

Moses I. Finley

Démocratie antique  
et démocratie moderne



PETITE BIBLIOTHEQUE PAYOT

**Moses I. Finley**

**Démocratie antique et démocratie moderne**

Traduit de l'anglais par Monique Alexandre

*précédé de*

Tradition de la démocratie grecque  
par Pierre Vidal-Naquet

Édition numérique réalisée en juin 2012  
à partir de l'édition Payot, 2003.

*À mes amis  
et étudiants de l'université Rutgers,  
1948-1952*

# Tradition de la démocratie grecque

par

Pierre VIDAL-NAQUET

Ce petit livre est le cinquième ouvrage de M. I. Finley, professeur d'histoire ancienne à l'université de Cambridge, à être traduit en français. Il n'est donc guère utile de présenter son auteur, si ce n'est pour signaler que, chassé d'Amérique au moment de la crise maccarthyste, devenu citoyen britannique, les conférences que l'on va lire ont marqué pour Finley, dans l'université qui fut la sienne, une sorte de « retour » triomphal. Le sujet choisi et traité : *Démocratie antique et démocratie moderne*, ne relève sans doute pas du hasard.

En me demandant de préfacer son livre, mon ami M. I. Finley m'a suggéré de le « franciser ». Tout un aspect capital de cet ouvrage est une polémique contre certains représentants de la science politique anglo-saxonne. Seymour Martin Lipset, W. H. Morris Jones, ont pris dans la discussion ouverte sur la fonction de l'« apathie » dans la démocratie moderne une position radicale. L'apathie ne gêne pas, elle favorise le fonctionnement de la démocratie. Les « activistes » de la politique sont, pour cette école, des marginaux ou des déclassés, des totalitaires en puissance. Alors que Tocqueville avait vu, au siècle dernier, dans l'activité populaire, le fondement même de la démocratie américaine, certains modernes, qui se disent et probablement se sentent démocrates, pensent exactement le contraire. Les termes même qu'ils emploient évoquent aux yeux de M. I. Finley certains textes de Platon et d'Aristote, penseurs qui n'étaient pas des démocrates, et cette rencontre a donné à ce livre son point de départ et une bonne part de sa substance.

Il n'est effectivement pas difficile de trouver dans la science politique française l'équivalent des textes de Lipset ou de Morris Jones qui ouvrent ce petit volume. Limitons-nous à un seul exemple, celui que nous fournira le sociologue Julien Freund, qui doit être, ou se croire, platonicien, puisqu'il est l'auteur d'un ouvrage intitulé *L'Essence du Politique*<sup>[1]</sup> et qui a publié, en 1971, un recueil d'essais sur la démocratie très largement marqué par le souvenir proche du mouvement de mai 1968, c'est-à-dire par la plus récente des périodes activistes de l'histoire de France<sup>[2]</sup>. Grâce en soient rendues à l'importance qu'avait encore récemment la culture classique dans notre enseignement secondaire et supérieur, la référence à Platon n'est pas chez Julien Freund implicite ou inconsciente mais parfaitement explicite : « Si nous analysons l'essai de démocratie directe inaugurée par les étudiants lors des événements<sup>[3]</sup> du printemps 1968, nous ne pouvons pas ne pas songer à ce que Platon écrivait à ce propos dans le livre VIII de la *République*<sup>[4]</sup>. » Le texte visé est probablement celui-ci : « La même maladie... qui, née dans l'oligarchie, a causé sa ruine, naissant ici aussi de la liberté, s'y développe avec plus de force et de virulence et réduit à l'esclavage l'état démocratique ; car il est certain que tout excès amène généralement une violente réaction, soit dans les saisons, soit dans les plantes, soit dans les corps, et dans les gouvernements plus que partout ailleurs<sup>[5]</sup>. » « Cette complaisance, écrit encore J. Freund, des démocrates à la violence est aussi vieille que l'histoire... Elle affaiblissait les Athéniens devant la menace de Philippe<sup>[6]</sup>. » Ici l'historien de l'Antiquité s'étonne, car la démocratie athénienne n'était plus, au IV<sup>e</sup> siècle, ni violente, ni activiste. C'est du manque de conscience civique de ses concitoyens, de leur « passivité » que se plaint constamment Démosthène. Mais précisément, pour Julien Freund,

il convient de distinguer le politique, qui est une essence, et *la* politique qui est une activité envahissante et, à la limite, destructrice *du* politique. Qu'en est-il de la démocratie dont le concept proprement politique est l'égalité<sup>[7]</sup> ? « Même en démocratie, le danger consiste à faire de la politique pour elle-même, ce qui veut dire considérer toutes les choses sous l'angle exclusif de la démocratie... Chercher à tout démocratiser n'est qu'une des manières de tout politiser. » Laissons donc la démocratie à son seul secteur qui est le politique. Ni l'université, ni, je suppose, l'entreprise ne relèvent de la démocratie. « La démocratie est par essence et par définition un régime politique et non point un régime scolaire ; en conséquence la pédagogie est soumise aux présupposés et aux lois de l'éducation et non à celles de la politique ou de l'économie...<sup>[8]</sup>. »

Platon vivait dans une démocratie esclavagiste où seuls les hommes pouvaient être citoyens, les femmes étant, comme les esclaves, bien que pour d'autres raisons, écartées de la vie politique. Ajoutons qu'Athènes n'a connu de son temps ni révolte servile sérieuse, ni révolte féminine. La logique de la démocratie ne lui en inspirait pas moins de très sérieuses et très remarquables inquiétudes : « Le dernier excès où atteint l'abus de la liberté dans un pareil gouvernement, c'est quand les hommes et les femmes qu'on achète ne sont pas moins libres que ceux qui les ont achetés. J'allais oublier de dire jusqu'où vont l'égalité et la liberté dans les rapports des hommes et des femmes<sup>[9]</sup>. » Platon n'était pas démocrate, au contraire de Julien Freund, mais le danger que représente un débordement de la démocratie hors du politique est perçu de façon semblable. Il est remarquable que ceux des marxistes qui parlent d'une « démocratie formelle », qu'il est loisible de supprimer pour installer la « démocratie réelle » au niveau socio-économique, font, en réalité, exactement le même raisonnement. Comme l'écrit, l'écrit justement, Claude Lefort : « On est en droit de se demander, à considérer l'histoire récente, si là où une démocratie bourgeoise n'a jamais réussi à s'implanter, il y a quelque possibilité de créer des formes démocratiques nouvelles, ou s'il n'y a pas comme un accroc irréparable dans le tissu social. Peut-être devrait-on observer que cette démocratie, si formelle soit-elle, a un effet d'entraînement nécessaire dont une société ne peut se passer sans danger<sup>[10]</sup>. » Le raisonnement qui sous-tend l'analyse de Cl. Lefort est radicalement opposé à celui de J. Freund. Tout certes n'est pas politique, mais il y a à tous les niveaux une présence de la politique, c'est-à-dire de l'organisation du pouvoir et de la décision.

Il serait facile de multiplier ainsi les citations et les contre-citations, et c'est ce que feront sûrement les lecteurs de la traduction, due à Monique Alexandre (qu'il convient de remercier d'avoir mis à nouveau sa compétence d'helléniste au service de l'œuvre de Finley), de *Democracy, Ancient and Modern*. Oserai-je dire pourtant que là n'est pas ce que ce petit ouvrage apporte, à mon sens, de plus excitant, de plus nouveau sous un vêtement ancien.

Car il y a dans ce livre un paradoxe que résume déjà son titre. Y a-t-il une comparaison possible et sérieuse entre la démocratie grecque et la nôtre ? Charles Maurras, qui se croyait volontiers athénien, ricanait à la pensée de cette démocratie où la majorité de la population était composée d'esclaves. Or, précisément, M. I. Finley est au premier rang de ceux qui, à la question fondamentale : la civilisation grecque reposait-elle sur l'esclavage, ont répondu par l'affirmative<sup>[11]</sup>. J'entends bien que dans la rhétorique quotidienne la référence à la démocratie antique est, ou plutôt était, constante. Je dis bien « était », car cette référence, à

n'en pas douter, est en voie de disparition avec le recul des études classiques. Je me souviens d'avoir lu, dans ma jeunesse, au temps où le « Rassemblement du Peuple français » du général de Gaulle paraissait menacer la IV<sup>e</sup> République, un article où étaient rappelées les vertus de cette institution athénienne typique : l'ostracisme. On a beaucoup évoqué l'ostracisme, en bien et en mal, depuis qu'en 1791, l'Académie des inscriptions et belles-lettres a mis au concours l'étude des avantages et des inconvénients de l'ostracisme et de l'institution analogue que connaissait Syracuse, le « pétalisme »[\[12\]](#). Mais, je le répète, ce n'est plus l'Antiquité gréco-romaine qui joue, ou du moins qui joue seule, ce rôle de réserve à comparaisons. Elle doit affronter la concurrence de plus en plus forte des sociétés dites « primitives », voire des sociétés animales[\[13\]](#). Il y a quelques années, j'assistai à l'élection, à la tête d'un important établissement universitaire, d'un « jeune président », remplaçant un « vieux président », atteint par la limite d'âge. L'élu remercia en disant que l'ensemble de ses collègues – et électeurs – lui était apparu comme une « assemblée de rois ». C'était là rappeler le mot de Cinéas, dans son rapport au roi Pyrrhos sur le Sénat romain[\[14\]](#). Un des membres de l'assemblée avait une autre comparaison à sa disposition. L'élection lui était apparue comme devant être rapprochée de ce qui se passe chez les babouins lorsque le vieux mâle, chef de la tribu, est concurrencé, puis remplacé, par plus jeune que lui[\[15\]](#). Rien au monde ne peut être plus étranger à ces fleurs de rhétorique plus ou moins savante que l'esprit qui anime l'œuvre de M. I. Finley. Réservé quant à l'usage qui peut être fait de l'anthropologie des sociétés sans écriture à propos de la Grèce ancienne, dès lors que celle-ci devient une société lettrée[\[16\]](#), et à plus forte raison à propos des sociétés modernes, cet historien a peut-être plus que tout autre travaillé à éliminer de l'histoire ancienne les modernismes honteux ou avoués qui se dissimulent sous le masque de l'érudition. Non, l'Antiquité n'a pas connu le capitalisme. L'atelier que possédait le père de Démosthène n'a rien à voir avec une entreprise moderne[\[17\]](#). Une république ancienne, un empire ancien, ne sont pas assimilables aux institutions qui dans le monde moderne portent le même nom, toutes propositions qui sont évidemment réciproques. Mieux, Finley n'appartient aucunement à l'espèce de ces spécialistes du monde classique qui ont hypertrophié la valeur de leur discipline et qui croiraient volontiers que la civilisation s'écroulerait si l'étude de la Grèce ancienne était relayée, ou concurrencée sérieusement, par l'étude de la Chine ancienne. Il a mis ses collègues en garde contre l'utilisation de la culture classique comme jardin de la rhétorique et soutien du conservatisme universitaire et social[\[18\]](#). L'étude de l'Antiquité sera scientifique au même titre que n'importe quelle discipline, ou elle ne sera pas. Pourquoi alors ce livre dont le premier chapitre traite de l'apathie et de l'activisme, en Grèce et dans nos sociétés, dont le second chapitre traite du mot fameux de Charles Wilson : « ce qui est bon pour les États-Unis est bon pour la General Motors et *vice versa* », dont le troisième chapitre parle de la liberté et du procès de Socrate à partir d'une citation de J. Stuart Mill ? S'agit-il d'un de ces exercices que des professionnels de l'histoire peuvent se permettre dans des circonstances exceptionnelles ? Ainsi Pierre Jouguet et Jules Isaac méditant sur la crise oligarchique de la fin du V<sup>e</sup> siècle à Athènes, à partir de la « Révolution nationale » de 1940[\[19\]](#). Qu'au point de départ du livre de Finley il y ait l'actualité contemporaine, cela est parfaitement évident, mais il ne s'agit pas ici, le moins du monde, d'une « histoire partielle ». Il s'agit d'un livre d'histoire qui s'inscrit parfaitement dans le registre des travaux de son auteur, qui ne dément en rien ses travaux précédents. Comment un tel livre est-il possible ? Comment, surtout, peut-il être un bon livre ?

Pour répondre à cette question, il faut, je pense, remonter assez haut dans l'histoire de notre discipline[20], qui émerge à peine du positivisme, remonter même plus haut que ne le fait Finley dont le point de départ se situe dans l'école libérale du XIX<sup>e</sup> siècle. Puisqu'il s'agit ici de la démocratie, remontons donc à la première grande expérience démocratique de l'Occident moderne, à la Révolution française et à ce qui l'a préparée, pendant l'époque des « Lumières »[21].

L'identification au monde gréco-romain est, comme il est bien connu, une des caractéristiques du personnel dirigeant de la Révolution française[22]. C'est là un phénomène sur lequel je ne prétends pas apporter une documentation nouvelle mais qui pose des problèmes d'interprétation particulièrement complexes. Encore mesure-t-on assez mal aujourd'hui l'incroyable profondeur de ce sentiment d'identification. Passe encore que les Sans-culottes de Saint-Maximin dans le Var aient demandé que leur village prenne désormais le nom de Marathon : « Ce nom sacré nous rappelle la plaine athénienne qui devint le tombeau de cent mille satellites : mais il nous rappelle avec encore plus de douceur la mémoire de l'ami du peuple » [Marat][23] ; ce fut très sérieusement que l'on discuta, au « comité d'instruction publique » de la Convention, de l'applicabilité (ou de la non-applicabilité) des règles de l'éducation Spartiate à la France révolutionnaire[24]. Faut-il rappeler que Héroult de Séchelles, principal rédacteur de la Constitution de 1793, adressa au Conservateur du département des imprimés de la Bibliothèque nationale, le 7 juin 1793, la lettre que voici : « Chargé avec quatre de mes collègues de présenter pour lundi un plan de constitution, je vous prie, en leur nom et au mien, de nous procurer sur-le-champ les lois de Minos, qui doivent se trouver dans un recueil des lois grecques. Nous en avons un besoin urgent[25] ? »

Comment comprendre tout cela ? S'agit-il d'un simple masque, en réalité dénué d'importance réelle, d'« un décor »[26] ? Le moins qu'on puisse dire est que les contemporains n'en ont pas jugé ainsi. On peut si l'on veut sourire quand le représentant conservateur Regnaud de Saint-Jean-d'Angély attribue à la manie antiquisante le mouvement républicain qui avait suivi la fuite à Varennes et les appels à une consultation populaire[27]. Il est déjà beaucoup plus remarquable que l'historien et idéologue Volney dont la place apparaît assez bien définie entre les « philosophes » du XVIII<sup>e</sup> siècle et les « professeurs » du XIX<sup>e</sup> siècle, ait pu, dans des leçons d'histoire professées en l'an III, à l'École normale supérieure, parler à plusieurs reprises de ces « comparaisons vicieuses », de ces pratiques « faussement imitatives », qui ont caractérisé la phase la plus radicale de la révolution[28]. Dans une page célèbre de la *Sainte Famille* (1845), Marx écrira que « Robespierre, Saint-Just et leurs artisans succombèrent parce qu'ils confondaient l'État réaliste et démocratique antique basé sur l'esclavage réel, avec l'État représentatif spiritualiste et démocratique moderne, basé sur l'esclavage émancipé, la société bourgeoise », et il dénoncera cette « erreur colossale » qui a consisté à « façonner à l'antique la tête de cette société » [moderne][29]. Critiquant Marx, Harold Rosenberg notait de son côté : « la réitération de Rome en ce moment historique était un acte sérieux et pas seulement une mascarade rituelle, parodie de la vie vraie. Imiter le style romain ce n'était pas une évasion hors du présent et de ses tâches, mais le moyen de plonger dans le vif de la situation réelle et de s'en emparer[30] ». Nous ne nous exprimerions plus aujourd'hui ni comme Volney, ni comme Marx. Ce que Georges Lefebvre appelait le

« décor » et que nous appelons aujourd'hui « l'imaginaire » d'une société n'est pas indifférent. Il constitue un objet d'études en soi. Quand Lénine et Trotsky baptisent « soviets des commissaires du peuple » un conseil des ministres, il n'est pas indifférent qu'il ne s'agisse que d'un conseil des ministres, mais il n'est pas indifférent non plus que ce conseil soit composé, provisoirement, de « commissaires du peuple ». Comme l'écrit C. Castoriadis : « Tout symbolisme s'édifie sur les ruines des édifices symboliques précédents, et utilise leurs matériaux – même si ce n'est que pour remplir les fondations des nouveaux temples, comme l'ont fait les Athéniens après les guerres médiques. Par ses connexions naturelles et historiques virtuellement illimitées, le signifiant dépasse toujours l'attachement rigide à un signifié précis et peut conduire à des lieux totalement inattendus[31]. »

Encore faut-il naturellement préciser que le symbolisme d'une société intégrée, comme celles de l'Europe médiévale, ne doit pas être assimilé au vêtement idéologique que se donnent des sociétés en état de rupture, comme le sont les nôtres depuis la Renaissance. Que veut dire Saint-Just quand il lance, non dans un ouvrage de cabinet, mais à la Convention, le 11 germinal an II, dans le discours qui met Danton en accusation, l'apostrophe fameuse qui stupéfiera Marx : « Le monde est vide depuis les Romains ; et leur mémoire le remplit et prophétise encore la liberté ?[32] » La même chose en définitive que dans cet autre mot fameux : « Le bonheur est une idée neuve en Europe. » Et c'est encore le même thème qui apparaît dans cette proclamation du Girondin Isnard : « Nous en appelons à vous, vainqueurs de Marathon, de Salamine et de Jemmapes[33]. » Ce que ces textes, qu'il serait aisé de multiplier, mettent en évidence, c'est l'existence dans la pensée historique des révolutionnaires, d'un vide béant qui leur permet, par-delà les siècles de l'Empire romain, du Moyen Âge, de l'absolutisme, de se sentir en prise directe sur l'Antiquité républicaine des Grecs et des Romains. Cette forme de pensée a un nom : le millénarisme, et il serait facile de la mettre en rapport avec d'autres manifestations de ce même millénarisme tel qu'il s'exprime, par exemple, au début du siècle, dans l'œuvre du curé Meslier[34]. Rien ne serait plus inexact que de résumer la pensée révolutionnaire par cette tentation millénariste. Mirabeau disait, à sa façon, exactement le contraire de ce que disait Saint-Just, et en employant, de surcroît, une comparaison « ethnologique », ce qui est digne d'être noté : « Nous ne sommes point des sauvages, arrivant sur les bords de l'Orénoque pour former une société. Nous sommes une nation vieille, et sans doute trop vieille pour notre époque. Nous avons un gouvernement préexistant, un roi préexistant, des préjugés préexistants. Il faut, autant qu'il est possible, assortir toutes ces choses à la Révolution, et sauver la soudaineté du passage[35]. »

Mais, en 1793, c'est le thème du pays qui doit être « régénéré » qui l'emporte, et le culte de l'Antiquité gréco-romaine est l'instrument de cette régénération[36]. Il est vrai aussi qu'après le 9 thermidor, les figures du discours changeront. Ainsi l'abbé Grégoire, dans son rapport du 14 fructidor an III sur le vandalisme révolutionnaire, parlant de Robespierre : « Sous prétexte de nous rendre Spartiates, il voulait faire de nous des hilotes et préparer le régime militaire qui n'est autre que celui de la tyrannie[37]. » Le même discours fait du reste un usage curieux de la référence à l'Antiquité en justifiant le pillage des chefs-d'œuvre entreposés à l'étranger. Il faut faire comme les Romains : « C'est la Grèce qui a décoré Rome ; mais les chefs-d'œuvre des républiques grecques doivent-ils décorer le pays des esclaves ? La République française devrait être leur dernier domicile. »

Mais de quelle Grèce s'agit-il ? Je laisserai désormais de côté les Romains, bien que références grecques et références romaines soient étroitement mêlées, « parallèles » comme chez Plutarque, dans les textes de l'époque révolutionnaire. Statistiquement, la Révolution fut pourtant plus romaine que grecque. Tout adversaire politique est comparé normalement à Catilina. En ce sens il est bien naturel qu'à la *République* ait succédé l'*Empire*.

Une Grèce des historiens, au sens moderne du mot ? Certainement pas ! Un représentant typique des Lumières, l'Anglais Edward Gibbon, avait, pour la première fois, uni dans un même ouvrage, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, l'érudition des « antiquaires » très actifs au XVIII<sup>e</sup> siècle en France comme en Angleterre, en Hollande et en Allemagne, et le récit historique proprement dit[38]. L'histoire grecque n'a rien connu qui approche de cette tentative, qui n'a eu du reste aucun écho pendant la période révolutionnaire. Ce qui y ressemble le plus, mais avec une forme littéraire toute différente, celle du pseudo-voyage et des dialogues imaginaires, est, en France, le *Voyage du jeune Anacharsis* de l'abbé J.-J. Barthélémy qui est publié à la veille de la Révolution et dont le succès se prolongera, surtout hors de la période révolutionnaire proprement dite, très tard dans le XIX<sup>e</sup> siècle[39]. En tout état de cause les orateurs révolutionnaires, qu'ils aient été les élèves des Jésuites ou des Oratoriens, ne sont pas des érudits, surtout dans le domaine grec. Le seul d'entre eux qui ait une culture grecque directe, solide et sérieuse, au point, par exemple, de proposer l'utilisation par la France révolutionnaire du système athénien des « liturgies », fut Camille Desmoulins, lequel se trouva remarquablement isolé[40]. De quoi était faite la culture antique des hommes de la Révolution ? Pour une très large part, elle véhiculait la vieille culture rhétorique, plus ou moins transformée par le stoïcisme, qui trouve son origine, en dernière analyse, chez Isocrate et à l'époque hellénistique, culture qui ne fait pas la distinction entre l'histoire critique, telle que l'avait fondée Thucydide, et le mythe historico-politique. Statistiquement, Thucydide est inconnu des hommes de la Révolution qui ont au contraire tous lu, directement ou indirectement, les *Vies parallèles* de Plutarque. Parmi les historiens modernes, celui qu'ils connaissent le mieux, de très loin[41], est Rollin (1661-1741) qui n'est pas à proprement parler un homme des Lumières, mais un janséniste dont l'*Histoire ancienne* (qui commence à paraître en 1730) ne s'intéresse en réalité que peu aux institutions politiques. Le livre X de cette histoire, consacré aux « mœurs et coutumes des Grecs »[42], est une sorte de fourre-tout comme en comprenaient les manuels, il y a quelque vingt ans encore, sur la « civilisation », où les problèmes politiques sont mêlés aux coutumes les plus diverses et à l'analyse des groupes sociaux. Parlant d'Athènes, Rollin ignore la distinction entre citoyens, métèques et esclaves. Il parle, correctement, des citoyens et des étrangers, puis des « serviteurs » dont les uns sont libres et les autres non, sans que cette différence apparaisse significative[43]. Quant à Barthélémy dont l'œuvre est contemporaine de l'abolition de la torture, il ne parle guère des esclaves que pour condamner le supplice de la question qui leur est réservé[44].

En fait, la tradition est ou bien hostile à la démocratie[45], ainsi l'encyclopédiste F. Turpin, auteur d'une *Histoire des anciennes républiques où l'on découvre les causes de leur élévation et de leur déperissement* (1769) qui dénonce « l'imprudence de Solon, qui avait abandonné les rênes du gouvernement aux mains d'une populace inconsidérée qui n'usait de sa liberté que pour la rendre funeste à ses concitoyens »[46] – ou bien, conformément à ses modèles antiques, elle noie la démocratie en la faisant remonter à Thésée[47]. On reconnaît là en effet

un vieux thème « modéré » qui apparaît à la fin du V<sup>e</sup> siècle, celui de la « constitution des ancêtres », dont on pouvait faire varier l'origine, indifféremment, entre Thésée, Solon, voire Clisthène[48].

Rien de plus caractéristique, en effet, que la façon dont la tradition glisse sur ce que nous considérons depuis le XIX<sup>e</sup> siècle comme l'épisode fondateur de la démocratie athénienne, la réforme de Clisthène en 508 av. J.-C., la création des dix tribus nouvelles remplaçant les quatre tribus « gentilices » dans un espace civique entièrement reconstruit. Clisthène, écrit Barthélémy, « raffermi la constitution que Solon avait établie et que les Pisistratides ne songèrent jamais à détruire ». Le thème remonte à Isocrate[49]. Avons-nous le droit de parler de « glissement », ou s'agit-il d'un point aveugle ? La réponse doit être nuancée. En Angleterre, on peut bien parler d'une hostilité à Clisthène en tant que « démocrate »[50]. Le tory Mitford qui publie, à partir de 1784, une grande histoire de la Grèce, pense que « Clisthène ne fut pas moins tyran d'Athènes que ne l'avait été Pisistrate. Son pouvoir fut le même, mais non pas sa modération[51] ». C'est bien là, à n'en pas douter, une manière de dire que Clisthène était démocrate. Dans l'*Encyclopédie*, l'auteur de l'article Athènes, Turpin, attribue froidement les réformes clisthénienne au « tyran paisible », despote éclairé avant la lettre, que fut Pisistrate[52].

Un certain type d'histoire commence à jouer un rôle moderne de dissimulation idéologique. Il est d'autant plus remarquable de constater que Barthélémy, par une sorte de trait de génie, avait précisément mis l'accent sur ce qui fait l'objet du chapitre 1 du livre de Finley, activisme et apathie. La conséquence de la réforme, dit-il, revint à « engager tous les citoyens sans distinction à se mêler des affaires publiques[53] ». Publier cela en 1789, même dans un esprit d'hostilité, était faire preuve d'une assez belle lucidité.

Entre Sparte et Athènes, la tradition choisit Sparte, même quand elle est centrée sur Athènes. Cela est éclatant chez Rollin, Barthélémy et tant d'autres, même si Athènes eut quelques partisans dont les plus notoires furent Voltaire, qui avait du reste pour les Grecs un solide mépris, et le baron d'Holbach[54]. J.-J. Rousseau, qui écrivit quelques pages d'une *Histoire de Lacédémone*, exprime à sa façon, en 1752, dans sa *Dernière réponse* aux adversaires du *Discours sur les sciences et les arts*, cette royauté, mal contestée, de Sparte : « L'embarras de mes adversaires est visible toutes les fois qu'il faut parler de Sparte. Que ne donneraient-ils pas pour que cette fatale Sparte n'eût jamais existé[55]. » Et il ne s'agit pas seulement de la Sparte mythiquement égalitaire de Lycurgue, mais bien de la cité qui, avec Lysandre, a détruit la démocratie à Athènes et dans l'empire d'Athènes[56]. Les hommes des Lumières sont ici encore les héritiers d'une tradition antique. La critique « philosophique » de la démocratie athénienne avait souvent pris le masque du « mirage Spartiate ». Mably fait relativement exception lorsqu'il partage équitablement les torts entre Athènes et Sparte pendant les guerres du Péloponnèse. Mais son grand homme est Phocion, un héros de Plutarque, stratège athénien actif surtout pendant la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, installé par le Macédonien Antipatros à la tête d'une Athènes débarrassée de la démocratie (322 av. J.-C.)[57]. Pour définir Phocion, Mably a ce mot extraordinaire : « Phocion avait dans Athènes corrompue, les mœurs simples et frugales de l'ancienne Lacédémone[58]. »

Cette mention de Mably suggère à elle seule que le mouvement « philosophique » ne remit pas en cause de façon décisive ce que j'ai appelé la tradition rhétorique issue de l'Antiquité. Il me faut ici cependant nuancer ce propos sur plusieurs points. Le texte le plus fondamental,

pour comprendre ce qu'a été la vision de la démocratie grecque par la Révolution à travers l'œuvre des Lumières, est probablement le fameux chapitre 3 du livre III de *l'Esprit des Lois* sur la vertu comme « principe de la démocratie » : « Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu[59]. » La « source » de Montesquieu est un passage de l'oraison funèbre que Thucydide prête à Périclès : « Ce n'est pas l'appartenance à un secteur (de la société) qui vous fait accéder aux honneurs collectifs, mais la vertu » (*areté*)[60]. Il ne s'agit pas ici de la vertu collective qui sera exaltée par la pensée jacobine. Il ne s'agit pas non plus de la démocratie en tant que résultat d'un rapport de forces, ni en tant qu'aboutissement d'une longue histoire. L'oraison funèbre, proche en cela d'un discours « idéologique », masque par fonction même ces rapports et cette histoire que nous retrouvons ailleurs[61]. La vertu est collective, mais le personnage de l'Antiquité grecque qui a fasciné l'époque des Lumières est un individu, le législateur, homme semi-mythique qui sous-tendra les pensées des mémoires des assemblées révolutionnaires, et qui figurera, sous la forme des statues de Lycurgue et de Solon, dans la salle des séances de la Convention. Le législateur est une figure bien connue de l'époque archaïque grecque, mais la tradition antique n'a pas fait des héros des législateurs démocrates : Clisthène et Épialte par exemple.

Le législateur grec, tel qu'on se le représente à l'époque des Lumières, est une sorte de héros culturel qui opère le double passage de la barbarie à la civilisation, de l'anarchie primitive aux débuts de l'État[62]. Ainsi Lycurgue qui, au-delà de Sparte, devint « le législateur de la Grèce entière » (Jaucourt). On peut tracer de lui une sorte de « portrait-robot ». Issu d'une famille modeste (ce que les sources anciennes ne disent généralement pas), il s'élève par son talent, et par son caractère. C'est un homme dur qui veut commander aux hommes comme à des bêtes et établira le règne contraignant de la Loi[63]. Il n'est pas très difficile de transcrire tout cela dans les termes de la société française de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : « Pour nombre d'intellectuels, souvent légistes appartenant à la bourgeoisie ou à la petite bourgeoisie, s'ouvre une carrière nouvelle, celle de législateur[64]. »

Si l'on veut, maintenant, comprendre pourquoi la Sparte de Lycurgue a été le symbole d'une cité régénérée, il faut rappeler un texte, d'interprétation délicate, du Discours de Rousseau sur *l'Origine de l'inégalité* : « Malgré tous les travaux des plus sages législateurs, l'Etat politique demeura toujours imparfait, parce qu'il était presque l'ouvrage du hasard, et que mal commencé, le temps en découvrant les défauts, et suggérant des remèdes, ne put jamais réparer les vices de la Constitution ; on raccommodait sans cesse, *au lieu qu'il eût fallu commencer par nettoyer l'aire et écarter tous les vieux matériaux, comme fit Lycurgue à Sparte pour élever ensuite un bon édifice.* » Ce qui est, chez Rousseau, affirmation incidente, deviendra central pendant la Révolution[65].

Les héros grecs de la Révolution, qui accomplit mais aussi qui critique les Lumières, sont ceux des Lumières : Lycurgue, Solon, Aristide, Socrate, Phocion, avec, bien sûr, des absences significatives, comme celle de Pisistrate. D'une façon générale, la Révolution ne renie pas la tradition, elle la pousse à la limite. La chose est notoire, de même qu'elle fut plus romaine que grecque, elle fut plus Spartiate qu'athénienne[66]. Sparte : la cité des *Homoioi*, des « Egaux » ou des « Pairs », forme avec la République égalitaire de l'an II un couple indissociable. Sparte est *le* moment de la pureté. Comme le dit Robespierre, dans son grand

rapport du 18 floréal (7 mai 1794) : « Les siècles et la terre sont le partage du crime et de la tyrannie ; la liberté et la vertu se sont à peine reposées un instant sur quelques points du globe. Sparte brille comme un éclair dans des ténèbres immenses[67]. »

Nul ne devait aller plus loin, dans ce sens, que Billaud-Varennes, dans son rapport du 1<sup>er</sup> floréal (20 avril 1794), sur la « théorie du gouvernement démocratique » : « Citoyens, l'inflexible austérité de Lycurgue devint à Sparte la base inébranlable de la république ; le caractère faible et confiant de Solon replongea Athènes dans l'esclavage. Ce parallèle renferme toute la science du gouvernement [...] Il faut, pour ainsi dire, recréer le peuple qu'on veut rendre à la liberté[68]. » Par-delà cette prétendue « science du gouvernement », il faut comprendre ce qui est en jeu. Sparte est le symbole au moyen duquel les révolutionnaires pensent leur propre société comme « transparente », c'est-à-dire comme imaginativement unifiée, connaissant des traîtres et des « fripons », non des conflits, des « factions », non des partis, ni d'ailleurs des classes sociales[69].

Saint-Just, en 1791, est l'héritier du mythe du législateur : « Les démocraties anciennes n'avaient pas de loi positive. Ce fut ce qui les éleva d'abord au comble de la gloire qui s'acquiert par les armes ; mais ce fut ce qui brouilla tout enfin ; quand le peuple était assemblé, le gouvernement n'avait plus de forme absolue, tout se mouvait au gré des harangues[70]. » La critique de la Grèce du IV<sup>e</sup> siècle est celle qui nous est familière avec, en plus, une aspiration révolutionnaire rétrospective : « La Grèce était corrompue, il y fallait une révolution et d'autres lois. Les anciennes n'avaient plus assez de force[71]. » Plus tard, les étonnants « fragments sur les institutions républicaines », avec leur gérontocratie institutionnelle, apparaissent un peu comme une version égalitaire des Lois de Platon[72].

La critique de Sparte, qu'elle prenne la forme d'un éloge d'Athènes (il faut laisser ici de côté les éloges confondus des deux cités), ou qu'elle soit directe, est toujours une critique du mythe de la transparence sociale. Camille Desmoulins, qui a le mérite de citer (mal) Thucydide, est presque seul à faire l'éloge d'Athènes, à la fois contre le Girondin Brissot, au début de la Révolution, et contre Robespierre, dans le *Vieux Cordelier*, lors de la « faction » des « indulgents ». Le thème développé est double : Athènes est la cité « ouverte aux talents[73] » et de la facilité de vivre, face à l'égalitarisme Spartiate. Ainsi cette adresse à Brissot, presque iconoclaste : « que voulez-vous dire avec votre brouet noir et votre liberté de Lacédémone ? Le beau législateur que ce Lycurgue dont la science n'a consisté qu'à imposer des privations à ses concitoyens ; qui les a rendus égaux comme la tempête rend égaux tous ceux qui ont fait naufrage, comme Omar rendait tous les musulmans égaux[74] ». Dans le n° 7 du *Vieux Cordelier*, publié après sa mort, il dira encore, et c'est un thème original au cœur du jacobinisme, que les « véritables républicains », les « démocrates permanents, par principe et par instinct, c'étaient les Athéniens[75] ». Et d'en attester la liberté dont a joui Aristophane, thème que l'on retrouvera au chapitre 3 de ce petit livre. On retrouve la critique de Sparte ailleurs, chez les orateurs de la « Plaine » ou chez les Jacobins modérés, qu'ils repoussent l'ascétisme ou qu'ils plaident au nom de la France réelle. « Sparte était un couvent, une abbaye de moines », s'exclame Duhem, en octobre 1793[76].

L'auteur d'un des projets les plus radicaux sur l'instruction publique (il prévoyait l'instruction obligatoire des garçons jusqu'à douze ans, des filles jusqu'à onze ans), Le Peletier, dira pourtant : « Prolonger l'instruction publique jusqu'à la fin de l'adolescence est un beau songe ; quelquefois nous l'avons rêvé délicieusement avec Platon ; quelquefois nous

l'avons lu avec enthousiasme, réalisé dans les fastes de Lacédémone... Mais Platon ne faisait que des philosophes, Lycurgue ne faisait que des soldats[77]. » Critiquant ce projet, Grégoire rappellera de plus l'existence des hilotes[78]. Après le 9 thermidor, il fallut bien trouver des compromis. Témoin décidément irremplaçable, Grégoire dira : « Réunissons donc le courage de Sparte et le génie d'Athènes[79]. »

Ce n'était pas la première fois que les hilotes et les autres formes serviles qu'avaient connues l'Antiquité étaient utilisés dans une argumentation politique par Grégoire. Le curé d'Embermesnil en Lorraine, chrétien authentique, devait paradoxalement à son christianisme un sens du relatif qui manquait aux déistes et aux athées des Assemblées révolutionnaires. En 1789, plaidant pour les métis et les noirs (libres) des Antilles, il écrivait : « Dans l'Antiquité, les esclaves étaient à peu près traités comme nos nègres », mais remarquait que l'affranchissement avait à Rome des conséquences plus radicales que dans la France moderne. En 1790, reprenant le même sujet, il dira : « L'esclavage des hilotes est une tache ineffaçable à la mémoire des Spartiates[80]. »

La référence à l'Antiquité est au contraire absente de la campagne similaire que mena Brissot, principal porte-parole du groupe des « Amis des Noirs[81] ». Et quand, le 4 février 1794, un débat rapide se déroulera à la Convention qui aboutira à la suppression, très théorique, mais émouvante, de l'esclavage, les orateurs ne se livreront, fait tout à fait exceptionnel, à aucune référence à l'Antiquité[82].

C'est l'historien Volney qui devait reposer la question, avec une ironie qui annonce celle de Marx, dans la dernière de ses « leçons sur l'histoire » de l'an III : « ... Nos ancêtres juraient par Jérusalem et la Bible, et une secte nouvelle a juré par Sparte, Athènes et Tite-Live. Ce qu'il y a de bizarre dans ce nouveau genre de religion, c'est que ses apôtres n'ont pas même eu une idée juste de la doctrine qu'ils prêchent, et que les modèles qu'ils nous ont proposés sont diamétralement contraires à leur énoncé ou à leurs intentions ; ils nous ont vanté la liberté de Rome et de la Grèce, et ils ont oublié qu'à Sparte une aristocratie de trente mille nobles tenait, sous un joug affreux, six cent mille serfs ; que pour empêcher la trop grande population de ce genre de nègres, les jeunes Lacédémoniens allaient de nuit à la chasse des hilotes, comme des bêtes fauves ; qu'à Athènes, ce sanctuaire de toutes les libertés, il y avait quatre têtes esclaves, contre une tête libre ; qu'il n'y avait pas une maison où le régime despotique de nos colons d'Amérique ne fût exercé par ces prétendus démocrates ; que sur environ cinq millions de têtes, qui peuplaient la totalité de la Grèce, plus de trois millions cinq cent mille étaient esclaves ; que l'inégalité politique et civile des hommes était le dogme des peuples, des législateurs ; qu'il était consacré par Lycurgue, par Solon, professé par Aristote, par le divin Platon, par les généraux et les ambassadeurs d'Athènes, de Sparte et de Rome qui, dans Thucydide et dans Tite-Live, parlent comme les ambassadeurs d'Attila et de Gengis Khan[83]. » Ce n'était pas la dernière des leçons que la Révolution devait donner à l'étude de l'Antiquité.

Volney s'appuie donc sur Thucydide. Si Plutarque avait été la source majeure des hommes de l'an II, l'historien athénien fait un retour remarquable pendant la période thermidorienne. C'est en 1795, en l'an IV, que paraît la première traduction française moderne de Thucydide. Son auteur, Pierre-Charles Levesque, est un historien de profession, membre de l'Académie des inscriptions, professeur au Collège de France (chaire d'histoire et de morale) à la veille de

la Révolution. Il a vécu en Russie et travaillé sur l'histoire russe et sur l'histoire de la France des Valois. L'identification de la France à la Grèce ancienne existe toujours à ses yeux, mais elle est posée en des termes entièrement différents, qui relèvent d'un historicisme candide : « L'idiome des Français est rempli d'hellénismes ; avantage qu'il doit peut-être à l'antique colonie fondée à Marseille par les Phocéens. » Maître d'une « politique profonde », Thucydide peut guérir les Français des démagogues du type de Cléon. Mais surtout, face à l'État libéral qui s'esquisse, « Thucydide est de tous les historiens, celui qui doit être le plus étudié dans les pays où tous les citoyens peuvent avoir un jour quelque part au gouvernement. Un membre très éclairé du parlement d'Angleterre disait qu'il ne pouvait s'agiter dans les chambres aucune question sur laquelle on ne trouvât des lumières dans Thucydide[84] ». Voilà déjà, presque dans sa pureté, le langage qui sera celui de l'histoire libérale bourgeoise.

Entre la Grèce de la Révolution, préparée par les Lumières, préparée aussi (c'est un point sur lequel je n'ai pas eu le loisir de m'étendre) par le néoclassicisme de la fin du siècle, et nous-même, il y a d'abord le formidable obstacle que représente la Révolution elle-même. Car si la tourmente, on l'a vu, n'a pas radicalement modifié les représentations de la démocratie grecque, elle s'interposa désormais entre les interprètes et l'Antiquité elle-même, les obligeant à tout revoir, à tout réécrire. Il n'est pas, je crois, une seule œuvre écrite après la Révolution sur le monde grec et les mutations qui furent les siennes, qui ne porte la marque de cet énorme événement.

Il n'y a pas que la Révolution française. La grande mutation dont elle est un des aspects en a beaucoup d'autres dont les liaisons font la « société bourgeoise » qu'analysera Marx. La professionnalisation du savoir historique est un de ces aspects, même si tous les historiens ne sont pas des professeurs ou ne le demeurent pas. Son rôle social se modifie aussi radicalement que le champ épistémologique qui est le sien. Il n'exprime plus l'effort d'annuler le temps par un regard direct sur le modèle ancien, mais la conscience qu'a la société d'être elle-même historique. Michel Foucault parle à bon droit de « l'émergence de l'histoire à la fois comme savoir et comme mode d'être de l'empiricité[85] ». Ce processus implique non la rupture avec le monde classique gréco-romain qui est au contraire plus que jamais au centre des études, mais les débuts de ce qu'on pourrait appeler sa laïcisation. Il m'était possible, pour la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, de parler à la fois de Barthélémy et de Saint-Just. Au milieu du XIX<sup>e</sup>, la querelle entre Sparte et Athènes, bien qu'elle ne disparaisse pas, puisqu'elle dure encore de nos jours, exprime certes, à sa façon, les tensions politiques de la société moderne, mais est sans portée directe sur la réalité politico-sociale. L'idée que deux hommes politiques puissent s'engager sur les vertus comparées de Lysandre et de Périclès nous paraîtrait aussi étrange que la querelle conduite par les communistes chinois contre Lin-Biao et Confucius.

Le changement de perspective apporté par la Révolution s'exprime assez bien dans le livre d'un émigré, publié à Londres en 1797, *l'Essai historique sur les Révolutions* de Chateaubriand[86]. Ce singulier fatras, qui doit son information sur la Grèce à peu près entièrement à Barthélémy[87], exprime avec candeur le choc de l'événement. Lycurgue y est étudié comme « révolutionnaire » et comme « législateur »[88]. On y voit comparées les lois de Dracon et les « décrets funèbres de Robespierre »[89]. Les « diakriens », c'est-à-dire le

groupement régional athénien qui, selon Plutarque, « était grand partisan de la démocratie », deviennent tout naturellement, conformément au sens du mot grec, des « montagnards »[\[90\]](#). Malgré l'assimilation attendue des Jacobins et des Spartiates, c'est bien l'impérialisme de la démocratie athénienne, avec sa « fureur de conquête », qui est rapproché des entreprises françaises[\[91\]](#).

Ce qui s'exprime ici avec une parfaite naïveté va en réalité dominer – avec d'infinies nuances nationales et personnelles – l'interprétation libérale. On peut le dire avec netteté : l'installation, au centre de l'histoire grecque de la démocratie athénienne du V<sup>e</sup> siècle en tant que démocratie, est l'œuvre du libéralisme bourgeois de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, et principalement, pour être précis, du « radicalisme » anglais. Ce n'est pas le lieu ici de marquer les étapes et les résistances. Avec Grote (1794-1891), dont *l'Histoire grecque* commence à être publiée en 1846, le tournant est pris[\[92\]](#). Fait caractéristique, la réforme de Clisthène devient, non pas ce qu'elle était, dans le meilleur des cas au siècle précédent, ce qu'elle était aussi du reste chez Aristote, une des révolutions successives qu'avait connues Athènes, mais l'événement-matrice de la démocratie[\[93\]](#). L'affirmation est aussi nette qu'on peut le souhaiter. Le principe qui guida l'action du réformateur athénien fut « la grande et nouvelle idée du peuple souverain, composé de citoyens libres et égaux, ou de liberté et d'égalité pour employer des mots qui ont si profondément remué la nation française d'il y a un demi-siècle[\[94\]](#) ». Le peuple souverain ? Mais qui le composait ? Il était possible au siècle précédent d'ignorer les esclaves. Dans son exposé sur la fondation de la démocratie, Grote se contente de dire que Clisthène avait établi « le suffrage universel à la fois politique et judiciaire », sous réserve que l'on écartât « le corps général des esclaves »[\[95\]](#). L'année même où paraissaient ces pages de Grote, Henri Wallon publiait son *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité* (1847) qui, bien loin d'« écarter », de quelque façon que ce soit, les esclaves, expliquait longuement que l'institution de l'esclavage avait corrompu jusqu'à la moelle les sociétés antiques. En cette même année 1847 enfin, Marx, dont nous avons vu que, dès 1845, il utilisait le concept de « démocratie esclavagiste », lançait avec Engels les formules fameuses du *Manifeste communiste* sur la lutte des classes comme moteur de l'histoire : maîtres et esclaves... seigneurs et serfs... bourgeois et prolétaires.

Le débat ouvert alors nous conduit jusqu'à aujourd'hui et jusqu'à ce livre de Finley qui nous montre, en somme, comment on peut expliquer l'enthousiasme de Grote non pas malgré le Marx de la *Sainte Famille*, mais d'une certaine façon à travers lui. Finley a dit cela autrement, dans une phrase, aujourd'hui célèbre. « En bref, un aspect de l'histoire grecque est la marche en avant, main dans la main, de la liberté et de l'esclavage[\[96\]](#). » À quoi l'on peut ajouter, du reste, et c'est ce qui est fait dans ce livre, qu'un aspect de l'histoire athénienne est l'avance « main dans la main » de la démocratie et de l'empire maritime.

Ces dernières remarques contribuent peut-être à expliquer pourquoi le livre de Finley est un bon livre, et je pourrais m'en tenir là, mais il me reste à dire quelques mots sur une question qui n'est pas simple, celui de notre rapport à la Grèce, à nous qui ne sommes plus des libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle, qui ne croyons plus à la transcendance désincarnée de l'historien[\[97\]](#) et qui avons vécu et connu ce que l'on sait. En quoi la démocratie athénienne nous concerne-t-elle, autrement, certes, qu'elle concernait Grote, mais réellement tout de même. Il ne s'agit pas certes de dire qu'Athènes était belle, car Pékin ou Borobudur le furent

ou le sont aussi, ni que notre culture est imprégnée de culture grecque, car c'est chaque jour un peu moins vrai, ni qu'« Isocrate avait du bon[98] », car son programme éducatif n'a plus grand-chose à nous dire. On peut, je crois, esquisser une réponse en faisant intervenir à la fois notre histoire et celle de la Grèce. Nous ne dirons pas que, pour parodier la formule de Saint-Just, le « monde est vide depuis les Grecs ». La Grèce *n'est pas* dans notre histoire et pour comprendre celle-ci nous n'avons nul besoin de savoir comment fonctionnait l'assemblée athénienne, ce qu'était la *Boulé* (le Conseil), et comment était appliqué l'ostracisme. Ce qui est dans notre histoire ou du moins dans une partie de notre histoire et que nous ne pouvons en arracher, parce qu'elle est le passé, c'est le dialogue avec la Grèce et d'abord avec les textes grecs. La réélaboration, tantôt sous la forme mythique ou idéologique, tantôt sous la forme du travail critique et scientifique, de l'héritage grec, est une des données de notre histoire intellectuelle, qui s'exprime dans la création, sans cesse renouvelée, de nouveaux modes de discours, de nouveaux concepts, de nouveaux champs épistémologiques. C'est ce que montre bien Cl. Lefort à propos d'un texte particulier, celui de Machiavel : « Il n'est pas de moment où nous puissions cesser d'interroger le texte, où, en vertu d'une distance neuve, nous soyons en mesure de nous déprendre de cet étrange rapport qui a fait de nous, dès le commencement de l'interprétation, l'autre de ce discours, et, simultanément, de son auteur l'habitant de notre propre discours ; il n'y a pas d'espace où ces deux discours cessent de se croiser, l'un d'être à l'intérieur de l'autre, où il devienne possible de se faire le lecteur de sa propre lecture et de gagner, comme celui qui aurait tiré l'échelle après soi, une fois son but atteint, la place du pur sujet de connaissance. Quelle serait, au reste, une dernière distance ? C'est bien plutôt l'annulation de toute distance que suppose la rupture avec le discours de l'œuvre[99]. » Qu'il y ait eu un discours démocratique des Grecs, discours masqué, si l'on veut, mais objet d'interprétations successives dans notre histoire, du moins depuis la Renaissance, suffisait à lui seul à justifier un livre comme celui-ci. Mais ce discours, les institutions et les pratiques sociales qui le sous-tendent ont aussi, tels que nous les comprenons aujourd'hui, des traits particuliers.

Les *Suppliantes* d'Eschyle (vers 468 av. J.-C.) racontent comment les filles de Danaos, fuyant leurs cousins fils d'Aegyptos, avec lesquels on voulait les marier, débarquèrent à Argos et demandèrent asile au roi Pélasgos. Ignorant les règles qui régissent les institutions d'« Argos », c'est-à-dire d'Athènes, les jeunes filles pensent que la décision relève du seul roi : « C'est toi, la cité ; c'est toi, le conseil ; chef sans contrôle, tu es le maître de l'autel foyer commun du pays ; il n'est point d'autres suffrages que les signes de ton front, d'autre sceptre que celui que tu tiens sur ton trône : toi seul décides de tout...[100]. » Ces vers définissent négativement où se situe le véritable pouvoir : dans la cité, autour du foyer commun, c'est-à-dire du Prytanée où siègent les cinquante conseillers qui, pendant un dixième de l'année civique, occupent ce bâtiment de l'agora, par la voie du suffrage. Quand le peuple a pris sa décision, le chef du chœur pose une nouvelle question : « Dis-nous à quoi s'arrête la décision prise, par quelle majorité la main du peuple, qui exerce la puissance, a tranché[101]. » Pour la première fois, dans les textes que nous avons conservés, les deux mots qui, plus tard, ont formé le mot démocratie, *démos*, le peuple, et *kratos* (ici le participe *kratousa*), la puissance, le pouvoir, se trouvent rassemblés. Le résultat du vote est un décret qui commence comme tant de décrets que l'épigraphie nous a restitués : « Il a plu aux Argiens. » À Argos, les Danaïdes jouiront du statut de métèques (étrangers résidents). Des esclaves, qui, entre autres, assuraient l'organisation matérielle de l'assemblée du peuple, il n'est dit mot, et ce

silence fonde la possibilité de la parole politique.

Mais allons plus loin, car la raison grecque, « fille de la cité » suivant le mot de J.-P. Vernant, raison politique par excellence, déborde ce silence. Dans le mythe que Platon prête à Protagoras et que Finley commente judicieusement aux pages [75 et 76](#) de ce livre, le sophiste entreprend de prouver que tous les hommes possèdent, du simple fait qu'ils vivent en société, et qu'ils ne sont pas des animaux, un minimum d'art politique (*politiké techné*) qui justifie le droit que possède à Athènes n'importe quel artisan, d'intervenir en matière politique. Finley précise à bon droit : « Tous les hommes, tous les hommes libres du moins. » Mais cette restriction, le texte ne la fait pas. Plus exactement, quand Socrate, dans le dialogue, part du réel athénien, il fait bien allusion aux esclaves, en mentionnant les archers qui assurent l'ordre de l'assemblée[\[102\]](#), mais quand Protagoras développe son mythe justificatif de la démocratie, les esclaves disparaissent ; il s'agit bien de tous les hommes. Inversement, dans les textes platoniciens qui critiquent la démocratie[\[103\]](#), j'ai montré que le même radicalisme intellectuel avait intégré au *démós* et les femmes, et les esclaves. Tout cela, dira-t-on peut-être, est de l'ordre du discours. Je ne suis pas persuadé que l'ordre du discours soit obligatoirement secondaire, ni même que l'on puisse tout à fait quitter l'ordre du discours, mais j'accorde volontiers que le discours démocratique n'a probablement pas fait libérer un seul esclave, ni émancipé politiquement une seule femme. Reste qu'on ne peut tenir pour indifférent historiquement le vécu athénien de la démocratie maritime et impérialiste. Cette sorte d'explosion qu'Hérodote a exprimée dans une page fameuse (V, 66) : « Athènes était donc en pleine prospérité. Ce n'est pas dans un cas isolé, c'est d'une façon générale que se manifeste l'excellence du droit égalitaire à la parole (*iségorié*) : gouvernés par des tyrans, les Athéniens n'étaient supérieurs à la guerre à aucun des peuples qui habitaient autour d'eux ; affranchis des tyrans, ils passèrent de beaucoup au premier rang. Cela prouve que, dans la servitude, ils se conduisaient volontairement en lâches, pensant qu'ils travaillaient pour un maître, au lieu qu'une fois libéré, chacun trouvait son propre intérêt à accomplir sa tâche avec zèle. »

Le peuple athénien, minoritaire certes, et de beaucoup, dans sa propre société, plus minoritaire encore dans l'ensemble maritime qu'il dominait au-delà de ses frontières, était un vrai peuple, qui prenait de vraies décisions, lesquelles étaient aussi graves, pour lui-même ou pour les autres, que la décision d'aller ou de ne pas aller dans la Lune, aujourd'hui, décisions qui sont prises par des minorités beaucoup plus mesquines encore. Les luttes de classe qui le traversaient étaient de vraies luttes. Quand les Athéniens, « par tribus et par *dèmes* », prêtaient le serment suivant : « Je ferai périr, par parole, par action, par vote, et de ma main, si je le puis, quiconque renversera la démocratie athénienne, ou, le régime une fois renversé, exercera par la suite une magistrature, quiconque se lèvera pour s'emparer de la tyrannie ou aidera le tyran à s'établir. Et si c'est un autre qui le tue, je l'estimerai pur devant les dieux et les puissances divines, comme ayant tué un ennemi public ; je ferai vendre tous ses biens, et j'en donnerai la moitié au meurtrier sans le frustrer de rien. Et si un citoyen périt en tirant un de ces traîtres, ou en essayant de le tuer, je lui témoignerai ma reconnaissance, ainsi qu'à ses enfants, comme on l'a fait à Harmodios et à Aristogiton et à leur postérité. Et tous les serments qui ont été prêtés à Athènes, à l'armée ou ailleurs, pour la ruine du peuple des Athéniens, je les annule et j'en romps les liens[\[104\]](#) » ; il ne s'agissait pas de paroles en l'air. Une stèle de l'acropole, datée de 409, honore ceux qui ont tué, de leurs

mains, l'oligarque Phrynichos[105]. Un des meurtriers, un étranger, est fait citoyen. Le texte ne dit pas qu'il a agi pour la démocratie en général. Il dit simplement que l'auteur du meurtre s'est bien conduit envers le peuple des Athéniens. En ce sens, ce que les Athéniens nous ont légué de plus général, la tradition de la démocratie grecque, est ce qu'ils ont eu de plus particulier, ce qui faisait le lien de leur communauté[106].

Pierre VIDAL-NAQUET.

# Préface de l'auteur

On trouvera ici le texte, sans changement pour l'essentiel, mais légèrement augmenté, révisé et annoté, des trois conférences que j'ai prononcées à l'université de New Brunswick en avril 1972, les premières des conférences Mason Welch Gross. Le thème et, en un certain sens, la façon dont il est traité, reflètent les circonstances : il me parut opportun de parler en tant que spécialiste de l'histoire de l'Antiquité mais, en même temps, de confronter l'expérience antique – l'expérience grecque – avec l'un des sujets de discussions les plus importants de notre temps, la théorie de la démocratie. Ce type d'exposé, qui n'était pas rare autrefois, est tombé en désuétude. En tout cas, l'intérêt manifesté par l'auditoire de Rutgers m'amène à penser que je n'ai pas tort de voir là un type d'exposé légitime, et même fructueux.

Le privilège d'inaugurer cette nouvelle série de conférences fut pour moi un honneur inattendu et fort agréable, en particulier parce qu'il me permit de rendre hommage, moi aussi, à Mason Gross que je connais et admire depuis de nombreuses années, et qui appartient à mon collègue de Cambridge. Les huit jours que nous passâmes, ma femme et moi, à New Brunswick et à Newark, après une absence de vingt ans, furent incomparables pour l'accueil chaleureux et amical que nous y reçûmes. L'on me pardonnera, si je remercie tout particulièrement nos hôtes, Dick et Suzanne Schlatter à New Brunswick, Horace de Podwin à Newark, sans poursuivre l'énumération de tous les vieux amis et anciens étudiants qui furent aussi de la fête.

Je dois aussi exprimer ma reconnaissance à mon collègue et ami, Quentin Skinner, de Christ's Collège, pour les précieux conseils qu'il m'a donnés aux divers stades de la préparation de ce livre, et comme pour tous mes livres, à ma femme, pour son aide, au moment où nous approchons de notre quarantième anniversaire de mariage.

*Jesus College, Cambridge,*

*24 juillet 1972.*

M. I. F.

# 1. Dirigeants et dirigés

La « découverte » la mieux connue peut-être, et certainement la plus célébrée, dans les recherches modernes concernant l'opinion publique, c'est l'indifférence et l'ignorance de la majorité des électeurs dans les démocraties occidentales\*. Ces derniers ne peuvent définir des problèmes dont la plupart leur sont complètement indifférents ; beaucoup ne savent pas ce qu'est le Marché commun ou même les Nations unies ; beaucoup ne peuvent citer leurs représentants ou le titulaire de telle ou telle charge. Les appels pour la constitution d'un groupe de pression publique, s'ils sont bien rédigés, comportent toujours quelque remarque de ce genre : « Vous pouvez trouver à la bibliothèque municipale le nom de vos sénateurs et de vos représentants, si vous n'en êtes pas sûrs[107]. » En certains pays, les électeurs dans leur majorité ne se soucient même pas d'exercer leur très précieux droit de vote.

Cela pose non seulement une question descriptive – comment la démocratie fonctionne-t-elle ? – mais aussi une question prescriptive ou normative – comment doit-on, si possible, faire quelque chose à ce sujet ? Le nombre des discussions érudites concernant ce problème s'accroît sans cesse ; certaines d'entre elles ne sont pas sans éveiller quelque écho chez un historien de l'Antiquité. Lorsque Seymour Martin Lipset écrit : « Les mouvements extrémistes... touchent particulièrement les mécontents, les déracinés, ceux qui ont connu l'échec ou qui se trouvent privés de contacts sociaux, sans sécurité économique, les gens peu instruits, peu évolués et dans tous les milieux sociaux ceux qui sont portés à l'autoritarisme[108] », l'accent mis sur les gens sans éducation, peu évolués, éveille l'écho des objections sans cesse élevées par Platon contre le rôle des cordonniers et des boutiquiers dans la prise de décisions politiques. Ou bien lorsque Aristote (*Politique*, VI, 1319a, 19-38) affirmait que la meilleure démocratie existerait dans un État comportant un vaste arrière-pays rural et une population relativement nombreuse de cultivateurs et de bergers « qui, par suite de leur dispersion dans la campagne, ne se rencontrent pas très souvent et n'éprouvent pas non plus le besoin de ce genre de réunion » (trad. Aubonnet), on sent là quelque affinité avec un spécialiste contemporain de sciences politiques, W. H. Morris Jones, qui a écrit dans un article au titre révélateur, « Défense de l'apathie » : « Bien des idées liées au thème général du devoir électoral appartiennent, à proprement parler, au camp totalitaire et sont déplacées dans le vocabulaire de la démocratie libérale » ; l'apathie politique est un « signe de compréhension et de tolérance de la diversité humaine » et a « un effet bénéfique sur l'ambiance de la vie politique », parce qu'elle est « un contrepoids plus ou moins efficace aux fanatiques qui constituent le véritable danger qui menace la démocratie libérale[109] ».

Je n'ai nullement l'intention, je me hâte d'ajouter, de me lancer dans le développement banal : « rien de nouveau sous le soleil ». Le professeur Lipset serait stupéfait et probablement horrifié, d'être traité de platonicien et je doute que le professeur Morris Jones se considère comme aristotélien. Tout d'abord, Platon et Aristote désapprouvaient tous deux la démocratie en son principe, tandis que les deux penseurs modernes sont démocrates. De plus, tandis que tous les théoriciens politiques de l'Antiquité examinaient les diverses formes de gouvernement de façon normative, c'est-à-dire en fonction de leur capacité à aider l'homme à atteindre un but moral dans la société, la justice et la « vie bonne », les écrivains modernes qui partagent l'orientation de Lipset et de Morris Jones sont moins ambitieux : ils évitent les buts idéaux, les concepts tels que la « vie bonne », pour mettre l'accent sur les

moyens, l'efficacité du système politique, son pouvoir de paix et d'ouverture.

Cette conception nouvelle reçut un puissant essor de la publication en 1942 du livre de Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie* ; un des progrès critiques qui s'y trouvent réalisés est le suivant : « Il définit la démocratie comme une *méthode* bien conçue pour donner un gouvernement fort, faisant autorité. Aucun idéal ne s'attache à la définition de la démocratie elle-même. Elle n'implique par elle-même aucune notion de responsabilités civiques ou de participation politique étendue, ou une idée quelconque de buts à atteindre pour l'homme... La liberté et l'égalité qui ont été partie intégrante des anciennes définitions de la démocratie sont considérées par Schumpeter comme ne faisant pas essentiellement partie d'une telle définition, si estimables que puissent être ces idéaux[110]. »

Le type de but poursuivi par Platon est donc rejeté, non seulement comme un mauvais but, mais plus fondamentalement parce que c'est un but. Les buts idéaux sont en eux-mêmes une menace, aussi bien dans des philosophies plus modernes que chez Platon. Le livre de sir Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies (La société ouverte et ses ennemis)* est peut-être la meilleure expression connue d'une telle conception, mais cette dernière est également présente, probablement à son corps défendant, dans la distinction que sir Isaiah Berlin établit entre le concept « négatif » et le concept « positif » de la liberté, la liberté d'échapper à l'ingérence et à la contrainte, qui constitue une bonne chose, et la liberté de se réaliser soi-même, qui (l'histoire le montre selon sir Isaiah) dévie aisément en une justification de « la contrainte exercée par certains hommes sur d'autres, en vue de leur faire atteindre un niveau "plus élevé" de liberté », un « tour de passe-passe » accompli à partir du moment où l'on a décidé que « la liberté en tant qu'auto-direction fondée en raison... s'appliquait non seulement à la vie intérieure de l'homme mais à ses relations avec les autres membres de la société à laquelle il appartient[111] ».

La différence fondamentale de point de vue peut se marquer encore d'une autre façon. Platon et Lipset voudraient tous deux abandonner la politique à des experts, le premier à des philosophes rigoureusement formés, qui, après avoir appréhendé la Vérité, seraient ensuite guidés par elle de façon absolue ; le second à des hommes politiques professionnels (ou à des hommes politiques agissant en accord avec une bureaucratie) qui seraient guidés par leur compétence dans l'art du possible, et périodiquement contrôlés au moyen d'élections, procédé démocratique qui donne au peuple le choix entre des groupes d'experts en concurrence et, dans cette mesure, une part de contrôle. Bien que tous deux soient d'accord pour juger désastreuse l'*initiative* populaire dans les décisions politiques, et idéologie naïve l'idée d'« un gouvernement du peuple, par le peuple, et pour le peuple », la divergence que reflète la distinction entre deux types différents d'experts exprime deux conceptions totalement différentes du but en politique, des conceptions différentes des buts que l'État doit servir. Platon était radicalement hostile au gouvernement populaire ; Lipset, lui, l'admet à condition qu'il entre dans ce mélange plus de « gouvernement » (en tant que distinct de la tyrannie ou de l'anarchie) que de « populaire », en particulier à condition qu'il n'y ait pas de participation populaire au sens classique. Ainsi l'« apathie » est-elle transformée en un bien politique, une vertu, qui, de façon mystérieuse, se vainc elle-même (en même temps que l'ignorance politique sous-jacente) lorsque, de loin en loin, le peuple est invité à choisir entre des groupes d'experts en concurrence[112].

J'aurais pu parler d'élite plutôt que d'experts. Les théories élitistes de la politique et de la

démocraties sont devenues familières dans le domaine universitaire, beaucoup moins cependant, pour des raisons évidentes de « relations publiques », parmi les hommes politiques en place, depuis que les conservateurs Mosca et Pareto les ont fait connaître en Italie vers le début de ce siècle, suivis par l'ouvrage encore plus déterminant de Robert Michels, *Les Partis politiques*, publié peu avant la Première Guerre mondiale<sup>[113]</sup>. Ce dernier, qui était alors un social-démocrate allemand (il fut cependant plus tard un partisan enthousiaste de Mussolini ; sur son invitation personnelle, il accepta une chaire à l'université de Pérouse en 1928), était politiquement et psychologiquement hostile aux « élites » et préférait le terme « oligarchie » : le sous-titre de son livre est : « une étude sociologique des tendances oligarchiques dans les démocraties modernes ».

Le terme « élite » soulève des difficultés sémantiques. Il a toujours eu et conserve encore une extension de sens trop grande, beaucoup de ces sens étant étrangers au contexte présent ou pouvant en l'occurrence induire en erreur, par exemple le sens aristocratique traditionnel<sup>[114]</sup>. Parmi les très influents spécialistes de sciences politiques, dont Lipset m'a fourni un symbole, certains trouvent la désignation « élitiste » offensante (ce n'est pas cependant l'avis de Lipset lui-même)<sup>[115]</sup>. En dépit de ces protestations (et j'avoue ne pas m'émouvoir de cette indignation), l'expression « théorie élitiste de la démocratie » caractérise cette conception de façon plus pertinente que toute autre désignation proposée et j'en userai désormais.

Toute question de désignation mise à part, il y a là, de toute évidence, un problème historique majeur qui demande examen, un problème d'histoire des idées et d'histoire politique à la fois. Dans l'Antiquité, les intellectuels, à une écrasante majorité, désapprouvèrent le gouvernement populaire et fournirent toute une gamme de justifications pour leur attitude, toute une gamme aussi de contre-propositions. Aujourd'hui leurs homologues, en particulier en Occident mais pas uniquement là, admettent, probablement à la même écrasante majorité, que la démocratie est la meilleure forme de gouvernement, la meilleure forme connue et imaginable ; cependant beaucoup admettent aussi que les principes par lesquels on a traditionnellement justifié la démocratie ne sont pas opératoires dans les faits et même qu'on ne peut les laisser opérer, si l'on veut que la démocratie survive. Ironie du sort, la théorie élitiste est développée avec une vigueur particulière en Grande-Bretagne et aux États-Unis, les deux démocraties qui, dans la pratique, ont rencontré le plus grand succès à l'époque contemporaine. Comment cette position curieuse, paradoxale, a-t-elle été atteinte ?

Qu'il y ait une confusion sémantique dans cette position, c'est évident. Une analyse récente a souligné que « démocratie » et « démocrate » sont devenus au XX<sup>e</sup> siècle des mots impliquant l'approbation de la société ou de l'institution décrite en ces termes. Cela signifie nécessairement que les mots se sont dévalorisés car ils ont presque cessé, sauf définition plus précise, d'avoir une quelconque utilité pour distinguer d'une autre une forme spécifique de gouvernement<sup>[116]</sup>. Cependant un changement sémantique n'est jamais accidentel ou socialement indifférent. Que l'usage du mot « démocratie » implique automatiquement « une approbation de la société ou de l'institution décrite en ces termes », cela ne s'est pas souvent produit dans le passé. Dans l'Antiquité, c'était un mot dont l'usage, de la part de nombreux écrivains, impliquait une tout aussi forte désapprobation. Puis le mot disparut du vocabulaire populaire jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle où il commença à réapparaître comme terme

péjoratif. « Il est rare, même parmi les *philosophes* français avant la Révolution, de trouver quelqu'un qui utilise le mot "démocratie" en un sens favorable, en liaison quelconque avec la réalité[117]. » Lorsque Wordsworth écrivait en 1794 dans une lettre privée : « J'appartiens à cette classe odieuse d'hommes appelés "démocrates" »[118], il était provocant, et non ironique. Puis les révolutions américaine et française inaugurèrent le grand débat du XIX<sup>e</sup> siècle qui aboutit finalement à la victoire de l'un des deux camps. Aux États-Unis, dans les années trente de ce siècle, il y avait encore, c'est certain, des voix pour proclamer que les Pères fondateurs n'eurent jamais en vue une démocratie, mais une république ; cependant ces voix n'avaient, et n'ont encore, à peu près aucune importance réelle. Huey Long avait bien saisi la situation lorsqu'il disait que si le fascisme arrivait aux États-Unis, ce serait sous le nom d'antifascisme. Le soutien populaire apporté à Mac-Carthy « représentait moins un rejet conscient de l'idéal démocratique américain, qu'un effort dévoyé pour le défendre[119] ».

D'un certain point de vue, ce consensus équivaut à une telle dévalorisation du concept qu'il devient inefficace au niveau de l'analyse, comme nous l'avons vu. Ce serait cependant une erreur de s'en tenir là. Si des adversaires aussi acharnés que les partisans universitaires de la théorie élitiste et les étudiants partisans des manifestations et des assemblées générales continuent à prétendre les uns comme les autres défendre la démocratie réelle ou authentique, nous sommes là les témoins d'un phénomène nouveau dans l'histoire humaine, dont la nouveauté et l'importance méritent d'être soulignées. Nous devons examiner non seulement pourquoi la théorie classique de la démocratie apparaît comme étant en contradiction avec la réalité observée, mais aussi pourquoi les nombreuses réponses à cette constatation participent toutes, dans leur diversité et malgré leur incompatibilité, à la conviction que la démocratie est la meilleure forme d'organisation politique.

On accorde à l'aspect historique de cette situation moins d'attention qu'il n'en mérite. J'avance la proposition suivante : il ne va pas de soi qu'une telle quasi-unanimité se fasse actuellement en ce qui concerne les vertus de la démocratie, alors que, durant la majeure partie de l'histoire, ce fut l'inverse. Écarter cette unanimité en considérant cela comme la dévaluation du sens courant du terme, ou bien écarter l'autre aspect du débat en voyant là des idéologues mésusant du terme, c'est éluder le besoin d'une explication. L'histoire des idées n'est jamais uniquement l'histoire des idées ; c'est aussi l'histoire des institutions, de la société elle-même. Michels pensait avoir découvert « une loi d'airain de l'oligarchie » : « La démocratie conduit à l'oligarchie et contient nécessairement un noyau oligarchique... La loi selon laquelle une caractéristique essentielle de tous les agrégats humains est de constituer des clans et des sous-clans est, comme toute autre loi sociologique, au-delà du bien et du mal[120]. » Cette conclusion le plongea en un profond pessimisme (jusqu'à sa conversion à Mussolini)[121].

Plus récemment des théoriciens élitistes ont tenté d'effacer ce point noir. Il y a, disent-ils, dans la définition de Michels une faille lorsqu'il caractérise « toute séparation entre dirigeants et dirigés comme une négation *ipso facto* de la démocratie[122] ». Si l'on observe la réalité, poursuivent-ils, cette séparation entre dirigeants et dirigés s'avère en fait universelle dans les démocraties, et puisqu'on s'accorde unanimement à considérer la démocratie comme la meilleure forme de gouvernement, il s'ensuit que la « séparation » observée dans la réalité est une qualité, et non une négation de la démocratie, et par conséquent une vertu. « L'élément caractéristique, l'élément le plus précieux de la démocratie, c'est la formation

d'une élite politique dans la lutte compétitive pour obtenir les votes d'un électorat essentiellement passif » (les italiques sont de moi)<sup>[123]</sup>. Ce syllogisme apparent comporte « un glissement de sens erroné et idéologique », une tentative pour « *redécrire* un état de choses donné qui à première vue fait difficulté, en vue de le justifier<sup>[124]</sup> ». Aucun argument n'est proposé, sinon le chaleureux rayonnement qui émane du mot « démocratie », pour justifier des procédés courants dans les démocraties occidentales. Ils sont simplement approuvés par définition, c'est là la réponse donnée à la définition « oligarchique » de Michels.

C'est ici précisément qu'un examen de la réalité historique peut être utile, et spécialement un examen de l'expérience grecque dans l'Antiquité. « Démocratie » est, on le sait, un mot grec. La seconde moitié du mot signifie « pouvoir » ou gouvernement, ainsi l'autocratie est le gouvernement d'un seul homme ; l'aristocratie, le gouvernement par les *aristoi*, les meilleurs, l'élite ; la démocratie, le gouvernement par le *démos*, le peuple. *Démos* était un mot protéiforme aux multiples significations, entre autres « le peuple en son ensemble » (ou pour être plus précis, le corps des citoyens) et le « petit peuple » (les classes inférieures) et les débats théoriques de l'Antiquité ont maintes fois joué de cette ambiguïté fondamentale. Comme souvent c'est Aristote qui en donna la plus pénétrante formulation sociologique (*Politique*, III, 1279b34-1280a4) : « le raisonnement rend donc évident, semble-t-il, que la souveraineté d'une minorité ou d'une majorité n'est qu'un accident, propre soit aux oligarchies soit aux démocraties, dû au fait que partout les riches sont en minorité et les pauvres en majorité. Aussi... la différence réelle qui sépare entre elles démocratie et oligarchie, c'est la pauvreté et la richesse ; et nécessairement, un régime où les dirigeants, qu'ils soient minoritaires ou majoritaires, exercent le pouvoir grâce à leur richesse est une oligarchie, et celui où les pauvres gouvernent, une démocratie » (trad. Aubonnet).

Le propos d'Aristote n'était pas purement descriptif. Derrière sa classification, se trouve une distinction normative, entre un gouvernement dans l'intérêt général, signe du meilleur type de gouvernement, et un gouvernement dans l'intérêt et au bénéfice d'une partie de la population, marque d'un type de gouvernement inférieur en valeur. Le danger inhérent à la démocratie, pour Aristote, c'était que le gouvernement par les pauvres dégénérât en gouvernement dans l'intérêt des pauvres – ce point de vue nous retiendra dans le chapitre suivant. Je ferai ici porter mon attention sur la question plus étroitement liée à notre sujet de la relation entre dirigeants et dirigés en ce qui touche à la prise de décision politique.

Ce sont les Grecs, somme toute, qui ont découvert non seulement la démocratie, mais aussi la politique, l'art de parvenir à des décisions grâce à la discussion publique, puis d'obéir à ces décisions, comme condition nécessaire pour une existence sociale civilisée. Je ne nie pas l'existence possible d'exemples antérieurs de démocraties, par exemple ce qu'on appelle les démocraties tribales ou les démocraties de la Mésopotamie primitive dont certains assyriologues croient pouvoir retrouver les traces. Quelle que puisse avoir été la réalité de ces derniers faits, leur influence historique sur les sociétés ultérieures fut nulle. Les Grecs, et les Grecs seuls, découvrirent la démocratie en ce sens, tout à fait comme Christophe Colomb, et non quelque navigateur viking, découvrit l'Amérique.

C'est que les Grecs furent les premiers – nul ne le contestera – à réfléchir systématiquement à la réalité politique, à l'observer, à la décrire, à la commenter, et en définitive à formuler des théories politiques. Pour d'assez bonnes raisons, la seule démocratie

grecque que nous puissions étudier en profondeur, celle d'Athènes aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles av. J.-C., fut aussi la plus féconde intellectuellement. Ce sont les écrits grecs suscités par l'expérience athénienne qui furent lus par le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où les lectures historiques jouèrent un rôle dans la naissance et le développement des théories démocratiques modernes. C'est donc Athènes que nous considérerons quand nous parlerons de la démocratie antique\*.

L'influence athénienne fut si forte que même quelques théoriciens élitistes contemporains la saluent au passage, fût-ce pour affirmer qu'elle n'a plus rien à voir avec l'expérience d'aujourd'hui. Deux des raisons fréquemment alléguées ont moins de poids qu'on ne le prétend. La première est l'argument se fondant sur la complexité plus grande de l'activité gouvernementale moderne ; le sophisme vient de ce que les problèmes soulevés par les accords monétaires internationaux ou les satellites artificiels sont des problèmes techniques et non politiques, « susceptibles d'être résolus par des experts ou des machines tout comme des thèses débattues entre ingénieurs ou médecins[125] ». Athènes a employé, elle aussi, des experts financiers, des ingénieurs, et la plus grande simplicité des problèmes techniques à Athènes, simplicité indéniable, n'implique pas en elle-même une grande différence au plan politique entre les deux situations que l'on compare. Les techniciens, en particulier dans le domaine militaire, ont de tous temps exercé une influence, et de tous temps ont essayé de l'étendre, mais aujourd'hui comme autrefois, les décisions politiques sont prises par des dirigeants politiques. Même la venue de « l'ère des organisateurs » (« Managerial revolution ») n'a pas changé ce fait fondamental de la vie politique[126].

Il y a aussi l'argument tiré de l'esclavage : le *démós* athénien était une élite minoritaire dont une importante population servile était exclue. C'est exact, et la présence de nombreux esclaves ne pouvait manquer d'affecter à la fois la pratique et l'idéologie. Elle favorisa par exemple une franchise ouverte pour ce qui concerne l'exploitation et une justification de la guerre, qu'Aristote exprime conjointement de façon brutale, lorsqu'il inclut parmi les raisons pour lesquelles les hommes d'État doivent connaître l'art de la guerre : « devenir maîtres de ceux qui méritent d'être réduits en esclavage » (*Politique*, VII, 1333b38-34a1). Cependant on est loin d'avoir rendu totalement compte de la structure sociale d'Athènes par cette bipartition entre hommes libres et esclaves. Avant de pouvoir accepter que l'élitisme du *démós* rende l'expérience athénienne sans rapport avec la nôtre, il nous faut examiner de plus près la composition de cette élite minoritaire, le *démós*, le corps des citoyens.

Une opinion commune fut exprimée de la façon suivante, voilà un demi-siècle : « Par l'instruction primaire pour tous, nous avons commencé à enseigner l'art de manipuler les idées à ceux qui dans la société antique étaient des esclaves... Les gens à demi instruits sont dans une situation très ouverte à toutes les influences – et le monde aujourd'hui se compose essentiellement de gens à demi instruits. Ils sont capables de saisir certaines idées, mais ils n'ont pas acquis l'habitude de les mettre à l'épreuve et de suspendre leur jugement dans l'intervalle[127]. » Que ce soit là ou non une proposition valable pour les gens à demi instruits, je n'en discuterai pas ici, mais l'application politique de cette proposition à l'Athènes de l'Antiquité ne concerne pas les esclaves, mais une importante partie du *démós*, les paysans, les boutiquiers, les artisans qui étaient citoyens aux côtés des classes instruites, les classes supérieures. L'intégration de personnes de la sorte dans la communauté politique comme membres à part entière, une innovation stupéfiante pour l'époque, rarement répétée

par la suite, sauvegarde en partie, peut-on dire, le rapport de la démocratie antique avec l'expérience moderne.

La population athénienne occupait un territoire de quelque 2 650 kilomètres carrés, l'équivalent en gros du comté de Derby, du Rhode Island ou du grand-duché du Luxembourg. À aucun moment du V<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., il n'y eut plus de la moitié de cette population qui vécut dans les deux centres urbains de la cité d'Athènes et de son port, Le Pirée ; en fait, pendant la majeure partie du V<sup>e</sup> siècle, la proportion de la population urbaine fut plus proche du tiers que de la moitié de la population globale. Les autres citoyens vivaient dans des villages, comme Acharnes, Marathon et Éleusis, et non pas en des fermes isolées qui, dans les pays méditerranéens, furent toujours et demeurent encore rares. Le tiers ou la moitié, soit, mais sur combien ? On ne peut fournir de chiffres précis, mais selon une conjecture plausible, le nombre des citoyens mâles adultes ne dépassa jamais quarante mille ou quarante-cinq mille pour descendre parfois bien au-dessous de ce chiffre, par exemple lorsque Athènes fut décimée par la peste dans les années 430-426 av. J.-C. Avec des effectifs aussi restreints, concentrés en petits îlots d'habitats groupés, vivant de la vie de plein air typiquement méditerranéenne, l'Athènes antique était le modèle d'une société en face à face, qui nous est peut-être familière dans une communauté universitaire, mais nous est inconnue à l'échelle municipale, pour ne rien dire de l'échelle nationale<sup>[128]</sup>. « Un Etat composé de gens trop nombreux », a écrit Aristote dans un passage célèbre (*Politique*, 1326b3-7), « ne sera pas un véritable Etat, pour la simple raison qu'il peut difficilement avoir une véritable constitution. Qui peut être général d'une masse si grande ? Et qui peut être héraut, sinon Stentor ? »

La référence au héraut (le crieur public) est tout à fait éclairante. Le monde grec était fondamentalement un monde de la parole et non de l'écriture. L'information en matière d'affaires publiques était principalement diffusée par le héraut, le tableau d'affichage, les bavardages et les rumeurs, les rapports oraux et les discussions dans les diverses commissions et assemblées qui constituaient les rouages gouvernementaux. C'était un monde non seulement sans *mass media*, mais sans *media* du tout, au sens que nous donnons à ce mot. Les dirigeants politiques, en l'absence de documents qui puissent être tenus secrets (sauf en de rares exceptions), en l'absence de *media* qu'ils puissent contrôler, étaient nécessairement amenés à des relations directes et immédiates avec leurs mandants et, par conséquent, ils étaient contrôlés de façon plus directe et immédiate. Je ne veux pas dire par là qu'à Athènes il était impossible que se produise ce qu'il est maintenant bien porté d'exprimer par un euphémisme : « une faille en matière de crédibilité », mais que, si jamais cela se produisait, c'était un phénomène d'un type différent, d'une force différente.

Les différences sur le plan des communications publiques ne constituent évidemment pas une explication suffisante. Il y avait un facteur plus important : la démocratie athénienne était directe, et non représentative, et cela en un double sens ; chaque citoyen était libre d'assister à l'assemblée souveraine et il n'y avait ni bureaucratie ni fonctionnaires, excepté quelques commis, des esclaves dont l'État lui-même était propriétaire, qui conservaient les comptes rendus indispensables, les copies de traités et de lois, les listes de contribuables défaillants et tous documents analogues. Le gouvernement était ainsi, au sens le plus strict, un gouvernement « par le peuple ». L'assemblée qui décidait en dernier ressort de la guerre et de la paix, des traités, des finances, de la législation, des travaux publics, en bref, de toute la

gamme des activités gouvernementales, était un rassemblement de masse en plein air, constitué des milliers de citoyens au-dessus de vingt ans qui choisissaient d'y assister à telle date. Elle se réunissait fréquemment au cours de l'année, quarante fois au minimum, et elle aboutissait normalement à une décision sur les points à l'ordre du jour, en une seule journée de débats, auxquels, en principe, tout homme présent avait droit de participer en prenant la parole. Le mot *iségoria*, le droit pour tous de parler à l'assemblée, était quelquefois employé par les écrivains grecs comme un synonyme de « démocratie ». Et la décision était prise par un vote à la majorité simple des présents.

Les tâches de gouvernement, sous leur aspect administratif, étaient réparties en un grand nombre de charges annuelles et un Conseil de cinq cents membres, tous choisis par tirage au sort, et pour une durée d'exercice limitée à une ou deux années, à l'exception de l'état-major de dix généraux et de petites commissions *ad hoc*, comme les ambassades qu'on envoyait à un autre État. Au milieu du V<sup>e</sup> siècle, les citoyens occupant une charge, les membres du Conseil et les jurés, recevaient une petite indemnité journalière, moins élevée que la paye normale d'une journée pour un maçon ou un charpentier qualifié. Au début du IV<sup>e</sup> siècle, l'assistance à l'assemblée fut rétribuée sur les mêmes bases, mais on n'est pas sûr dans ce cas que le paiement ait été fait de façon régulière ou complète<sup>[129]</sup>. La sélection par tirage au sort et la rétribution accordée pour la tenue d'une charge étaient les chevilles ouvrières du système. Les élections, dit Aristote (*Politique*, IV, 1300b4-5), sont aristocratiques et non démocratiques : elles introduisent un élément de choix délibéré, de sélection des meilleurs citoyens, les *aristoi*, au lieu du gouvernement par le peuple tout entier.

Ainsi donc, une proportion considérable de citoyens mâles à Athènes avait une expérience directe du gouvernement dépassant de beaucoup ce que nous connaissons, et même dépassant presque tout ce que nous pouvons imaginer. Fait strictement vrai, à sa naissance, un jeune garçon athénien avait réellement une chance de devenir président de l'Assemblée, un poste rotatif occupé pendant une seule journée et pourvu, là encore, par tirage au sort. Il pouvait être inspecteur des marchés pendant un an, membre du Conseil pour une année ou deux (mais pas à la suite), juré plusieurs fois de suite, membre votant de l'Assemblée aussi souvent qu'il le voulait. Outre cette expérience directe, à laquelle on peut ajouter l'administration de quelque cent communes ou *dèmes*, entre lesquels était divisée Athènes, il y avait aussi de manière générale une familiarité avec les affaires publiques que même les citoyens portés à l'apathie ne pouvaient éluder en une telle société, restreinte, en face à face.

Aussi la question du niveau d'instruction et de connaissances du citoyen moyen, si importante dans nos débats habituels sur la démocratie, avait-elle à Athènes une dimension différente. À strictement parler, la plupart des Athéniens ne dépassaient guère le niveau d'« une demi-instruction » et Platon ne fut pas le seul parmi les censeurs de l'Antiquité à insister sur ce point. Quand, au cours de l'hiver 415 av. J.-C., l'Assemblée vota à l'unanimité l'envoi d'une grande expédition en Sicile, les membres de l'Assemblée, dit l'historien Thucydide (6, 1, 1) avec un mépris non déguisé, « étaient généralement mal renseignés sur l'étendue de ce pays et sur le nombre de ses habitants » (trad. D. Roussel). À supposer que ce fût vrai, Thucydide commettait l'erreur déjà mentionnée qui consiste à confondre le savoir technique et la compréhension des problèmes politiques. Il y avait à Athènes assez d'experts pour indiquer à l'Assemblée les dimensions et la population de l'île, ainsi que l'importance de la flotte de guerre nécessaire pour une invasion de l'île. Thucydide lui-même admet plus loin

dans un autre chapitre de son *Histoire* (6,31) que l'expédition de Sicile fut pour finir soigneusement préparée et tout à fait bien équipée ; ce fut là aussi, puis-je ajouter, l'œuvre d'experts, le rôle de l'Assemblée se bornant à accepter leurs conseils et à voter les moyens financiers nécessaires et la mobilisation des troupes.

Les décisions d'ordre pratique furent prises lors d'une seconde séance de l'Assemblée, plusieurs jours après que le principe de l'invasion de la Sicile eut été adopté. De nouveau Thucydide se permet un commentaire personnel sur le vote final (6, 24.3-4) : « Tout le monde, sans distinction, se passionna pour l'entreprise. Les gens âgés espéraient qu'on ferait la conquête de cette terre qu'on allait attaquer, ou du moins qu'une force aussi considérable serait à l'abri des accidents. Quant aux hommes en âge de porter les armes, ils aspiraient à voir du pays et à faire connaissance avec cette contrée lointaine, dont ils comptaient bien revenir sains et saufs. La masse des petites gens appelés à servir pensaient à l'argent qu'ils allaient dès à présent gagner et aux conquêtes futures grâce auxquelles ils pourraient devenir les salariés perpétuels de l'Etat. L'enthousiasme de la majorité était tel que ceux qui désapprouvaient l'entreprise, craignant de passer pour de mauvais patriotes s'ils votaient contre elle, évitaient de se manifester » (trad. Roussel).

Il serait aisé de dénigrer le comportement irrationnel d'une foule, dans un rassemblement de masse en plein air, manipulée par des orateurs démagogiques, le patriotisme chauvin, etc. Mais ce serait une erreur de ne pas tenir compte de ce que le vote de l'Assemblée d'envahir la Sicile avait été précédé d'une période de discussions intenses dans les boutiques et les tavernes, sur la place de la ville, lors des dîners – des discussions qui se déroulaient entre ces mêmes hommes qui finalement se réunirent sur la Pnyx pour les débats et le vote officiels. Il ne pouvait y avoir un seul homme siégeant ce jour-là dans l'Assemblée qui ne connût personnellement, et souvent intimement, un nombre considérable de ses compagnons de vote, de ses collègues à l'Assemblée, y compris peut-être certains des orateurs intervenant dans les débats. Rien ne pouvait être plus éloigné de la situation actuelle, où le citoyen isolé, de loin en loin, en même temps que des *millions* d'autres, et non pas quelques milliers de voisins, pose l'acte impersonnel de choisir un bulletin de vote ou de manipuler les leviers d'une machine à voter. De plus, comme le dit explicitement Thucydide, bien des votants, ce jour-là, votaient leur propre départ en campagne, dans l'armée ou dans la marine. Ecouter un débat politique en ayant en vue cette issue a sûrement amené les participants à fixer leur attention de façon claire et pénétrante. Cela a sûrement donné au débat un réalisme et une spontanéité que les assemblées parlementaires ont peut-être eus autrefois, mais dont elles sont actuellement dépourvues de façon notoire.

On pourrait donc croire que le manque d'intérêt pour la démocratie athénienne de la part des spécialistes contemporains de sciences politiques est justifié. Certainement il n'y a là rien à apprendre du point de vue constitutionnel ; les exigences et les règles du système grec antique sont tout simplement sans rapport avec la question. Cependant l'histoire constitutionnelle est un phénomène de surface. Une grande part de la riche histoire politique des États-Unis au XX<sup>e</sup> siècle est située hors du domaine de cette instruction civique que j'ai dû étudier comme écolier. Et il en va de même pour Athènes dans l'Antiquité. Avec le système de gouvernement que j'ai brièvement décrit, Athènes réussit pendant près de deux cents ans à être l'État le plus prospère, le plus puissant, le plus stable, le plus paisible intérieurement, et de loin le plus riche de tout le monde grec au point de vue culturel. Le

système fonctionnait, pour autant que ce soit là un jugement ayant quelque portée pour une forme de gouvernement quelle qu'elle soit. « Quant au système de gouvernement athénien, écrivait un libelliste oligarchique de la dernière partie du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (Ps. Xénophon, *Constitution d'Athènes*, 3, 1), je ne l'aime pas. Cependant, depuis que les Athéniens ont décidé de devenir une démocratie, il me semble qu'ils maintiennent bien la démocratie. » Même si l'Assemblée votait l'invasion d'une île dont les Athéniens ne connaissaient ni les dimensions ni la population, le système fonctionnait.

Périclès, dans un discours célébrant les soldats tombés à la guerre, prononça, dit-on, ces paroles : « Quand un homme sans fortune peut rendre quelque service à l'État, l'obscurité de sa condition ne constitue pas pour lui un obstacle » (Thucydide, 2.37.1) (trad. Roussel). Une large participation publique aux affaires de l'État incluant « ceux qui ont connu l'échec ou qui se trouvent privés de contacts sociaux, sans sécurité économique, peu instruits » ne conduisait pas à des « mouvements extrémistes ». Il est évident que peu de gens exerçaient réellement leur droit de parole à l'Assemblée ; celle-ci ne tolérait pas les sots, elle reconnaissait par son comportement l'existence d'une compétence politique tout aussi bien que technique et, à toutes les époques, elle garda le regard fixé sur les quelques hommes capables de tracer les lignes politiques entre lesquelles elle devait choisir<sup>[130]</sup>. Cependant, cette pratique différait fondamentalement de la formulation que Schumpeter a donnée de la position élitiste : « La méthode démocratique est le système institutionnel aboutissant à des décisions politiques, dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de décider, à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple<sup>[131]</sup>. » Schumpeter entendait l'expression « pouvoir de décider » en un sens tout à fait littéral : « Ce sont les dirigeants des partis politiques qui décident, et non le peuple<sup>[132]</sup>. »

Mais pas à Athènes. Même Périclès n'eut pas un tel pouvoir. Tout le temps où son influence fut à son apogée, il pouvait espérer une approbation continue de sa politique, exprimée par le vote du peuple à l'Assemblée, mais ses propositions étaient soumises à l'Assemblée, semaine après semaine, les idées opposées demeuraient sous les yeux des membres de l'Assemblée et celle-ci pouvait toujours – et elle le fit à l'occasion – l'abandonner, lui et sa politique. La décision appartenait aux membres de l'Assemblée, elle n'appartenait ni à Périclès ni à un autre dirigeant. S'ils reconnaissaient la nécessité d'une direction, ils n'abandonnaient pas pour autant leur pouvoir de décision. Et Périclès le savait bien. Ce n'est pas par pure politesse tactique qu'il utilisa les mots suivants, tels qu'on nous les rapporte, en 431 av. J.-C., lorsqu'il proposa le rejet d'un ultimatum Spartiate, et par conséquent le vote de la guerre : « Je vois qu'en cette occasion je dois vous donner exactement le même avis que je vous ai donné dans le passé ; et je demande à ceux d'entre vous qui sont persuadés, de donner leur appui à ces résolutions que nous sommes en train de prendre tous ensemble » (Thucydide, 1.140.1).

Pour parler en termes plus conformes à l'usage en matière constitutionnelle, le peuple possédait non seulement l'éligibilité nécessaire pour occuper les charges et le droit d'élire des magistrats, mais aussi le droit de décider en tous les domaines de la politique de l'État et le droit de juger, constitué en tribunal, de toutes les causes importantes, civiles et criminelles, publiques et privées. La concentration de l'autorité dans l'Assemblée, la fragmentation et le caractère rotatif des postes administratifs, le choix par tirage au sort, l'absence de bureaucratie rétribuée, les jurys populaires, tout cela contribuait à empêcher la création d'un

appareil de parti et, par voie de conséquence, d'une élite politique institutionnalisée. La direction des affaires était directe et personnelle, et il n'y avait pas place pour de médiocres fantoches, manipulés derrière la scène par les dirigeants « réels »<sup>[133]</sup>. Les hommes tels que Périclès constituaient, c'est certain, une élite politique, mais cette élite ne se perpétuait pas d'elle-même ; l'on en faisait partie en raison de prestations importantes, fournies principalement à l'Assemblée, l'accès en était ouvert, et pour continuer à en faire partie, il fallait continuer à fournir des prestations publiques.

Quelques-uns des dispositifs institutionnels que les Athéniens inventèrent avec tant d'imagination perdent leur étrangeté apparente à la lumière de cette réalité politique. L'ostracisme est le plus connu : un homme dont l'influence était jugée dangereusement excessive pouvait être exilé pour dix ans, sans perdre toutefois, et ceci est important, ses biens ou son statut de citoyen. Les racines historiques de l'ostracisme reposent sur la tyrannie et la crainte qu'inspirait son éventuel retour, mais la survivance de cette pratique est due à l'insécurité quasi intolérable des dirigeants politiques que la logique du système amenait à tenter de se protéger en éloignant physiquement de la scène politique les principaux représentants de la politique opposée. En l'absence d'élections périodiques départageant les partis, y avait-il une autre solution ? Et il est révélateur qu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., lorsque l'ostracisme dégénéra en institution non fonctionnelle, ce dispositif tomba doucement en désuétude.

Un autre dispositif, encore plus curieux, est le dispositif connu sous le nom de *graphé paranomon*, par lequel un homme pouvait être accusé et jugé pour avoir fait une « proposition illégale » à l'Assemblée<sup>[134]</sup>. Il est impossible de faire entrer cette procédure dans une de nos catégories constitutionnelles. La souveraineté de l'Assemblée était sans limites : durant un bref laps de temps, à la fin de la guerre du Péloponnèse, l'Assemblée fut même amenée par des manœuvres à voter l'abolition de la démocratie. Cependant quiconque exerçait son droit fondamental d'*iségoria* courait le risque d'une condamnation sévère, pour une proposition qu'il avait eu le droit de faire, *même si cette proposition avait été adoptée par l'Assemblée*.

Nous ne pouvons donner à l'introduction de la *graphé paranomon* une date plus précise que le cours du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., aussi ne connaissons-nous pas les événements qui furent à l'origine de ce dispositif. Sa fonction est cependant assez claire, une fonction double, modérer l'*iségoria* par la discipline, et donner au peuple, au *démos*, la possibilité de reconsidérer une décision prise par lui-même. Une *graphé paranomon* aboutissant à une condamnation avait pour effet d'annuler un vote positif de l'Assemblée, grâce au verdict, non pas d'une élite restreinte telle que la Cour suprême des États-Unis, mais du *démos*, par l'intermédiaire d'un jury populaire nombreux, choisi par tirage au sort. Notre système protège la liberté des représentants grâce aux privilèges parlementaires, or ces mêmes privilèges, de façon paradoxale, protègent aussi l'irresponsabilité des représentants. Le paradoxe athénien se situait dans une voie tout à fait opposée, il protégeait à la fois la liberté de l'Assemblée en son ensemble, et celle de ses membres pris individuellement en leur refusant l'immunité.

Si je suis entré dans quelque détail en ce qui concerne certains rouages de la démocratie athénienne, ce n'est pas par curiosité d'antiquisant, mais afin de suggérer que l'expérience antique, en dépit de la grande distance qui la sépare de la démocratie contemporaine, peut ne pas être aussi dépourvue de tout rapport avec elle que le pensent les spécialistes modernes de

sciences politiques, en particulier en ce qui touche à la question controversée des dirigeants et des dirigés. Rouages et dispositifs ne fournissent évidemment pas une explication suffisante. Ils peuvent ne pas remplir la fonction pour laquelle ils ont été conçus, tout aussi bien que la remplir. Les Grecs eux-mêmes n'ont pas développé une théorie de la démocratie. Il existait des notions, des maximes, des généralités, mais tout cela ne constituait pas en définitive une théorie systématique. Les philosophes attaquaient la démocratie ; les démocrates engagés répondaient en les ignorant, en continuant de s'occuper des affaires du gouvernement et de la politique de façon démocratique, sans écrire de traités sur ce sujet.

Il y eut une exception, peut-être unique, Protagoras, le sophiste de la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Ses idées nous sont connues par les attaques que Platon dirige contre lui dans un de ses premiers dialogues, le *Protagoras*, dans lequel Socrate utilise moqueries, parodies, voire tricheries, à un degré tout à fait rare dans le corpus platonicien<sup>[135]</sup>. Platon choisit-il ce ton, on se le demande, précisément parce que Protagoras non seulement professait les doctrines morales caractéristiques des sophistes, mais aussi développait une théorie politique démocratique ? L'essentiel de cette théorie, pour autant que nous puissions en juger d'après Platon, c'est que tous les hommes possèdent la *politiké techné*, l'art du jugement politique sans lequel il ne peut y avoir de société civilisée. Tous les hommes, tous les hommes libres tout au moins, sont à cet égard des pairs, bien qu'ils n'aient pas tous nécessairement la même habileté en *politiké techné* (une conception qui fait songer à la *Déclaration d'indépendance*) ; la conclusion s'impose donc : les Athéniens ont eu raison d'étendre l'*iségoria* à chaque citoyen.

La *politiké techné* à elle seule ne suffit pas à définir la condition humaine. À la différence du monde animal qui vit sur le mode de la compétition et de l'agression, les hommes par nature coopèrent, ils possèdent les qualités de *philia* (un mot que l'on traduit de façon consacrée, mais affadie, par « amitié ») et de *diké*, justice. Cependant, pour Protagoras, l'amitié et la justice n'auraient pas suffi à constituer la communauté politique authentique, l'État, sans l'adjonction du sens politique. De façon significative, Aristote, qui n'était pas démocrate, mettait lui aussi l'accent sur l'amitié et sur la justice comme constituant les deux éléments de la *koinônia*, la communauté. Il est difficile de traduire *koinônia* par un seul mot : le terme a toute une série de signification, y compris par exemple l'association de travail, mais il nous faut ici penser au mot « communauté » dans son sens fort, comme dans la communauté chrétienne primitive, où les liens n'étaient pas seulement ceux de la proximité et d'un style de vie commun, mais aussi la conscience d'avoir un destin commun, une foi commune. Pour Aristote, l'homme était par nature, non seulement un être destiné à vivre dans une cité-État, mais aussi un être de famille et un être de communauté.

À mon avis, ce sens de la communauté, fortifié par la religion d'État, les mythes et les traditions, fut le ressort essentiel des succès de la démocratie athénienne sur le plan des faits (ce qui explique de ma part cette digression relativement longue). Ni l'Assemblée souveraine et le droit d'y participer sans restrictions, ni les jurys populaires, ni le choix des magistrats par tirage au sort, ni l'ostracisme, n'auraient pu éviter soit le chaos d'une part, soit la tyrannie de l'autre, s'il n'y avait eu assez de contrôle de soi dans le corps des citoyens pour maintenir dans de justes limites le comportement de tous.

Le contrôle de soi est tout à fait différent de l'apathie, mot qui signifie littéralement « manque de sentiment », « insensibilité », toutes caractéristiques inadmissibles dans une

communauté authentique. Il existait une tradition selon laquelle Solon, dans sa législation du début du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., avait institué la loi suivante visant spécialement l'apathie : « Celui qui dans une guerre civile ne prendra pas les armes avec un des partis sera frappé d'atimie (privé des droits civiques) et n'aura aucun droit politique » (Aristote, *Constitution d'Athènes* 8.5, trad. Mathieu-Haussoulier). L'authenticité de la loi est douteuse, mais non le sentiment qu'elle traduit. Périclès l'exprima dans cette même *Oraison funèbre* où il notait que la pauvreté ne constituait pas un obstacle, en ces termes : « Ceux qui participent au gouvernement de la cité peuvent s'occuper aussi de leurs affaires privées et ceux que leurs occupations professionnelles absorbent peuvent se tenir fort bien au courant des affaires publiques. Nous sommes en effet les seuls à penser qu'un homme ne se mêlant pas de politique mérite de passer, non pour un citoyen paisible, mais pour un citoyen inutile » (Thucydide 2.40.2, trad. Roussel).

Il faut noter que Protagoras et Platon, si opposés fussent-ils, ont, tous deux à leur manière, souligné l'importance de l'éducation. J'utilise le mot, non pas au sens courant que nous lui donnons aujourd'hui, celui de scolarisation officielle, mais au sens ancien, le sens du mot grec antique : par *paideia* les Grecs entendaient le fait d'élever, de « former » (la *Bildung* allemande), le développement des vertus morales, du sens de la responsabilité civique, de l'identification consciente avec la communauté, ses traditions et ses valeurs. Dans une société restreinte, homogène, une société relativement fermée, en face à face, on pouvait parfaitement bien appeler les institutions fondamentales de la communauté – la famille, le « club », le gymnase, l'Assemblée – des agents naturels d'éducation. Un jeune homme recevait son éducation en assistant à l'Assemblée ; il y apprenait non pas nécessairement les dimensions de la Sicile (question purement technique, Protagoras et Platon en seraient tous deux tombés d'accord), mais les problèmes politiques auxquels Athènes avait à faire face, les alternatives, les arguments, et il apprenait à évaluer les hommes qui se présentaient comme « faiseurs de décisions politiques », comme dirigeants.

Mais qu'en est-il de sociétés plus vastes, plus complexes ? John Stuart Mill, voilà un siècle, pensait encore qu'Athènes avait quelque chose à nous proposer. Dans ses *Considérations sur le Gouvernement représentatif*, il écrit ce qui suit : « On ne considère pas suffisamment combien il y a peu de choses dans la vie ordinaire de la plupart des hommes, qui puisse donner quelque grandeur soit à leurs conceptions, soit à leurs sentiments... La plupart du temps l'individu n'a aucun accès auprès de personnes d'une culture bien supérieure à la sienne. Lui donner quelque chose à faire pour le public supplée jusqu'à un certain point à toutes ces lacunes. Si les circonstances permettent que la somme de devoir public qui lui est confiée soit considérable, il en résulte pour lui une éducation. Malgré les défauts du système social et des idées morales de l'Antiquité, la pratique des *dicastéria* (jurys) et de l'*Ecclésia* (assemblée) élevait le niveau intellectuel d'un simple citoyen d'Athènes bien au-dessus de ce qu'on a jamais atteint dans aucune autre agglomération d'hommes, antique ou moderne... Il est appelé, dans ce type d'engagements, à peser des intérêts qui ne sont pas les siens, à consulter en face de prétentions contradictoires une autre règle que ses penchants particuliers, à mettre incessamment en pratique des principes et des maximes dont la raison d'être est le bien public. Et il trouve en général, à côté de lui, dans cette besogne, des esprits plus familiarisés avec ces idées et ces opérations, dont l'étude fournira des raisons à son intelligence et des excitants à son sentiment du bien public[136]. »

L'usage que fait Mill du temps présent dans un essai publié en 1861 n'était pas une simple clause de style. « Presque tous les voyageurs, ajoute-t-il, sont frappés de ce fait que tout Américain est dans un certain sens à la fois un patriote, un homme dont l'intelligence est cultivée, et M. de Tocqueville a démontré combien ces qualités sont étroitement liées à leurs institutions démocratiques. Une diffusion aussi grande des goûts, des idées et des sentiments qui appartiennent aux esprits cultivés, ne s'est jamais vue et n'a jamais passé pour possible ailleurs[137]. » Qui plus est, Mill n'était pas un théoricien isolé. Il se situait dans le grand courant de la théorie démocratique classique, qui était « inspirée par un but extrêmement ambitieux, l'éducation d'un peuple tout entier jusqu'à ce que les capacités intellectuelles, affectives et morales atteignent leur maximum de développement et que les gens s'unissent, librement et activement, en une communauté authentique. Outre ce but général magnifique, la théorie démocratique classique intègre aussi une stratégie élaborée pour la poursuite de ce but, l'utilisation de l'activité politique et des fonctions gouvernementales dans l'intention d'éduquer le peuple. Gouverner doit être un effort continu pour l'éducation des masses[138] ».

Athènes fournit donc un exemple valable de coexistence réussie entre direction politique et participation populaire, durant une longue période de temps, sans cette apathie et cette ignorance dont parlent les experts en opinion publique, ni non plus ce spectre de l'extrémisme qui hante les théoriciens élitistes. Les Athéniens commirent des fautes. Quel système gouvernemental n'en commet pas ? Le jeu bien connu qui consiste à condamner Athènes pour n'avoir pas vécu à des hauteurs idéales de perfection est une vaine approche de la question. Ils ne commirent pas de fautes capitales, et cela suffit. L'échec de l'expédition de Sicile en 415-413 av. J.-C. fut un échec dû à des erreurs techniques de commandement sur le terrain, et non la conséquence de l'ignorance ou bien d'un projet formé de façon inadéquate avant le départ de l'expédition. Tout autocrate ou tout « expert » politique aurait pu commettre les mêmes erreurs. Les théoriciens élitistes seraient malavisés de considérer cela comme un argument en faveur de leur théorie. S'il se trouve que Mill et la théorie démocratique classique ont été de nos jours démentis, ce n'est pas en raison d'une mauvaise interprétation de l'histoire\*.

De profonds changements institutionnels sont intervenus depuis que Tocqueville et Mill ont écrit, voilà un siècle et plus. Le premier est la transformation radicale de l'économie, dominée par des sociétés multinationales à un degré que nos ancêtres ne pouvaient pas même imaginer. La technologie nouvelle à l'œuvre dans cette économie a donné à quiconque la détient un pouvoir sans précédent à la fois pour son ampleur et pour sa complexité. Je fais entrer dans cette catégorie les *mass media*, à la fois pour leur pouvoir de créer et de renforcer des valeurs, et pour la passivité intellectuelle qu'ils engendrent, une passivité qui, à mon sens, est la négation du but « éducatif » de la théorie démocratique classique.

Il existe de plus de nouveaux facteurs importants dans le domaine politique lui-même, avant tout la transformation de la politique en un métier, au sens étroit du mot, et cela à une très grande échelle[139]. Il a existé évidemment d'autres sociétés dans lesquelles les hommes politiques ou les courtisans se consacraient plus ou moins complètement au gouvernement – la République romaine vers la fin de son histoire, et l'Empire romain ou les autocraties modernes – mais ce n'étaient pas des hommes politiques au sens strict du terme, et certainement pas au sens démocratique, et de toute façon leur nombre était toujours

restreint, leurs intérêts étaient soit personnels, soit représentatifs d'une classe aristocratique, ce n'étaient pas ceux d'un groupe professionnel. Une conséquence de la situation actuelle est le lien étroit entre métier politique et argent gagné, avec ou sans corruption, mais je considère cela comme une conséquence mineure par rapport à la création d'un groupe d'intérêt nouveau et puissant dans notre société : les hommes politiques.

« La réputation, et en vérité la survie politique de la plupart des dirigeants, écrivait Henry Kissinger, dépend de leurs capacités d'atteindre leurs buts, quelle que soit la manière dont ils peuvent y être arrivés. Qu'atteindre ces buts soit souhaitable, est un problème relativement moins important. » Les dirigeants « laissent percer un désir presque irrésistible d'éviter une mise à l'écart même temporaire ». On en vient à négliger les intérêts à long terme « dans la mesure où l'avenir ne présente pas d'électorat déjà constitué<sup>[140]</sup> ». De plus, ce nouveau groupe d'intérêts provient d'un secteur restreint de la population ; aux États-Unis, du milieu des hommes de loi et des hommes d'affaires<sup>[141]</sup>, de façon si exclusive que nous avons peine à saisir que, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, une certaine proportion non seulement de travailleurs à cols blancs, mais même de travailleurs à cols bleus, participaient activement à la direction des partis et aux charges publiques, au moins au niveau municipal<sup>[142]</sup>. En Grande-Bretagne la même situation prévaut, avec une proportion un peu plus importante de richesse héritée et d'agriculture à débouchés commerciaux d'une part, et d'autre part de professeurs, de journalistes, de responsables syndicaux (dont un petit nombre ont été travailleurs manuels dans leur jeunesse)<sup>[143]</sup>. Pour finir il y a la stupéfiante progression de la bureaucratie (aussi bien dans les organismes privés que dans le gouvernement). Ce sont les experts sans lesquels la société moderne ne peut sans doute fonctionner, mais on a maintenant atteint le point, en extension et en ramification hiérarchique de la bureaucratie, « où la stabilité du système "politique" interne est préférée à la réalisation des buts fonctionnels de l'organisation<sup>[144]</sup> ». Pour reprendre les mots de H. Kissinger : « Ce qui est au départ créé pour aider les "faisers de décisions" se transforme souvent en une organisation autonome en fait, dont les problèmes internes structurent et quelquefois font naître les questions qu'elle était à l'origine chargée de résoudre... La complexité croissante peut ainsi favoriser la paralysie ou une vulgarisation brutale qui détruit ses propres buts<sup>[145]</sup>. »

Dans de telles conditions, il serait absurde d'établir une comparaison directe avec une petite société, une société homogène, une société en face à face telle qu'Athènes dans l'Antiquité ; absurde d'avancer, et même de rêver, que nous pourrions instituer de nouveau une assemblée des citoyens comme corps souverainement doté du pouvoir de décision, dans une ville ou dans une nation moderne\*. Ce n'est pas la perspective où j'ai choisi de m'engager ; j'ai choisi une perspective toute différente, à partir de l'apathie politique et de son appréciation. L'apathie publique et l'ignorance politique sont un fait fondamental aujourd'hui, c'est incontestable ; les décisions sont prises par des dirigeants politiques, et non par un vote populaire, qui n'a au mieux qu'un pouvoir occasionnel de veto, une fois le fait accompli. La question est la suivante : compte tenu des conditions modernes, cet état de choses est-il nécessaire et souhaitable ? ou de nouvelles formes de participation populaire, dans l'esprit, sinon dans la substance de l'expérience athénienne, si je peux m'exprimer ainsi, ont-elles besoin d'être *découvertes* ? (J'utilise ce verbe dans le même sens que précédemment lorsque j'ai dit : « Les Athéniens ont découvert la démocratie. »<sup>[146]</sup>)

La théorie élitiste avec « sa conception du politicien de profession comme héros[147] », avec son appel à « la fin de l'idéologie », avec la transformation qu'elle fait subir à une définition opérationnelle, pour en faire un jugement de valeur, répond de façon nettement négative à cette question. « La démocratie n'est pas seulement, ou même fondamentalement, un moyen par lequel différents groupes peuvent atteindre leurs buts, ou chercher une bonne société ; *c'est la bonne société elle-même en action* » (les italiques sont de moi)[148]. Un tel jugement, un critique récent l'a bien dit, « est une codification des réalisations passées... il justifie les principaux traits du *statu quo* et procure un modèle pour remettre les choses en place. La démocratie devient un système à préserver, non une fin à rechercher. Ceux qui désirent un guide pour l'avenir doivent tourner leurs regards dans une autre direction[149] ». Cela me semble être un jugement *historique* correct. Que ce soit aussi un jugement *politique* correct ou non, chacun en décidera pour son propre compte.

## 2. La démocratie, le consensus et l'intérêt national

« Ce qui est bon pour les États-Unis est bon pour la General Motors et *vice versa*. » Cette formule désormais classique suscite encore le rire et l'indignation ; une telle franchise (certains diraient même un tel cynisme) n'est pas le comportement normal parmi les personnalités publiques. Mais est-elle fautive ? Qu'est-ce qui est bon pour un pays ? Qu'est-ce qui est l'intérêt national ?

On peut avancer de façon plausible qu'étant donné le système économique dans lequel nous vivons, la puissance et les profits croissants des grandes sociétés font progresser l'intérêt national. Si le réseau de la General Motors devait s'écrouler demain, les conséquences immédiates sur le plan du chômage, de la baisse du niveau de vie, et sur bien d'autres plans, seraient profondément ressenties dans la nation. On peut aussi avancer, en sens contraire, que de telles conséquences négatives à court terme sont le prélude nécessaire, inévitable, d'une restructuration radicale de l'économie, servant elle aussi l'intérêt national. Le choix entre ces deux thèses, qui est aussi un choix entre deux définitions incompatibles de l'intérêt national, repose sur des conceptions fondamentales de l'homme et de la société, conceptions à la fois morales et historiques, plus ou moins pleinement articulées, plus ou moins exemptes de déformations idéologiques, plus ou moins consciemment saisies. La chaîne de raisonnements qui va de ces conceptions sous-jacentes aux décisions pratiques représente un chemin très complexe, plein de pièges, de fausses pistes et d'incertitudes. Une difficulté, qui n'est pas la moindre, surgit aux points de l'argumentation où s'opposent des valeurs ; par exemple, lorsqu'on confronte le coût d'une action en souffrances humaines et les bénéfices futurs qu'on en escompte, opposition formulée de façon courante, mais pas toujours incontestable, comme un conflit entre la fin et les moyens.

Aucun programme d'action publique n'est à l'abri de ces difficultés. Considérez le thème du jour, le programme anti-pollution dont on pourrait penser qu'il sert sûrement l'intérêt national, tant cela semble être une question de bon sens. Qui tire profit de la fumée d'usines, de l'empoisonnement de la vie aquatique dans les rivières, dans les lacs et dans les océans ? Cependant ce n'est pas là une question de pure rhétorique, car si nul n'en tirait profit, la dangereuse situation où se trouvent tous les pays développés, sans considération de système politique ou économique, n'existerait pas en fait. L'industrie automobile affirme qu'elle ne peut assumer les mesures palliatives proposées par la nouvelle législation. Les syndicats constituent des groupes de pression contre les « fanatiques de l'écologie » pour que soit poursuivie la croissance de l'industrie d'aviation supersonique parce que des centaines de milliers d'emplois sont en jeu. Si ceux qui font campagne dans la lutte anti-pollution espèrent atteindre plus qu'une satisfaction sentimentale, ils devront passer de l'indignation morale à des réponses pratiques apportées aux objections pratiques. Si vraiment les grands complexes chimiques et industriels ne peuvent assumer le coût des mesures anti-pollution, alors, étant donné notre système, les conséquences économiques seront ressenties par la société tout entière, et non par les seules firmes. Et je puis ajouter que le choix ne dépend pas d'une décision d'expert, mais d'une décision politique.

Quant à prédire l'issue de ce débat, je n'hésite nullement à le faire. Quelques étapes seront franchies en vue de réduire le fléau, mais à l'intérieur de limites fixées : ce que les grandes firmes admettront en fin de compte pouvoir assumer en en répercutant le coût sur les

consommateurs. Les lois de protection des produits alimentaires et pharmaceutiques fournissent un exemple évident. Je ne porte aucun jugement de valeur en faisant cette prédiction ; j'établis simplement les implications du fait suivant : de nos jours, dans toutes les démocraties occidentales, on répugne à mettre en péril l'équilibre existant entre intérêts de classes ou de groupes. En dehors de la France et de l'Italie, il n'existe pas de grands partis ou groupes de pression qui soient réellement partisans de réformes radicales, et même dans ces deux pays apparemment exceptionnels, la fascination de l'équilibre, bien que difficile à atteindre, reste puissante, sinon prédominante. « La détente et le consensus politiques sont devenus, semble-t-il, l'intérêt national primant toutes choses[150]. »

Comment pouvons-nous comprendre et évaluer ce phénomène ? À quelle profondeur se situe le consensus ? Dans quelle mesure est-il le résultat de l'apathie politique, et, par conséquent, une arme de plus dans l'arsenal de la théorie élitiste ? Ce sont là des questions fondamentales. Le consensus n'est pas nécessairement un bien en soi ; il y avait, de façon assez générale, un consensus en Allemagne en ce qui concerne la « solution finale », à défaut d'unanimité, et nul n'exige l'unanimité pour qu'il y ait consensus. Le bien est évidemment une catégorie morale et, nous l'avons vu, les objectifs moraux sont bannis par une puissante école contemporaine de spécialistes de sciences politiques. « Il existe bien, écrit un éminent interprète de cette théorie, un vif désir de traiter de la politique en termes moraux ; mais les aperçus que procurent la psychologie, l'anthropologie et l'observation de la réalité politique ont réduit au silence cette impulsion[151]. »

Si aujourd'hui le lien entre science politique et éthique s'est en fait affaibli, c'est bien la première fois en Occident, depuis que les Grecs ont voilà presque deux mille cinq cents ans découvert la politique, que des théoriciens appartenant aux principaux courants de pensée affirment non seulement que la pratique politique est d'ordinaire amoral, mais encore que la politique n'a fondamentalement rien à voir avec l'éthique. Le sophiste Thrasymaque, qui rejetait la justice comme élément de persuasion dans la vie politique, constitue un ancêtre fort singulier pour les théoriciens modernes de la démocratie (mais évidemment ils ne le reconnaîtraient pas pour tel)[152]. Il suffit d'évoquer ceux qui se sont succédé depuis Protagoras et Platon jusqu'à la théorie classique de la démocratie pour mesurer la stupéfiante réévaluation de valeurs proposée.

De plus, il est faux de prétendre que la psychologie, l'anthropologie, la sociologie ou la science politique modernes justifient de façon quelconque cette nouvelle attitude. Ces disciplines modernes ont fourni beaucoup d'aperçus nouveaux sur la variété et les limites des choix dans l'action, sur la complexité des réponses de l'individu ou des groupes à des situations ou à des idées, mais, à ma connaissance, il n'existe pas un seul « aperçu » qui puisse légitimement amener à conclure que, pour la première fois dans l'histoire, nous devons « réduire au silence l'impulsion nous poussant à traiter de la politique en termes moraux » ; ou encore un seul « aperçu » qui nous interdise de juger un mode d'action meilleur qu'un autre, non seulement en termes techniques ou tactiques, mais aussi en termes moraux, en termes d'objectifs plus ou moins souhaitables. Insister sur une science sociale ou politique « libérée des valeurs » aboutit en fait à introduire « le plus extrême des engagements en matière de valeurs[153] ».

Je reviens de nouveau à des considérations historiques précises, cette fois dans le domaine des affaires étrangères, et tout particulièrement des activités les plus complexes dans ce

domaine, j'entends les guerres étrangères. Il n'a jamais existé de guerre pour laquelle on ait unanimement affirmé qu'elle servait ou non l'intérêt national. La plupart d'entre nous jugeraient sur ce point négativement les guerres de Louis XIV, positivement la guerre contre l'Allemagne nazie, mais je n'ai pas besoin de rappeler longuement que tous ne partageaient pas chacune de ces vues. Les guerres de Louis XIV ne me concernent nullement ici, non plus que celles des empereurs romains ; elles ne contribuent nullement à la compréhension du problème de la démocratie et de l'intérêt national. Mais les guerres que mena Athènes dans l'Antiquité sont très éclairantes. L'Athènes classique fut mêlée à trois grandes guerres, constituant toutes trois dans son histoire une ligne de partage des eaux. La première fut la résistance opposée à deux invasions de la Grèce par les Perses, en 490 et 480 av. J.-C. La seconde fut la guerre du Péloponnèse menée contre une coalition dirigée par Sparte, elle commença en 431 av. J.-C. et se prolongea jusqu'en 404, moment où Athènes vaincue fut obligée de mettre fin à son empire. La troisième, contre Philippe de Macédoine, donna lieu à autant de manœuvres diplomatiques qu'à de véritables combats, mais la seule bataille importante, qui se déroula à Chéronée en 338 av. J.-C., marqua en fait la fin de l'Athènes classique, démocratique.

Dans la mesure où les guerres médiques firent entrer en jeu le facteur d'une invasion par une puissance non grecque, elles nous apprennent peut-être moins en ce qui concerne l'intérêt national et j'en viens directement à la guerre du Péloponnèse. Était-ce l'intérêt national d'Athènes de s'engager en un conflit si long, si difficile et si coûteux ? Les causes immédiates du conflit sont controversées – deux gros livres ont été publiés sur le sujet dans le seul espace des trois dernières années<sup>[154]</sup> – mais on s'accorde généralement à penser que l'explication profonde, l'explication à long terme, c'est l'impérialisme athénien et que, bien que les Athéniens n'aient peut-être pas cherché la guerre, ils ne furent cependant pas surpris par elle et n'éprouvèrent pas le désir de modifier leur ligne de conduite impérialiste pour éviter la guerre.

Lorsque les envahisseurs perses furent repoussés pour la seconde fois, en 479 av. J.-C., une troisième expédition dans un futur proche apparaissait probable. Aussi une ligue d'États grecs maritimes fut-elle rapidement fondée pour libérer des Perses la mer Égée. Sous l'hégémonie athénienne, la ligue atteignit ses objectifs en une demi-douzaine d'années ; à ce moment, comme on pouvait s'y attendre, des tendances centrifuges se firent jour en son sein. Les Athéniens répondirent par la force ; nul État n'avait le droit de faire sécession, des États nouveaux furent introduits dans la Ligue qui perdit rapidement son caractère spontané pour devenir un empire d'États payant tribut, soumis à des interventions croissantes d'Athènes, non seulement dans les affaires étrangères, mais aussi dans les affaires intérieures, dans la mesure où les Athéniens estimaient qu'elles touchaient à leurs intérêts. On peut aisément estimer les gains matériels d'Athènes : l'Empire procurait un revenu annuel un peu plus important que le total des revenus publics provenant des ressources intérieures, la flotte la plus puissante de la mer Égée et probablement du monde méditerranéen, la sécurité pour les importations de blé, vitales pour Athènes (des importations acheminées par voie maritime) et le grand nombre d'avantages secondaires qui reviennent toujours à un État impérialiste lorsqu'il rencontre le succès.

Cependant l'expérience moderne a montré que le simple bilan financier d'un empire ne constitue qu'un point de départ pour l'analyse. Dans l'intérêt de qui fut créé et maintenu

l'Empire athénien ? En d'autres termes, comment étaient distribués les profits de l'Empire\* ?

Quelques considérations préliminaires sont nécessaires avant de pouvoir donner une réponse à cette question. À cette époque, la principale force de combat dans les armées grecques était le corps des hoplites, une milice de citoyens constituée par des fantassins en armure qui combattaient en formation stricte. On attendait des hoplites qu'ils s'équipent à leurs propres frais et ils ne recevaient aucune solde sinon une modeste indemnité journalière durant leur service actif<sup>[155]</sup>. Aussi étaient-ils recrutés parmi les éléments les plus riches de la population. En revanche la marine était un corps de rameurs plus professionnel, qu'on employait davantage à temps plein (avec une poignée d'officiers). Tant que dura son empire, Athènes maintint en activité une flotte d'au moins cent trières dont les matelots étaient payés huit mois de l'année environ, sans compter deux cents trières en cale sèche, disponibles pour entrer en service lorsqu'il le fallait<sup>[156]</sup>. Les rameurs étaient recrutés dans la moitié la plus pauvre de la population, aussi y avait-il une répartition nette et significative, d'un côté les riches et l'armée, de l'autre les pauvres et la flotte.

Le système des impôts présentait un équilibre analogue, insolite pour nous. En principe les États grecs considéraient les impôts directs portant soit sur la propriété, soit sur le revenu, comme tyranniques et ils les évitaient, sauf en cas de crise militaire où ils recouraient à des prélèvements temporaires sur le capital dont étaient exemptés, au moins à Athènes, tous ceux dont les biens demeuraient inférieurs aux biens correspondant au statut d'hoplite. Les revenus normaux du gouvernement provenaient des propriétés publiques : fermes, mines et maisons qui étaient louées, des droits et des amendes de justice, et d'impôts indirects comme les taxes portuaires. Un supplément substantiel était fourni par ce que les Grecs appelaient « liturgies », des contributions obligatoires fournies non sous forme d'impôts mais par l'accomplissement direct de certaines tâches publiques, par exemple la fourniture des chœurs pour les fêtes religieuses ou bien l'armement et l'entretien des navires de guerre, les trières. Bien que nous ne puissions en établir le montant, les liturgies à Athènes constituaient de toute évidence une lourde charge financière. Au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les fêtes religieuses à elles seules exigeaient un minimum de quatre-vingt-dix-sept désignations annuelles pour liturgies<sup>[157]</sup>. Et ici encore, la moitié la plus pauvre de la population en était exempte.

En somme c'était la règle en Grèce (et pas uniquement à Athènes) que les riches tout à la fois assument les frais du gouvernement, ce qui incluait les frais élevés des cultes publics, et participent de façon importante aux combats en temps de guerre. Et maintenant nous revenons à la question : dans l'intérêt de qui fut créé et maintenu l'empire athénien ? En termes d'intérêts matériels, on peut répondre brièvement que les classes plus pauvres en tiraient profit de façon directe, tangible et substantielle. Pour des milliers d'entre eux, être rameur dans la flotte procurait un gagne-pain, modeste certes, mais de peu inférieur à ce que gagnait l'artisan ou le boutiquier moyen, peut-être même un gagne-pain plus précieux, par exemple pour les plus jeunes fils de paysans qui pouvaient ajouter leur solde de marins au revenu familial. Par ailleurs, un nombre d'hommes important, peut-être vingt mille, recevaient une terre confisquée aux sujets rebelles et pouvaient en même temps garder la citoyenneté athénienne. Le contrôle des mers aidait à garantir un approvisionnement en blé suffisant, le maintien à des prix raisonnables des principales denrées, or c'était là un point névralgique pour une communauté dont la production intérieure ne pouvait satisfaire qu'une partie des besoins. Certains gains touchaient aussi des groupes particuliers de la population,

par exemple les charpentiers de marine, mais je n'entrerai pas dans de plus amples détails.

Les avantages qu'en tiraient les citoyens plus riches sont – fait surprenant – moins apparents. Etant donné le caractère de l'économie grecque, les aspects modernes de l'impérialisme, tels que la possibilité d'investir avec profit un surplus de capital, ou d'avoir accès à des matériaux bruts produits par de la main-d'œuvre à bon marché – tout cela ne jouait aucun rôle. Il n'y avait pas d'entrepreneurs athéniens pour exploiter des plantations de thé ou de coton, pour ouvrir des mines d'or ou de diamants, pour construire des chemins de fer ou des manufactures de jute dans les territoires soumis. Un certain nombre de citoyens athéniens des classes supérieures essayaient, d'une manière ou d'une autre, d'acquérir des propriétés foncières à l'étranger, mais c'était plus un motif d'irritation pour les peuples soumis qu'un avantage substantiel dû à l'Empire. L'Empire favorisait la vie commerciale d'Athènes et ce que nous pourrions appeler les exportations invisibles, grâce à la présence d'étrangers toujours plus nombreux comme marchands et comme touristes. Cependant une grande partie du commerce était entre les mains des non-citoyens, et non des citoyens qui prenaient seuls les décisions politiques, et aucun auteur ancien ne se livre jamais à des considérations commerciales en ce contexte. Nous sommes donc obligés de chercher des avantages invisibles, ou du moins non mesurables. L'un d'entre eux était sûrement la possibilité pour Athènes d'engager des dépenses publiques considérables, extraordinaires, comme le grand programme de constructions sur l'Acropole, dans une large mesure aux frais de ses sujets, c'est-à-dire sans ajouter encore au poids déjà lourd des liturgies que supportaient les citoyens plus riches. Le second avantage, c'était la force d'attraction du pouvoir en tant que tel, difficile à évaluer, mais bien réelle malgré son caractère psychologique, immatériel, plus que financier.

Ce n'est pas tout. Il est remarquable qu'Athènes, pendant près de deux siècles, ait été exempte de troubles civils, mis à part deux incidents durant la guerre du Péloponnèse ; et même exempte du signe avant-coureur des guerres civiles, la demande d'abolition des dettes et de redistribution des terres. L'explication, je crois, est la suivante : durant la longue période d'élaboration du système pleinement démocratique, il y eut d'amples distributions de fonds publics, dans la marine, à travers les indemnités allouées aux jurés, aux titulaires des charges publiques, aux membres du Conseil et aussi un programme relativement étendu de concessions de terres dans les territoires sujets. Pour beaucoup cela peut avoir représenté un revenu d'appoint seulement, insuffisant, mais cet effet complémentaire était l'effet exigé pour libérer Athènes de cette maladie chronique du monde grec, la guerre civile. C'est de plus un fait remarquable que l'on ne trouve pas attestées dans une seule autre cité les indemnités pour une fonction publique. Encore une fois, je crois qu'il faut en voir l'explication dans le fait qu'aucune autre cité n'avait à sa disposition les amples ressources d'un empire : même les cités qui introduisaient ou réformaient le régime démocratique en se fondant explicitement sur le modèle athénien n'avaient pas les moyens d'aller jusqu'à rétribuer les pauvres pour la participation active à laquelle ils avaient droit. Nous pouvons donc conjecturer avec quelque vraisemblance que l'étendue de la participation effective était bien moindre qu'à Athènes ; en conséquence la démocratie était ailleurs dépourvue de cet aspect pédagogique sur lequel la théorie classique met l'accent.

Ce que je soutiens en fait, c'est que le système pleinement démocratique de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. n'aurait pas été introduit s'il n'y avait eu l'Empire athénien. Étant

donné les charges financières et militaires pesant sur les riches, il n'est guère surprenant qu'ils aient revendiqué le droit de gouverner par eux-mêmes, selon quelque forme de constitution oligarchique. Néanmoins, depuis le milieu du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. environ, les démocraties commencèrent à apparaître, dans une communauté grecque puis dans une autre ; c'étaient des systèmes de compromis donnant aux pauvres certaines possibilités de participation, en particulier le droit de choisir les magistrats, tout en conservant aux riches le poids le plus important dans la prise des décisions. Athènes en fait déplaça cet équilibre ; or le seul élément différent qui fût unique à Athènes, ce fut l'Empire, un empire pour lequel la flotte était indispensable, ce qui signifiait que les classes inférieures fournissaient les hommes nécessaires à cette flotte. Voilà pourquoi je considère que l'Empire fut une condition nécessaire pour le type athénien de démocratie. Par la suite, lorsque l'Empire fut détruit par la force, à la fin du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le système était si bien consolidé que nul n'osa le remplacer, malgré toutes les difficultés qu'eut le IV<sup>e</sup> siècle pour fournir l'infrastructure financière nécessaire.

Tous les historiens modernes ne souscriraient pas à cette analyse, mais je ne pense pas qu'aucun Grec de l'époque ait douté de l'étroit rapport existant entre démocratie et empire. « Ceux qui assurent la marche des vaisseaux, écrivait le libelliste oligarchique du V<sup>e</sup> siècle que j'ai déjà cité (Ps. Xénophon, *Constitution d'Athènes*, 1.2), sont ceux qui possèdent le pouvoir dans l'État. » Que ceci soit une condamnation et non une simple description, tout le libelle le montre clairement, par exemple cette remarque plus légère, satirique (1.13) : « Les gens du peuple demandent à être payés pour chanter, courir, danser, naviguer, pour pouvoir ainsi gagner de l'argent et appauvrir les riches. »

Notre libelliste ne condamnait pas l'Empire, mais bien le système démocratique athénien qui était fondé sur lui. J'ai déjà souligné plus haut le caractère franchement ouvert de la domination dans l'Antiquité, qui avait pour conséquence l'absence de paravent idéologique ou de justification idéologique de l'Empire. Périclès, selon Thucydide (2.41.3), se vantait auprès des Athéniens en ces termes : « Athènes est la seule cité qui règne sur des sujets sans qu'ils puissent se plaindre de se trouver soumis à une nation indigne d'exercer cette autorité » (tract. Roussel). Voilà ce que je peux trouver de plus proche d'une affirmation idéologique dans les sources, soit pour l'Empire, soit pour la guerre du Péloponnèse et l'on avouera que c'est peu de chose. Il existait bien un grand débat tactique, mais c'est une autre question. Peut-être peu de gens se seraient-ils exprimés aussi brutalement que le sophiste Thrasymaque : « En politique, le chef authentique regarde ses sujets exactement comme un troupeau et ne pense, jour et nuit, qu'au profit qu'il peut en tirer pour lui-même » (Platon, *République* 343B). Mais peu de gens exprimaient l'opinion opposée en politique étrangère : il ne devrait y avoir ni maîtres, ni sujets. Il n'y avait pas un bien grand pas à faire pour passer de l'acceptation d'esclaves au sein de la société à l'acceptation de sujets à l'extérieur, et la métaphore de l'esclavage leur était en fait parfois appliquée<sup>[158]</sup>.

L'absence d'idéologie entraînait deux autres conséquences négatives. Il y avait relativement peu de descriptions en noir et blanc, peu de Galaad menant les forces de la lumière contre des Barbares lançant en l'air les bébés à la pointe de leurs baïonnettes. Le succès ou l'échec dans la course au pouvoir était dû aux circonstances ; parmi elles, une plus grande ingéniosité et une plus grande discipline jouaient certainement un rôle, mais on éprouvait peu le besoin d'insister sur la totale inégalité morale, sur ce dénigrement, qui font

partie intégrante des justifications idéologiques. Il n'y avait pas non plus beaucoup de traces de ce qu'en langage hégélien on appelle la réification de l'État, avec son corollaire, l'argument tiré de la Raison d'État\*, la *Staatsräson*.

« La *Staatsräson* », écrivait Friedrich Meineke au début de l'ouvrage classique qu'il consacra en allemand à l'histoire de cette idée, publié pour la première fois en 1924, « c'est le principe fondamental pour la conduite d'une nation, la loi primordiale du mouvement pour un État. Elle dicte à l'homme d'État ce qu'il doit faire pour préserver la santé et la force de l'État. L'État est une structure organique dont la pleine puissance ne peut être maintenue que s'il lui est permis d'une façon ou d'une autre de continuer à se développer. La *Staatsräson* indique à la fois le chemin et le but d'une telle croissance. Elle ne peut faire ce choix au hasard... La "rationalité" de l'État consiste à se comprendre lui-même et le monde autour de lui, et à déduire de cette compréhension ses principes d'action... Pour chaque État, à chaque moment donné, il existe une ligne idéale d'action, une *Staatsräson* idéale. La discerner, c'est la préoccupation brûlante à la fois de l'homme d'État acteur et de l'historien-observateur[159]. »

Bien que ce soit là le langage de l'idéalisme allemand, le concept de *Staatsräson* a eu ailleurs aussi une popularité considérable, ainsi dans les références constantes du général de Gaulle aux devoirs d'« une grande nation ». Mais il n'en va pas ainsi chez les Grecs de l'Antiquité. Lorsque Aristote déclarait (*Politique*, 1253a19-20) que la *polis* (la cité-Etat) est antérieure à l'individu, il entendait cela dans le cadre de sa téléologie : l'homme est par nature un être destiné à vivre dans la *polis*, la plus haute forme de *koinônia*, communauté ; c'est la fin ou le but de l'homme, qu'il atteint s'il réalise toutes les potentialités de sa nature. Lorsque Aristote jugeait des mérites d'un gouvernement selon qu'il gouvernait ou non dans l'intérêt de la communauté tout entière, ses critères n'avaient rien de commun avec les arguments modernes tirés de la Raison d'État. Il jugeait l'État selon les critères de la justice et de la « vie bonne » ; les modernes acceptent la forme d'État existant comme l'autorité suprême sur le plan politique et même moral, et jugent ensuite non pas sur des critères moraux mais en utilisant une métaphore biologique, en termes d'organisme, de santé, de force, de croissance. Il n'est guère surprenant que Meineke ait appelé Bismarck « le maître de la *Staatsräson* moderne[160] » ; pour cette école de penseurs politiques, l'État en vient souvent à équivaloir à l'élite[161].

Mais si les Athéniens moyens, dirigeants tout aussi bien que dirigés, défendaient l'Empire pour des raisons matérielles, sans le support mystique de la *Staatsräson*, que reste-t-il, pourrait-on être tenté de demander, du lien tant vanté chez les Grecs entre la politique et l'éthique ? Il faut répondre à cela qu'à juger de la conduite impérialiste d'Athènes à la seule lumière de son propre code, un système éthique qui laisse place en lui-même pour l'esclavage-marchandise n'est pas sapé par la soumission impérialiste d'autres États. Le concept grec de « liberté » ne s'étendait pas au-delà de la communauté elle-même : la liberté pour ses propres membres n'impliquait ni la liberté légale (civile) pour les autres résidents de la communauté, ni la liberté politique pour les membres d'autres communautés sur lesquelles on avait pouvoir[162].

Les Athéniens favorisaient et parfois même imposaient des régimes démocratiques dans les États qui leur étaient soumis. Comme dans tous les conflits entre grandes puissances, les plus petits États, dans la zone de la mer Égée, subissaient des pressions pour se ranger d'un

côté ou de l'autre, de façon active ou passive, avec des répercussions sur leurs propres structures internes et sur leurs tensions politiques<sup>[163]</sup>. Sans doute y avait-il dans la pratique athénienne un élément de conviction politique, ou au moins de sentiment, mais c'était essentiellement une tactique, la version athénienne de l'adage romain « diviser pour régner ». Ils avaient appris que les classes inférieures dans ces communautés souvent restreintes, ne possédant pas toujours la force nécessaire pour renverser leurs oligarchies locales, pouvaient préférer l'entrée comme sujets dans l'Empire athénien, avec sa conséquence : l'appui qu'Athènes donnait à la démocratie, à l'indépendance politique avec sa conséquence : le manque de démocratie à l'intérieur<sup>[164]</sup>. Si les citoyens riches, comme c'était probablement le cas, supportaient le coût du tribut payé à Athènes, en ces conditions, le « prix » de la soumission, en termes matériels, était très bas pour le *démos*. Et je peux ajouter que dans l'ensemble ce fut une politique couronnée de succès, car les Athéniens conservèrent le soutien, y compris l'assistance militaire, de beaucoup d'États sujets, à peu près jusqu'à la fin de la guerre du Péloponnèse.

Comment donc l'observateur, non pas le participant, qui ne croit ni en la réification mystique de l'État ni en des Absolus, l'observateur objectif mythique qui met de côté sa propre morale, ses propres valeurs, décide-t-il qu'une action politique, passée ou présente, a été ou non menée dans l'intérêt national ? Il doit pour commencer, me semble-t-il, reprendre le lieu commun suivant : toutes les sociétés politiques, et certainement toutes les sociétés démocratiques connues, ont été composées d'une pluralité de groupes d'intérêts, ethniques, religieux, régionaux, économiques, intérêts de conditions sociales, de partis, ou de factions. Sur toute ligne d'action proposée, ces groupes peuvent diverger âprement soit pour la tactique, soit de façon plus profonde pour les buts visés. Et lorsqu'un de ces groupes ou tous ces groupes se voient confrontés, chacun pour sa part, avec un conflit entre leurs propres buts – c'est souvent le cas quand il s'agit de problèmes plus vastes – alors la difficulté de la décision en est grandement accrue.

Rien ne met aussi brutalement en lumière cette donnée qu'une invasion étrangère. Les Quisling – il faut nous en souvenir – n'étaient pas tous des individus anormaux ni des agents à la solde de l'ennemi ; quelques-uns représentaient des groupes d'intérêts qui décidaient ou bien que le prix de la résistance dépassait pour eux tout ce que pouvait coûter éventuellement une reddition, ou bien que l'occupation ennemie était préférable à une situation intérieure inopportune. Les États grecs qui, soutenus par l'autorité de l'oracle de Delphes, ne résistèrent pas aux Perses dans les premières années du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. fournissent un exemple antique dans un contexte différent mais analogue. Ou, pour prendre une autre sorte d'exemple en domaine grec, les éléments de la population athénienne qui refusèrent, jusqu'à ce qu'il soit trop tard, de prendre les risques découlant d'une prise en compte exacte de la puissance croissante de Philippe de Macédoine, le père d'Alexandre le Grand, n'abandonnaient pas consciemment, ou du moins pas tous, l'indépendance et la liberté athénienne ; mais ils laissaient un ensemble de valeurs les aveugler doucement et les induire en un jugement erroné sur la menace qui pesait sur d'autres valeurs. Des parallèles récents se présentent aisément à l'esprit.

La structure des groupes d'intérêts dans la société grecque, dans la société politique grecque (le corps des citoyens), était une structure relativement simple. Il n'y avait ni divisions ethniques ni divisions religieuses parmi eux ; il n'y avait pas de partis politiques

avec des intérêts institutionnalisés. Mais il y avait des divergences d'intérêts possibles entre secteurs de la population, entre le secteur rural et le secteur urbain, et il y avait surtout les divisions entre riches et pauvres. Pour cette dernière division, l'expression « classe sociale » ou « classe économique » induit en erreur. C'était une société où il y avait une majorité de propriétaires terriens, depuis les paysans possesseurs d'un à deux hectares seulement, n'assurant que leur propre subsistance, jusqu'aux propriétaires de grands domaines qui en tiraient des revenus en espèces substantiels ; une société où la majeure partie du commerce et de l'industrie était menée sur des bases familiales, et ici encore à un niveau de subsistance (seul un petit nombre d'établissements industriels ou d'entreprises commerciales plus importants employaient une main-d'œuvre servile) ; une société où des concepts modernes comme ceux de capital, de politique d'investissement, de crédit sont inapplicables. Je conserve donc le vocabulaire qu'utilisèrent tous les commentateurs grecs eux-mêmes, pour parler simplement de riches et de pauvres<sup>[165]</sup>.

Nous avons vu comment à Athènes ces deux secteurs du corps des citoyens soutenaient l'Empire, bien que ce fût à partir d'intérêts divergents et parfois même en conflit entre eux ; comment un consensus suffisant avait été obtenu (mis à part une minorité d'opposants irréductibles) portant sur le plein développement du type de démocratie qui était celui d'Athènes. Nous avons vu aussi que la décision de s'engager dans la guerre du Péloponnèse avait été prise par l'Assemblée qui représentait, nous n'avons aucune raison d'en douter, un bon échantillonnage de l'ensemble du corps des citoyens. Lorsqu'au cours de la guerre, l'on décida d'opérer le hardi mouvement stratégique que représentait l'expédition de Sicile, Thucydide lui-même ôte toute possibilité de doute. Il peut bien pour sa part faire porter l'accent sur la crainte qui empêcha l'opposition minoritaire de prendre la parole et même de voter, nous sommes, nous, en droit de déplacer l'accent pour le faire porter sur le fait que c'était en tout cas une *petite* minorité.

Ainsi, dans la mesure où les mécanismes de la prise de décisions sont concernés, l'acceptation par Athènes du défi Spartiate et l'entrée dans la guerre du Péloponnèse pouvaient être jugés comme un acte accompli dans l'intérêt national. Les principaux groupes d'intérêts de la société participèrent tous activement aux discussions comme à la décision finale. Mais nous n'épuisons pas ainsi l'analyse : il nous faudra aussi examiner si l'intérêt national fut correctement évalué. Je dois cependant au préalable souligner que je ne porte aucun jugement sur les valeurs entrant dans la définition donnée par les Athéniens de leur intérêt national, pas plus que je n'approuve l'esclavage lorsque j'affirme avec insistance que l'esclavage et la meilleure part de la culture grecque étaient inextricablement liés.

Un tel « relativisme moral », comme on l'appelle parfois de manière impropre, peut surprendre, mais c'est la leçon correcte à tirer des « aperçus que procurent la psychologie, l'anthropologie, et l'observation de la réalité politique ». Ces « aperçus » nous ont appris, non pas à faire taire l'impulsion qui nous pousse à traiter de notre politique ou de toute autre politique en termes moraux, mais à reconnaître que d'autres sociétés peuvent agir, et ont en fait agi, *de bonne foi* en des termes moraux différents des nôtres, et même révoltants pour nous. L'explication historique n'est pas identique au jugement moral. Si l'on a une foi mystique en l'État « organique », ou si l'on croit en des Absolus, qu'ils soient platoniciens ou d'une autre origine, alors on n'a qu'un unique critère pour mesurer tous les actes politiques, passés, présents ou futurs. Mais en ce cas il n'y a pas de raison de se livrer à une analyse

historique quelconque. Platon était inflexible sur ce point : tous les États, disait-il sans cesse, sont défectueux de manière irrémédiable, l'État juste, l'État idéal, sera gouverné par les Rois-Philosophes grâce à leur appréhension des formes idéales, et non à partir d'une étude des sociétés historiques.

Et les normes morales ne sont pas non plus automatiquement fixées dans une société pluraliste ; morale et intérêts ne peuvent être nettement distingués. Dans un ouvrage récent sur les États-Unis et l'ordre mondial, publié par un expert reconnu de tous, nous lisons ceci dans une partie intitulée « Qu'est-ce que l'intérêt national américain ? » : « En dehors des cercles d'extrême droite, il n'est désormais plus de mode d'attribuer des valeurs uniques et des qualités spécifiques aux États-Unis, à leur style politique, à leur mode de vie publique et privée. Les qualités spécifiques qu'on leur reconnaît quelquefois suscitent plus souvent la moquerie que la louange. Cependant de telles valeurs existent, et elles exigent d'être protégées dans un monde dont l'évolution est d'une rapidité sans précédent... (Leur) articulation constitue l'essentiel de ma définition de l'intérêt national... un intérêt qui m'apparaît à la fois moral et réalisable... Que sont ces valeurs ? Face à des bureaucraties gouvernementales et privées toujours plus puissantes, que renforceront bientôt la perfection des données obtenues par l'informatique, je désire préserver un domaine important où la liberté individuelle puisse être à l'abri de toute manipulation de la part du gouvernement, des entreprises, des syndicats, des partis politiques, des clubs, des clans et des ordinateurs. Face aux possibilités croissantes de contrôler toutes les formes de vie – que ce soit par les armes ou par les produits chimiques – je désire affirmer la nécessité du maximum de respect pour la vie humaine elle-même<sup>[166]</sup>. »

La liberté humaine préservée de toute manipulation et le maximum de respect pour la vie humaine sont des valeurs incontestables, mais il n'est pas sûr que ces valeurs constituent une définition opératoire adéquate de l'intérêt national, à partir de laquelle on puisse élaborer une politique étrangère. La majorité d'entre nous en conviendra, d'importants progrès moraux ont été accomplis depuis le temps de l'Athènes antique : l'esclavage-marchandise a été aboli ; presque personne ne conteste le principe du gouvernement populaire, de la démocratie ; aucun dirigeant politique démocrate ne parlerait en public de l'Empire comme en parlait Périclès ; le progrès matériel a rendu inutile par hypothèse d'assurer le bien-être matériel et politique aux dépens d'États sujets. Cependant on ne semble pas avoir réellement résolu la double difficulté inhérente à l'intérêt national : sa détermination tout d'abord, puis sa réalisation pratique.

Cette affirmation n'est nullement mise en question par le fait que les dirigeants politiques affirment régulièrement que leur politique est conforme à l'intérêt national, celle des autres non. Tout au long de l'histoire ils ont agi ainsi et je reconnais volontiers leur « sincérité » comme celle de leurs partisans et tout aussi bien de leurs adversaires. Mais le débat se situe ordinairement au niveau de la rhétorique, il vise la persuasion et non la démonstration et par conséquent ne révèle rien sur la vérité des prétentions qui s'affirment. Le succès ou l'échec électoral non plus.

Parlant de la façon dont la bureaucratie fonctionne actuellement dans les démocraties occidentales, Henry Kissinger écrivait : « Le prix accordé à la défense de telle ou telle cause fait de la prise de décision une série d'ajustements entre intérêts particuliers – une méthode qui convient mieux à la politique intérieure qu'à la politique étrangère<sup>[167]</sup>. » Il écrivait ces

lignes d'un point de vue critique, mais bien des spécialistes de sciences politiques, d'accord avec cette description de la réalité, jugeraient cette pratique de façon positive, comme étant précisément ce que doit être une méthode démocratique. Mais quels intérêts particuliers ? À travers la gamme d'intérêts constituant la société, avec quelle ampleur au juste la défense d'une cause atteint-elle efficacement ceux qui prennent les décisions ? Qu'advient-il si l'ajustement accorde beaucoup plus à un intérêt qu'à un autre intérêt en conflit avec ce dernier ? Il y a un modèle mathématique sous-jacent au mot « ajustement » qui me semble tout à fait inapplicable aux problèmes sociaux. C'est évident en politique étrangère. La Grande-Bretagne a été placée face à une décision à prendre : se joindre ou non au Marché commun et elle avait à choisir entre oui et non, il n'y avait pas de moyen terme, et les « ajustements » comme la concession accordée par le Marché commun d'un délai de dix ans avant l'abolition d'un traitement préférentiel pour la viande de mouton et la laine de Nouvelle-Zélande représentent seulement des concessions minimales accordées aux adversaires du Marché commun. Un groupe d'intérêts l'a emporté sur un autre et c'est tout. De même, pour en revenir aux Athéniens, ou bien ils envahissaient la Sicile, ou bien ils ne l'envahissaient pas ; on ne peut imaginer aucun « ajustement » de quelque importance.

Le concept plus général de consensus est lui aussi sous-jacent au concept d'ajustement entre intérêts particuliers. Dans un essai publié en 1961, P. H. Partridge avançait ceci : « À l'époque contemporaine, les controverses importantes portant sur les droits ou sur les libertés... tendent de moins en moins à soulever des problèmes d'une grande généralité... N'y a-t-il pas une acceptation quasi universelle de la croyance dans les innovations continues au plan technologique et économique, l'expansion ininterrompue des ressources économiques, un niveau de "bien-être" matériel en progression constante, comme constituant les objectifs principaux de la vie sociale et de l'action politique et aussi les principaux critères pour juger du succès et de la validité d'un ordre social... Ce sont les critères inhérents au système qui rendent hors de propos et impuissante toute autre philosophie sociale<sup>[168]</sup>. »

Ce point de vue soulève bon nombre de difficultés. Tout d'abord se pose la question de savoir s'il suffit de s'en tenir à ce niveau de « grande généralité ». Croire aux innovations continues au plan technologique et économique et tout ce qui s'ensuit, ne me semble pas beaucoup plus utile au point de vue opératoire que croire en la liberté individuelle préservée de toute manipulation. En dehors même d'« une autre philosophie sociale » s'offrant au choix, il y a place pour des conflits aigus portant sur les méthodes qui contribueront le mieux à développer les innovations continues au plan technologique et économique, et un niveau de vie matérielle en progression constante. Le problème de la pollution en offre assez de preuves, à condition qu'on l'étende au-delà d'actes individuels de renoncement (comme le fait de restreindre sa nourriture à une alimentation « biologique »), jusqu'à de sévères exigences politiques qui menaceraient les prévisions courantes de bénéfices des grandes firmes.

Une difficulté plus grave apparaît dans une note prudente que M. Partridge a jointe à ses remarques : « Il est possible, naturellement, que le consensus moral et politique soit plus superficiel qu'il ne semble et qu'il y ait des conflits ou des frustrations croissants dans les profondeurs du sol social que la plupart d'entre nous ne sont pas assez conscients pour percevoir. » Laissons de côté la métaphore agricole ; nous pouvons dire en d'autres termes que le consensus est peut-être illusoire, que les « valeurs cohérentes de la société » ne se

trouvent peut-être, à tout prendre, que dans la petite fraction de la population « qui participe effectivement au pouvoir social[169] ».

Ainsi une importante étude portant sur les convictions politiques des électeurs américains au moment de la campagne présidentielle de 1964 a révélé « non seulement une divergence mais un conflit entre les attitudes des électeurs vis-à-vis des programmes et des activités gouvernementales pratiques d'une part, et d'autre part les représentations idéologiques et les concepts qu'ils avaient au sujet du gouvernement et de la société[170] » ; entre les réponses à des questions telles que : « Le gouvernement fédéral a-t-il une responsabilité pour essayer de réduire le chômage ? » d'une part, et d'autre part « Le gouvernement est-il allé trop loin en réglementant les affaires économiques et en s'ingérant dans le système de libre entreprise ? ». Si aigu est le conflit que 65 % des gens interrogés (des Blancs) étaient considérés comme libéraux de façon absolue ou prédominante en ce qui concerne la gamme des questions « pratiques », tandis que le chiffre tombait à 16 % pour la gamme des questions « idéologiques »[171].

Ce manque flagrant de cohérence reflète certes un manque de connaissances, un manque d'éducation politique, de l'apathie aussi, mais il y a là davantage. On trouve un élément très considérable de désaffection politique quand les problèmes concernent directement les gens et par conséquent sont plus promptement saisissables, par exemple pour les problèmes d'emprunts locaux, qui aux États-Unis du moins suscitent de façon notoire un vote massif, et un vote massivement négatif, surtout parmi les groupes de bas statut économique-social, un vote de protestation qui ne vise pas tant le problème particulier que le « système » et leur propre « manque de pouvoir civique institutionnel[172] ».

L'existence actuelle d'un consensus idéologique, d'un accord portant sur les affirmations abstraites, générales, de la foi « démocratique » ne doit pas être niée. La question est cependant de savoir dans quelle mesure la « satisfaction symbolique » que ce consensus semble refléter l'emporte sur la frustration profonde que traduit très précisément l'apathie politique si répandue, naissant d'un sentiment d'impuissance, d'incapacité à contrecarrer les groupes d'intérêts dont les voix l'emportent dans les décisions gouvernementales. « Le coût du consensus est payé par ceux qui en sont exclus[173]. »

Il n'aurait pas été aisé pour un Athénien dans l'Antiquité de tracer cette ligne de démarcation entre « nous », les gens moyens, et « eux », cette élite gouvernementale dont on a si fréquemment remarqué la mention dans les réponses de nos contemporains frappés d'apathie[174]. Cette différence d'attitude découle non seulement de la différence fondamentale qui sépare une démocratie de participation directe et une démocratie représentative, sans participation, mais aussi de la différence de structure des groupes dans les deux mondes et des possibilités d'action que peuvent avoir les divers groupes d'intérêts sur les autorités maîtresses des décisions.

Enfin se pose la question de savoir si l'intérêt national est correctement évalué ou non (sans tenir compte ici de la divergence entre intérêts différents dont on a déjà discuté). À un premier niveau, il y a la simple épreuve de la réalité. Athènes perdit en fait la guerre du Péloponnèse, et en même temps son Empire. C'est à première vue un argument en faveur de la thèse selon laquelle l'entrée dans la guerre, en dépit de la quasi-unanimité avec laquelle fut prise cette décision, n'était pas d'intérêt national. Mais naturellement cet argument ne peut être avancé de façon aussi simple : il faudrait aussi essayer de peser les conséquences d'un

refus de combattre la coalition Spartiate. Et dans un cas de cette nature, l'argument ne peut être qu'un argument historique ; il ne peut jamais être formulé par les protagonistes eux-mêmes, au moment où ils prennent leur décision (pas avant longtemps du moins, tandis qu'ils agissent en accord avec la décision prise). À un autre niveau, il y a l'éventualité d'un conflit entre intérêts à court terme et intérêts à long terme ; entre les intérêts à court terme que satisfait le plein emploi dans les industries de l'aviation supersonique et les conséquences à long terme, qui, avance-t-on, seront vraisemblablement nuisibles aux ouvriers de l'aviation eux-mêmes.

Ce dernier point est poussé à ses limites extrêmes par les marxistes, avec l'usage qu'ils font du mot « idéologie » pour désigner une fausse conscience, une fausse conviction des intérêts de sa propre classe. On trouvera dans l'œuvre d'Antonio Gramsci certains des aspects les plus élaborés de ce débat ; l'idée centrale peut être énoncée brièvement dans la formulation d'Eugène Genovese : « Une fonction essentielle de l'idéologie d'une classe dominante est de présenter pour elle-même et pour ceux qu'elle domine, une vue du monde cohérente, suffisamment souple, complète et médiatrice, pour convaincre les classes subordonnées de la justice de son hégémonie. Si cette idéologie n'était qu'un reflet des intérêts économiques immédiats, elle serait non seulement inutile mais dangereuse, car l'hypocrisie de la classe en question deviendrait rapidement évidente aux yeux de ses sujets les plus misérables[175]. » On peut prendre comme exemple la thèse marxiste bien connue : l'impérialisme et le colonialisme sont contraires aux intérêts de la classe ouvrière, malgré le profit matériel qui peut échoir aux ouvriers du pays dominateur.

Dans la Grèce antique, avec l'exploitation au grand jour des esclaves et des sujets étrangers, il y avait peu de place pour l'idéologie au sens marxiste. Aristote proposa une théorie de l'esclavage naturel, théorie selon laquelle certains groupes d'hommes étaient esclaves par nature, d'autres maîtres par nature ; par conséquent, l'esclavage était bénéfique aux uns comme aux autres. La doctrine qui reprit vie deux mille ans plus tard dans le Nouveau Monde[176] n'était guère propre à persuader les esclaves et elle s'avéra aussi dénuée de force persuasive pour les Grecs libres qui l'abandonnèrent au profit de la thèse empirique, brutale, selon laquelle l'esclavage était probablement non naturel mais néanmoins indispensable, une réalité de la vie. « L'esclavage est une institution du *ius gentium* (c'est-à-dire de tous les peuples) par laquelle un homme est soumis à la domination d'un autre, contrairement à la nature » (*Digeste*, 1, 5, 4, 1).

Dans notre société, d'autre part, avec sa structure beaucoup plus complexe et l'abandon officiel de l'idée selon laquelle l'asservissement et une dure exploitation sont acceptables en tant que tels, il faut une justification. S'« il va de soi que tous les hommes ont été créés égaux », il va de soi aussi que tous les hommes sont loin d'être égaux en indépendance, puissance et droits. Quelques explications sont nécessaires, et ceux qui ne se satisfont pas des explications données ne sont certainement pas tous marxistes[177].

Actuellement, en dehors d'une philosophie sociale cohérente, d'une vision du monde, qu'elle soit aristotélicienne ou marxiste, ou toute autre, l'argument de l'intérêt national devient de la pure rhétorique politique, une façon de dire, hors d'atteinte de toute analyse et de tout contrôle, que ce qui est bon pour la General Motors, ou pour le parti démocrate, ou une quelconque institution, est bon pour le pays. D'un autre côté, avec une philosophie cohérente, la référence à l'intérêt national devient une tautologie ; l'argument ne peut être ni

prouvé ni réfuté, sinon par des arguments pour ou contre la philosophie fondamentale qui définit l'intérêt, ou par une discussion tactique cherchant à déterminer si une action ou une proposition donnée feront ou non progresser le programme plus vaste exigé par cette philosophie. Dans les deux cas, l'expression « intérêt national » est un terme gênant qui peut seulement obscurcir l'analyse, et non la faire progresser. Sauf dans une société très restreinte, très simple (peut-être les Esquimaux du Groenland) ou en utopie, les intérêts particuliers de groupes d'intérêts particuliers sont les seuls termes sur lesquels puisse opérer l'analyse.

Si j'ai parlé si longuement sur ce point, ce n'est pas dans la seule intention d'éliminer tant soit peu la rhétorique des hommes politiques et des journalistes. Ce que j'ai tenté de faire ainsi, c'est de considérer d'un autre point de vue l'un des thèmes de mon premier chapitre : la place de l'apathie dans la théorie élitiste de la démocratie. Ma thèse est la suivante : loin d'être une condition saine et nécessaire de la démocratie, l'apathie est une réponse par le repliement sur soi à l'inégalité d'accès des différents groupes d'intérêts auprès de ceux qui prennent les décisions ; en d'autres termes, une réponse à « l'évolution politique » qui « a assigné à la légalisation par l'autorité une primauté fonctionnelle par rapport à l'articulation des intérêts[178] ».

Une fois de plus je reprends mon argument historique : si l'apathie politique n'est pas toujours apparue de façon évidente à une aussi vaste échelle dans les sociétés démocratiques, la force avec laquelle elle se manifeste couramment doit d'abord être expliquée, avant d'être accueillie avec faveur ou désespoir. Morris Jones la saluait comme « un contrepoids aux fanatiques qui constituent le véritable danger qui menace la démocratie libérale » et Lipset désignait ainsi les fanatiques poussés vers « des mouvements extrémistes » : « Les mécontents, les déracinés, ceux qui ont connu l'échec ou qui se trouvent privés de contacts sociaux, sans sécurité économique, les gens peu instruits, peu évolués, et dans tous les milieux sociaux ceux qui sont portés à l'autoritarisme. »

Ici encore, il faut considérer l'argument historique. Les mécontents, les gens sans sécurité économique, les personnes peu instruites, peu évoluées, il y en a toujours eu parmi nous ; en fait dans toutes les sociétés pré-industrielles, l'insécurité économique et le manque d'instruction ont été des facteurs constants, le destin de la grande majorité de la population. Comment se fait-il que de telles gens soient devenues de nos jours à la fois apathiques et extrémistes en puissance sur le plan politique ? Pour ce qui est du déracinement et du manque de contacts sociaux, il se peut qu'ils aient été relativement beaucoup plus rares dans une communauté telle que l'Athènes antique ou une ville de la Nouvelle-Angleterre au début du XIX<sup>e</sup> siècle. S'il en est ainsi, il est aussi légitime de chercher des remèdes pour la solitude ou l'isolement dans notre société sans communauté que de faire une vertu de la disparition du sens de la communauté.

Un mouvement extrémiste, qu'est-ce que c'est en définitive ? Sous un gouvernement autocratique, l'assassinat et le coup d'État sont souvent les seules méthodes possibles pour introduire un changement majeur dans la politique gouvernementale. Dans une démocratie cependant, par définition cette possibilité est toujours accessible à travers la discussion, les débats et les mécanismes de choix. La définition correcte d'un mouvement « extrémiste » (et il nous faut reconnaître l'imprécision du terme[179]) ne repose donc pas sur l'étendue du changement qu'il préconise, mais sur l'affirmation que les mécanismes démocratiques

traditionnels sont inefficaces pour les objectifs qu'il poursuit, et que par conséquent il faut employer des méthodes capables de briser le cadre démocratique. De tels mouvements ne furent pas inconnus par le passé, mais à Athènes du moins, il n'est pas sans intérêt de savoir qu'ils se limitèrent aux classes supérieures cultivées, nanties de sécurité économique. Certains ne reculèrent pas devant l'assassinat du maître politique de Périclès, Éphialte, en 462 av. J.-C., et devant l'emploi de la terreur et de l'assassinat pour que réussisse un éphémère coup d'État oligarchique en 411 av. J.-C.

Il est indéniable que les mouvements extrémistes ont joué un rôle important dans les démocraties occidentales au XX<sup>e</sup> siècle. Sur ce point, quelle est la réponse des théoriciens élitistes ? Il y a d'une part une attitude qui relève du docteur Pangloss : « Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles », et quiconque en juge autrement se voit adresser un chapelet de qualifications : échecs personnels, déracinement, insécurité, manque d'instruction, autoritarisme. « La qualité qui fait défaut... c'est la modération[180]. » D'autre part on avance la théorie selon laquelle il est de l'essence de la démocratie que la possibilité de régler la politique du gouvernement se restreigne à un choix périodique entre des hommes politiques maîtres des décisions entrant en compétition. Il y a une logique défectueuse dans une doctrine qui refuse à de larges secteurs de la population une participation effective au processus de la prise de décisions, en se fondant sur le fait que leurs revendications ont toutes chances d'être « extrémistes », pour souligner ensuite le manque de modération comme preuve de ce qu'ils ont été exclus à juste titre. « La grave erreur des théories sur les taudis urbains », a-t-il été justement rétorqué, « a été de transformer les conditions sociologiques en traits psychologiques, et d'attribuer aux victimes les caractéristiques déformées de leurs bourreaux. En fait l'acceptation sans aucune mise en question de l'irrationalité des taudis a contribué inexorablement à ce que se réalisent d'elles-mêmes les pires prédictions[181]. »

On doit admettre que tout groupe d'intérêts peut abandonner les méthodes démocratiques parce qu'il croit impossible pour lui d'atteindre ses objectifs démocratiquement. Ce fut le cas pour les oligarques athéniens dont j'ai parlé il y a un instant, et leur conviction était bien fondée : étant donné les procédures gouvernementales à Athènes, ils n'avaient pas la possibilité de l'emporter sur l'Assemblée, sinon par la terreur, par l'assassinat et par la fraude. Nos procédures sont forcément différentes, mais lorsque la différence atteint les proportions que la théorie élitiste a converties en vertu positive, comment peut-on vérifier la conviction que la persuasion est impossible ? Le problème que pose cette situation est extraordinairement complexe et difficile. L'enquête historique, portant à la fois sur le passé récent et sur le passé plus lointain, me pousse à croire qu'un essai pour le résoudre par un repliement sur l'apathie est une tentative désespérée pour « sauver les phénomènes ».

### 3. Socrate et après Socrate

« Le but de cet essai », écrivait John Stuart Mill, dans l'introduction de son livre *La Liberté*, « est de proclamer un principe très simple, comme fondé à régir absolument la conduite de la société envers l'individu, dans tout ce qui est contraint et contrôlé, que les moyens employés soient la force physique, sous forme de peines légales, ou la coercition morale de l'opinion publique. Voici ce principe : le seul objet qui autorise les hommes, individuellement ou collectivement, à troubler la liberté d'action d'aucun de leurs semblables, est la protection de soi-même. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres... La seule partie de la conduite de l'individu pour laquelle il soit justiciable de la société, est ce qui concerne les autres. Pour ce qui n'intéresse que lui, son indépendance est, de droit, absolue. Sur lui-même, sur son corps et sur son esprit, l'individu est souverain<sup>[182]</sup>. »

Des difficultés bien connues surgissent, lorsqu'il s'agit de distinguer entre une conduite « n'intéressant que l'individu » et une conduite « qui nuit aux autres », dans le domaine strictement privé. Mill n'a pas rendu la tâche plus facile en mettant sur le même plan « la coercition morale de l'opinion publique » et « la force physique, sous forme de peines légales ». Ailleurs dans le même essai, il a insisté sur le fait que « la protection contre la tyrannie des magistrats ne suffit pas. Il doit exister aussi une protection contre la tyrannie de l'opinion et des sentiments majoritaires ; contre la tendance qu'a la société d'imposer comme règles de conduite, par d'autres moyens que les peines civiles, ses idées et ses coutumes à ceux qui s'en écartent ».

Mais plus loin, comme en passant, il est allé contre cette déclaration, en introduisant une autre distinction : « Il y a beaucoup d'actes, qui n'étant directement nuisibles qu'à leurs auteurs, ne devraient pas être légalement interdits, mais qui, commis en public, deviennent une violation des convenances sociales et passant dans la catégorie des offenses envers autrui, peuvent, en toute justice, être interdits<sup>[183]</sup>. » Voilà qui nous plonge dans cette controverse sur la loi et la morale, dont débattent si vivement de nos jours les théoriciens, les législateurs et le grand public<sup>[184]</sup>.

Cependant mon propos concerne le domaine public, la politique, et tout particulièrement les droits (ou la liberté) qu'a l'individu dans son comportement politique. Tout État cherche à se protéger de la destruction, qu'elle vienne de l'intérieur ou de l'extérieur ; les États qui reconnaissent d'une manière ou d'une autre la liberté d'expression voient donc leur volonté de protection interne rendue plus difficile par l'existence même de cette liberté.

« Le Congrès ne fera pas de loi concernant l'établissement d'une religion officielle, ou en interdisant le libre exercice, ou restreignant la liberté de parole ou la liberté de la presse, ou le droit des gens à se réunir paisiblement et à adresser une pétition au gouvernement en vue d'une réparation de torts. » Pas de loi ? L'interprétation juridique libérale soutient « que le principe suivant lequel toute parole peut être définie soit comme légale soit comme illégale, implique le maintien d'un équilibre entre deux intérêts sociaux très importants, la sécurité publique et la recherche de la vérité », et elle « résout » le problème de savoir où fixer les limites de la liberté de parole en ces termes : « Les limites sont situées au point précis où les mots peuvent donner naissance à des actes illégaux<sup>4</sup><sup>[185]</sup>. » Le dilemme est le même que

chez Mill (et une bonne part de la terminologie et de l'argumentation aussi). Dans le domaine politique, le but de la parole, c'est de conduire à l'action, et l'action proposée peut amener un changement de système politique ou de structure sociale si profond qu'il y ait là une menace pour l'État aux yeux de ceux qui ne désirent pas un tel changement. Dans ces conditions, qui assurera le délicat équilibre entre la liberté et la sécurité requis par cette définition, un équilibre garantissant conjointement la préservation de ces deux valeurs ?

On ne rencontre pas ce dilemme uniquement dans les États démocratiques, mais on le trouve partout où la sanction ultime des décisions et des actions politiques réside dans la communauté elle-même et non point dans une autorité supérieure. Un roi divin n'a pas de problèmes, ni non plus un chef politique relevant de la sanction divine, comme c'était le cas dans le Proche-Orient antique. Là, comme l'a noté un éminent assyriologue, Thorkild Jakobsen, « l'obéissance doit forcément avoir rang de vertu cardinale. On ne peut donc s'étonner qu'en Mésopotamie la "vie bonne" fût la "vie d'obéissance"<sup>[186]</sup> ». Au contraire, parmi les Grecs, bien avant l'introduction de la démocratie, la souveraineté de la communauté impliquait l'existence de notre dilemme : dans *Illiade* (2.211-218), si Thersite fut battu et réduit au silence par Ulysse pour avoir osé proposer aux guerriers assemblés l'abandon de l'expédition troyenne, c'est parce qu'il était un homme du peuple ; tout « héros » pouvait émettre une proposition, avec toute la liberté, et tous les dangers que cela comportait du point de vue de l'intérêt commun.

Cependant cet exemple, comme d'autres semblables, reflète l'état d'une communauté aux tout débuts de sa formation et présente par conséquent une forme rudimentaire de ce dilemme qui occupa par la suite une place centrale au moment où les Grecs évoluèrent vers une communauté authentiquement démocratique. Dans le premier chapitre de cet ouvrage, j'ai évoqué deux dispositifs adoptés par les Athéniens au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., dans un effort conscient pour venir à bout de ce problème. L'ostracisme était un dispositif par lequel un homme était exclu physiquement de la communauté pendant un certain nombre d'années pour empêcher que ses paroles puissent être traduites en actes susceptibles de renverser le système démocratique ; la *graphé paranomon*, procédure judiciaire par laquelle un homme pouvait être jugé, condamné, et frappé d'une lourde amende pour avoir fait une « proposition illégale » à l'Assemblée, même si cette proposition avait été approuvée par le corps souverain, était un dispositif encore plus ingénieux : il engageait un orateur politique à accepter les risques que comportaient ses discours, fussent-ils traduits en actes par le corps souverain qui de toute évidence en avait le droit ; c'était là déclarer qu'un acte légal pouvait, lors d'une seconde discussion, être déclaré illégal, celui qui l'avait proposé, puni pour ses paroles.

À examiner ces deux institutions, il pourrait sembler que les Athéniens reculèrent simplement « la limite de la liberté de parole » beaucoup plus loin que « le point où les mots peuvent donner naissance à des actes illégaux ». Cependant cela n'explique pas tout (sans parler de l'ambiguïté de l'expression « actes illégaux ») et j'ai l'intention maintenant d'envisager l'expérience athénienne en entrant dans quelque détail, durant la longue guerre qui mit Athènes aux prises avec Sparte, et dans la période qui suit immédiatement cette guerre, une guerre qui avait reçu une approbation explicite de tous les secteurs de la population fermement convaincus que des intérêts vitaux étaient en jeu.

Une guerre, est-il besoin de le dire, fait subir la plus rude épreuve possible à la tension qui existe entre la liberté et la sécurité. Aux États-Unis, depuis les *Lois sur les étrangers et les*

*séditions* de 1798, la doctrine selon laquelle la critique des autorités et des lois pouvait être punie comme séditeuse ne fut pas remise en vigueur avant 1917. À cette date, l'atmosphère devint brusquement si tendue qu'un juge fédéral put édicter : « Nul homme ne saurait être autorisé, par un acte délibéré ou même sans préméditation, à faire ce qui, d'une façon ou d'une autre, pourrait porter atteinte aux efforts déployés par les États-Unis ou contribuer à retarder, fût-ce d'un seul instant, la proche venue du jour où le succès de nos armes deviendra réalité<sup>[187]</sup>. » De nos jours sans doute, aucun tribunal ne reprendrait cette phrase, mais les hommes politiques et les éditorialistes le font régulièrement, et l'opinion publique, pour une bonne part, est de cet avis.

Comment le public athénien aurait-il pu réagir durant la guerre du Péloponnèse ? Il nous faut bien marquer au préalable certaines distinctions d'ordre général, avant de pouvoir avancer une réponse. Pour commencer, les deux premières interdictions du premier amendement à la Constitution des États-Unis : « Le Congrès ne fera pas de loi concernant l'établissement d'une religion officielle ou restreignant la liberté de parole » auraient été, pour un Athénien, incompréhensibles. Et s'il les avait comprises, il les aurait jugées abominables. La religion grecque était profondément liée à la famille et à l'État ; une part importante de l'activité et des dépenses du gouvernement était consacrée à la religion, de la construction des temples et de l'organisation des fêtes, majeures ou mineures, à la préparation du calendrier religieux, à l'accomplissement des sacrifices et des autres rites accompagnant toutes les actions publiques, militaires ou civiles. La religion était polythéiste, elle avait, en ce milieu du V<sup>e</sup> siècle, atteint une grande complexité, avec ses nombreux dieux et héros, dotés de nombreux rôles et fonctions qui souvent interféraient entre eux ; certains étaient originaires d'autres cultures. En cette religion, ce que nous pourrions appeler dogme était fort limité, c'était une religion faite surtout de rites et de mythes. Par conséquent, cette religion possédait bien la tolérance qui caractérise généralement le polythéisme, une faculté d'adaptation qui ouvrait un large éventail de choix aux préférences religieuses des individus, mais elle prenait aussi par exemple très au sérieux le blasphème, car elle le considérait comme un délit public, un délit contre la communauté que les dieux pouvaient tenir pour responsable. Aussi le châtement n'en était-il pas laissé aux dieux, mais pris en main par l'État\*.

Quant à la liberté de parole, si estimée par les Athéniens, si exercée par eux pourtant, ils n'auraient pas laissé dire que l'Assemblée n'avait aucun droit d'intervenir en la matière. Il n'y avait théoriquement pas de limites au pouvoir de l'État, pas d'activité, pas de domaine du comportement humain dans lesquels l'État n'avait pas le droit d'intervenir légitimement, pourvu que la décision fût prise dans les formes voulues, pour une raison considérée comme valable par l'Assemblée. La liberté, cela signifiait le règne de la Loi et la participation au processus de prise de décisions, et non la possession de droits inaliénables. L'État athénien, en fait, promulguait, de temps en temps, des lois restreignant la liberté de parole (nous allons en examiner une dans un instant). Si les Athéniens ne le faisaient pas plus souvent, c'est parce qu'ils ne choisissaient pas de le faire ou qu'ils ne pensaient pas à le faire, et non parce qu'ils reconnaissaient l'existence de droits ou d'un domaine privé intangibles pour l'État.

Il faut aussi tenir compte du système des tribunaux à Athènes : il n'était pas conçu comme une branche gouvernementale indépendante, mais comme le peuple en action, avec un pouvoir différent de son pouvoir législatif et par conséquent à travers des organes différents,

mais comparables. Nous appelons cette institution de façon consacrée, mais très inexacte, des « jurys » (Mill évita ce mot pour lui préférer le terme grec originel de « dicasteria »). Les activités des tribunaux étaient essentiellement non professionnelles, c'est-à-dire que, malgré l'existence de règles de procédure tout comme d'un droit positif, le président du tribunal était l'un des magistrats annuels désignés par tirage au sort ; les parties devaient se présenter elles-mêmes, toujours oralement – même les pièces produites comme preuves étaient lues à haute voix – cependant les parties pouvaient obtenir le secours d'experts en plaidoiries pour préparer leur procès ; le jury concluait par un verdict, d'ordinaire après avoir siégé une journée ; ce verdict était obtenu par un vote à la majorité, au scrutin secret, qui se déroulait en public, sans aucune discussion préalable. La procédure était essentiellement la même pour les causes publiques et les causes privées. Ainsi, il n'y avait pas d'appareil d'État pour citer en justice un homme accusé de blasphème ; cette tâche revenait à tout citoyen qui choisissait d'en assumer la responsabilité et qui poursuivait alors le coupable, exactement comme s'il intentait un procès privé concernant un contrat.

Dans certains types de grands procès publics, l'Assemblée elle-même se constituait en cour de justice, mais normalement on réunissait des jurys importants, choisis par tirage au sort sur une liste permanente de six mille volontaires (le nombre des jurés pour le procès de Socrate fut de 501). Nous ne pouvons sans doute pas dire que les jurys représentaient un échantillonnage parfait du corps des citoyens – il se peut qu'il y ait eu là une plus grande quantité de citoyens, de gens âgés, ou de gens pauvres, pour lesquels la petite indemnité quotidienne était la bienvenue, bien que très inférieure à la paie journalière d'un travailleur – cependant on comprend aisément que les Athéniens jugeaient ces importants jurys, tirés au sort parmi six mille personnes, sur une population civique qui comptait au total quarante ou quarante-cinq mille hommes, comme suffisamment représentatifs pour être considérés comme le *démos* lui-même en action. C'est là que réside la logique de la *graphé paranomon*, dans cette notion selon laquelle, par cette procédure, c'était le *démos* qui jetait un second regard sur une proposition, et non une branche gouvernementale, la branche judiciaire, qui révisait les actes d'une autre branche, la branche législative<sup>[188]</sup>.

Sur ce point aussi, il y a une différence profonde avec notre conception d'un tribunal : le rôle des jurys comme *démos* en miniature impliquait une conscience politique, et, corrélativement, une marge d'action impensable à nos yeux, pour le verdict à rendre. Lorsque Socrate passa en jugement en 399 av. J.-C., non seulement il aurait été impossible de trouver 501 citoyens qui ne soient pas fort bien renseignés (ou du moins ne puissent l'être) sur Socrate et sur ses activités, et qui n'aient pas d'opinion sur son compte, en un sens ou en un autre, mais même il n'aurait pu venir à l'esprit de personne qu'une ignorance débonnaire et une tolérance équitable puissent être souhaitables. La responsabilité civique et une probité loyale dans l'appréciation de la loi et des preuves, voilà ce que l'on attendait, et tout citoyen d'Athènes était censé posséder ces qualités lorsqu'il siégeait à un tribunal, comme lorsqu'il siégeait à l'Assemblée ou au Conseil.

Ces préliminaires éclaircis, nous sommes maintenant en mesure d'examiner Athènes durant la guerre du Péloponnèse, et le premier cas que j'étudierai, c'est un cas individuel, celui d'Aristophane, un compositeur de comédies dont la carrière comme dramaturge commença tôt, peut-être à l'âge de dix-huit ans, peu d'années après le début de la guerre en 431 av. J.-C., et se poursuivit longtemps après la fin de la guerre, au moins jusqu'en 386. De

ses dix premières comédies, sept semblent avoir concerné la guerre, en formant parfois le sujet presque exclusif, sur un ton difficile à faire comprendre à celui qui n'a pas lu Aristophane. Il était d'une gaieté tapageuse, immodérée, scatologique, obscène, railleuse ; il possédait une inépuisable créativité et le don de trouver matière à esprit et humour dans les points faibles des hommes publics, à commencer par Périclès, dans les caractéristiques de l'Athénien moyen, dans les causes de la guerre et dans son déroulement, et même dans les mythes et dans les rites familiaux.

La première pièce que nous possédions encore, *Les Acharniens*, jouée en 425 av. J.-C., a pour unique thème la guerre, et dans la scène finale, le vieux paysan qui en est le protagoniste conclut sa propre paix avec l'ennemi, dans un débordement d'absurdité qui n'est pas dénué d'une certaine amertume. Lorsque Aristophane choisit d'autres sujets, ils furent tous aussi, pour l'essentiel, d'ordre public, puis en 411 il revint à la guerre avec *Lysistrata*. C'était une période néfaste pour Athènes : l'expédition de Sicile avait pris fin deux ans auparavant par un grand désastre, il y avait de l'agitation politique, tout espoir de victoire paraissait désormais reposer sur l'appui financier de l'ennemi traditionnel des Grecs, le roi de Perse. Aussi dans sa pièce Aristophane fait-il conspirer les femmes grecques sous la conduite de Lysistrata pour forcer les Grecs à conclure la paix en refusant toute relation sexuelle avec leurs époux. À un certain niveau, la comédie est un jeu érotique continu, mais en transparence il y a un thème sérieux, assez explicite en deux passages (v. 1124-1135, 1247-1272) : les Perses demeureront les seuls vainqueurs si la guerre se prolonge[189].

Qualifier ces comédies de simples pièces contre la guerre, ce qu'elles étaient d'ailleurs en fait, ce serait mal interpréter la situation. Il n'est jamais aisé de préciser vraiment les vues qu'un grand auteur dramatique a des problèmes sociaux et politiques de son temps ; les jugements divergents que les savants modernes portent sur Aristophane le font en son cas assez nettement apparaître[190]. Cependant on voit bien comment les dirigeants athéniens auraient pu penser, pour reprendre les termes employés par le juge américain dont j'ai cité plus haut la sentence rendue lors d'un procès en 1917 : Aristophane ne saurait être autorisé « à faire ce qui contribuerait à retarder, fût-ce d'un seul instant, la proche venue du jour où le succès de nos armes deviendra réalité ».

En fait, Cléon, l'homme politique le plus influent à Athènes après la mort de Périclès, essaya bien de poursuivre le poète, lorsqu'il était encore jeune et ne connaissait pas encore la célébrité, pour sa seconde pièce, en 426. Cléon échoua et Aristophane se vengea en lui décochant certaines de ses plaisanteries les plus blessantes dans les pièces suivantes. La guerre était une guerre populaire à Athènes : la victoire demeura un objectif majeur dans l'ensemble de la communauté, non seulement dans les premières années du conflit, pleines de promesses, mais même après le désastre de Sicile. On peut donc en déduire que, malgré Cléon, et sans doute malgré d'autres hommes politiques, la liberté avec laquelle Aristophane se moquait des problèmes et des personnalités de l'heure n'était pas ressentie comme dommageable pour l'effort de guerre.

Ce jugement populaire, assez rare dans l'histoire, apparaît comme exceptionnel, si l'on considère le lieu et les modalités de la production dramatique à Athènes. Le théâtre privé y était totalement inconnu. Comédies et tragédies à la fois étaient représentées lors de concours, dans un théâtre de plein air, sur les pentes de l'Acropole, seulement une ou deux fois l'an, lors des grandes fêtes religieuses célébrées par l'État. Le choix des pièces relevait de

la compétence de l'archonte, l'un des magistrats choisis chaque année par tirage au sort, les frais étant supportés par de riches citoyens, grâce au système des liturgies. Chaque représentation était donc une grande manifestation civique suscitée par l'État, sous le patronage d'une divinité, Dionysos, et à laquelle assistaient plus de dix mille personnes.

Notre expérience n'offre de comparable, et bien des traits frappants – ainsi l'irrévérence (à nos yeux) qui était non seulement admise, mais même attendue dans une célébration religieuse solennelle – nous entraîneraient trop loin. Ce qui me retiendra pour l'instant, c'est le mode brutal sur lequel on se moquait de la guerre dans une fête d'État, et cela non pas une fois en passant, mais de façon répétée, ce qui était le fait non seulement d'Aristophane, mais aussi d'autres auteurs comiques concourant avec lui pour remporter les prix. Nul ne pouvait être pris au dépourvu la seconde ou la troisième fois par le ton et par le thème de ces plaisanteries, cependant Aristophane était choisi pour concourir bon an mal an, comme s'il était expressément invité à se moquer chaque année du peuple et de ses intérêts les plus vitaux. Le phénomène n'a pas d'équivalent à ma connaissance. En 1967, en une année qui n'était pas une année de guerre, le Comité du Théâtre national interdit la représentation à venir d'une pièce d'Hochhuth. M. Jo Grimond, ancien leader du parti libéral, défendit le Comité en ces termes : « Le Théâtre national est une institution d'État. L'une des fonctions principales de tout État est d'empêcher la non-conformité[191]. »

J'aborde le second cas que je désire étudier : toute une série de faits dont le déroulement, dans le même temps, semble s'être effectué en une direction opposée. Sur la proposition d'un devin de profession nommé Diopéithès, l'Assemblée vota une loi selon laquelle c'était un délit majeur que d'enseigner l'astronomie ou de nier l'existence du surnaturel[192]. On ne connaît de façon certaine ni les termes précis de la loi, ni la date de sa promulgation, ni le détail des poursuites qui s'ensuivirent. Elle fut votée à une date qui se situe entre 432 av. J.-C. et 430 ou 429, c'est-à-dire soit juste avant, soit très tôt après le début de la guerre, dans la période même où Aristophane fit des débuts sur la scène.

La première victime fut le très remarquable mathématicien et philosophe, Anaxagore de Clazomènes ; il n'était pas citoyen athénien et il échappa au châtement en fuyant la cité. Anaxagore enseignait que le soleil n'était pas une divinité, mais, comme la lune et les étoiles, une pierre chauffée au rouge, et cela explique comment des esprits orthodoxes pouvaient établir un lien entre l'astronomie et le fait de ne pas croire au surnaturel. Anaxagore était aussi l'un des intimes de Périclès, ce qui a amené quelques historiens à avancer que derrière Diopéithès, se tenaient des adversaires politiques de Périclès, qui attaquaient l'homme politique inattaquable, indirectement, à travers ses amis, mais cela me paraît méconnaître, pour parler en termes de rationalisme moderne, la puissance des antiques frayeurs face au surnaturel. Une hypothèse plus séduisante c'est que la loi fut consécutive à l'attaque d'épidémie de peste qui, dans les premières années de la guerre, tua, en quatre ans, un tiers du corps civique[193]. Rien ne suscite dans les masses d'aussi fortes frayeurs qu'une peste et un tremblement de terre et ne provoque des réactions aussi aveugles et aussi violentes, encore de nos jours, dans de nombreuses parties du monde.

Quelle que soit la vérité en ce qui concerne ces détails, les grandes lignes de cette malheureuse histoire sont suffisamment claires. Le sacrilège et le blasphème étaient depuis longtemps des crimes, mais désormais, pendant une trentaine d'années – le procès de Socrate en 399 av. J.-C. marqua le point final de cette évolution –, des hommes furent poursuivis et

châtiés non pour des actes d'impiété manifestes, mais pour leurs idées, pour des affirmations avancées par eux, sans qu'elles fussent même accompagnées par quelque acte rompant le cours ordonné de la vie religieuse. Les quelques hommes qu'une tradition tardive et peu fiable nous présente comme victimes de cette loi, étaient tous, sans exception, des intellectuels de renom. Ce peut être un hasard – on peut n'avoir gardé en mémoire que les noms les plus célèbres – mais j'en doute ; toute cette histoire a bien l'air d'une attaque menée contre une partie des intellectuels, en un temps où un certain nombre d'entre eux mettaient en question, et souvent récusaient, les croyances traditionnelles profondément enracinées en matière de religion, d'éthique et de politique, et, qui plus est, en temps de guerre. Aristophane se joignit à l'attaque dans une comédie, celle des *Nuées* ; l'auteur qui, dans un certain domaine, poussa la liberté de parole jusqu'à ses dernières limites, aida ainsi, en un autre domaine, à saper cette même liberté.

Puis vint le matin de 415 av. J.-C., peu avant le départ de la grande expédition de Sicile, où les Athéniens apprirent en s'éveillant que dans la nuit les hermès sacrés avaient été mutilés, dans plusieurs quartiers de la ville. Un hermès était un pilier de pierre, normalement lisse, à l'exception d'une tête sculptée, et d'un phallus en érection ; l'hermès avait la fonction apotropaïque d'écartier tout mal. Ils étaient nombreux aux portes de la ville, aux carrefours, devant les bâtiments publics et les demeures privées. Ce qui se passa exactement en cette nuit de 415 est désormais enseveli sous le tollé public et la chasse aux sorcières qui s'ensuivit. C'était un acte prémédité avec trop de soin, et ressemblant trop à une entreprise de conspirateurs, pour qu'il s'agît d'une plaisanterie ou d'un acte ordinaire de vandalisme. Un groupe considérable créait ainsi, de propos délibéré, un scandale en vue d'atteindre des buts plus éloignés, et à la lumière des témoignages qui subsistent, les organisateurs selon moi provenaient des clubs aristocratiques d'Athènes, assurés du soutien de leurs parasites et de leurs esclaves – un bel exemple de cet « extrémisme des citoyens riches et instruits » que j'ai mentionné dans mon précédent chapitre.

On peut aussi à partir de là supposer, mais non prouver, que leur objectif était de contrecarrer ou du moins de troubler l'expédition de Sicile toute proche. En tout cas, la victime la plus en vue fut Alcibiade, l'un des trois généraux à la tête de l'expédition, qui en avait été le plus ardent défenseur : il avait à peine atteint l'île qu'il fut rappelé pour subir un procès d'impiété. Les sentiments populaires étaient fort échauffés, ce qui est compréhensible : un sacrilège d'une telle envergure était rare et très dangereux ; en temps de guerre, les conséquences pour la cité pouvaient être un désastre total, si les dieux se vengeaient eux-mêmes avec la férocité dont on les savait capables. On agit promptement : il y eut des enquêtes et des procès, dans un climat où la terreur religieuse se mêlait à la ferveur patriotique ; beaucoup s'enfuirent ou furent mis à mort et eurent leurs biens confisqués<sup>[194]</sup> ; certains furent sans doute victimes d'actes de vengeance privée, en cette situation qui se prêtait peu à des procédures menées dans le calme ; les répercussions en étaient encore sensibles vingt ans après.

Les conspirateurs avaient de toute évidence réussi à créer un bouleversement considérable, mais ils n'avaient pas réussi, si telle était leur intention, à saboter l'expédition (à moins qu'on ne puisse prouver que l'absence d'Alcibiade sur le terrain constitua le facteur qui fit basculer du succès à l'échec). Alcibiade, cela se comprend, ne revint pas à Athènes pour passer en justice. De façon moins compréhensible, il choisit pour s'y réfugier, parmi toutes les cités,

Sparte. Il y fut d'abord accueilli avec méfiance, cependant il finit par persuader les Spartiates qu'il n'était pas un agent secret d'Athènes, mais un patriote athénien trahi par sa cité. Il semble avoir alors servi de conseiller à Sparte pendant deux ou trois ans ; cependant il lui fallut fuir de nouveau, cette fois pour un motif assez peu sérieux, une affaire d'adultère, prétendait-on, avec la femme d'un des deux rois spartiates. Son prochain lieu de refuge, il le trouva dans les territoires placés sous la domination perse. La Perse, on s'en souviendra, n'était pas à ce moment-là une puissance ennemie. Il en fut rappelé en 411, pour diriger de nouveau les activités militaires d'Athènes. Ni sa condamnation par contumace pour sacrilège, ni ses relations avec Sparte comme traître à Athènes ne firent obstacle à ce retour, étant donné les circonstances particulières de l'année 411.

Elles étaient les suivantes : une conséquence de la perte quasi totale de l'ensemble de l'armée et de la flotte envoyées par Athènes en Sicile, fut l'apparition d'un complot fort bien machiné en vue de remplacer la démocratie à Athènes par une oligarchie. Ses chefs, des hommes de grandes capacités et de statut social élevé dans la communauté, parvinrent à leurs fins par un mélange de terrorisme et de propagande, non par des attaques ouvertes contre le principe de la démocratie, attaques qui auraient été sans effet, mais par une argumentation patriotique fort élaborée. Il ne restait qu'une façon de gagner la guerre, proclamaient-ils, c'était d'obtenir un appui financier massif de la Perse, et le Grand Roi demandait comme conditions de son aide le rappel d'Alcibiade au commandement suprême et l'institution d'un régime oligarchique. Un fait venait à l'aide des conspirateurs : la flotte était alors basée non pas à Athènes, mais dans l'île de Samos, au large des côtes de l'actuelle Turquie, si bien que des milliers de citoyens rebelles à leur propagande ne pouvaient assister aux séances de l'Assemblée. Aussi, en 411, l'Assemblée vota-t-elle la suppression de la démocratie et la constitution d'un Conseil des 400 ayant pouvoir de préparer les nouvelles structures du gouvernement. Dans l'espace de quelques mois, il devint évident que les meneurs du coup d'État se préparaient à ouvrir les portes d'Athènes à Sparte, à mettre fin à la guerre et à conserver le pouvoir en tant que fantoches manipulés par Sparte. Or même, les démocrates les moins enthousiastes n'étaient pas prêts de tolérer cela et la cabale fut renversée par une brève explosion de combats de rues. Alcibiade, qui ne s'était pas joint à cette cabale, obtint le commandement de l'armée, la démocratie fut restaurée, et la guerre se poursuivit pour un temps sans trop d'échecs.

Les dernières années d'Alcibiade et sa triste fin n'entrent pas dans mon propos, mais bien la conduite du *démos* athénien, une fois qu'il eut repris le contrôle des affaires. Le *démos* manifesta une remarquable tolérance, il omit d'intenter des poursuites selon la loi demeurant parfaitement en vigueur et qui qualifiait de délit capital toute tentative de renverser la démocratie, et il se contenta de punir pour trahison le très petit nombre d'hommes qui furent convaincus d'avoir cherché à livrer leur cité à Sparte. Les Athéniens payèrent cher quelques années plus tard cette tolérance : Sparte gagna en définitive la guerre en 404 et imposa une junte militaire, qui finit par être connue sous le nom des Trente Tyrans, en raison de sa brutalité – entre autres actions, les Trente mirent à mort quelque mille cinq cents Athéniens. Or, parmi les plus en vue d'entre eux, figuraient certains des responsables du coup d'État de 411.

Même un homme aussi épris de liberté que John Stuart Mill trouvait que c'était trop. Rendant compte du volume de l'*Histoire de la Grèce* de George Grote qui traite de cette

période, il écrivait : « La foule athénienne (les *polloi*) dont on souligne si souvent le caractère irritable et soupçonneux, doit plutôt être accusée d'une confiance par trop débonnaire et accommodante, si l'on pense qu'elle gardait vivants en son sein les hommes mêmes qui, à la première occasion, furent prêts à mener à bien une action subversive contre la démocratie[195]. »

Les Trente Tyrans ne demeurèrent pas longtemps au pouvoir. Quand les démocrates les renversèrent après une brève guerre civile, de nouveau, ils n'en châtièrent qu'un petit nombre et proclamèrent ensuite une amnistie générale, « la première de l'histoire », a déclaré lord Acton[196]. Cela ne servit en rien à Socrate et son procès est le dernier cas que j'étudierai[197]. L'opinion publique associait plusieurs des Trente Tyrans avec Socrate et avec les intellectuels. Mais lorsqu'il passa en jugement en 399, ce ne fut pas pour une accusation politique et il ne put se réclamer de l'amnistie.

L'accusation, lue devant le jury de 501 membres, au début du procès, était rédigée en ces termes : « L'accusation sous serment est portée par Méléto, fils de Méléto, du dème de Pitthos, contre Socrate, fils de Sophronisque, du dème d'Alopécé. Socrate est accusé de ne pas croire aux dieux auxquels croit la cité et d'introduire d'autres divinités nouvelles. Il est aussi coupable de corrompre les jeunes gens. La peine proposée est la mort[198]. »

Les termes mêmes, tels qu'ils sont venus jusqu'à nous, manquent peut-être de précision juridique et d'élégance, mais il n'y a aucun doute à avoir sur ce point : l'accusation était essentiellement une accusation d'impiété, reposant sur la loi de Diopeithès, qui datait alors d'une trentaine d'années. L'homme qui porta l'accusation, Méléto, agit à titre privé, comme je l'ai expliqué, et nous n'avons malheureusement pas assez d'éléments de connaissance sur son compte pour nous aider à juger la situation. Il s'était associé pour ce procès à deux autres hommes, Lycon, tout aussi inconnu, et Anytos, un homme politique en vue, avec des responsabilités, une carrière assez remarquable et à son actif des services rendus à la patrie. Anytos était connu, entre autres, pour son insistance sur la stricte application de l'amnistie ; sa participation garantit que le procès de Socrate ne peut être défini aisément comme une simple vengeance politique. En vérité, le point de vue de la vengeance politique est un point de vue récent ; il n'en est pas fait mention dans les commentaires contemporains de l'affaire, sans doute parce que les gens n'avaient nulle difficulté à accepter un procès d'impiété pour ce qu'il prétendait être.

Cela ne veut pas dire que les récents troubles politiques n'étaient pas présents à l'esprit de beaucoup de jurés. Il aurait été très étrange qu'il n'en fût pas ainsi, étant donné la communauté très resserrée que formait alors Athènes et l'étendue des troubles. Mais Socrate n'était pas un révolutionnaire politique et on ne pouvait le juger impie ou blasphémateur au sens qu'ont ces mots d'habitude. Son procès ne semble pas avoir été accompagné d'un tollé populaire, à la différence de la mutilation des hermès, quinze ans plus tôt. La condamnation fut acquise à très peu de voix : 281 pour, 220 contre. Ce fut cependant un vote de condamnation et nous devons nous demander comment il fut possible que 281 jurés aient jugé Socrate, si profondément pieux, comme coupable d'impiété.

La clé de l'affaire réside, je pense, dans le grief de corruption des jeunes gens. Quelle peut en avoir été la portée ? On ne peut fournir de réponse directe à cette question, car Socrate n'a laissé aucune œuvre écrite. Nous devons tirer nos hypothèses des écrits de ses compagnons et disciples, Platon et Xénophon surtout, et leurs témoignages ne concordent pas entre eux,

même pour les comptes rendus du procès de Socrate. Il est possible néanmoins d'esquisser avec assez de certitude l'arrière-plan sur lequel se dessine ce grief de corruption de la jeunesse et d'évoquer le climat psychologique régnant parmi le peuple.

Dans leurs *Apologies* (ces comptes rendus plus ou moins fictifs du plaidoyer de défense de Socrate qui furent écrits à la génération suivante), Platon et Xénophon insistent, tous deux, sur le rôle de Socrate comme enseignant. C'est un moment dramatique dans l'*Apologie* de Xénophon que celui où Socrate, en plein tribunal, se tourne vers Méléto pour le défier : Cite-moi un homme que j'ai corrompu, que j'ai rendu impie de pieux qu'il était. Méléto réplique : Je peux citer ceux que tu as persuadés de suivre ton autorité plutôt que celle de leurs parents. Oui, répond Socrate, mais en matière d'éducation, on devrait faire appel à des experts, non à des proches. Vers qui doit-on se tourner lorsqu'on a besoin d'un médecin ou d'un général, vers ses parents ou ses frères, ou vers ceux qui sont les plus qualifiés par leur savoir ?

Cet échange de répliques, si fictif qu'il puisse être, si simple qu'il puisse paraître à première vue, vise au cœur de la question. Un demi-siècle plus tôt, l'enseignement scolaire en Grèce se limitait aux seules matières de base : la lecture, l'écriture et l'arithmétique. Au-dessus de ce niveau, il n'y avait d'instruction en bonne et due forme que pour la musique, l'athlétisme, l'équitation et la préparation militaire. Les hommes de la génération de Périclès et de Sophocle apprenaient tout le reste en menant une vie active de communauté : lors des repas du soir, au théâtre durant les fêtes religieuses, sur la place de la ville, aux séances de l'Assemblée – en bref de leurs parents et de leurs aînés. Or Méléto répète avec insistance, dans la version de Xénophon, que c'est là ce qu'ils devraient faire.

Puis, vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., survint une révolution dans l'éducation grecque, qui eut pour centre Athènes. Des enseignants professionnels firent leur apparition, on les appelait les sophistes ; ils offraient une instruction en rhétorique, philosophie et politique aux jeunes gens qui avaient le loisir nécessaire pour étudier et les moyens de payer des honoraires considérables, les fils de riches citoyens, dont certains finirent par être d'actifs partisans du coup d'État oligarchique en 411 et des Trente Tyrans en 404. Cela ne veut pas dire que les sophistes étaient tous antidémocrates ou partageaient les mêmes vues politiques – Protagoras, nous l'avons vu, a formulé une théorie de la démocratie – mais ils avaient en commun une même méthode d'enquête, qui entraînait chez certains disciples une attitude étonnamment nouvelle. Toutes les croyances et institutions, affirmaient-ils, doivent être analysées rationnellement ; et elles doivent, si nécessaire, être modifiées ou rejetées. À lui seul, le caractère vénérable des institutions ne suffisait plus à les protéger : la morale, les traditions, les croyances et les mythes ne devaient plus être transmis de génération en génération automatiquement, sans changement ; ils devaient être passés au crible de la raison.

Inévitablement, de tels enseignements inspiraient à bien des gens aversion et méfiance. Une sorte d'obscurantisme se développa en réaction. Dans l'un de ses dialogues, le *Ménon*, Platon fait la satire de cette attitude en mettant en scène Anytos, le plus important des accusateurs de Socrate, comme porte-parole du conservatisme et du traditionalisme aveugle. « Ce ne sont pas les sophistes qui sont fous, fait dire Platon à Anytos (92 A-B), mais plutôt les jeunes gens qui leur donnent de l'argent et encore plus les parents qui leur livrent leurs enfants ; mais plus que tous et de beaucoup, les cités qui les accueillent, quand elles devraient chasser sans exception tout individu qui fait ce métier, citoyen ou étranger. »

L'ironie de Platon est amère. Il n'y a pas de bases suffisantes pour qu'on puisse accepter cela comme un exposé fidèle des idées d'Anytos, mais il existait sûrement des Athéniens pour penser et parler exactement en ces termes. La guerre, la peste, les coups d'Etat oligarchiques, la mutilation des hermès – voilà ce qui venait de ces nouveaux intellectuels et de leurs riches élèves, coupés, comme jamais auparavant, de la masse des citoyens, des hommes qui n'hésitaient pas à renverser les valeurs traditionnelles, la morale et la religion traditionnelle. C'est folie que de ne pas les expulser. Ce n'était pas une question de principes abstraits, mais un danger concret pour Athènes, en butte déjà à bien assez de malheurs.

Dans les *Nuées* d'Aristophane, où le « pensoir » de Socrate est incendié dans un final débridé typiquement aristophanesque, la plupart des traits du portrait de Socrate sont faux, c'est un amalgame des philosophes scientifiques comme Anaxagore, des sophistes, et de beaucoup d'invention comique. Platon s'éleva là contre avec irritation ; nous aussi, nous essayons d'établir des distinctions ; cependant l'attitude obscurantiste les balayait comme des arguties hors de saison ; tous, tant qu'ils étaient, ce n'étaient que des corrupteurs de la jeunesse ; qu'est-ce que cela pouvait bien faire que l'un corrompe avec son astronomie, l'autre avec sa morale, ou que Socrate refuse d'accepter un salaire, tandis que les sophistes exigeaient des salaires élevés ? Aristophane jouait sûrement sur des thèmes populaires courants. S'il ne les a pas inventés, il les a du moins accentués, et Platon avait, je crois, raison de lui reconnaître quelque responsabilité, au-delà des années, dans le procès final et dans l'exécution de Socrate.

Les *Nuées* cependant avaient été représentées vingt-quatre ans plus tôt et la question demeure. Pourquoi Socrate fut-il accusé seulement en 399 av. J.-C. ? Platon et Xénophon donnent tous deux à entendre que la réponse est une réponse personnelle, qu'Anytos et Méléto s'étaient associés pour des raisons personnelles que nous pouvons seulement entrevoir. Les griefs personnels, après tout, ont été à l'origine de plus d'un procès dans l'histoire. Mais le verdict de culpabilité est encore autre chose : une fois l'accusation portée, cet arrière-plan persistant, complexe, que j'ai tenté d'esquisser, pesa de façon décisive contre Socrate. Il n'y avait apparemment pas de profond désir de le mettre à mort : Platon montre clairement qu'on donna au vieillard une chance d'aller en exil et qu'il refusa pour préférer la peine de mort. Et par la suite, le climat sinistre s'éclaircit nettement, si bien que Platon put bientôt fonder sa propre école à Athènes, l'Académie, où il enseigna sans interruption, pendant plus de trente ans. Ce que Platon enseigna, je n'ai guère besoin de le dire, était hostile, au sens le plus profond, aux croyances et aux valeurs athéniennes traditionnelles. C'est l'ironie ultime de toute cette tragique histoire.

Nous n'en avons pas encore fini avec les ironies. Pour Platon, la condamnation de Socrate symbolisait le caractère pernicieux de toute société ouverte ou libre, et pas seulement d'une société démocratique. Et Platon, persuadé qu'il était de l'existence d'Absolus, et de l'obligation pour l'État de réaliser la perfection morale de ses citoyens, persista toute sa vie dans son opposition à une société ouverte. Dans son dernier ouvrage, le plus long, les *Lois*, écrit presque un demi-siècle après la mort de Socrate, il recommanda pour la récidive d'impiété, la peine de mort (907 D-909 D). « Platon a trahi Socrate », tel fut le commentaire lapidaire de sir Karl Popper[199].

Ceux qui n'acceptent pas la métaphysique de Platon n'ont pas le droit de répéter, tels des perroquets, ses jugements sur Athènes : métaphysique et jugements se tiennent. Considéré

d'un point de vue moins absolu, le problème de la liberté dans Athènes en guerre s'avère extraordinairement complexe, et Socrate le symbolise bien moins que ne le fait Aristophane. Les Athéniens n'ont pas trouvé de solution parfaite, comme je l'ai dit plus haut ; attendre d'eux la solution parfaite, c'est les juger selon une exigence à laquelle aucune autre société n'a satisfait, une entreprise vaine, pour m'exprimer avec modération. Et il n'est pas utile non plus, puis-je le répéter une fois de plus, de rechercher des solutions directes à nos propres problèmes dans cette petite communauté de gens vivant face à face, une communauté reposant sur une base étendue de non-citoyens et d'esclaves privés de privilèges. Mais d'un autre côté, au sens large, le problème athénien demeure notre problème.

On peut, en se fondant sur l'expérience athénienne, tracer à bon droit certaines distinctions. Dans le domaine politique pris au sens étroit, tout en y incluant la politique militaire, la marge de liberté d'expression était très étendue, non seulement dans les premières années, mais même dans les dix dernières années de la guerre du Péloponnèse, au moment où la guerre tournait mal. Les citoyens athéniens ne craignaient pas les critiques politiques parce qu'ils avaient confiance en eux, dans leur propre expérience politique, leur jugement, leur autodiscipline, et aussi dans leurs chefs politiques, protégés par certaines mesures restrictives que j'ai déjà examinées. Ils perdirent cette maîtrise de soi surtout dans le domaine de la religion et de la morale, mais même là, on peut remarquer d'importantes distinctions. Les réactions publiques dépendaient au moins en partie de l'occasion et du style d'expression. Aristophane et les autres poètes comiques étaient libres de plaisanter les dieux avec un manque de respect qui, dans la bouche de philosophes ou de sophistes, aurait donné matière à une accusation d'impiété. On trouvera l'explication de cette différence, je pense, dans le fait que les plaisanteries d'Aristophane se situaient à l'intérieur des conventions des fêtes religieuses (comme les plaisanteries grossières des Miracles médiévaux) où la communauté célébrait ses dieux, tandis que les philosophes ne plaisantaient pas, ne fonctionnaient pas non plus à l'intérieur du cadre de la communauté, ils l'attaquaient, du moins beaucoup le pensaient. Même les dieux riaient lorsque le protagoniste de la *Paix* d'Aristophane choisissait un gros bousier comme véhicule pour s'élever vers leur demeure. Mais personne ne riait lorsque Anaxagore enseignait que le soleil, c'était seulement une pierre lointaine, chauffée au rouge. Ce n'était pas dit dans l'intention de plaisanter.

On ne saurait sous-estimer Anaxagore, comme symbole aussi bien que comme philosophe. Platon a exécuté le tour d'illusionniste le plus réussi de l'histoire, en persuadant la postérité que le procès de Socrate fut unique parmi les poursuites intentées en raison de la loi de Diopeithès, et même parmi tous les événements de l'histoire athénienne. Mais que pensaient les Athéniens de cette époque qui n'étaient pas disciples du maître ? Nous devons en juger d'après le silence, et comme je l'ai déjà laissé entendre, je ne vois aucune raison de croire que Socrate dans l'opinion publique apparaissait comme tout à fait différent d'Anaxagore et des autres intellectuels touchés par cette série de procès d'impiété. Comme Anaxagore, Socrate eût pu échapper à la peine de mort en se rendant en exil. À la différence d'Anaxagore cependant, il était un citoyen athénien et, pour lui, l'exil avait une autre résonance. Anaxagore pouvait se retirer à Lampsaque, dans son Asie Mineure natale ; il y fut reçu avec honneur, ce qui pose un problème difficile. La génération de la guerre du Péloponnèse a été témoin d'un assaut mené contre les intellectuels et contre leur liberté qui semble s'être limité à Athènes, le centre culturel incontesté du monde grec. Comment pouvons-nous expliquer ce

paradoxe ?

Une explication répandue parmi les historiens modernes en fait porter la responsabilité au peuple, au *démós*, sans instruction, irrationnel, doté d'un pouvoir qu'il était incapable d'utiliser avec le sens des responsabilités, une proie toute trouvée pour les démagogues. Y a-t-il des preuves à l'appui de cette thèse qui ne présente pas de garant antique ? Je n'en connais point. Que le *démós* ait voté la loi de Diopéithès à l'Assemblée, c'est évidemment vrai, et il est également vrai que le *démós* dans les tribunaux a voté un certain nombre de condamnations. Mais d'où venait l'initiative ? Le rôle joué par Aristophane et Anytos dans l'affaire de Socrate laisse penser que l'initiative venait des cercles de l'élite intellectuelle et politique d'Athènes, au moins autant que des classes inférieures et peut-être davantage. Si c'est exact, la série de procès, du procès d'Anaxagore à celui de Socrate, doit être portée à la charge des dirigeants de la démocratie au moins autant qu'à celle des dirigés, et cette conclusion même ne nous mène pas bien loin, puisque les régimes autocratiques et oligarchiques à travers l'histoire n'ont pas montré non plus une tolérance exceptionnelle à l'égard des idées.

À mon avis, dans cette discussion, les historiens ont été trop obsédés par la forme et n'ont pas prêté suffisamment attention aux réalités. Derrière l'intolérance il y a toujours la peur, quelle que soit la forme de gouvernement sous laquelle se produit la répression. Qu'est-ce qui effrayait les Athéniens, dans le dernier tiers du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., en assez grand nombre pour que soient acquis des condamnations et des châtiments ? On peut répondre ainsi, me semble-t-il : ce qui effrayait les Athéniens, c'était la disparition d'un mode de vie élaboré pendant un demi-siècle, sur les bases de l'empire et de la démocratie, un mode de vie prospère sur le plan matériel (du point de vue de l'Antiquité grecque) et en même temps satisfaisant sur le plan psychologique et culturel et, si l'on peut dire, satisfait de lui-même, un mode de vie qui devait être mis à l'épreuve et menacé par une guerre longue et difficile, un mode de vie qui exigeait aussi la bienveillance, ou pour le moins, la neutralité des dieux.

Sur le front de bataille, le moral athénien se maintenait bien ; sur le front politique aussi, comme nous l'avons vu, en considérant la liberté d'expression politique. En ces domaines, c'est évident, les Athéniens manifestaient peu de peur. La peur qui transparaît dans la loi de Diopéithès et dans les procès qui en découlèrent doit être identifiée pour ce qu'elle prétend être : la peur que les fibres religieuses et morales de la communauté ne fussent atteintes par la corruption des jeunes gens et, tout particulièrement, des jeunes gens appartenant à l'élite sociale.

La lutte devait en fait se circonscrire à l'intérieur d'un cercle restreint, le cercle dont étaient traditionnellement issus les dirigeants de la communauté : de jeunes aristocrates organisèrent un club appelé les *kakodaimonistai* (littéralement, adorateurs du « diable »), dont le programme était de se moquer de la superstition et de mettre les dieux à l'épreuve en dînant les jours néfastes. Des hommes appartenant aux classes supérieures furent l'âme de la conjuration dans la mutilation des hermès. Ils pouvaient seuls payer les honoraires que demandaient les sophistes en échange de l'enseignement de haut niveau qu'ils dispensaient. Ils étaient, Platon le fait admettre par Socrate dans son *Apologie*, les jeunes disciples de Socrate. C'est parmi ces mêmes hommes que fut préparé le coup d'Etat oligarchique de 411, puis la venue au pouvoir des Trente Tyrans. Peut-on être vraiment surpris qu'il se soit produit une réaction brutale, même si l'on désapprouve vivement les formes qu'elle revêtit ?

Athènes perdit la guerre et son Empire, mais elle recouvra son régime démocratique, et, en

l'espace de quelques années, sa confiance en elle-même. Les peurs se dissipèrent. L'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle n'eut pas la vitalité surabondante du siècle précédent ; la comédie demeura un symbole : désormais les auteurs dramatiques ne bâtirent plus leurs pièces autour des grands problèmes politiques ou autour des grandes figures politiques de l'heure ; ils se tournèrent vers les thèmes plus paisibles de l'argent et de la vie domestique. Mais le débat politique demeura ouvert et violent, la démocratie incontestée en tant que système, tandis que les philosophes la condamnaient librement et enseignaient des idées politiques et éthiques qui lui offraient une alternative. Lorsque la démocratie athénienne fut en fin de compte détruite, le coup provint d'une force extérieure, supérieure : il fut porté par Philippe de Macédoine et son fils Alexandre.

Une société politique authentique, où la discussion et les débats sont une technique essentielle, est une société pleine de risques. Il est inévitable que, de temps en temps, les débats en viennent de problèmes de tactique à des problèmes essentiels, qu'il y ait un défi porté non seulement à la politique au jour le jour de ceux qui détiennent le pouvoir gouvernemental, mais aux principes sous-jacents, que ce soit là un défi fondamental. Non seulement c'est inévitable, mais c'est désirable. Il est aussi inévitable que les groupes d'intérêt qui préfèrent le *statu quo* résistent au défi, en ayant recours, entre autres moyens, aux croyances, aux mythes, aux valeurs profondément enracinées, en jouant de la peur, et même en la suscitant. Les dangers sont bien connus ; les procès d'impiété n'en sont qu'une manifestation possible. « Le prix de la liberté, c'est une éternelle vigilance. » Sans doute, mais comme tous les truismes, celui-ci offre peu de directives de conduite. La vigilance contre qui ? Une réponse, nous l'avons vu, consiste à faire fond sur l'apathie politique, sur l'homme politique comme héros. J'ai essayé de le montrer, il y a là un moyen de préserver la liberté, mais en la châtrant ; il faut attendre davantage d'un retour au concept classique de « gouverner comme effort continu pour l'éducation des masses ». Il y aura encore des erreurs, des tragédies, des procès d'impiété, mais il peut aussi y avoir la conversion, à partir d'une désaffection générale, vers un sens authentique de la communauté. L'histoire de la liberté à Athènes ne se résume pas tout entière dans le procès de Socrate.

---

[1] Paris, 1965. On lit à la page 1 : « On trouve dans toute collectivité politique, quelle qu'elle soit et sans en excepter aucune, des constantes et des réalités immuables. »

[2] J. Freund, *Le Nouvel Age. Éléments pour la théorie de la démocratie et de la paix*, Paris, 1971.

[3] Je parle de « mouvement » et J. Freund « d'événements » ; la différence est celle de l'actif au passif.

[4] J. Freund, *op. cit.*, p. 13.

[5] *République VIII*, 563e-564a, trad. E. Chambry.

[6] J. Freund, *ibid.*

[7] J. Freund, *op. cit.*, p. 30.

[8] J. Freund, *op. cit.*, p. 80.

[9] *République VIII*, 563b, trad. E. Chambry.

[10] Cl. Lefort, « Pour une sociologie de la démocratie », *Annales E.S.C.* 21 (1966), p. 750-768, repris dans *Éléments pour une critique de la bureaucratie*, Genève et Paris, 1971, p. 327-346 ; je cite la p. 332 ; voir aussi de Cl. Lefort et M. Gauchet, « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *Textures*, n<sup>os</sup> 2-3 (1971), p. 7-78.

[11] M. I. Finley, « Was Greek civilization based on slave labour », *Historia* 8 (1959), p. 145-164, traduit dans *Économie et société en Grèce ancienne*, Paris, 1984, p. 145-171.

[12] Cf. par exemple, L. A. Legrand de Laleu, *Dissertation historique et politique sur l'ostracisme et le pétalisme*. Paris, an VIII (lue à l'institut peu avant, publiée peu après le 18 brumaire) ; H. Houssaye, « L'ostracisme à Athènes », *Revue des deux mondes*, 15.2. 1883. Il s'agissait alors de protester à l'avance contre l'exil des chefs des familles ayant régné sur la France.

[13] Je pense à l'influence qu'a exercée le livre de Konrad Lorenz, *L'Agression. Une histoire naturelle du mal*. Trad. V. Fritsch, Paris, 1969.

[14] Mot connu notamment par Plutarque, *Pyrrhos*, 19,6.

[15] Cf. S. Moscovici, *La Société contre nature*, Paris, 1972, p. 84-91.

[16] Cf. dans son recueil, *The Use and Abuse of History*, Londres, 1975, l'étude intitulée « Anthropology and the classics », p. 102-119. Au contraire *Le Monde d'Ulysse*, qui traite de la société homérique, s'appuie constamment sur les travaux des anthropologues.

[17] Il me faudrait renvoyer ici à toute l'œuvre de Finley. Je me contenterai de rappeler sa récente synthèse, *L'Économie antique*, trad. M. P. Higgs, Paris, 1975.

[18] M. I. Finley, « Crisis in the classics », in J. H. Plumb (éd.), *Crisis in the Humanities*, Harmondsworth, 1964, p. 11-23.

[19] P. Jouguet, *Révolution dans la défaite. Études athéniennes*, Le Caire, 1942. J. Isaac, *Les Oligarques. Essai d'histoire partielle*, Paris, 1946. Il est à peine besoin de rappeler ici, en sens inverse, les apologues de Sparte sous le régime nazi dues parfois à des spécialistes chevronnés comme H. Berve.

[20] Toute réflexion sur l'histoire de l'histoire grecque doit l'essentiel de son information aux recherches d'A. Momigliano dont les travaux ont été rassemblés dans les séries successives de ses *Contributi alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome, 1955, 1987.

[21] Je parlerai ici essentiellement de la France. Un exposé qui engloberait aussi l'Allemagne, la Grande-Bretagne et l'Italie serait sensiblement différent. En particulier l'identification à la Grèce, née dans les milieux intellectuels allemands à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, s'est prolongée tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et même au-delà.

[22] C'est là un problème qui a fait l'objet de toute une littérature. Je connais sur ce sujet un livre excellent : H. T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries*, Chicago, 1937, un livre utile : F. Díaz-Plaja, *Griegos y Romanos en la revolución francesa*, Madrid, 1960, et deux articles qui peuvent fournir des références : R. Récatas, « Quand l'Antiquité inspirait les hommes de la révolution », *Mélanges Isidore Lévy*, Bruxelles, 1955, p. 491-529 (inepte) ; W. Percival, « Greek and Roman history in the French revolution », *Contemporary review*, 1963, p. 47-50 et 155-158. Le livre de H. Rosenberg, *La Tradition du nouveau*, trad. A. Marchand, Paris, 1962, contient un bon chapitre sur « Les Romains ressuscités », p. 153-176. Les livres que je citerai ci-dessous, de M. Badolle sur l'abbé Barthélémy et de E. Rawson sur

Sparte, contiennent l'un et l'autre un utile chapitre sur la Révolution et l'Antiquité. Sur le problème de l'art et des fêtes, très important mais que je ne puis guère aborder ici, voir le beau livre de J. Starobinski, *1789. Les emblèmes de la Raison*, Paris, 1973 ; pour un parallèle très éclairant, celui du XVII<sup>e</sup> siècle anglais, voir Z. S. Fink, *The Classical Republicans. An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston, 1945.

[23] Cf. J. Guillaume, *Procès-verbaux du Comité d'instruction de la publique de la Convention nationale*, III, Paris, 1897, p. 629-30 ; l'auteur de la motion était probablement Lucien Bonaparte.

[24] Cf. H. T. Parker, *op. cit.*, p. 128-138 et ci-dessous.

[25] Cette lettre avait suscité l'ironie sanglante et malavisée de Taine, *Origines de la France contemporaine*, VII, Paris, 1899, p. 9. On en trouvera le texte intégral in E. Dard, *Hérault de Séchelles*. Paris, 1907, p. 223. Dard oubliait tout simplement, dans son commentaire (p. 223-224), que Minos n'était pas seulement un des juges des Enfers mais le législateur mythique de la Crète, ce qu'Hérault, bon connaisseur de Platon, savait évidemment.

[26] C'est la conclusion à laquelle aboutissait G. Lefebvre, dans son compte rendu de l'ouvrage de Parker, *Annales historiques de la Révolution française* 15 (1938), p. 465-468. Il faut, du reste, préciser que seul le personnel dirigeant de la Révolution, celui qui avait reçu une éducation classique, a été touché par le culte de l'Antiquité. Dans l'index de la thèse de A. Soboul sur les *Sans-culottes parisiens de l'an II* (Paris, 1958), ni Lycurgue ni Solon ne figurent. Brutus, meurtrier de César (ou meurtrier de Tarquin), y figure en revanche, et fut avec Marat et Le Peletier un des saints de la Révolution.

[27] *Le Postillon par Calais*, 22 juillet 1791, cité par Parker, *op. cit.*, p. 2.

[28] Je cite l'édition des *Œuvres complètes* de Volney, Paris, 1839, p. 592-595.

[29] Trad. J. Molitor, Paris, 1927, p. 217-218 ; Marx envisageait alors de consacrer une étude à cette question ; voir le carnet de 1845 publié en appendice à *Die deutsche Ideologie*, Dietz, Berlin, 1953, p. 592-593. Référence que je dois à K. Papaioannou.

[30] *La Tradition du nouveau*, p. 160.

[31] C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, 1975, p. 168 ; j'emprunte également à cette page la référence au soviet des « commissaires du peuple ».

[32] Saint-Just, *Œuvres complètes*, éd. Ch. Vellay, Paris, 1908, II, p. 331.

[33] *Le Moniteur*, 25 février 1793 ; les références au *Moniteur* sont données d'après la Réimpression du XIX<sup>e</sup> siècle.

[34] Voir le livre classique de N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Londres, 1957 ; trad. fr. de S. Clémendot, M. Fuchs et P. Rozenberg, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1962.

[35] Discours du 18 septembre 1789, édition F. Furet (collection Folio), Paris, 1973, p. 121.

[36] C'est ce qui a été très bien vu par Parker, *op. cit.*, p. 128-130.

[37] *Le Moniteur*, 30 septembre 1794.

[38] Cf. A. Momigliano, « Gibbon's contribution to historical method », *Historia* 2 (1954), p. 450-463, repris et traduit dans *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, 1983, p. 321-339.

- [39] J'utilise l'édition in-8°, en 6 volumes, Paris, 1788 (en réalité, 1789). Cf. sur ce livre et son influence, M. Badolle, *L'abbé J. J. Barthélémy (1716-1795) et l'hellénisme en France dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1927.
- [40] Cf. H. Parker, *op. cit.*, p. 83-92 et *passim*.
- [41] Cf. le tableau statistique in Parker, *op. cit.*, p. 19.
- [42] Je cite le tome I des *Œuvres* de Rollin, édition Berès, Paris, 1855, p. 681 *sq.*
- [43] Rollin, *op. cit.*, p. 693.
- [44] Barthélémy, *op. cit.*, II, p. 388.
- [45] Cf. par exemple, Rollin, *op. cit.*, p. 341.
- [46] Page 98. Même thème, à propos de Solon, chez Mably, *Observations sur l'histoire de la Grèce*, édition de Genève, 1766, p. 75 *sq.*
- [47] Barthélémy, *op. cit.*, I, p. 25.
- [48] Cf. à ce sujet, M. I. Finley, « La Constitution des ancêtres », in *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, 1981, p. 209-251.
- [49] Barthélémy, *op. cit.*, I, p. 140, cf. Isocrate, *Aréopagitique*, 16.
- [50] Sur les débuts de l'histoire grecque en Angleterre (Milord, Gillies, Thirlwall), cf. A. Momigliano, *Studies in Historiography*, p. 57-62.
- [51] W. Mitford, *The History of Greece*, Londres, 1784-1810, I, p. 284.
- [52] *Supplément à l'Encyclopédie*, Amsterdam, 1776, I, p. 673-674 ; je dois cette référence à mon ancienne étudiante de Lyon, C. Dürrlemans.
- [53] *Op. cit.*, p. 147.
- [54] On trouvera de nombreuses et utiles références dans le livre de E. Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, 1966, p. 220-267 (sur la Révolution, cf. p. 268-300).
- [55] *Œuvres complètes*, III (collection de la Pléiade), Paris, 1966, p. 83 ; les fragments d'une *Histoire de Lacédémone* se trouvent aux p. 544-548.
- [56] Cf. tout le chapitre LXII de l'*Histoire ancienne* de Rollin.
- [57] *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique*, traduits (fictivement) du grec de Nicoclès, Amsterdam, 1763 ; sur Sparte et Athènes, cf. p. XVI-XVII.
- [58] Mably, *op. cit.*, p. XXVIII.
- [59] Montesquieu, *Œuvres complètes* (édition R. Caillois, Pléiade), II, p. 252.
- [60] Thucydide II, 37.
- [61] La thèse de Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes*, La Haye, Paris, Berlin, 1981, établit ce point avec un grand luxe de détails.
- [62] Cf. par exemple, dans l'*Encyclopédie*, l'article « Grecs » dû au chevalier de Jaucourt.
- [63] J'emprunte quelques formules à un mémoire de maîtrise de mes anciens étudiants de Paris-VII, Anne-Marie et Bruno Gardenal.
- [64] Miguel Abensour, *Actes du colloque Saint-Just* (Sorbonne, 25 juin 1967), Paris, 1968, p. 239.

- [65] *Loc. cit.*, p. 180. Les expressions soulignées le sont par moi. Ici comme ailleurs, je modernise l'orthographe. Le thème de la *tabula rasa* Spartiate remonte, on le sait, à Platon, *Lois*, III, 684 d-e ; pour l'interprétation du texte de Rousseau, cf. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, 1974, p. 637.
- [66] On trouvera toutes les références désirables dans les ouvrages déjà cités de Parker, de Diaz-Plaja et d'E. Rawson.
- [67] *Œuvres X* (édition Bouloiseau et Soboul), Paris, 1967, p. 444.
- [68] *Le Moniteur*, 21 avril 1794.
- [69] J'emprunte ce concept de « transparence sociale » à l'admirable préface de Marc Richir à la réédition des *Considérations sur la Révolution française* de J. G. Fichte, collection « Critique de la politique », Paris, Payot, 1974.
- [70] Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution suivi de fragments sur les Institutions républicaines* (éd. R. Mandrou), Paris, coll. 10/18, 1963, p. 35-36. Cf. sur Lycurgue et l'égalité, *ibid.*, p. 32. M. Abensour, « La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple selon Saint-Just », *Actes du colloque Saint-Just*, p. 239-290, a montré que Saint-Just avait dépassé et critiqué le concept de loi. Ce n'est pas ici cet aspect de l'œuvre de Saint-Just qui me préoccupe.
- [71] Saint-Just, *ibid.*, p. 141.
- [72] Saint-Just. *ibid.*, p. 168-170.
- [73] Point bien analysé par Parker, *op. cit.*, p. 75-78.
- [74] *Le Vieux Cordelier*, n° 6, p. 197 de l'édition citée ci-dessous ; on pourrait citer aussi certains textes (posthumes) de Condorcet.
- [75] *Le Vieux Cordelier*, éd. Mathiez et Calvet, Paris, 1936, p. 230 ; Robespierre est sur la défensive, face à Camille Desmoulins, quand il déclare le 17 pluviôse (6 février 1794), dans son discours sur la vertu : « Nous ne prétendons point jeter la république française dans le moule de celle de Sparte ; nous ne voulons lui donner ni l'austérité ni la corruption du cloître » (*Le Moniteur* du 7 février 1794).
- [76] *Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de la Convention...* II, p. 674 ; sur ce thème à l'époque des Lumières, voir E. Rawson, *op. cit.*, p. 257-258.
- [77] *Procès-verbaux...* II, p. 34.
- [78] *Ibid.*, p. 173 (30 juillet 1793).
- [79] *Le Moniteur* du 30 septembre 1794. Il s'agit du discours déjà cité ci-dessus (note 37) ; le thème apparaît déjà dans un discours de Chabot (*Le Moniteur*, 3 mars 1793) qui, invoquant Solon et Lycurgue, demande que la République française rassemble « toutes les vertus des deux républiques rivales de la Grèce », mais c'est après thermidor qu'il prend toute sa signification.
- [80] Grégoire, *Mémoire en faveur des gens de couleur ou sang-mêlé de Saint-Domingue et des autres Isles françaises de l'Amérique...* Paris, 1789, p. 20 ; *Lettre aux philanthropes sur les malheurs, les droits et les réclamations des gens de couleur et de Saint-Domingue*, Paris, octobre 1790, p. 1.
- [81] Du moins n'ai-je rien trouvé de tel dans les pages de ses *Mémoires* (Correspondance et

papiers de J. P. Brissot, éd. Cl. Perroud, Paris, s. d., II, p. 71-110) consacrées à cette question. Brissot était romano-spartiate et écrit (*loc. cit.*, p. 108) que les esclavagistes, ces « hommes de sang », « rappellent le temps des Néron et des Caligula », qu'il oppose aux Caton et aux Cicéron, dont il semble ignorer qu'ils avaient, eux aussi, des esclaves. Brissot avait, je le rappelle, prénommé Anacharsis son troisième fils, né en 1791 (*ibid.*, I, p. LVII).

[82] Texte du débat dans *Le Moniteur* des 5 et 6 février 1794.

[83] Volney, *op. cit.*, p. 592-593 ; le texte est cité par B. Hemmerdinger, « L'esclavagisme antique vu par le thermidorien Volney », *Quaderni di Storia*, I (janvier-juin 1975), p. 115-116. De son côté Condorcet, dans un ouvrage publié en l'an III, après sa mort, avait eu le courage d'écrire : « Presque toutes les institutions des Grecs supposent l'existence de l'esclavage et la possibilité de réunir dans une place publique l'universalité des citoyens » (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain*, édition de Paris, 1829, p. 76).

[84] *Histoire de Thucydide fils d'Olorus*, trad. P.-Ch. Lévesque, Paris, an IV, 1795, 4 vol. Voir la préface aux pages III, XI, XII, XXVII. Les renseignements biographiques sur Lévesque sont empruntés à la notice de F. Dehèque dans la *Nouvelle Biographie générale*, de Hoeffler, 31, s. v. Lévesque P.-Ch., Paris, 1862.

[85] *Les Mots et les choses*, Paris, 1966, p. 233.

[86] Je cite l'édition de Furne des *Œuvres complètes*, I, Paris, 1860 ; voir P. Christophorov, *Sur les pas de Chateaubriand en exil*, Paris, 1967, p. 78 sq. et 204 sq., et J. Mourot, *Études sur les premières œuvres de Chateaubriand*, Paris, 1962.

[87] Cf. la démonstration de M. Badolle, *op. cit.*, p. 366-370, et celle de Mourot, *op. cit.*, p. 87-88.

[88] Chateaubriand, *op. cit.*, p. 47.

[89] *Ibid.*, p. 49.

[90] Plutarque, Solon, 13,2, texte connu de Chateaubriand (*op. cit.*, p. 52).

[91] *Ibid.*, p. 72-108.

[92] Cf. A. Momigliano, « George Grote et l'étude de l'histoire grecque », in *Problèmes d'historiographie*, p. 361-382.

[93] Cf. le tome V de la traduction française (par A. L. De Sadous) de l'*Histoire grecque* de Grote, Paris, 1865, p. 301-363 ; l'édition anglaise date de 1847.

[94] G. Grote, *ibid.*, p. 359. En tant qu'« inventeur » de Clithène, Grote a beaucoup de prédécesseurs, son compatriote Thirlwall, et surtout les Allemands B. G. Niebuhr (*Römische Geschichte*, Berlin, 1811, p. 229-232) et K. F. Hermann, *Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer aus den Standpunkt der Geschichte*, Heidelberg, 1831, p. 209-211. Son contemporain, l'Allemand J. G. Droysen, a publié, également en 1847, « Die attische Communalverfassung », repris dans les *Kleine Schriften zur alten Geschichte*, I, Leipzig, 1894, p. 365-385 (voir B. Bravo, *Philologie, Histoire, Philosophie de l'histoire. Étude sur J. G. Droysen, historien de l'Antiquité*, Varsovie, 1968, p. 320-323). Nul cependant n'a développé le thème démocratique aussi simplement et fermement que Grote.

[95] G. Grote, *op. cit.*, p. 302.

[96] *Historia*, 8 (1959), p. 164, repris dans *Économie et société*, p. 171 ; on a vu (ci-dessus, note

83) que cette idée était esquissée chez Condorcet.

[97] Voir, en général, Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975.

[98] F. Robert, *Un mandarin prend la parole*, Paris, 1970, p. 69.

[99] Cl. Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, 1972, p. 693-694.

[100] Eschyle, *Suppliantes*, 370-375 (trad. P. Mazon).

[101] *Ibid.*, 602-603, trad. P. Mazon modifiée.

[102] *Protagoras*, 319 c. Il s'agit des archers scythes, esclaves de la cité.

[103] Cf. *supra*.

[104] Cité par Andocide, *Sur les mystères*, 97-98, traduction G. Dalmeyda très légèrement modifiée.

[105] R. Meiggs et D. M. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford, 1969, n° 85.

[106] On trouvera d'autres aspects de ce dialogue avec Finley et avec la Révolution française dans mon livre *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 1990.

\* J'écris découverte entre guillemets, parce que ce phénomène apparaît comme déjà bien connu dans les analyses politiques plus anciennes.

[107] Common Cause, *Report from Washington* vol. 2, n° 3 (février 1972), p. 6. Voir en général B. R. Berelson et autres auteurs, *Voting* (Chicago, 1954) ; Angus Campbell et autres auteurs, *The American Voter* (New York, 1960).

[108] *Political Man* (Garden City, N. Y., 1960), p. 178 ; trad. franç. *L'Homme et la politique* (Guy et Gérard Durand), Paris, Seuil, 1963, p. 194.

[109] *Political Studies* 2 (1954), aux pages 25 et 37 respectivement.

[110] Geraint Parry, *Political Elites* (Londres, 1969), p. 144. Il serait plus précis de dire que trois chapitres (21-23) du livre de Schumpeter développent pleinement l'argumentation. On se référera ici à la quatrième édition (Londres, 1954). Le livre de J. Schumpeter a été traduit de l'anglais par G. Fain sous le titre *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1951. Rééd. même collection, PBP n° 55.

[111] *Two concepts of Liberty* (conférence inaugurale, Oxford, 1958), réimprimée dans ses *Four Essays on Liberty* (Londres, 1969) p. 118-172 ; les phrases citées figurent aux p. 132, 134 et 145 respectivement.

[112] Cette faille dans la théorie glorifiant l'apathie a été soulignée par J. C. Wahlke, « Policy Demands and System Support : The Role of the Representend », *British Journal of Political Science* 1 (1971), 271-290, spécialement aux p. 274-276. De façon surprenante, Wahlke lui-même, en proposant « une nouvelle formulation de la théorie de la représentation » fondée sur le concept de « satisfaction symbolique », révèle un désintérêt aussi grand pour la substance même des décisions gouvernementales. « Le bas niveau des intérêts du citoyen », écrit-il (p. 286), « doit actuellement, à défaut d'autre témoignage en sens inverse sur ce point, être interprété non point comme un signe sûr d'« apathie » ou de « négativisme », mais comme une indication probable d'un soutien modéré apporté à la communauté politique. »

[113] Robert Michels, *Zur Soziologie des Parleiwesens in der modernen Demokratie*

(Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens), Stuttgart, trad. franç. de D. Jankélévitch, *Les Partis politiques*, Paris, Flammarion, 1971.

[114] Cf. de façon générale Parry, *Political Elites* ; T. B. Bottomore, *Elites and Society* (Londres, 1964 ; éd. Penguin, 1966), trad. franç. de G. Montfort, *Élites et Société*, Paris, Stock, 1964.

[115] Cf. J. L. Walker, « A critique of the Elitist Theory of Democracy » et la réponse irritée de R. A. Dahl, *American Political Science Review* 60 (1966), 285-305, 391-2 ; Lipset, Introduction à R. Michels, *Political Parties* (trad. anglaise de E. et C. Paul, Londres, 1915, fondée sur une traduction italienne revue et corrigée par l'auteur ; réimpr. Collier Books, New York, 1962).

[116] Parry, *Political Elites*, p. 141.

[117] R. R. Palmer, « Notes on the Use of the Word "Democracy" 1789-1799 », *Political Science Quarterly* 68 (1953), 203-226, à la page 205.

[118] Cités dans l'article mentionné dans la note précédente, p. 207.

[119] H. McClosky, « Consensus and Ideology in American Politics », *American Political Science Review* 58 (1964), 361-382, p. 377.

[120] *Political Parties*, p. 6.

[121] Gaetano Mosca, au contraire, qui avait été un député libéral conservateur jusqu'à ce qu'il devienne membre à vie du Sénat en 1918, réitéra nettement son soutien à la démocratie représentative après l'arrivée au pouvoir de Mussolini ; cf. chap. 10 de l'édition de 1896 dans ses *Elementi di scienza politico* et chap. 6 de l'édition de 1923, publiés respectivement comme chap. 10 et 17 de la traduction anglaise parue sous le titre *The Ruling Class*, éditée par Arthur Livingstone (New York et Londres, 1939) et dont Mosca lui-même avait lu les épreuves.

[122] Lipset, Introduction à R. Michels, *Political Parties* p. 34.

[123] *Ibid.*, p. 33.

[124] Quentin Skinner, « The Empirical Theory of the Democracy », travail à paraître et que l'auteur m'a obligeamment laissé lire en manuscrit, et qui rend compte aussi, excellemment, de toute la discussion. Cf. G. Duncran et S. Lukes, « The New Democracy », *Political Studies* 11 (1963), 155-177, p. 163 : « un *non sequitur* évident, impliquant un glissement à partir de ce que nous appelons "démocratie" jusqu'à "la démocratie" » ; cf. aussi P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism. A Critique* (Londres 1969), p. 5-6, 95-99.

\* Les Romains, eux aussi, débattirent de la démocratie, mais ce qu'ils avaient à dire présente peu d'intérêt. C'était quelque chose de dérivé, au plus mauvais sens du mot, dérivé des livres seulement, puisque Rome elle-même ne fut jamais une démocratie, en aucune acception valable du terme, bien que des institutions populaires aient été intégrées dans le système gouvernemental oligarchique de la République romaine.

[125] Berlin, *Liberty*, p. 118, écrivant dans un contexte différent, mais du même ordre.

[126] Même Jean Meynaud, l'un des prophètes les plus modérés et les moins apocalyptiques du Jugement dernier technocratique, ne m'a pas persuadé de penser autrement ; cf. par exemple son ouvrage sur *La Technocratie, mythe ou réalité*, Paris, Payot, 1964.

[127] H. J. Mackinder, *Democratic Ideals and Reality* (Londres, 1919), p. 243.

[128] Cf. P. Leslett, « The Face to Face Society », in Leslett éd., *Philosophy, Politics and*

*Society* (Oxford, 1956), p. 157-184.

[129] J'ai simplifié et schématisé à l'extrême, sans introduire cependant aucune distorsion importante. Seuls les grands jurys appellent un commentaire spécial qui sera donné au chapitre 3.

[130] Cf. de façon générale mon article « Athenian Demagogues », *Past and Present*, n° 21 (1962), 3-24 ; O. Reverdin, « Remarques sur la vie politique d'Athènes au V<sup>e</sup> siècle », *Museum Helveticum* 2 (1945), 201-212.

[131] Schumpeter, *Capitalism*, p. 269 ; p. 403 de la trad. franç.

[132] P. L. Partridge, « Politics, Philosophy, Ideology », *Political Studies* 9 (1961), 217-35, p. 230. Bien que ces termes dans leur formulation précise ne figurent pas dans le livre de Schumpeter – ce qui s'en rapproche le plus c'est : « la démocratie est le règne du politicien » (p. 285 ; p. 423 de la trad. franç.) – c'est indiscutablement un résumé correct. Plus haut (p. 263 ; p. 401 de la trad. franç.), Schumpeter admet qu'« il existe des systèmes sociaux dans lesquels la doctrine classique s'ajuste effectivement aux réalités », mais en ce cas, continue-t-il, comme pour la Suisse, « c'est seulement parce qu'il n'y a pas de grandes décisions à prendre ». Point n'est besoin de commenter cette affirmation, par respect pour la Suisse ; il me suffit d'ajouter, comme je le fais dans la phrase suivante de mon texte : « Pas à Athènes. »

[133] Reverdin, « Vie politique », p. 211.

[134] L'étude fondamentale est maintenant celle de H. J. Wolff, « "Normenkontrolle" und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie », *Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Kl., Abh.* 2 (1970).

[135] Les critiques adressées ultérieurement à Protagoras dans le *Théétète* portent sur divers aspects de son enseignement et ne relèvent pas particulièrement des préoccupations qui sont ici les nôtres.

[136] World's Classics éd., 1948, p. 196-198 ; p. 88-90 de la trad. franç., *Le Gouvernement représentatif*, trad. Dupont-White, Paris, Guillaumin, 1877. Mill a développé plus longuement cet argument dans la première partie de son long compte rendu du livre de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*, dans l'*Edinburgh Review* d'octobre 1840, article réimprimé dans ses *Dissertations and Discussions*, vol. 2 (Londres, 1959), p. 1-83.

[137] *Representative Government*, p. 274-5 ; p. 212 de la trad. franç.

[138] Lane Davis, « The Cost of Realism : Contemporary Restatements of Democracy », *Western Political Quarterly* 17 (1964), 33-46, p. 40 ; cf. McClosky, « Consensus and Ideology », p. 374-9.

\* Que Mill se soit trompé en interprétant le futur, c'est une autre question. Dans son compte rendu de Tocqueville, il écrit avec éloges ceci : « Il considère l'intervention toujours croissante du peuple et de toutes les classes du peuple dans leurs propres affaires comme une maxime fondamentale de l'art de gouverner dans les temps modernes. »

[139] Schumpeter, *Capitalism*, p. 285 s. ; p. 423 de la trad. franç., a évalué les implications de cette innovation, plus clairement que ses disciples à mon sens, mais il en a naturellement tiré des conclusions différentes des miennes.

[140] « Domestic Structure and Foreign Policy », *Daedalus* (printemps 1966), 503-29, p. 509,514,516. La description classique est celle de R. Michels, *Les Partis politiques* (trad.

franç.), parties I-III.

[141] Kissinger, *ibid.*, p. 514-8, a une analyse intéressante de ce que cela implique pour le mode de pensée de la classe politique dirigeante aux États-Unis.

[142] Cf. par exemple J. H. Lindquist, « Socioeconomic Status and Political Participation », *Western Political Quarterly* 17 (1964), 608-14.

[143] Andrew Roth, *The Business Background of Members of Parliament* (Parliamentary Profiles), Londres, 1966. Pour les démocraties continentales, qui diffèrent seulement en ce que les grands partis de gauche, tout en n'étant guère moins « professionnels » au sommet, possèdent cependant plus de dirigeants issus des classes défavorisées, cf. R. Miliband, *The State in Capitalist Society* (Londres, 1969), p. 54-67 avec des références ; trad. franç. de Ch. Passadeos, *L'État dans la société capitaliste*, Paris, Maspero, 1973, p. 68-81.

[144] Michel Crozier, *Le Phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil, 1963.

[145] « Domestic Structure », p. 509-10.

\* Mill (*Dissertations and Discussions* II 19) s'est laissé aller à une fausse analogie lorsqu'il a écrit : « Les journaux et les chemins de fer sont en train de résoudre le problème suivant : amener la démocratie d'Angleterre à voter, comme celle d'Athènes, simultanément en une seule *agora*. »

[146] Bachrach, *Democratic Elitism*, et Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge, 1970), cherchent une solution dans la participation des ouvriers à l'entreprise. Tous deux par conséquent abandonnent la politique au niveau national aux élitistes, M<sup>me</sup> Pateman se contentant de l'espoir que l'« homme ordinaire » se trouvera ainsi mieux préparé pour évaluer les élites en compétition, le professeur Bachrach renonçant tout à fait à la scène nationale : « La pointe de l'argumentation élitiste est incontestable... la participation aux décisions politiques majeures au niveau national doit demeurer extrêmement limitée » (p. 95).

[147] Walker, « Critique », p. 292.

[148] Lipset, *Political Man*, p. 403 ; p. 433 de la trad. franç.

[149] Davis, « Cost of Realism », p. 46. Cf. L. Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism*, trad. J. Z. Peel (Evergreen éd., New York, 1969), p. 76 : « Le droit incarne l'inertie de la réalité historique » ; A. Mac Intyre, *Against the Self-Images of the Age* (Londres, 1971), p. 10 : « La fin des idéologies n'est pas seulement une idéologie, mais une idéologie dépourvue de tout pouvoir libérateur. »

[150] Partridge, « Politics », p. 222.

[151] Judith N. Shklar, *After Utopia. The Decline of Political Faith*. Princeton (1957), p. 272.

[152] Cf. Mac Intyre, *Against the Self-Images of the Age*, p. 278.

[153] *Ibid.*

[154] G. E. M. de Ste-Croix, *The Origins of the Peloponnesian War* (Londres, 1972) ; D. Kagan, *The Outlines of the Peloponnesian War* (Ithaca et Londres, 1969).

\* Dans ce qui suit, je limite volontairement l'analyse en laissant de côté ce que certains spécialistes de sciences politiques appellent la « satisfaction symbolique ».

[155] W. K. Pritchett, *Ancient Greek Military Practices*, I<sup>re</sup> partie (*Univ. of California*

*publications : Classical Studies*, vol. 7, 1971), chap. 1-2.

[156] D. Blackman, « The Athenian Navy and allied Naval Contributions to the Pentekontaetia », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 10 (1969), 179-216.

[157] J. K. Davies, « Demosthenes on Liturgies ; A Note », *Journal of Hellenic Studies* 87 (1967), 33-40. Sur les implications psychologiques au plan social, cf. A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece* (Londres et New York, 1972), p. 121-126 et p. 60-62 sur les hoplites et la richesse.

[158] Cf. R. Meiggs, *The Athenian Empire* (Oxford, 1972), chap. 21, « Les jugements du V<sup>e</sup> siècle ».

\* En français dans le texte. (N.d.T.)

[159] *Die Idee der Staatsräson*, traduit par Douglas Scott sous le titre *Machiavelism* (Londres, 1957), p. 1 (trad, modifiée par l'auteur).

[160] *Ibid.*, p. 409, note 1.

[161] Le même commentaire s'appliqua au « réalisme politique » : « En l'absence d'explications plus précises, l'expression perd tout contenu effectif pour ne plus être qu'un simple mot de passe » : Kolakowski, *Marxist Humanism*, p. 108.

[162] Cf. J. A. O. Larsen, « Freedom and Its Obstacles in Ancient Greece », *Classical Philology* 57 (1962), 230-4 ; Adkins, *Moral Values*, Index s. v. *Eleutheria*.

[163] Cf. par exemple I. A. F. Bruce, « The Corcyraean Civil War of 427 B. C. », *Phoenix* 25 (1971), 108-117.

[164] Cf. G. E. M. de Ste-Croix, *Origins*, p. 34-42 : « The character of the Athenian Empire », *Historia* 3 (1954), 1-41.

[165] J'ai traité de ce point de façon détaillée dans mon livre, *The Ancient Economy*, chap. 2.

[166] E. B. Haas, *Tangle of Hopes* (Englewood Cliffs, N. J., 1969), p. 234-235.

[167] Kissinger, « Domestic Structure », p. 516.

[168] « Politics », p. 222-223 ; cf. « Dans le monde occidental... il y a aujourd'hui un consensus d'ensemble parmi les intellectuels en ce qui concerne les questions politiques : l'acceptation d'un État assurant l'assistance sociale ; l'importance accordée à un pouvoir décentralisé ; un système d'économie mixte et de pluralisme politique. En ce sens aussi, l'ère idéologique a pris fin » : Daniel Bell, *The End of Ideology* (édition revue, New York et Londres, 1965), p. 402-403. Les mots soulignés par moi sont essentiels pour la discussion qui suit dans mon texte.

[169] M. Mann, « The Social Cohesion of Liberal Democracy », *American Sociological Review* 35 (1970), 423-439, p. 435 (importants aperçu et analyse des recherches sur la question dans les deux dernières décennies).

[170] L. A. Free et H. Cantril, *The Political Beliefs of Americans* (New Brunswick, 1967), p. 51.

[171] *Ibid.*, p. 32 ; le tableau est réimprimé dans Mann, « Social Cohesion », p. 435.

[172] W. E. Thompson et J. E. Horton, « Political Alienation as a Force in Political Action », *Social Forces* 38 (1959-1960), 190-195 ; cf. Mann, « Social Cohesion », p. 429 et le tableau 3, p. 433. S. M. Lipset et E. Raab, *The Politics of Unreason* (Londres, 1971), omettent cet aspect

dans leur résumé des découvertes de Free et Cantril et dans leur propre conclusion (p. 508-515) ; ils ne considèrent jamais l'impuissance politique réelle comme un facteur possible dans la création d'attitudes « extrémistes ».

[173] Mac Intyre, *Against the Self-Images*, p. 10.

[174] E. G. Thompson et Horton, « Political Alienation » ; McClosky, « Consensus », en particulier le tableau VII, p. 371. L'affirmation de K. J. Dover, dans l'*Oxford Classical Dictionary* (2<sup>e</sup> éd. 1970), p. 113, selon laquelle la façon dont Aristophane traitait les hommes politiques athéniens « ne diffère pas substantiellement de notre façon de les tourner en dérision aujourd'hui », a été réfutée par G. E. M. de Ste-Croix, *Origins*, p. 359-362. La formulation plus récente de Dover dans son *Aristophanic Comedy* (Londres et Berkeley, 1972), p. 31-41 – « l'homme ordinaire contre l'autorité supérieure », « l'individu contre la société » – n'est pas plus proche de la vérité.

[175] Dans *Red and Black. Marxian Explorations in Southern and Afro-American History* (New York et Londres, 1971), p. 33. Il cite non seulement les œuvres de Gramsci de façon générale, mais aussi J. M. Cammett, *Antonio Gramsci and the Origin of Italian Communism* (Stanford, 1967).

[176] D. B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca, 1966), I<sup>re</sup> partie ; L. Hanke, *Aristotle and the American Indians* (Londres, 1959).

[177] Cf. Mann, « Social Cohesion », p. 435-437 ; cf. Free et Cantril, *Political Beliefs*, p. 176-181 : « ... les credos politiques personnels sous-jacents aux comportements de la majorité des Américains sont restés fondamentalement intacts au niveau idéologique. Mais l'environnement objectif dans lequel vivent les gens a évidemment énormément changé... Il est hors de doute que le temps est venu de formuler de nouveau l'idéologie américaine pour la mettre en accord avec ce que la grande majorité des gens désire et approuve. »

[178] J. P. Nettl, *Political Mobilization* (Londres, 1967), p. 163 ; une grande partie du chap. 6 est consacrée au développement de ce thème.

[179] Notez le caractère vague de la « définition », dans la partie que Lipset et Raab, *Politics of Unreason*, ont intitulée « l'extrémisme : une définition » p. 4-7.

[180] *Ibid.*, p. 432 et *passim* plus loin.

[181] A. Portes, « Rationality in the Slum : An Essay on Interpretative Sociology », *Comparative Studies in Society and History* 14 (1972), 268-286. p. 286.

[182] World's Classics éd., réimpr. 1948, p. 15 ; trad, franç. de Dupont-White, *La Liberté*, Paris, 1877, p. 123.

[183] *Ibid.*, p. 9 et 120 respectivement dans l'édition anglaise ; trad, franç., p. 114 et 288.

[184] H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, 1961) ; P. Devlin, *The Enforcement of Morale* (Londres, 1965).

[185] Z. Chafee Jr., *Free Speech in the United States* (Cambridge, Mass., 1941), p. 35.

[186] Dans *Before Philosophy*, éd. H. Frankfurt *et al.* (éd. Penguin 1949), p. 217.

[187] États-Unis contre « The Spirit of 76 », 252 Fed. 946, cité par Chafee, *Free Speech*, p. 34-35.

\* Il faudrait peut-être ajouter que la religion ne suscitait ni pacifistes ni objecteurs de

conscience.

[188] Cf. les remarques pénétrantes de B. Knauss, *Staat und Mensch in Hellas* (Berlin 1940, réimpr. Darmstadt 1964), p. 122-128.

[189] Cf. *Paix* 107-8, *Cavaliers* 477-8, *Thesmophories* 335-338.

[190] L'analyse dont je me rapproche le plus est celle de G. E. M. de Ste-Croix, *Origins*, app. XXIX, « Les conceptions politiques d'Aristophane », avec de nombreuses références à d'autres points de vue.

[191] Le *Guardian* du 2 mai 1967. Dans la masse de correspondance qui en découla, Mr. Quintin Hogg, M. P., me rappela dans les colonnes du *Times* (10 mai) que les *Acharniens*, les *Guêpes*, la *Paix* et *Lysistrata* « s'attaquent aux personnes encore en vie et que ces attaques seraient aujourd'hui freinées par la perspective de poursuites judiciaires ».

[192] La seule étude complète des procès d'impiété à Athènes qui eurent lieu après la promulgation de cette loi est celle de E. Derenne, « Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes » (*Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège*, vol. 45, 1930).

[193] F. E. Adcock, dans la *Cambridge Ancient History*, vol. 5 (1937), p. 478.

[194] L'implication d'hommes aisés dans cette affaire est confirmée par les fragments subsistant qui relatent la vente aux enchères publiques de quelques biens confisqués ; l'analyse la plus complète de ces documents est celle de W. K. Pritchett, « The Attic Stelai », *Hesperia* 22 (1953), 225-99 ; 25 (1956), 178-328.

[195] *Dissertations and Discussions*, II, 540.

[196] « The History of Freedom in Antiquity », dans *Essays on Freedom and Mower*, ed. G. Himmelfarb (Londres 1956), p. 64. Le compte rendu le plus complet demeure celui de Paul Cloché, *La Restauration démocratique à Athènes en 403 av. J.-C.* (Paris, 1915) ; cf. A. P. Dorjahn, *Political Forgiveness in old Athens* (Evanston, IPP., 1946).

[197] Ce qui suit reprend en substance l'analyse du procès de Socrate que j'ai donnée dans mes *Aspects of Antiquity* (Londres et New York, 1969), éd. corrigée Penguin, 1972, chap. 5.

[198] Xénophon, *Mémorables* 1,1, 1. Diogène Laërce, *Vies des Philosophes* 2,40. Ce dernier cite Favorinus (début du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.) comme auteur affirmant qu'on pouvait encore avoir accès au texte dans les archives officielles d'Athènes, le *Metroon*, et rien n'empêche de le croire. Pour une analyse détaillée (non juridique) de la formulation, cf. R. Hackforth, *The Composition of Plato's Apology* (Cambridge, 1933), chap. 4.

[199] *The Open Society and Its Enemies* (4<sup>e</sup> éd., Londres, 1962), I, 194.