

## La Grèce et la formation de la pensée morale et politique

M<sup>me</sup> Jacqueline de ROMILLY, professeur

Le cours proprement dit a été consacré, cette année, à l'analyse du rôle joué par l'idée de puissance dans la discussion qui s'est poursuivie, en Grèce, depuis le début du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., sur le meilleur régime politique. En principe, cette discussion reste théorique et abstraite ; on en étudie généralement les étapes chez les sophistes, Platon et Aristote ; et les critères retenus ne tiennent compte ni de l'expérience concrète ni de l'idée de puissance. Mais le cours a montré que cette perspective était à revoir.

Dans un premier temps, l'on a observé le rôle de plus en plus net que l'idée de puissance a joué dans la réflexion sur les divers régimes. Le premier texte important est, à cet égard, l'étrange débat entre Darius et les autres conjurés perses qui figure dans Hérodote (III, 82 et suivants). Dans ce débat tout abstrait, et d'allure sophistique, la conclusion, qui est imprévue et illogique, repose sur un argument de fait et sur l'indépendance que les Perses doivent à la monarchie. Les deux courants de pensée sont encore gauchement raccordés. En revanche, on a pu constater, chez le même Hérodote, la présence d'une idée bien nette liant la liberté intérieure d'une cité à son développement dynamique au dehors. Cette idée, fortement marquée en divers passages du livre V (comme V, 66, V, 78 et V, 91, tous relatifs à Athènes) et en certains passages du livre VII, est apparue comme une découverte des guerres médiques ; elle a permis d'établir un rapprochement entre Hérodote et l'auteur du traité hippocratique *Des airs, eaux et lieux* (rapprochement qui confirmerait la date peu antérieure à 430 que certains ont proposée pour ce traité).

Après Hérodote, on a vu l'idée gagner encore en précision dans Thucydide. En particulier, elle explique entièrement la structure de l'Oraison funèbre prononcée par Périclès ; et, dans ce discours, il ne s'agit plus simplement de lier la liberté intérieure et l'indépendance extérieure, mais le régime démocratique et la puissance au dehors. Le régime démocratique, ramené à sa forme idéale et modérée, est présenté comme la cause directe ayant

permis la naissance de l'empire d'Athènes. Certes, le « régime » est ici, comme presque toujours en grec, à entendre au sens large ; et il n'y a pas de différence très tranchée entre les trois expressions que combine Thucydide, lorsqu'il fait dire à Périclès qu'il montrera « quels principes de conduite nous ont menés à cette situation, avec quel régime et grâce à quels traits de caractère elle a pris son ampleur ». Pourtant ce régime s'oppose à celui de Sparte, et il se fonde au moins autant sur la constitution d'Athènes que sur le caractère des Athéniens, qui les a poussés à se la donner. Ce n'est donc plus simplement un régime « libre », comme chez Hérodote ; mais le régime démocratique d'Athènes qui est en cause. Et ce régime explique une puissance, qui n'est plus seulement l'indépendance ou le dynamisme, mais qui se définit par un empire. Le régime athénien explique l'acquisition de cet empire dans la mesure où il laisse la porte ouverte à toutes les initiatives, sans écarter personne, dans la mesure où il permet le libre examen, où il constitue une éducation susceptible de promouvoir certaines valeurs, et où il assure aux gens un bonheur qui s'avère stimulant. En tout cas, la puissance d'Athènes est le signe et la preuve de l'excellence de son régime.

Cette idée (qui n'est nullement un thème banal d'oraison funèbre, comme on l'a parfois cru) se confirme dans l'éloge de Périclès, à II, 65, où l'on voit un bon fonctionnement de la démocratie aboutir à la grandeur d'Athènes.

Cependant, dans ce dernier texte, un contraste est établi entre Périclès et ses successeurs, entre le bon et le mauvais fonctionnement de la démocratie, entre l'acquisition de la puissance et sa perte. C'est que l'expérience même de l'impérialisme athénien, telle qu'elle est décrite par Thucydide, montre aussi que la démocratie, dans la forme qu'elle revêtit après la mort de Périclès, comportait de graves inconvénients pour la gestion même de l'empire. Et, si l'on examine la suite de l'œuvre, on constate qu'elle dénonce, de façon claire et systématique, un double danger, à savoir l'ambition des chefs démocratiques, et la passion aveugle du peuple lui-même, qui se laisse entraîner au gré de ses désirs. C'est ce qu'a permis de confirmer l'étude de ces deux thèmes dans toute la suite de l'œuvre. On les a d'abord retrouvés dans les textes concernant Cléon et l'attitude du peuple à cette époque ; l'on a vu comment, à côté des indications très claires que fournit à cet égard le récit, la discussion entre Cléon et Didote, en particulier, apporte un témoignage concordant ; et l'on a tenté d'expliquer comment Cléon, lui-même si représentatif de certains défauts de la démocratie en ce qui concerne la gestion d'un empire, peut, en un sens quelque peu différent, s'en faire aussi le dénonciateur, quand il dit, à III, 38 : « Souvent déjà, j'ai eu l'occasion de constater que la démocratie est un régime incapable d'exercer l'empire ». La même étude a ensuite été faite pour les divers passages relatifs à Alcibiade, puis à la guerre civile de 411. Et les résultats ont été concordants : ils ont fait apparaître une double condamnation, toujours la même. L'analyse de certains textes d'Euripide, datant de la

même époque, indique, au reste, qu'il s'agit là d'une expérience directe, qui, peu à peu, se fait jour à Athènes. Cette convergence de témoignages a permis de conclure, après une étude détaillée d'un passage très difficile et souvent commenté, que l'approbation donnée par Thucydide à la démocratie modérée établi après la chute des Quatre Cents — régime où il reconnaît un « mélange » justement « mesuré » entre l'aristocratie et la masse (VIII, 97) — n'était nullement en contradiction avec l'admiration de l'historien pour Périclès, ou pour le régime qu'il avait loué par sa bouche.

Dès lors est apparu ce qui allait être le second thème du cours. Car, à partir de la fin de la guerre du Péloponnèse, le souci de la puissance se traduira le plus souvent par la définition, à chaque fois plus précise, d'un régime qui représente, à l'origine, l'ancienne démocratie athénienne, encore modérée — celle que l'on veut faire remonter, de façon assez flottante, à Solon et à Clisthène et que l'on appelle volontiers la constitution « des ancêtres » — mais qui peut aussi être défini de façon théorique comme un régime modéré ou mixte, composé d'oligarchie et de démocratie. Dans la pratique, un tel régime est assimilé, selon l'opinion de l'auteur, tantôt à l'une et tantôt à l'autre. Dans l'analyse théorique, il constitue une nouveauté par rapport aux classifications initiales (monarchie, oligarchie, démocratie). Cette nouveauté dans la doctrine est née de l'expérience concrète et de ses leçons.

En fait, ce régime, d'abord connu sous le nom de régime de Thérémène, semble avoir eu d'ardents défenseurs et s'être traduit en des mesures concrètes lors des mouvements politiques de 411 et 404 : la *Constitution d'Athènes* d'Aristote est, à cet égard, révélatrice. Il se définit par un certain nombre de mesures pratiques assez modestes, ainsi que par un souci de réforme morale. Au IV<sup>e</sup> siècle, il a été défendu, entre autres, par Xénophon et Isocrate. Or, Isocrate fait précisément de l'idée de puissance l'armature principale de son argumentation en faveur de la constitution des ancêtres. Dans l'*Aéropagitique*, il insiste sur cette idée à chaque instant, montrant comment la puissance s'acquiert et se perd, presque automatiquement, selon la nature du régime politique adopté dans la cité. Depuis Thucydide, la définition de la puissance s'est modifiée, l'hégémonie remplaçant l'empire ; et l'analyse du régime des ancêtres s'est complétée et précisée ; mais le lien entre régime et puissance demeure et devient même plus net qu'il n'a jamais été. Une étude de l'argumentation révèle, au reste, des relations très étroites avec des textes de Thucydide (sur le changement de sens des mots, sur l'*axiōma*, sur l'ambition, sur l'accord entre citoyens) : les ressemblances dans les thèmes prouvent bien qu'il s'agit d'une réflexion continue à travers le temps et d'un dialogue qui progresse ; les différences, en revanche, traduisent l'évolution des conditions en même temps que l'écart entre les personnes.

Il va de soi, toutefois, que cette discussion concerne essentiellement Athènes. Cet aspect concret et pratique explique qu'Isocrate, lorsqu'il considère le cas

d'autres Etats, puisse louer la royauté. Il a, comme Platon, été en relation avec des souverains étrangers et espéré leur voir réaliser un régime idéal — non point le règne des philosophes, mais une royauté que l'on pourrait appeler, elle aussi, comme la démocratie des ancêtres, modérée : les trois traités relatifs à Chypre (*Nicochlès, A Nicochlès, Evagoras*) en sont l'illustration. Aussi bien Xénophon, dans le *Hiéron* et la *Cyropédie* n'a-t-il pas procédé autrement ; et son idéal, malgré de légères différences, traduit la même aspiration monarchique. Des traces évidentes de polémique, entre Platon et lui, prouvent ici encore qu'il s'agit bien de doctrines élaborées dans un dialogue permanent. Le rapprochement du *Hiéron* avec la *Cyropédie* d'une part et avec Isocrate d'autre part permet de rectifier au passage l'interprétation donnée de ce petit traité par Leo Srauss. En tout cas, on relève que, dans les traités chypriotes d'Isocrate comme dans la *Cyropédie* de Xénophon, le critère constitué par l'acquisition ou la perte de la puissance est employé avec insistance : il justifie les mérites de la royauté modérée de la même façon qu'il justifiait, pour Athènes, ceux de la démocratie des ancêtres, ou démocratie modérée.

La démonstration a dû, alors, faire un détour. Car, tandis qu'Isocrate et Xénophon restent engagés dans la politique contemporaine, Platon, à qui les lient, dans l'argumentation, bien des relations subtiles et étroites, a cependant adopté une attitude toute autre, par son refus radical de juger les régimes d'après la puissance qu'ils sont aptes à acquérir ou à maintenir.

Déçu par la vie politique qu'il a connue, Platon renonce à chercher des remèdes pratiques ; et il refuse la fin même que se proposaient ses contemporains. Dans le *Gorgias*, dans le premier *Alcibiade*, dans le *Critias*, il condamne formellement la puissance : il ne veut, pour sa cité, qu'un bonheur défini par la justice. Un examen des critères adoptés dans la *République*, et des mots employés pour décrire le but à atteindre, confirme ce changement résolu de point de vue. Or, ce désir de définir la qualité d'un régime, non par son efficacité ou sa sagesse pratique, mais par la justice qu'il fait régner au sein de la cité est, de la part de Platon, une innovation décisive. De là un classement des divers régimes qui ne tient compte que de cette justice. Platon pousse même si loin ce refus de considérer les relations extérieures de la cité, que des rectifications et des retouches purent bientôt nécessaires, tant à lui-même qu'à ses successeurs.

On les trouve d'abord dans son œuvre elle-même : dans les *Lois*. Au livre III de ce traité (qui évoque assez librement les divers régimes qui se sont succédé dans l'histoire), on voit reparaître le critère de la puissance. Parfois, une certaine ambiguïté se glisse dans l'expression : *eudaimoneîn* hésite entre le bonheur par la justice et la simple prospérité ; *megas* hésite entre la gloire et l'importance politique. Mais d'autres passages font nettement allusion à la domination sur d'autres Etats et la présentent comme le fruit d'une politique saine ; c'est le cas, en particulier, à 687 a et 694 a. Or, par une rencontre

remarquable, le même livre III des *Lois* voit reparaître l'idéal d'un régime mixte. Platon, en effet, loue le régime de Sparte pour la façon dont les divers pouvoirs s'y équilibrent et s'y contrôlent (691 d, sqq.) : avec deux rois, la *gerousia*, les éphores, on arrive à un régime où règne la mesure. Et le fait est que, dans toute cette partie du livre, Platon répète avec insistance les termes désignant la mesure (*metron*, *to metrion*, *metriazein* sont employés plusieurs fois par page) ; il parle même de régime « mixte » (*summeiktos*). Et, un peu plus loin, il évoque les deux « mères » d'où naissent les divers régimes et qui sont la monarchie et la démocratie, toutes deux devant en fait se combiner et se retrouver dans chacun.

Si les *Lois* marquent donc une résurgence du double thème qui faisaient l'objet du cours, celle-ci est plus nette encore dans l'œuvre d'Aristote. D'abord Aristote critique Platon pour avoir négligé les rapports avec les Etats voisins, la nécessité de leur faire peur ou de les secourir, et le fait que les régimes sont parfois ruinés du dehors. En outre, bien que son point de vue soit en gros le même que celui de Platon et qu'il ne reconnaisse pas plus que lui la puissance comme un idéal, il se soucie souvent de stabilité et évoque, une fois au moins, la possibilité, pour les Grecs, d'un « empire pour tous » (1 327 b). Enfin et surtout, il reprend et précise la notion de constitution mixte, ou modérée. A propos de Sparte, tout d'abord, il examine les diverses opinions qui en font un régime mixte, en particulier celle de Platon ; mais il corrige Platon, pour voir surtout dans le régime de Sparte un mélange de démocratie et d'oligarchie (1 265 b, 1 294 b). En cela, ce régime se rapproche de ce qu'Aristote appelle la *politeia*, régime qui tient la place de la bonne démocratie, mais est en vérité un régime mixte, où se fondent démocratie et oligarchie. Aussi bien Aristote, avec une grande rigueur, expose-t-il les différents sens que peut avoir cette expression de « mixte », et les différentes manières dont peut s'entendre ce mélange (*Politique*, 1 294 a sqq.). Il insiste aussi sur l'aspect purement social et sur l'importance de la classe moyenne, dont le développement assure le bonheur et la stabilité de l'Etat. L'analyse est donc plus poussée et plus nuancée qu'elle n'a été jusqu'alors. Et l'on peut dire que, situés les uns par rapport aux autres, les divers textes relatifs au régime mixte traduisent une progression, qui se fait à coup de retouches successives, et mène insensiblement du niveau pratique à celui de la théorie.

Enfin, passant très vite sur les intermédiaires qui ont pu exister entre Aristote et Polybe, et qui ont pu exercer une influence décisive sur ce dernier (par exemple, Dicéarque), le cours s'est achevé sur l'étude de Polybe.

Polybe marque, en effet, pour la recherche entreprise cette année, un point d'aboutissement.

Tout d'abord, il a exprimé avec beaucoup de force et d'insistance l'idée que tout l'intérêt de son œuvre était de montrer « comment et par quelle sorte de

régime » les Romains avaient pu, en moins de cinquante ans, soumettre à leur puissance la terre entière. Cette idée est exprimée dès le prologue ; et elle en explique la structure. Elle est en outre répétée, presque dans les mêmes termes, à chaque moment important de l'œuvre de Polybe. Elle justifie l'insertion de tout un livre consacré à la description de la constitution romaine — ce qui représente une nouveauté au sein du genre historique : ce livre n'est donc pas, comme on l'a écrit parfois, une digression ; il est une pièce maîtresse de l'œuvre. La même idée explique aussi que ce livre de description soit placé lors de la plus grande crise qu'ait connue Rome, avec la bataille de Cannes : la constitution de Rome est, en effet, ce qui permet à Rome d'y faire face, puis de conquérir le monde. Polybe, d'ailleurs, s'en explique fort clairement. On peut donc dire que, cette fois, le lien entre le régime politique d'un Etat et sa puissance est devenu assez important pour donner, de façon ouverte et avouée, son sens à toute une œuvre.

D'autre part, ce régime qui, aux yeux de Polybe, explique la puissance sans précédent que s'acquit Rome est à ses yeux le type même du régime mixte, où les différents pouvoirs se contrôlent les uns les autres. Mais, cette fois, on a un système tout ensemble complexe et bien équilibré. Déjà en ce qui concerne Sparte, dont Polybe reprend, après tant d'autres, le cas, on trouve un régime composé à ses yeux de trois formes de régimes qui se contrebalancent (et en cela Polybe reprend le système de contrepoids et d'équilibre des *Lois*, la notion de mélange des formes de régime d'Aristote, mais il revient aux trois formes — et non pas deux — ce qui donne à l'ensemble un caractère plus systématique). En ce qui concerne Rome, cet équilibre se retrouve ; mais il est, cette fois, le fruit d'une croissance naturelle. Il combine la royauté (représentée par les consuls), l'aristocratie (représentée par le Sénat) et la démocratie (représentée par le peuple). Polybe, après avoir fermement énoncé cette idée, considère tour à tour chacun de ces pouvoirs, afin de montrer en quoi, par sa souveraineté, ce pouvoir définit un des aspects de la constitution romaine, puis, en une seconde série, en quoi il a besoin de l'aide des deux autres et peut être tenu en échec par eux. A la plus grande puissance jamais connue correspond donc l'analyse la plus poussée d'un système de constitution mixte. Il ne s'agit plus de moyen terme et moins encore de classe moyenne : il s'agit d'un système d'équilibre et de contrepoids, qui s'établit, non pas, comme chez des auteurs plus modernes, entre diverses sortes de pouvoir (exécutif, législatif, etc...) mais entre diverses formes de régime. Et, à travers Cicéron, l'idée allait rester importante dans toute la réflexion politique qui suivit.

Toutefois, cette rigueur théorique, qui se marque dans l'analyse de Polybe, semble plutôt ici refléter les doctrines des théoriciens que correspondre à une description historiquement satisfaisante : les consuls n'ont rien de monarchique, et leur présence ou leur absence ne saurait modifier l'esprit de la

constitution (cf. 13, 8) ; enfin la vraie lutte, qui oppose patriciens et plébéiens, se laisse mal rattacher à un tel schéma. Il y a là une sorte de réciproque, par rapport aux faits observés au cours de l'année. Le cours a, en effet, montré comment la pensée théorique s'était d'abord dégagée au ras de l'expérience, puis s'en était détachée : la dernière séance aura montré comment elle en a été à nouveau rapprochée, et comment elle est venue à son tour modifier la perception même des faits qu'observe l'historien. Entre les deux points de vue et les deux séries d'auteurs, il y a un échange constant ; et seul l'examen de cet échange, avec toute la série des textes où il se traduit, permet de voir comment se précisent peu à peu les idées.

Le cours du *lundi* matin, qui s'est présenté sous la forme d'un séminaire, a été consacré cette année à l'étude de quelques termes exprimant, en grec, la douceur ou l'indulgence, et à la place faite à ces notions dans le domaine de la pensée politique, d'Homère à Polybe. Les termes considérés étaient les adjectifs *épios*, *praos*, *épieikès* et *philanthrôpos* ainsi que les substantifs correspondants.

On est parti d'un tableau comparatif indiquant le nombre d'attestations de chacun de ces termes chez les principaux auteurs. Ce tableau était des plus révélateurs. Il montrait, en effet, que si *épios* et sa famille étaient très attestés chez Homère (25 exemples), le terme tendait ensuite à disparaître ; au contraire, les autres mots considérés étaient ou bien absents de l'œuvre d'Homère ou bien employés avec une valeur différente. Jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., les attestations demeurent rares, ne dépassant jamais le chiffre de 5 ou 6 par auteur, et l'atteignant rarement ; mais, tout à coup, à partir de cette date ces divers termes s'imposent tous. *Philanthrôpos*, qui n'avait encore été attesté que deux fois dans la tragédie, est employé 12 fois par Isocrate, 18 fois par Xénophon, 72 fois par Démosthène. *Praos* varie de 25 à 60 exemples et *épieikès* de 33 à 92 chez Isocrate, Démosthène, Platon et Aristote. Même en tenant compte de la différence d'importance des œuvres et de certains emplois peu probants, les chiffres indiquent donc à l'évidence que l'on assiste là à la brusque éclosion d'une notion. Et expliquer ce surgissement fut un des objets du cours.

On a commencé par analyser la notion exprimée par *épios* chez Homère. On a constaté que le mot y désignait un mode d'action, et que, dans le domaine moral et politique, il s'appliquait avant tout au père, ainsi qu'au roi qui est pour ses sujets « comme un père ». La douceur devient par là une vertu de roi ; et l'on a constaté qu'elle était mentionnée avec insistance comme un des mérites d'Ulysse. On a aussi trouvé dans Homère l'indication que cette douceur était une attitude avantageuse, grâce aux bons sentiments qu'elle

suscitait chez ceux qui en étaient l'objet. Par là, on a été amené à relever, dans la poésie homérique, des valeurs plus « coopératives » que « compétitives », rectifiant ainsi le tableau de cette société et de ses valeurs qui est présenté dans les différents ouvrages de A.W. H. Adkins. On a même constaté que, indépendamment de *èpios*, et avec des termes divers, la douceur a, en général, une grande place chez Homère, qui loue l'hospitalité, la courtoisie, la clémence, et qui se montre sévère pour les hommes trop rudes. Patrocle, par contraste, sans doute, avec Achille, est constamment présenté comme « doux ».

Un bref examen a permis, pour en finir avec *èpios*, de constater qu'il garde exactement les mêmes valeurs chez Hérodote et chez les tragiques, et que, chez Thucydide et Aristophane, il s'emploie de préférence lorsqu'il s'agit de désigner la douceur à l'intérieur d'un groupe conçu comme une famille : on est, ou devrait être, *èpios* entre citoyens, et *praos* avec ceux du dehors.

L'on s'est ensuite attaché à suivre l'apparition des trois autres mots.

Pour *praos*, le verbe apparaît d'abord. Après s'être penché sur quelques attestations trompeuses ou douteuses, on a constaté que l'adjectif ne s'employait pas, dans nos textes, avant le v<sup>e</sup> siècle, et que le substantif apparaissait chez Thucydide, où il désigne l'indulgence de Brasidas à l'égard des anciens alliés d'Athènes que Sparte vient libérer — indulgence qui lui vaut bientôt de nombreux ralliements. L'emploi de *praos* chez Aristophane est similaire.

Pour *èpieikès*, on a constaté que le mot signifiait, chez Homère, « normal » ; et l'on a pu suivre la façon dont il s'était mis à désigner l'indulgence et l'équité : cet emploi s'est développé dans le voisinage de l'idée de justice et dans des cas où la stricte justice ne semble pas une attitude tout à fait suffisante. Les passages les plus probants (après une amorce de l'idée dans l'Iliade, XXIII, 536) sont, à cet égard, Hérodote III, 53, 4, Sophocle, fr. 503 N, Euripide, fr. 644, Antiphon, première tétralogie, 2, 13, et enfin Gorgias, *Epitaphios*, 10.

Ce dernier texte, où le *praon èpieikes* est loué de préférence au juste, est d'ailleurs difficile. Des interprétations divergentes, mais également surprenantes, en ont été données (par exemple, par Vollgraff et Untersteiner) : l'étude du texte, éclairée par la série des témoignages groupée à propos d'*èpieikès* nous a invités à y voir un éloge de la célèbre « douceur » d'Athènes, qui constituait une des fiertés nationales.

Enfin, en ce qui concerne *philanthrôpos*, l'étude (préparée par les travaux de S. Lorenz en 1914 et S. Tromp de Ruyter en 1932) montre comment ce mot, qui qualifiait à l'origine l'attitude d'une divinité à l'égard des hommes, a peu à peu été employé pour une attitude humaine, à partir du IV<sup>e</sup> siècle : ce fut d'abord ironiquement et de façon presque imagée (à propos de Socrate), puis



sans nuance particulière. L'examen de quelques témoignages apparemment antérieurs au IV<sup>e</sup> siècle a paru inviter à la méfiance et, dans le cas du fragment 953 N d'Euripide, fournir, s'il en était besoin, un argument de plus contre son authenticité.

Une fois ces trois mots lancés, on a suivi leur rôle dans la pensée politique.

En ce qui concerne le V<sup>e</sup> siècle, on a pu relever dans Thucydide (et aussi dans Aristophane) le regret très net de voir Athènes manquer à cette douceur, qui aurait amélioré sa situation intérieure et surtout ses rapports avec ses alliés, et qui lui aurait permis une entente raisonnable avec Sparte. Le texte de Thucydide, par quelques emplois nets, permet de lire une leçon, qui ne sera pas perdue pour Isocrate.

On trouve aussi au V<sup>e</sup> siècle les débuts du thème de la « douceur » d'Athènes. On a groupé à ce sujet toute une série de textes (la plupart du IV<sup>e</sup> siècle) ; la douceur d'Athènes y est le plus souvent appelée *praotès*. On a vu que, souvent, elle se confondait avec l'indulgence de la démocratie ; et l'on a vu aussi que, si elle constituait le plus souvent une vertu, Démosthène se plaignait à plusieurs reprises de ses excès : la moisson des témoignages s'est révélée à cet égard très riche (en particulier dans le *Contre Aristocrate* et le *Contre Timocrate*) et brillante en ironie. Ce résultat a alors permis de considérer la phrase très difficile et controversée dans laquelle Platon célèbre ironiquement une certaine *praotès* à propos du régime démocratique (*République*, 558 a). On a repris l'étude du texte et tenté de l'interpréter en supposant qu'il y aurait là une très forte ironie : Platon, dans tout le passage, retourne contre la démocratie tous les termes dont celle-ci se faisait gloire ; on peut admettre que l'indulgence serait ici celle des condamnés, qui consentent à n'en vouloir à personne de leur condamnation et à n'en tenir pas compte.

Abordant alors l'étude des auteurs du IV<sup>e</sup> siècle, considérés chacun à son tour, on a fait une place de choix à Isocrate, pour qui les bons rapports avec les alliés sont une idée centrale. On a remarqué, d'ailleurs, qu'il évite d'employer *praos* pour désigner l'attitude d'Athènes envers les autres cités, réservant ce terme pour les chefs, les rois, les conquérants. Mais on a étudié la façon dont il s'y prend, dans le *Panégryrique* et dans le *Panathénaique*, pour célébrer — par comparaison, il est vrai, mais non sans paradoxe — l'indulgence d'Athènes envers ses alliés au V<sup>e</sup> siècle et pendant la guerre du Péloponnèse. On a ensuite étudié les conseils du *Sur la Paix* à cet égard, et la doctrine, très ferme, que l'auteur développe, à propos de Timothée, dans le *Sur l'Echange*. Dans ces divers textes, il montre toujours que l'indulgence amène le succès, et la rudesse l'échec. Enfin, dans un domaine plus général, on a vu qu'Isocrate, dans le même *Sur l'Echange*, présentait tout son enseignement et toute sa philosophie comme un progrès vers la civilisation, c'est-à-dire vers plus de douceur dans les rapports entre les hommes.

Ces deux aspects de l'idée de douceur — tantôt plus politique et tantôt plus largement humain et philosophique — peuvent être suivis, l'un chez Xénophon et Démosthène, l'autre chez Platon et Aristote.

Xénophon célèbre surtout la douceur du roi idéal dans la *Cyropédie*, montrant, comme Isocrate, que, par ce moyen, Cyrus gagnait à sa cause des alliés bien disposés et sûrs. L'*Agésilas* offre également un écho des mêmes idées.

Mais, chez Xénophon, comme chez Démosthène ou chez Platon, la douceur ne suffit pas et ne saurait aller seule : l'on a pu grouper une nouvelle série de témoignages qui présentent, en accolade, les vertus complémentaires consistant à être indulgent, mais ferme, à se faire aimer et craindre. Dans certains cas, la différence tient à l'occasion (l'assemblée — la guerre), dans d'autres à la personne envisagée (des amis — des ennemis) ; mais le cadre de la phrase est le même.

Et ceci nous a menés à étudier la vertu qu'est la douceur chez Platon. Ce n'est point une des vertus traditionnelles ; et elle n'avait pas normalement sa place dans la réflexion éthique. Mais on la rencontre dans la *République*, formant groupe avec le courage, lorsqu'il s'agit des gardiens de la cité, et des chiens dont ceux-ci doivent imiter les qualités complémentaires. Dès lors, sa présence subsiste. Dans le *Politique*, on voit que, sous des appellations diverses et non sans quelque gêne de vocabulaire, elle correspond à la *sôphrosynê* et forme, ici encore, un couple avec le courage — l'idéal de l'art politique et de l'éducation étant d'unir solidement entre eux ces deux mérites et les tempéraments correspondants. La *praotês*, sans être une vertu de plein droit, joue donc un rôle irremplaçable dans la réflexion sur les vertus, au moins au niveau pratique et politique.

En outre, on a relevé chez Platon deux formes de « douceur » qui ne sont pas politiques mais ouvrent à la notion de vastes perspectives. Il y a, d'abord, la douceur et la patience de celui qui enseigne et qui ne doit pas s'irriter, mais former les gens, doucement (des formules similaires se rencontrent à cet égard dans un très grand nombre de dialogues) ; il y a, ensuite, la patience du sage, qui sait supporter les pires malheurs *praôs*, avec sérénité. Cet emploi, dont on trouve un exemple chez Démocrite, est fréquent dans l'œuvre de Platon. Le sens du mot finit par se rapprocher de celui d'ataraxie et ouvre ainsi la voie aux philosophies à venir.

Mais ces divers progrès marqués par la notion au sein de l'œuvre de Platon ne sont rien à côté de son importance dans celle d'Aristote, et, en particulier, dans l'*Éthique à Nicomaque*. Le plan à lui seul suffit à le montrer, puisque et la *praotês* et la *philanthrôpia* figurent maintenant parmi les principales vertus (ainsi que d'autres qualités « douces », comme l'amabilité, l'enjouement, l'amitié), et puisque l'*épíeikeia*, présente dans l'exposé à propos des diverses

vertus, trouve aussi une place bien à elle, aux côtés de la justice : son rapport avec la justice — ressemblances et différences — y est analysé de près. L'« équité » a maintenant son statut officiel.

Ce détour par les philosophes montre bien l'importance que prennent au IV<sup>e</sup> siècle ces valeurs nouvelles — importance que peut expliquer en partie l'affaiblissement du lien civique, qui est remplacé par d'autres, plus étroitement personnels ou plus largement humains. Ce dernier aspect peut être illustré par Ménandre, chez qui apparaît une valeur déjà comparable à l'*humanitas* des latins. En même temps, les inscriptions attestent la diffusion de la notion de « bienfaits » (*philanthrôpa*), notion qui a d'ailleurs été étudiée pour elle-même, soit de façon générale, soit en ce qui concerne, par exemple, les Lagides. Ce sens, né au IV<sup>e</sup> siècle, durera à travers toute l'époque romaine.

Ces divers témoignages confirment l'importance prise désormais par les termes considérés et par les valeurs qu'ils représentent. On aurait pu arrêter là l'étude. De fait, elle n'a été menée de façon complète et méthodique que jusqu'à cette époque. Pourtant, il a paru bon, pour situer l'importance des innovations constatées au cours du IV<sup>e</sup> siècle, de choisir quelques échantillons particulièrement révélateurs afin de suggérer la façon dont les notions ainsi instaurées allaient se développer dans les siècles suivants.

Le premier exemple a été Polybe, à cause du soin avec lequel il s'est plu à développer le thème cher à Isocrate et à Xénophon, à savoir que la douceur et la clémence sont payantes, parce qu'elles valent à qui les emploie des alliés sûrs, tandis que la dureté est ruineuse, parce qu'elle vous aliène les bonnes volontés. On a constaté ce souci chez Polybe à propos de Carthage (I, 72, I, 78 et 79, X, 36) et à propos de divers individus, comme Tarquin, Philippe II, et l'autre Philippe, le contemporain de Polybe (VI, 11, V, 10, VII, 11). Mais on l'a surtout constaté à propos de Rome, en observant avec quelle insistance Polybe mettait en valeur la *clementia* de Scipion Emilien et ses heureux résultats — passant au contraire sans un mot de commentaire sur les cas dans lesquels Rome se montrait dure et cruelle. Polybe, insistant sur les exemples de douceur, ne cherche nullement à dégager le vrai procédé expliquant la grandeur romaine : ce procédé consiste précisément à gagner certains rois ou certains peuples pour les utiliser contre d'autres, et, en détruisant les plus dangereux, à assimiler progressivement ceux qui ont été ralliés. Le récit de Polybe laisse deviner les faits, mais ne les explique pas ; il applique à la politique romaine les cadres de pensée élaborés par Isocrate et Xénophon.

Après avoir très rapidement procédé à quelques comparaisons entre Thucydide et Plutarque, permettant de reconnaître la place que ce dernier fait à la douceur, on a évoqué en conclusion, et à travers les résultats d'études publiées par d'autres, la place que cette douceur — ou bien la clémence,

ou bien la charité, ou bien l'humanité — occupent dans la pensée chrétienne (par exemple, chez Grégoire de Nazianze), et l'on a évoqué la façon dont l'empereur Julien a tenté d'opposer une *philanthrôpia* païenne à celle des chrétiens. Mais ces perspectives n'ont été mentionnées que de façon très sommaire, et pour donner à la soudaine poussée de ces idées au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. sa véritable portée, en montrant comment ces tâtonnements de vocabulaire, ces découvertes d'arguments, et ces mises en place difficiles de vertus au départ fort modestes, ouvraient en réalité sur un monde moral différent dont les éléments sont passés jusqu'à nous.

Bien que la plupart des exposés aient été présentés par le professeur, certains ont été confiés à des auditeurs ou des auditrices déjà habitués à la recherche et que l'orientation de leur travail personnel désignait pour s'en charger. C'est ainsi qu'ont utilement contribué à la recherche, M<sup>me</sup> ROY-SAÏD, M<sup>me</sup> TREDE et M<sup>me</sup> LACORE, toutes trois occupant des fonctions de maître-assistant, M<sup>me</sup> BERTRAND, assistante, M. BILLAULT et M<sup>lle</sup> MOLLET, agrégés des Lettres.

#### PUBLICATIONS

— *L'assemblée du peuple dans l'Oreste d'Euripide (Studi Classici in Onore di Q. Cataudella, Catane, 1972, I, p. 237-251).*

— *Gorgias et le pouvoir de la poésie (Journal of Hellenic Studies, XLIII, 1973, p. 155-162).*

— *La notion de prestige dans l'œuvre de Thucydide (Ancient Society, 4, 1973, p. 39-58).*

— *Droit et religion en Grèce (Archives de philosophie du Droit, XVIII, p. 5-16).*

— Eschyle, *Les Perses* (édition, introduction et commentaire par un groupe de normaliens sous la direction de J. de Romilly, Paris, P.U.F., Collection Erasme, 1974, 120 p. in-12°).

#### CONFERENCES

Du 25 septembre au 4 octobre 1973, Jerome Lectures, à Ann Arbor University : quatre conférences sur *The Rise and Fall of States according to Greek Authors* : I. *The Pattern of History* ; II. *The Ways to Power* ; III. *Hybris in Politics* ; IV. *The Organization of Power*.

Avril 1974 : séminaire au Center for Hellenic Studies de Washington.

Du 23 avril au 2 mai 1974, Jackson Lectures à Harvard University : quatre conférences sur *Magic and Rhetoric in Ancient Greece* : I. *Gorgias and Magic* ; II. *Plato and Conjurors* ; III. *Rhetoric and the Classification of Arts in the IVth century B.C.* ; IV. *Logic versus Magic : Aristotle and the second sophistic*.

#### DISTINCTIONS

Prix Langlois de l'Académie Française pour la traduction de Thucydide (mai 1974).