche individuelle, d'un jugement.

C'est peut-être cet individualisme de Socrate, symbolisé par son *daimôn*, affirmant la primauté de la raison sur la foule, refusant le conformisme, qui remet en cause l'équilibre de la communauté politique fondée sur l'opinion publique.

Pour Jean Brun, Socrate est :

¹. Voir Platon, *Criton*, 47 c-d, trad. É. Chambry : « [...] quand il s'agit du juste et de l'injuste, du laid et du beau, du bien et du mal, dont nous délibérons à présent, est-ce l'opinion du grand nombre que nous devons suivre et craindre ou celle du seul juge compétent, s'il en est un ? Et ce juge unique, ne devons-nous pas le respecter et le craindre plus que tous les autres ensemble ? » Plus loin en 48 a : « Il ne faut donc pas, mon excellent Criton, nous mettre si fort en peine de ce que la multitude dira de nous, mais bien de ce que l'homme compétent sur le juste et l'injuste, notre seul juge, et la vérité même en pourront dire. »

². Voir Platon, *Apologie*, 32, b-c, trad. É. Chambry : « Or il s'est trouvé que la tribu Antiochide, la nôtre, était en possession de la prytanie au moment où vous vouliez juger ensemble les dix généraux qui n'avaient pas relevé les morts après le combat naval. C'était contraire à la loi comme vous l'avez tous reconnu par la suite. Je fus alors le seul parmi les prytanes qui m'opposai à toute violation de la loi et qui votai contre vous. Les orateurs étaient prêts à me dénoncer et à me citer en justice et vous les excitiez par vos cris ; je n'en pensais pas moins qu'il était de mon devoir de braver le danger jusqu'au bout avec la loi et la justice plutôt que de me mettre de votre côté et de céder à vos injustes résolutions, par crainte de la prison ou de la mort. »

³. Voir Platon, *Apologie*, 32 c-d, trad. É. Chambry : « Mais quand vint l'oligarchie, les Trente, à leur tour, m'ayant mandé, moi cinquième, à la tholos, me donnèrent l'ordre d'amener de Salamine Léon le Salaminien pour qu'on le mît à mort [...] Aussi ce pouvoir, si fort qu'il fût, ne m'impressionna pas au point de me faire commettre une injustice. Quand nous fûmes sortis de la tholos, les quatre autres partirent pour Salamine et en ramenèrent Léon, et moi je rentrai chez moi. »

« celui qui, en nous étonnant, nous interdit de penser selon des habitudes acquises. Socrate se situe donc aux antipodes du confort intellectuel, de la bonne conscience et de la sérénité béate. Pour tous ceux qui pensent que l'évidence de l'autorité doit l'emporter sur l'autorité de l'évidence, que l'ordre et la stabilité ne sauraient souffrir les crimes de non-conformisme et de lèse société, Socrate ne pouvait être que l'ennemi de la Cité. Voilà pourquoi Anytos croyait devoir demander la mort de Socrate "en son âme et conscience". »¹

Le dernier motif accusation est de « corrompre les jeunes gens »². Il découle logiquement des deux autres et montre bien un Socrate confondu avec les sophistes³ qui déforment le *logos*, pervertissent la jeunesse aristocratique, et démoralisent les citoyens. En effet, des sophistes comme Antiphon, Critias, ou Thrasymaque (sophistes de la seconde génération, après les Gorgias, Protagoras, Hippias) prônent un individualisme violent qui oppose le citoyen à la cité. Socrate, lui, se met à la disposition des pauvres aussi bien que des riches et ne veut donner des leçons à personne. Mais ses relations avec la jeunesse dorée qui, seule, avait les loisirs de le suivre, les comportements de certains de ses disciples, compris comme la conséquence de son enseignement, le rendaient suspect au parti populaire. En effet, parmi les disciples qu'il forma (Platon, Xénophon, Euripide, Criton, Glaucon le frère de Platon, Hermogène, Aristippe de Cyrène, Antisthène, ou encore Eschine le mémorialiste, Euclide de Mégare, Phédon d'Élis, Chéréphon, Apollodore) il faut

¹. J. Brun, *Socrate, op. cit.* p. 38.

². Le problème de l'éducation est important pour les Grecs. Dans le *Ménon*, l'alternative, pour les affaires de la cité et de l'éducation de la jeunesse, est simple : ou bien on suit l'avis des « honnêtes gens » ou bien on se laisse guider par les maîtres du langage, ceux qui persuadent. Aristote consacre une grande partie du livre VII de sa *Politique* au système d'éducation dans l'État idéal.

³. La caricature d'Aristophane est sûrement très révélatrice d'une image réelle du personnage dans l'opinion populaire. Les sophistes, parmi lesquels le peuple rangeait Socrate, étaient souvent considérés comme des impies, des athées et des destructeurs, par leur immoralité, des anciennes traditions. Pourtant, si on suit Platon dans l'*Apologie*, 17 b-c, (trad. É. Chambry), Socrate, au début de son exorde, affirme, pour montrer sa différence, qu'il dira « l'exacte vérité. Seulement, par Zeus, Athéniens, ce ne sont pas des discours parés de locutions et de termes choisis et savamment ordonnés que vous allez entendre, mais des discours sans art, faits avec les premiers mots venus. Je suis sûr de ne rien dire que de juste ; qu'aucun de vous n'attende de moi autre chose. » Plus loin (*Apologie*, 33 b, trad. É. Chambry) - ce qui montre bien qu'il était nécessaire de bien faire la différence -, Platon fait dire à Socrate les mots suivants : « Je ne suis pas homme à parler pour de l'argent et à me taire, si l'on ne m'en donne pas. »

signaler certains auditeurs qui ont « mal tourné » comme Alcibiade, l'instigateur de la désastreuse expédition de Sicile avant d'être le conseiller des Lacédémoniens contre sa propre cité, ou Critias, le cruel et cynique chef des Trente. Pourtant Platon fait dire à Socrate, pour rejeter les calomnies de ces accusateurs, qu'il n'a jamais été le maître de personne ¹.

Le verbe si original, si différent de ce Socrate, aussi laid qu'un satyre, fascine comme une musique aux accents irrésistibles. Alcibiade ² évoque, à la fin du *Banquet*, les charmes de la parole socratique à laquelle on ne saurait résister ³ et qui ne ressemble à aucune autre. On comprend mieux, dans ces conditions pourquoi Socrate, même s'il appartenait de toute façon à une époque où l'on écrivait peu, - le siècle de Périclès -, a préféré la parole, plus proche de la vie et des questions qui jaillissent. Pour Platon l'écriture est dangereuse : elle détruit le mouvement de la pensée, et procure l'oubli parce qu'elle fait négliger la mémoire, parce qu'elle n'est qu'illusion de savoir ⁴.

¹. Platon, *Apologie*, 33 b.

². Platon, *Banquet*, 215 d-e, trad. É. Chambry : « Quand on entend d'autres discours de quelque autre, fût-ce un orateur consommé, personne n'y prend pour ainsi dire aucun intérêt ; mais quand c'est toi qu'on entend, ou qu'un autre rapporte tes discours, si médiocre que soit le rapporteur, tous, femmes, hommes faits, jeunes garçons, nous sommes saisis et ravis. [...] Quand je l'entends, mon cœur palpite plus fort que celui des Corybantes, ses discours font jaillir les larmes à mes yeux, et je vois force gens qui éprouvent les mêmes émotions. »

³. Voir Platon, *Banquet*, 201 c, trad. É. Chambry : « Je ne saurais te résister, Socrate, dit Agathon ; il faut que je cède à tes raisons. »

⁴. Dans le *Phèdre* de Platon (274 e - 275 a-b, trad. É. Chambry) le roi Thamouss rejette l'écriture inventée par Teuth : « [...] c'est ainsi que toi, père de l'écriture, tu lui attribues bénévolement une efficacité contraire à celle dont elle est capable, car elle produira l'oubli dans les âmes en leur faisant négliger la mémoire. : confiants dans l'écriture, c'est du dehors, par des caractères étrangers, et non plus du dedans, du fond d'eux-mêmes, qu'ils chercheront à susciter leurs souvenirs ; tu as trouvé le moyen, non pas de retenir, mais de renouveler le souvenir ; et ce que tu vas procurer à tes disciples, c'est la présomption qu'ils ont la science, non la science elle-même, car, quand ils auront beaucoup lu sans apprendre, ils se croiront très savants, et ils ne seront le plus souvent que des ignorants de commerce incommode, parce qu'ils se croiront savants sans l'être. » À propos de cet aspect de la « pensée vivante » de Socrate voir Simone Manon, *Platon*, Bordas, Coll. « Pour connaître », 1986, p. 19 et sq. Lire aussi, J. Svenbro, *Phrasikleia, Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Éditions La Découverte/Textes à l'appui, 1988.

Le discours de Socrate, riche en charmes et en « incantations »¹, qui conduit les autres à douter et qui les ensorcelle, apparaît donc comme subversif, provocateur.

Voici, par exemple, les propos que tient Ménon :

« J'avais ouï dire, Socrate, avant même de me rencontrer avec toi, que tu ne faisais pas autre chose que de mettre toi-même tout en doute et de jeter les autres dans le même doute. En ce moment même, à ce qu'il me semble, tu m'as véritablement ensorcelé par tes charmes et tes maléfices : c'est au point que j'ai la tête remplie de doutes. Il me semble, si je puis hasarder une plaisanterie, que tu ressembles exactement pour la forme et pour tout le reste à ce large poisson de mer qu'on appelle une torpille. Chaque fois qu'on s'approche d'elle et qu'on la touche, elle vous engourdit. C'est un effet du même genre que tu me parais avoir produit sur moi ; car je suis vraiment engourdi d'âme et de corps, et je ne trouve rien à te répondre. Et pourtant j'ai discoursu mille fois sur la vertu, et fort bien, à ce qu'il me paraissait ; mais en ce moment je suis absolument incapable de dire même ce qu'elle est. Aussi m'est avis que tu fais bien de ne pas naviguer et voyager hors d'ici ; car si, expatrié dans quelque autre ville, tu te livrais aux mêmes pratiques, tu ne tarderais pas à être arrêté comme sorcier. »²

Pourtant, et c'est une hypothèse, la condamnation de Socrate est peut-être tout simplement due au hasard³.

1. Platon, *Charmide*, 176 b.

2. Platon, *Ménon*, 79 d - 80 a-b, trad. É. Chambry. On peut remarquer au passage, et c'est étonnant de la part de Platon, un hommage à la tolérance de la cité démocratique.

3. Voir M. I. Finley, *Socrate et Athènes*, *op. cit.*, p. 75 : « Dès lors la question demeure : pourquoi Socrate fut-il traîné au tribunal en 399 ? Ma réponse est la plus plate qu'on puisse imaginer ; c'est tout juste celle que propose la lettre attribuée à Platon : Socrate fut accusé par quelque hasard. [...] C'est la combinaison fortuite d'une séquence historique avec des facteurs personnels qui a produit le drame de 399. Le procès de Socrate et son exécution n'étaient pas inévitables ; mais du moment qu'en 399 une accusation avait été déposée contre lui, il était immédiatement probable que la tension qui s'accumulait depuis 431 allait le détruire ». F. Wolf (*Socrate*, P.U.F., Collection Philosophies, 1985, p. 64-65) va même plus loin ; la condamnation de Socrate n'était pas nécessaire, mais le résultat de son comportement et de son obstination lors du procès. Il ajoute : « Du procès à la condamnation, rien n'était donc joué d'avance ; de même, de la sentence à son exécution bien des détours étaient encore possibles. Le hasard voulut même que pour des raisons de calendrier religieux Socrate bénéficiât de trente jours d'attente en prison dont il aurait pu profiter pour s'exiler : ses accusateurs les plus déterminés auraient fermé les yeux, ils en étaient de toute façon débarrassés. Alors pourquoi cette obstination, pourquoi, si Athènes voulut le procès, si les circonstances expliquent la sentence, Socrate provoqua-t-il la mort ? Nietzsche qui le traitait de « polichinelle » se montre encore sur ce point perspicace : "Socrate voulait mourir : ce ne fut pas Athènes, ce fut lui-même qui se donna la ciguë, il força Athènes à la ciguë". »

En tout cas Socrate, qui avait voulu réveiller la conscience de ses contemporains et en particulier des jeunes gens, boit la ciguë.

Le personnage de Socrate est ainsi resté une énigme déroutante. Même pour ses contemporains. Alcibiade n'a-t-il pas dit que personne ne le connaissait, qu'il ne ressemblait à aucun homme, ni du temps passé, ni du temps présent ¹ ?

Et sa mort injuste, - même si Platon n'a jamais accusé la démocratie d'avoir condamné Socrate pour collaboration avec les oligarques (et on peut penser qu'il ne se serait pas privé de le faire si cela avait été le cas ²) -, est dans nos mémoires, par le jeu d'une manipulation ³ subtile, le symbole de l'intolérance de la démocratie athénienne :

« [...] la plus grande démocratie grecque gagna sa plus grande renommée pour avoir exécuté Socrate et nourri Platon, le plus puissant et le plus radical penseur antidémocratique que le monde ait jamais connu. » ⁴

¹. Voir l'éloge qu'Alcibiade fait de Socrate (*Banquet*, 215 a - 222 a).

². Voici en effet comment Platon rapporte les faits dans la *Lettre VII*, 325 b-c : « À vrai dire, ceux qui revinrent alors d'exil firent preuve de beaucoup de modération. Mais je ne sais par quel hasard, de nouveau, ce Socrate, notre compagnon, des gens au pouvoir le traduisent devant un tribunal en portant contre lui la plus impie des accusations et celle qui de toutes convenait le moins à Socrate. En effet, c'est pour impiété que les uns traduisirent devant un tribunal, et que les autres condamnèrent et firent périr celui qui autrefois n'avait pas consenti à participer à l'arrestation impie d'un de leurs amis alors bannis [voir *Lettre VII*, 324 e-325 a], à l'époque où eux-mêmes, qui étaient bannis, se trouvaient dans une situation difficile. »

³. M. I. Finley évoque dans *Les Premiers temps de la Grèce* (Flammarion, 1980, p. 146) un exemple de « manipulation » politique à propos de l'image sombre de Dracon, résultat d'une déformation de la réalité concrète et de toute une tradition dont Plutarque se fait l'écho dans la *Vie de Solon*, XVII,2

⁴. M. I. Finley, *Les Anciens Grecs*, *op. cit.*, p. 123. Voir aussi une remarque intéressante de Nietzsche (*La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, *op. cit.*, p. 18) : « Or, désormais, depuis Platon, le philosophe est en exil et conspire contre sa patrie. »

III. Conclusion

Notre intention était de suggérer quelques approches d'un texte essentiel qui devient alors, grâce aussi à la force des mots, à leur pouvoir de suggestion et à la richesse de leurs significations, un territoire différent, un ailleurs à la géographie de la cité athénienne, dont les frontières n'ont été qu'esquissées.

Il est possible, on l'a vu, d'observer Athènes et sa démocratie, qui peuvent apparaître alors autres, à travers le prisme que constitue la théorie de la meilleure cité, la cité du futur. Il s'agit de « travailler » les mots pour les atteindre au-delà de leur gangue. On songe, en guise de métaphore, à ce fait rapporté par Lucien ¹ : le nom de Sostrade de Cnide, architecte du phare d'Alexandrie, était gravé sur la pierre et camouflé sous une couche de plâtre condamnée elle-même à disparaître par l'effet de l'usure du temps, révélant alors l'inscription.

Mais ici, ce n'est pas la réalité athénienne qui apparaît, mais plutôt une image imposée par Platon : c'est le triomphe de ses rêves rationnels. Pour lui, faire de la philosophie, écrire des dialogues comme le *Timée*, le *Critias*, la *République* ou les *Lois*, sont signe d'action et de critique de la *polis*. Il s'agit, semble-t-il, d'une des motivations de la pensée politique de Platon. Et il a réussi à modifier, par la formidable puissance de sa pensée, l'image de la cité d'Athènes. Il nous en propose une autre apparence.

Ainsi, les relations entre la politique et la philosophie prennent une signification qu'il convient de préciser, car preuve d'une mutation historique et politique.

Clisthène, pour organiser l'espace civique d'une manière égalitaire, s'était inspiré des spéculations sur l'organisation géométrique de l'univers des premiers « philosophes ». Le rationalisme milésien a servi de référence à l'organisation d'une réalité politique nouvelle ².

¹. Lucien, *Comment on écrit l'histoire*, 62.

². Voir P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1964. Voici ce que dit Aristote (*Constitution d'Athènes*, XXI,4, trad. G. Mathieu et B. Haussoullier) sur la nouvelle organisation de l'espace politique par Clisthène : « Il divisa aussi le pays en trente groupes de *dèmes*, dix de la ville et de ses environs, dix

La démarche est inverse à l'époque de Platon. Cette cité athénienne, condamnée d'une manière implacable par le philosophe, et dont les structures traditionnelles ne sont plus, il faut s'en éloigner pour contempler un modèle politique idéal dans le domaine de l'abstraction.

À la différence de la cité des *Lois* qui appartient à un espace concret, celle de la *République* n'est pas dite au présent de l'indicatif. Elle est au contraire l'expression d'une hypothèse, hors d'atteinte, à l'intérieur d'un système rationnel.

Platon rêve sa cité parfaite dans le ciel des mathématiques.

Il a le temps pour lui ¹.

du bord de la mer, dix de l'intérieur des terres ; il les appela trittyes et en attribua par le sort trois à chaque tribu, pour que chaque tribu ait sa part de toutes les régions. Il rendit concitoyens de dème ceux qui habitaient dans chaque commune (dème), ceci pour les empêcher de s'interpeller par le nom de leur père et de dénoncer ainsi les nouveaux citoyens, et pour les faire au contraire appeler d'après leur dème ; de là vient que les Athéniens se nomment encore d'après leur dème. »

¹. Porphyre (*Vie de Plotin*, XII) raconte que l'empereur Galien avait voulu charger Plotin de restaurer une cité de Campanie, qui se serait appelée alors Platonopolis, car régie selon les principes du philosophe. Le projet aurait échoué à cause de la malveillance de certaines personnes de l'entourage de l'empereur.