

La Grèce et la formation de la pensée morale et politique

M^{me} Jacqueline de ROMILLY, membre de l'Institut
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

Le cours de cette année, qui avait lieu le *jeudi* à 17 heures 30, avait pour titre : « La cité et le peuple à l'époque de la guerre du Péloponnèse, d'après les œuvres littéraires ». Il consistait à étudier les difficultés que connut Athènes pour passer d'une démocratie représentant la souveraineté du parti populaire à une démocratie représentant la souveraineté collective de tous. Le mot *dèmos* prend selon les cas ces deux sens différents, comme le mot « peuple » en français. Cette ambiguïté a posé à la démocratie athénienne des problèmes aigus, que la guerre du Péloponnèse a aggravés, dans la mesure où elle a renforcé les tensions existant partout entre les deux groupes sociaux opposés, qui tendaient chacun à un régime politique différent.

On a d'abord commencé par montrer, à titre d'introduction, la naissance et l'histoire de ces problèmes dans les faits eux-mêmes. Ayant observé la formation des deux groupes antagonistes, constitués par le peuple et les riches, on a pu voir leur opposition freinée par Solon, qui, au nom de l'intérêt commun, a joué le rôle d'arbitre entre eux. Puis on a vu les luttes reprendre à l'époque de Clisthène, mais s'apaiser bientôt pour faire place à un accord, que consolida la victoire sur les Perses, et reprendre enfin avec une virulence accrue lors de la guerre du Péloponnèse. La crise entre parti et patrie prend alors toute son ampleur ; et les affrontements deviennent si graves que le besoin de restaurer l'unité de la cité se fait sentir de façon pressante. Ce sentiment aboutit à la grande réconciliation de 403, dans laquelle les partis oublient leurs différends au nom de la concorde et du civisme.

La crise ayant été ainsi cernée dans les faits, le cours a consisté à en suivre le reflet dans les œuvres et à en relever l'influence sur le développement de la réflexion politique.

On pourra trouver un résumé de cette analyse dans le dernier chapitre d'un livre en voie d'achèvement portant sur les problèmes de la démocratie athénienne. Ce résumé suit la démarche générale du cours ; mais il ne

tient pas compte d'un des aspects essentiels de la recherche : celle-ci, en effet, tout en s'efforçant de dégager les grandes lignes d'une progression continue, visait à donner pour chaque texte, en le replaçant au sein d'une série, un éclairage neuf, qui pouvait aider à mieux juger des diverses questions d'authenticité, d'interprétation ou de filiations qui se posaient à son sujet.

Ainsi on a commencé par montrer que l'histoire de la tragédie, d'Eschyle à Euripide, reflétait une évolution continue dans la façon d'évoquer les réalités de la cité : on passe de la cité unie d'Eschyle, où le roi et son peuple agissent en plein accord, à la cité divisée d'Euripide, où les chefs ont peur de la foule, et où les divisions sociales prennent une importance croissante, modifiant parfois jusqu'à la structure des pièces au mépris des données mythiques. Mais, en même temps, on a pu par là rendre compte de diverses particularités soit dans cette structure soit dans le détail des formulations, et apprécier plus justement des faits que les critiques avaient souvent considérés avec étonnement ou suspicion. L'étude du thème choisi a ainsi permis de renforcer les condamnations portées contre la fin des *Sept contre Thèbes* d'Eschyle, mais d'écarter celles qu'avaient suggérées plusieurs digressions politiques d'Euripide : la hantise des problèmes du temps explique au contraire leur présence.

Ensuite, on a pu constater que l'œuvre de Thucydide témoignait clairement du désarroi causé par les heurts entre les deux camps. Mais, en même temps, l'existence de ce problème latent permet de mieux comprendre certains textes essentiels, et souvent difficiles, dans lesquels il se fait jour. Parmi ces textes figure le débat entre Platéens et Thébains au livre III ; on y voit se formuler la distinction, lourde de conséquences, qui oppose la responsabilité du parti au pouvoir et celle de la cité ; on y voit aussi s'affirmer l'idée du droit à appeler le secours de l'étranger pour soutenir son parti, c'est-à-dire l'idée du droit à la trahison. A côté d'autres textes (comme III, 9 et IV, 114), ce droit est revendiqué avec force dans le discours d'Alcibiade à Sparte, au livre VI. L'exemple devait rester célèbre ; et le problème consistant à distinguer le cas d'Alcibiade, exilé passé à l'ennemi, de celui des démocrates de 404, qui, exilés eux aussi, rentrèrent de force dans leur patrie, occupait encore les esprits au IV^e siècle.

Thucydide, cependant, permet aussi de suivre le progrès des idées que cette détérioration appelait en réponse ; et son œuvre fait peu à peu apparaître la conviction que l'unité de la cité doit être maintenue à tout prix. On voit d'abord Brasidas en jouer à son avantage (cf. entre autres IV, 86 et IV, 114). Puis Athénagoras, à Syracuse, définit franchement la démocratie comme un ensemble et une totalité ; il voit même dans ce trait le caractère distinctif du régime. Enfin Alcibiade exprime avec fermeté des idées très voisines. Il le fait d'abord à VI, 18, où, en des termes abstraits qui s'apparentent

déjà à ceux d'Aristote, mais semblent inspirés par des théories médicales alors en honneur, il montre la supériorité du « mélange », dans lequel s'associent « le moins bon, le moyen et le vraiment parfait ». Il le fait ensuite à VI, 89, où il donne à son tour une définition large du *dèmos*, et s'excuse d'avoir été un chef démocratique en déclarant l'avoir été « de l'ensemble ».

De fait, les mots signifiant « l'ensemble » et la collectivité conçue comme un tout (*xumpan, xumpantes*) sont caractéristiques de ces divers textes dans lesquels apparaît le nouveau sens du mot *dèmos*. On les retrouve également au livre VIII, dans les divers passages où, de proche en proche, le sens de l'unité se découvre, puis s'impose : ils sont, en particulier, caractéristiques des deux moments où triompheront, ensemble, la concorde et une constitution modérée ou une politique modérée — c'est-à-dire 411 et 403. Ce souvenir d'union civique sera dès lors celui dont se réclameront un très grand nombre d'auteurs, allant d'Andocide à Démosthène, mais dont les principaux seront Isocrate et Aristote.

Cependant il est bien clair que les problèmes ainsi posés s'étaient révélés trop graves pour n'éveiller chez les philosophes du IV^e siècle que de simples éloges pour ce beau sursaut de réaction contre la guerre civile : le problème de l'unité de la cité et des moyens de l'assurer avait mobilisé les attentions ; il allait devenir central chez Platon et chez Aristote.

C'est ainsi que cette crise de la guerre du Péloponnèse a conduit à étudier sous cet angle l'œuvre de Platon ; et il est apparu que la crise qu'il avait connue avait constitué pour lui une expérience décisive. Tous les régimes sont à ses yeux perdus par l'existence de divisions sociales ruineuses pour l'unité de la cité : c'est ce qui apparaît aussi bien au livre VIII de la *République* qu'au livre III des *Lois*. C'est bien pourquoi, par une sorte de redressement intellectuel très remarquable, Platon a cherché, dans la *République*, à atteindre un ordre qui vaille pour la cité dans son ensemble. Les comparaisons de la peinture, du corps humain, de la musique (qui seront reprises par Aristote) servent à rendre sensible ce point de vue nouveau, qui toujours ordonne les parties en fonction du tout. La *sôphrosynè* et la justice n'existent qu'au niveau de l'union des parties ; et toutes deux y contribuent. La justice n'est pas dans l'égalité, mais dans un ordonnancement global.

Le même souci explique la nature des institutions auxquelles Platon demande le moyen de fonder une cité une. Les mesures les plus audacieuses qu'il propose dans la *République* — à savoir une certaine communauté des biens, la communauté d'éducation entre filles et garçons, la communauté des femmes et des enfants (et même le gouvernement des philosophes) — sont destinées à assurer cette unité à tout prix, en supprimant à la source toutes les causes possibles de divergences individualistes. Ces projets ont été, dans

le cours, rapprochés de suggestions diverses appartenant à la même époque (*L'Assemblée des Femmes* d'Aristophane, Phaléas, Hippodamos, etc.) : cette rencontre confirme que le problème occupait alors les esprits. Mais Platon a poussé les choses si loin et cherché à rendre ses citoyens si semblables entre eux (*homopatheis*) qu'il s'est attiré sur ce point la critique d'Aristote (*Politique*, 1261 a-b) ; selon Aristote, le but de Platon n'est pas le bon et les mesures proposées par lui n'auraient pas l'effet qu'il croit : une cité doit unir des êtres divers. Cette différence entre les deux auteurs est reflétée dans l'usage des images mentionnées plus haut : Platon pense toujours en termes d'unification, alors qu'Aristote insiste plutôt sur l'accord dans la diversité.

Les œuvres de Platon qui sont plus tardives que la *République* — comme la *Politique* et les *Lois* — reprennent des idées voisines ; et le but primordial demeure bien l'union dans la cité. Mais cette union n'est plus présentée comme aussi absolue et n'implique plus des mesures aussi radicales. Platon se rapproche de l'idée de mélange. En cela, ces ouvrages annoncent Aristote et son souci de l'équilibre, souci qui se traduit dans l'approbation qu'il donne aux assemblées où tous se mêlent, à la constitution mixte ou modérée, et enfin au rôle des classes moyennes.

Chacun à sa façon, ces deux philosophes, en apparence tout occupés de théorie, répondent donc de la façon la plus directe qui soit à la crise de la cité, telle qu'elle avait sévi à Athènes pendant la guerre du Péloponnèse.

Le séminaire du *lundi* matin a porté cette année sur la notion de *suggnômè* (ou : compréhension, excuse, pardon). Le sujet se rattachait à celui de l'an passé, qui avait été consacré à l'idée de « douceur ». Pourtant, le thème présentait des aspects nouveaux qu'une brève étude du mot a vite fait apparaître.

Tout d'abord, il s'agit d'un mot où se reconnaît la *gnômè*, et qui est par conséquent revêtu d'un caractère avant tout intellectuel. Cette valeur restera toujours essentielle : là où nous parlons de « pardonner », les Grecs parlaient de « comprendre » ; pour eux, la générosité et l'humanité étaient des formes de l'intelligence. On relève même dans les textes un certain nombre d'emplois pour lesquels la méconnaissance de cette valeur intellectuelle a amené de véritables erreurs de sens de la part des traducteurs.

D'autre part la notion de *suggnômè* est le plus souvent liée en grec à la question de savoir si une faute mérite ou non d'être punie. Elle se rattache donc à une analyse de cette faute faite par ou pour des juges. La plus simple des statistiques montre la place prise par ce mot chez les orateurs (le substantif, par exemple, est employé 8 fois par Euripide, 8 fois par

Thucydide, 16 fois par Platon, 23 fois par Isocrate et 54 fois par Démosthène). Dans ce contexte, la *suggnômè* peut être rapprochée de la grande distinction grecque en matière de culpabilité : celle qui oppose les fautes volontaires aux fautes involontaires et dont l'étude a été faite par Louis Gernet. Les deux domaines, pourtant, ne se recouvrent pas. Celui de la *suggnômè* est plus large et plus souple (on parle de *suggnômè* dans des cas où il ne s'agit pas de juger, en politique par exemple ; et l'on peut avoir de la *suggnômè* même pour des fautes volontaires). L'étude de la *suggnômè*, malgré ses contacts étroits avec la justice, relève toujours d'une réflexion non pas juridique, mais morale.

Bien que d'autres mots (désignant la pitié, la tolérance, le respect d'autrui) aient été employés dès l'époque d'Homère pour désigner des attitudes comparables, l'emploi du mot *suggnômè* ne commence dans nos textes que vers le début du v^e siècle avant J.-C.

On a d'abord examiné le très beau texte de Simonide (37 B = 13 D), où Danaé demande à Zeus de pardonner ce qu'elle a pu dire de déplacé : le verbe a bien le sens de pardonner, et il prend, dans le texte, un grand relief. Cela doit mettre en garde contre la tentation de reconstituer des progressions trop simples.

On a ensuite considéré, les uns après les autres, les principaux auteurs, en descendant le cours du temps. Pour chacun, on a cherché quelle place avait le mot dans leur œuvre, mais aussi quel rôle y jouait l'idée de pardon, même sans qu'un mot de la famille soit employé pour l'exprimer. On a ainsi vu s'esquisser progressivement un classement des différents titres à l'indulgence, les deux excuses principales étant toujours que la faute a été commise soit par ignorance soit sous la contrainte.

Hérodote n'a encore fourni que des résultats peu systématiques. Chez lui, l'emploi de *suggnômè* demeure dissocié de l'opposition entre fautes volontaires et involontaires, que pourtant il connaît. Ce n'est point encore un monde habitué à la discussion judiciaire. Le pardon y occupe d'ailleurs peu de place dans les faits. Il intervient surtout dans les discussions. Et, la notion de *suggnômè* restant toujours très proche de sa valeur intellectuelle, ce pardon s'applique surtout aux erreurs de jugement ou d'information (sauf lorsqu'il s'agit de repousser la responsabilité d'un simple exécutant). Le monde que décrit Hérodote laisse plus de place à la vengeance, même modérée et décente, qu'à l'oubli des injures.

La *suggnômè* se présente très différemment chez Thucydide. D'abord son monde est commandé par la violence et les pressions qu'exerce la force. L'excuse mise en avant est donc presque toujours la contrainte. A la limite, cette contrainte finit par tout légitimer (y compris l'impérialisme : cf. I, 75-76,

IV, 61, 5 ; et même la trahison : cf. VIII, 50, pour Phrynichos). On constate donc une brusque extension des excuses et une vision assez peu exigeante de la conduite « normale » pour des hommes : toute circonstance tend à devenir circonstance atténuante. A cela s'ajoute que c'est un monde où prédominent les habitudes de la rhétorique des sophistes, qui entraînait les plaideurs à rejeter sur autrui la responsabilité des actes incriminés. Des études détaillées de certains textes ont révélé l'adresse avec laquelle les orateurs de Thucydide manient cet art de réclamer la *suggnômè* ; en particulier, le débat sur Mytilène et le discours de Pagondas au livre IV ont été étudiés sous cet aspect.

Cependant, on a constaté aussi que certains débats particulièrement brillants dans leur façon de déplacer la responsabilité ou de jouer de l'opposition entre volontaire et involontaire — comme le débat de III, 55 sqq., entre Platéens et Thébains — se gardent de parler de *suggnômè*. Apparemment, quand l'excuse se veut absolue, elle ne laisse place qu'à l'innocence et à l'acquiescement : le pardon implique la reconnaissance d'une faute, qui n'est point effacée. Sans doute est-ce une des raisons pour lesquelles le pardon chrétien s'exprimera en grec par d'autres mots que *suggnômè*.

Passant ensuite à Sophocle, on a constaté que, presque toujours, la notion de *suggnômè* — qu'il s'agisse du mot ou de l'idée — appartenait à des personnages autres que les héros. Ceux-ci se caractérisent par le refus de pardonner ; et leur morale s'oppose à l'indulgente compréhension dont Ulysse, dans *Ajax*, est la plus noble incarnation. De plus, la *suggnômè* se rattache peu, dans l'œuvre de Sophocle, à des circonstances atténuantes : elle correspond au sentiment d'une solidarité entre les pauvres mortels, conscients de la faiblesse qui s'attache à leur condition. Dans l'ensemble, la notion s'est enrichie par rapport à Hérodote ; mais, comme chez lui, elle demeure peu influencée par les habitudes nouvelles de la rhétorique.

Si l'on pressent chez Sophocle que la compréhension peut avoir ses beautés, elle les présente sous leur jour le plus noble dans l'*Hippolyte* d'Euripide : l'indulgence d'Artémis, qui, malgré sa peine, pardonne à Phèdre et à Thésée et obtient d'Hippolyte qu'il pardonne lui aussi, domine la fin de la tragédie. Pourtant, la pièce témoigne aussi de l'habileté avec laquelle chacun sait désormais jouer de l'art de réclamer le pardon, en invoquant l'ignorance ou la contrainte. A cet égard, l'évolution est la même entre Sophocle et Euripide qu'entre Hérodote et Thucydide.

Que cette évolution ait comporté ses dangers dans le domaine moral apparaît déjà dans la tolérance de la nourrice de Phèdre. Le fait est plus net encore dans les *Troyennes*, avec le débat qui oppose Hélène à Hécube ; Hécube elle-même y dénonce ces rejets de responsabilité et ces combinaisons

d'excuses artificielles, dont le résultat est qu'Hélène n'aurait, à l'entendre, rien à se reprocher. La facilité des excuses invite à l'inconduite. En particulier, l'excuse fondée sur la mythologie et sur l'attitude prêtée aux dieux est ici critiquée : elle était déjà citée, sous forme ironique, dans le plaidoyer du Raisonement Injuste dans les *Nuées* d'Aristophane (1079 sqq.). De même, bien des textes grecs prouvent que c'était une discussion à l'ordre du jour que de savoir si l'amour est vraiment involontaire, et constitue de ce fait une excuse.

L'utilisation faite de la *suggnômè* semble donc traduire une certaine tendance chez chacun à nier ses fautes ou ses responsabilités : elle s'inscrit par là dans l'ensemble de la crise morale que connut Athènes pendant la guerre du Péloponnèse.

Le fait peut expliquer pourquoi, après avoir considéré les témoignages d'Aristophane, d'Antiphon et d'Andocide, on a rencontré en général, en abordant le IV^e siècle, une réaction assez nette contre les excès de la *suggnômè*. Elle est une vertu et l'on s'en réclame, mais à condition de bien distinguer les cas et les domaines.

C'est ce qui apparaît d'abord chez les orateurs (bien que l'ordre effectivement suivi dans le séminaire ait été plus rigoureusement chronologique) : on voit se préciser dans leurs discours les cas où la *suggnômè* semble ou non de mise.

Par exemple, chez Lysias et chez Démosthène, on constate que l'ivresse ou la colère étaient des excuses admises, mais dont le bien-fondé était contesté par certains. On constate surtout l'apparition d'une exigence très grecque de cohérence. Parfois — en particulier chez Lysias, et aussi chez Isocrate — il s'agit de dénoncer la contradiction qu'il y aurait à refuser l'indulgence dans un cas pour l'accorder dans un cas équivalent : l'indulgence doit donc être proportionnée aux fautes et constante (ainsi Lysias XIV, 11 ; XVIII, 19 et 20 ; XXVIII, 3 ; XXIX, 5 ; Démosthène, *Midiennne*, 183 ; Isocrate, *Sur l'Attelage*, 44 ; *Plataïque*, 30). Il faut aussi pouvoir compter sur une certaine réciprocité : c'est ce que Démosthène répète volontiers (ainsi *Midiennne*, 100 : « Nul n'a droit à la pitié s'il est des cœurs impitoyables, ni au pardon, s'il est de ceux qui ne savent pas pardonner » ; cf. de même *Midiennne*, 105 ; 148 ; 209 ; *Contre Aristocrate*, 131, *Contre Aristogiton* 1, 81-84). Cette idée entraîne à sa suite celle de tous les services rendus, qui, en constituant une preuve de générosité envers la cité, appellent en retour la générosité de la cité. Toutes proportions gardées, le principe peut être rapproché de l'idée chrétienne qu'il faut pardonner les offenses si l'on veut voir les siennes pardonnées à leur tour. Mais le ton est bien différent : tous ces comptes et ces calculs sur la *suggnômè* montrent bien que les Grecs en

discutaient un peu comme de la justice elle-même. L'indulgence était pour eux une des formes de l'équité ; et celle-ci en réglait l'usage.

Lysias et Démosthène sont également d'accord pour introduire une autre distinction : on ne doit pas avoir de titre à l'indulgence quand on est coupable envers la cité ou envers les lois (ainsi Lysias, I, 3 ; 34-36 ; X, 26 ; XII, 79 ; 90 ; 100, etc., Démosthène, *Ambassade*, 238-239 ; 283).

L'excès de l'indulgence qui régnait dans la démocratie du IV^e siècle pourrait avoir été de plus en plus vivement ressentie : c'est ce que suggère la comparaison entre les deux rédactions de la *Troisième Philippique*, § 37 et 39 (la *suggnômè*, comme signe de faiblesse, figure les deux fois dans la rédaction longue). Quoi qu'il en soit, les plaintes diverses que les plaidoyers offrent à chaque instant confirment que l'aptitude à pardonner, dont la démocratie était si fière (cf. Lysias, IX, 22 ; Démosthène, *Contre Aristogiton*, I, 81, *Contre Androtion*, 57, *Contre Aristocrate*, 42, etc.) finissait par paraître dangereuse, et porteuse d'anarchie.

Cette inquiétude se retrouve chez les philosophes — et même chez Xénophon.

Pourtant, Xénophon fait une vertu à Cyrus de l'indulgence avec laquelle il savait comprendre et pardonner : un bon exemple en est apporté par la *Cyropédie*, III, 1, où la scène se révèle parallèle à la fin de l'*Hippolyte* (cf. *ibid.*, VI, 1, 37 ; VII, 2, 27). Mais cette admiration de Xénophon pour le pardon a ses limites. D'abord, il y voit surtout des avantages pratiques : l'indulgence permet aux chefs qui la pratiquent de se gagner le dévouement de leurs obligés (cf. *Agésilas*, VII, 6). Et puis il y a des limites : il faut mériter l'indulgence (cf. *Mém.*, II, 2, 14), et l'on en est exclu si l'on exerce une fonction publique (cf. *Agésilas*, XI, 6). Enfin, l'utilité de l'indulgence ne saurait faire oublier l'utilité éducatrice des châtiments, qui rendent les hommes meilleurs (cf. *Cyrop.*, III, 1). L'une et l'autre doivent se combiner, tout comme les chefs de l'*Anabase* doivent savoir doser punitions et récompenses.

Platon lui non plus ne peut approuver sans réserve la *suggnômè*. Il croit lui aussi à l'utilité du châtiment. Et, bien que la thèse socratique selon laquelle nul n'est méchant volontairement semble étendre à tout homme l'excuse de l'ignorance, il reste que ne pas expier est pour l'âme le pire des maux : le pardon n'est donc pas un bien pour celui qui en bénéficie.

La distinction s'établit ainsi entre le domaine privé de l'enseignement donné par un maître, et le domaine politique où l'éducation est l'œuvre des lois. Dans la pratique quotidienne, l'indulgence du maître est souvent louée (ainsi *Euthydème*, 306 c, *République*, 537 e, *Phèdre*, 269 b). Au contraire,

lorsqu'il s'agit d'expier des fautes, Platon méprise les arrangements faciles et les consciences accommodantes. Les grandes analyses des *Lois* rétablissent, en regard de l'indulgence démocratique, qui est faiblesse (cf. *République*, 558 b), une distinction minutieuse des diverses fautes. Dans la principale analyse (863 a sqq.) l'injustice et le dommage sont distingués, et les divers mobiles sont pesés avec circonspection. Platon en fait dépendre le droit à la *suggnômè* : les dispositions intérieures sont donc tenues pour essentielles, et la culpabilité tend à s'intérioriser.

Cette réflexion sans cesse plus poussée, qui se dessine au travers des textes grecs, aurait dû s'achever (si le dernier cours avait pu avoir lieu) sur l'étude d'Aristote, qui, le premier, a offert une discussion systématique des divers titres susceptibles de vous valoir le pardon des fautes (*Éthique à Nicomaque*, III, 1, 1109 b, 30 - 1111 b, 3 et V, 10, 1136 a, 5) ; il y a repris les divers aspects rencontrés de façon sporadique chez les auteurs antérieurs et les a classés. Il a aussi, dans l'ordre privé, fait une place importante à l'art de pardonner.

Pourtant, la conclusion qui se dégage de toutes les œuvres du IV^e siècle est que cette indulgente compréhension, que les Grecs avaient recherchée dès l'origine, de façon toute spontanée, avait été ensuite exploitée dans les procès et répandue dans les mœurs, au point de paraître inquiétante pour la cité. Le pardon ne pouvait, semble-t-il, devenir un devoir et une vertu en soi que dans un monde où le cadre de la cité serait rompu, et laisserait l'individu directement confronté avec un idéal moral de valeur universelle. Une cité ne peut pas pardonner aveuglément ; or les Athéniens de l'époque classique pensaient toujours en fonction de la cité. De là vient qu'ils n'ont pu laisser se développer la *suggnômè* aux dépens de la justice et qu'ils se sont en quelque sorte retenus et endurcis contre les risques de l'indulgence.

Le séminaire groupait à peu près les mêmes participants que l'an dernier. M^{me} Roy-Saïd et M^{me} Trédé (toutes deux occupant des fonctions de maître-assistant, l'une à Paris-Sorbonne, l'autre à l'E.N.S. de jeunes filles) ont apporté une collaboration particulièrement efficace.

PUBLICATIONS

— *Histoire et Philosophie : Naissance de la philosophie politique en Grèce* (Diogène, n° 88, octobre-décembre 1974, p. 65-85).

— *Etat présent des études sur l'historiographie grecque*, rapport présenté au Congrès de Rome de l'Association Guillaume Budé (Actes du Congrès, Paris, 1975, p. 113-132).

CONFÉRENCES

Quatre conférences (Jerome Lectures) à l'Académie Américaine de Rome, répétant pour l'essentiel les conférences données l'an passé à Ann Arbor (U.S.A.) : *The Rise and Fall of States according to Greek Authors*, 6-13 novembre 1974.

Thurydide et les problèmes de politique intérieure, conférence donnée à l'Université catholique de Louvain, le 5 mars 1975.

La tragédie grecque comme miroir de la cité, conférence donnée à l'Association Guillaume Budé d'Orléans, le 14 mars 1975.

DISTINCTIONS

Élue A.D. White Professor at Large de Cornell University (U.S.A.), le 1^{er} novembre 1974.

Élue membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 14 février 1975.