

Le pouvoir à Athènes et à Rome

*Libera si dentur populo suffragia, quis tam perditus ut dubitet Senecam praeferre Neroni?!*¹

Le thème que les organisateurs de ce cycle de rencontres m'ont demandé d'aborder est d'une telle ampleur et d'une telle complexité que, outre le fait que j'en tremble, il ne peut certainement pas être traité de manière exhaustive lors de cette seule rencontre. C'est pourquoi, au sein de ce thème, dont je me contenterai de dresser un panorama général, je mettrai en avant un aspect, celui du rapport entre les intellectuels et le pouvoir, en donnant les grandes lignes des positions que ceux-ci assumèrent selon les conditions socio-politiques.

Je commencerai par préciser que le terme « intellectuel » est clairement un anachronisme ; mais nous pouvons donner un sens à ce mot pour la période qui nous occupe si nous acceptons la définition que donne Del Corno (Colloque sur les intellectuels et le pouvoir dans l'Antiquité) de l'intellectuel comme d'une « personne qui développe sa propre activité par l'esprit et la parole, en transmettant les résultats d'une telle action à un vaste tissu social ».

Je rappellerai brièvement que depuis les débuts de la culture grecque, il existe des figures de ce genre : dans *Illiade*, (diapositive 1 : portrait d'Homère), Nestor, et surtout Ulysse, se signalent par l'usage savant de la parole. Mais, même s'ils sont de sages conseillers (diapositive 2 : masque d'or d'Agamemnon), Nestor et Ulysse sont surtout des monarques, dont le pouvoir leur vient de Zeus lui-même (texte 1). Au contraire, les aèdes, dans le monde homérique, sont des intellectuels de profession, intégrés dans une organisation sociale précise, et dépendants du pouvoir, des professionnels de la mémoire, qui chantent et célèbrent un passé plus ou moins lointain, comme Phémios à Ithaque, et Démodocos (diapositive 3 : l'aède chante devant les princes) chez les Phéaciens. Le lieu destiné au déroulement de leur activité est donc la cour, et le banquet en est l'occasion.

A l'aristocratie militaire homérique, constituée de chefs militaires et de sages conseillers, succède une aristocratie terrienne, conduite par les magistrats qu'Hésiode (diapositive 4 : portrait) appelle des rois (*basileis*), dont la charge est d'administrer la justice en plus de présider aux cérémonies religieuses ; Hésiode dénonce l'avidité et l'injustice de ceux-ci (texte 2) tandis qu'il célèbre la valeur du travail et loue l'effort (diapositive 5 : *Les travaux et les jours*). Par conséquent, celui qui possède le pouvoir et l'argent peut soumettre celui qui souffre et vit dans la gêne. Mais, justement, les valeurs de ce monde subalterne trouvent une dignité artistique dans l'œuvre d'Hésiode et sont assimilées aux valeurs sur lesquelles l'aristocratie fonde sa propre suprématie, en donnant naissance à un nouveau schéma de civilisation.

Et nous en arrivons au cœur du sujet, la cité d'Athènes, qui de *àstu* mycénienne se transforme en *polis* : déjà au VIII^e siècle, les *archontes* avaient succédé à la monarchie, d'abord élus à vie, puis pour un an, et choisis parmi les nobles (*eupatrides*), entre les mains desquels était concentré le pouvoir ; mais le développement du commerce, surtout celui de l'huile, et des industries, avec la production de céramiques très raffinées, apporta la richesse à la classe des entrepreneurs et provoqua des transformations dans les couches sociales les plus basses. La réforme de l'organisation sociale au sens timocratique est due à Solon (diapositive 6 : portrait de Solon), élu archonte en 594 avec des pouvoirs extraordinaires qui lui permettent de réviser la constitution. Les citoyens furent divisés en quatre classes sur la base de leur revenu provenant des produits de la terre (diapositive 7 :

¹ « Si un libre vote était accordé au peuple, qui serait assez pervers pour ne pas préférer sans hésitation Sénèque à Néron ? » Juvénal, Satire 8

schéma de la réforme de Solon) : les pentakociomédimnes, les cavaliers, les zeugites et les thêtes. Avoir intégré les thêtes, c'est-à-dire la classe de ceux qui ne sont pas propriétaires, parmi les citoyens, en leur donnant ainsi le droit de participer à l'Assemblée (*ekklesia*) et de siéger comme juges au tribunal (*heliàia*), est un pas en avant dans l'élargissement de la portion de la société qui participe à la vie politique. En effet, Solon sera considéré par la suite parmi les pères de la démocratie athénienne. Cependant, la tradition l'inclut aussi parmi les sept sages ; sa sagesse et sa justice en firent un « conseiller des puissants ». Hérodote (*Histoires*) nous raconte que, après avoir élaboré les nouvelles lois pour ses concitoyens, il s'éloigna d'Athènes pendant dix ans pour ne pas être contraint d'abroger une seule des lois qu'il avait promulguées. Il voyagea et se rendit chez Amasis en Égypte et chez Crésus à Sardes ; et il dispensa toujours des préceptes moraux et des conseils pratiques, en invitant les hommes à la modération et à l'équité. Le portrait dressé par Hérodote montre un Solon, sage dirigeant et sage conseiller, capable d'unir la pratique de la poésie et la finesse de la pensée à une activité politique concrète : le niveau le plus élevé du couple formé par les intellectuels et le pouvoir.

Mais la constitution de Solon, bien que modérée et exempte d'une extension excessive des droits, ne réussit pas à empêcher les déchaînements de lices et de luttes politiques qui conduisirent pour finir à la tyrannie de Pisistrate. Cette forme de gouvernement, qui n'est pas seulement athénienne, naît en général de la crise des gouvernements aristocratiques ; avec le terme de tyran, utilisé pour qualifier ceux qui gouvernent en Asie Mineure, les historiens grecs désignèrent ces despotes qui souvent prirent le pouvoir à l'aide d'armées des mercenaires et/ou de la violence démagogique. L'adoption même d'un nom « barbare » est le signe du caractère étranger de la monarchie dans le monde grec, où l'expérience désormais ancienne (et continue) de la *polis* avait fait oublier l'ancien nom du monarque (*wanax*). *Tyrannos* signifie en réalité seigneur et chez Hérodote il n'a pas encore de valeur négative tandis que dans la réflexion sur la légitimité du pouvoir, qui se développa en Grèce à partir de la seconde moitié du Ve siècle avant JC, les tyrans de Grèce, Sicile et Asie constituèrent un modèle négatif de pouvoir absolu : despotiques, cruels, colériques, solitaires, peu dignes de confiance, prompts à suspecter des intrigues partout et donc à limiter la liberté des citoyens. Mais Thucydide met en corrélation la tyrannie avec l'expansion maritime de la *polis* ; et Hérodote dit de Polycrate, tyran de Samos, qu'il fut « le premier des Grecs (...) qui aspira à la domination sur la mer ».

Par conséquent, en exploitant les contrastes sociaux et politiques à l'intérieur des cités, ces despotes, souvent des transfuges du camp adverse, se mirent à la tête du *demos*, en mettant en pratique une politique anti-aristocratique et en s'appuyant sur le bas peuple (des artisans, des marchands, des ouvriers et des paysans), pour qui l'activité militante de l'ensemble des hoplites leur permettait de prendre conscience de leurs droits. La tyrannie se fit l'interprète de ces instances de renouveau social, mais, une fois que sa fonction dans la lutte contre le monopole du pouvoir oligarchique fut épuisée, elle était destinée à disparaître en général au maximum dans un délai de deux à trois générations et le déclin commençait parfois dès la première génération, ce qui accentuait la condamnation de la part de la tradition, qui la qualifiait d'antithèse de la démocratie et de l'isonomie. C'est ainsi que cela se passe à Athènes, où le pouvoir des Pisistrates dura environ cinquante ans. Thucydide nous dit que « le peuple savait par tradition que la tyrannie de Pisistrate et de ses fils était devenue odieuse à la fin... ». Mais plus avant dans le texte, il reconnaît qu'après des années de difficultés au sein de la société, Pisistrate et, en partie, ses successeurs avaient assuré paix et tranquillité : en effet, un climat de reprise économique s'était installé, grâce à la constitution d'une armée navale et au développement des trafics maritimes ; la construction de nouveaux édifices sacrés et d'infrastructures publiques imposantes avaient renouvelé le paysage urbain de la cité, de nouvelles fêtes religieuses fortement imprégnées de politique avaient été instituées (les Grandes Dionysies), la céramique de l'Attique avait envahi les marchés de la Méditerranée, des hommes de

lettres et des artistes avaient été appelés et accueillis à la cour des Pisistrates, des joutes poétiques et tragiques avaient été instituées ; et, pour finir, il semblerait que l'organisation et la transcription des livres d'Homère soient le fruit de la volonté des Pisistrates. Hipparque, « passionné de culture », d'après ce qu'en dit Platon (*Hipparque*), aurait appelé à Athènes les poètes Simonide et Anacréon.

Quel fut le rôle des intellectuels ? Quelle fut leur position à l'égard des tyrans ? Les poètes lyriques avaient développé leur activité poétique au sein de groupes restreints d'aristocrates, l'*eteria* et le *tiasos*, en particulier en deux occasions, le symposium (congrès), exclusivement masculin, et le rite, dans lequel la poésie est l'instrument qui rend hommage à la divinité. Mais, lorsque la tyrannie se substitue à la démocratie, c'est au tyran, détenteur du pouvoir dans la cité, de confier au poète la responsabilité de célébrer les grandes occasions, privées ou publiques. Pindare appela par provocation « muse vénale » la muse de Simonide de Céos, premier poète de cour, prêt à célébrer n'importe quel commettant à condition qu'on le payât. Et ainsi, après avoir fait l'éloge du tyran Skopas, il fut le chantre du triomphe des *poleis* sur l'empire perse, il écrivit un éloge d'Harmodios et d'Aristogiton (diapositive 9 : les tyrannicides), les assassins de son ancien protecteur Hipparque, il composa, enfin, des épigrammes funéraires pour certains des morts des Thermopyles ; plus tard, s'étant installé en Sicile, il fréquenta de nouveau la cour des tyrans. Libre de tout lien qui l'aurait attaché à une communauté ou à un groupe de référence, Simonide n'est plus le poète inspiré par Apollon ou par les Muses, c'est un professionnel de la parole qui offre son talent à celui qui le valorise le plus par l'argent. L'expérience des tyrans contribua à instituer un rapport entre les intellectuels et le pouvoir qui préfigure les catégories du patronat ou de la clientèle dans la Rome antique, et le mécénat des cours de la Renaissance. Le symposium (banquet) fut aussi un espace privé de la célébration tyrannique, à laquelle furent destinés les chants d'Ibique pour Polycrate, d'Anacréon pour Hipparque, de Xénophon pour Hiéron. Les jeux panhelléniques d'Olympe et de Delphes en furent les espaces publics : on dédiait aux vainqueurs (et parmi eux, la fine fleur des tyrans comme Hiéron de Syracuse et Arkésilas de Cyrène) les épiniées, des chants chorals, commandés et généreusement payés aux professionnels les plus célèbres de la parole poétique (y compris Pindare).

La voix du poète Alcée semble être l'une des rares exceptions ; le fragment le plus connu de son œuvre : « Maintenant il faut s'enivrer, maintenant il faut boire abondamment, maintenant que Mirsile est mort. » a été assimilé à une icône libertaire ; pourtant ce n'est certainement pas la voix d'un peuple libéré qui s'y exprime, mais probablement le point de vue d'une élite aristocratique exclue du pouvoir. En réalité, il n'y a pas de véritable séparation des intellectuels et du pouvoir ; les poètes semblent plutôt à leur aise même aux côtés des tyrans les plus exécrables. Il n'existe pas encore de réflexion théorique sur le pouvoir qui soit comparable à celle qui naîtra plus tard dans l'Athènes démocratique, où le pouvoir ne sera plus incarné par une seule figure, mais partagé par les membres de la communauté en formes idéalement égalitaires.

En effet, avec la réforme de Clisthène (diapositive 10 : portrait), du *genos* des Alcméonides qui avait été conduit à la résistance contre les Pisistrates, l'organisation politique de la cité ne se fait plus sur une base censitaire, mais territoriale. Ce n'est plus le droit du sang ou de l'argent qui gouverne la chose publique ; c'est le principe territorial qui la régit, et non plus le vieux principe nobiliaire (diapositive 11 : schéma de la réforme). Ephialte et surtout Périclès, dont la personnalité et les actes sont encore discutés aujourd'hui, achevèrent le processus de démocratisation d'Athènes (diapositive 12). Ils firent preuve de démagogie et de populisme, d'une ambition personnelle et d'une volonté impérialiste, ou encore de grandes capacités administratives et politiques qui leur permirent de consolider les institutions démocratiques. A cela s'ajoutaient un grand amour pour la culture et une grande habileté oratoire. Naturellement l'interprétation qu'on donne d'un personnage tel que Périclès, et de tout un système politique (la démocratie), auquel son nom est indissociablement lié, est conditionnée, soit par le filtre interprétatif des sources antiques, soit par

les manipulations dues aux idéologies modernes. La création d'une communauté comporte toujours des inclusions et des exclusions, dans le monde antique comme dans le monde moderne, et l'extraordinaire (certainement extraordinaire pour l'époque) expérience de la démocratie à Athènes ne peut nous faire oublier toute une série d'exclusions à l'intérieur et à l'extérieur de celle-ci : au sein de larges franges de la population, tels que les femmes, les esclaves, les métèques, c'est à dire les étrangers résidents à Athènes, qui constituaient un groupe nombreux et économiquement productif (Périclès lui-même, en 451, fit approuver une mesure controversée, qui reconnaissait comme citoyens athéniens les seuls individus qui avaient leurs deux parents athéniens) ; à l'extérieur, vis-à-vis des cités alliées, surtout celles qui appartenaient à la loi péloponnésienne, et aussi à l'égard des barbares. Le processus de démocratisation, l'aspiration à un gouvernement régi par le plus grand nombre, doit être rappelé. Il apparaît dans un premier temps chez les hoplites, c'est-à-dire l'infanterie agrarienne aisée, puis chez les marins des trirèmes (la classe des thètes) (diapositive 13 : la trirème). En somme, la démocratie serait à l'origine, selon G. Sissa, « un régime militaire, belliqueux, et, bien que pluriel dans sa composition, paradoxalement aristocratique : un cercle de guerriers, des hommes, bien sûr, idéalement intrépides, qui ne se laissaient gouverner par personne. »

Il est incontestable que l'affirmation de la démocratie est l'événement fondamental du Vème siècle à Athènes, quand bien même limitée lorsque nous la jugeons selon des paramètres modernes (mais entre les anciens et nous, les « droits de l'homme » sont intervenus). Cet événement induit une transformation, non seulement des modes de gestion du pouvoir et des classes politiques qui y président, mais aussi du rôle des hommes de culture. Nous avons déjà vu (à propos des aèdes homériques et des poètes lyriques) que le devoir de *paideia* (éducation) vis-à-vis de leurs concitoyens leur revenait et qu'ils participaient activement à la construction et à l'affirmation des valeurs fondatrices de la communauté. Dans l'Athènes démocratique, ce devoir revient essentiellement aux poètes tragiques et comiques. Ainsi, le siège institutionnel, député pour la communication des textes qui expriment les valeurs partagées par la communauté, change naturellement ; en effet, si pour la communauté chantée par Homère, le siège institutionnel était le banquet des notables, et pour la *polis* aristocratique, le symposium (banquet), la cité démocratique, quant à elle, célébrait ses valeurs au théâtre (diapositive 14). Le rapport entre le théâtre, la cité et le pouvoir était très étroit : outre les rapports d'amitié qui unissaient les auteurs et les chefs politiques (par exemple Sophocle et Thémistocle), il faut rappeler que le choix des textes, et donc des auteurs, à admettre aux concours, revenait à l'archonte éponyme, qui désignait aussi les citoyens qui devaient assurer les dépenses pour constituer le chœur : les choreutes. De plus, le financement de l'État dévolu aux citoyens pauvres, en 410, afin qu'ils puissent accéder au théâtre, est un signe évident de l'intérêt que portait l'État aux représentations théâtrales. Parmi les formes théâtrales, la tragédie occupe une place centrale, et, bien que ses textes s'inspirent majoritairement de thèmes mythologiques, ils proposent sur la scène un moment de réflexion collective sur la démocratie, sur le pouvoir, sur la paix, la guerre, et la justice, assurant de ce fait une fonction pédagogique, comparable à celle des « discours funéraires », que l'on récitait presque annuellement pour célébrer les morts au champ d'honneur. Ces textes montraient en outre la participation des poètes à la vie publique, aux succès, aux espoirs, aux réformes, comme aux échecs du système auquel ils appartenaient et de la cité en tant que communauté politique, qui exerçait la fonction de commettant.

En général le théâtre tragique ne reflétait pas directement la vie de la *polis*, mais y faisait allusion à travers l'exemplarité du mythe, comme par exemple la condamnation des figures tyranniques dans *Œdipe Roi* et dans *Antigone*, de Sophocle. Dans *Les Euménides* (diapositive 15 : Oreste poursuivi par les Erynnies), Eschyle confronte la manière archaïque de résoudre les diatribes par le biais de la vengeance, et la façon moderne et démocratique de les résoudre par un procès

devant un tribunal ; le tribunal est celui de l'Aréopage à Athènes (diapositive 16), et ce n'est autre que la déesse Athéna qui y préside. La tragédie contient donc un mythe fondateur à forte valeur politique : les pouvoirs de l'Aréopage avaient été redéfinis peu d'années avant une réforme démocratique contestée (réforme qui mena à l'assassinat d'Ephialte qui l'avait soutenue), et la tragédie confirmait ce qui correspondait à la volonté de la déesse protectrice de la cité. Le tribunal est le symbole de l'autorité de l'État ; il est le garant de l'ordre et de la légalité, c'est-à-dire des conditions nécessaires pour l'existence même de la communauté. La tragédie, enfin, se termine avec l'espoir qu'à Athènes, les conflits internes cessent et que la paix et l'harmonie reviennent parmi tous les citoyens.

La cité en tant qu'organisme unifié, dont le bien commun dépend du bien de chacun des citoyens : cette idée ne se réfère pas seulement aux pièces de théâtre des grands tragédiens grecs, elle est le fondement de l'idéologie de Périclès, que l'on peut reconstruire à partir des discours que Thucydide nous en rapporte. Par exemple, dans le célèbre discours que Périclès aurait prononcé lors de la crise de 430 avant J.-C., il soutient que le bien de la cité est préférable au bien de chacun des citoyens (texte 6) ; de même, dans le célèbre discours funéraire, l'homme d'État athénien met en avant le rapport harmonieux qui existe entre tous les membres de la *polis*, grâce à la parité des droits de chaque citoyen (texte 7). Néanmoins, par la suite, les tragédies d'Euripide révèlent une profonde défiance à l'égard de la *polis*, en tant qu'organisme unifié et harmonieux ; les tensions internes, qui commençaient déjà à affaiblir le système démocratique, s'exacerberont jusqu'à la guerre du Péloponnèse. Une politique de paix avait été mise en place entre les différentes classes sociales, parce que l'immense trésor accumulé dans les caisses de la cité athénienne, grâce au tribut versé par les « alliés », avait empêché que les biens des riches ne s'épuisent et avait donc atténué les contrastes sociaux. Les choses évolueront concernant les taxes (*eisphorà*) : des taxes extraordinaires seront imposées pour participer aux dépenses de guerre. Qu'il y ait ensuite eu une étroite relation entre la guerre extérieure, les séditions, et les luttes intestines, Thucydide en parle de manière explicite (texte 8). Cette situation reflète ainsi les altérations (au sens péjoratif du terme) des sentiments et des comportements humains que peut produire la guerre. L'auteur anonyme de la *Constitution des Athéniens* (ouvrage écrit entre 429 et 424) témoigne aussi de cette déchirure sociale, et met en évidence les conflits d'intérêts qui existaient à cette époque-là à Athènes. Avant tout il s'agissait du conflit d'intérêts entre les propriétaires terriens, qui voyaient leurs champs dévastés par les Péloponnésiens, et les thètes (citoyens les plus pauvres dans la Grèce antique), qui touchaient un salaire pour le service rendu sur les navires et pour toutes les autres activités connexes (texte 9). A cette idée de dénigrement interfère la réflexion de Platon, qui contribuera énormément à faire de la démocratie un modèle négatif. Le philosophe (dans la *République*, VIII) voyait dans la démocratie le moyen de propager dans le peuple une liberté effrénée qui, dans un système oligarchique, est l'apanage de quelques privilégiés : il considérait que c'était un régime dans lequel le peuple aime à être adulé, il suit et honore quiconque lui témoigne de l'amitié. Le risque est que ce système aboutisse à une oligarchie aux mains des démagogues, comme le suggère Aristophane dans son livre intitulé *Les Cavaliers* (424), lorsqu'il dépeint un peuple (*demos*) mesquin et ridicule, prêt à se fier au Paphlagonien (sous le masque de Cléon, le démagogue athénien) et au Charcutier (représentant de la classe des Cavaliers), qui leur promettent monts et merveilles, et qui, du rang de domestiques deviennent des propriétaires terriens.

Nous trouvons d'autres critiques de la démocratie dans *Les Acharniens* d'Aristophane (425) (texte 10), qui est une satire féroce contre les hommes politiques athéniens bellicistes, comme dans d'autres comédies d'Aristophane ; et s'il conteste la nouvelle politique, dans laquelle Athènes s'est précipitée, ce n'est pas pour prendre parti, mais parce qu'il veut tenir un discours critique sur l'état des choses, dont le statut même de la comédie est une métaphore.

Outre les œuvres théâtrales, la réflexion sur les formes du pouvoir est également présente dans les œuvres des historiens. Hérodote, dans le célèbre discours entre les chefs Perses (*Histoires*, III, 80-82), rapporte les propos de Otanès, partisan de la démocratie (texte 11), Megabyze, partisan de l'aristocratie, et Darius, de la monarchie, mais les arguments rapportés par le premier sont anéantis par les arguments du second, ceux du second sont anéantis par les arguments du troisième et ceux du troisième par le premier, formant ainsi un cercle vicieux. Pour sortir de cette impasse, Aristote théoriserait la forme d'un gouvernement mixte, qui sera, par la suite, repris par Polybe, puis par Cicéron : une fusion et un équilibre des trois principes monarchique, aristocratique, démocratique, qui empêcheraient la dégénérescence de la monarchie en tyrannie, de l'aristocratie en oligarchie, et de la démocratie en démagogie. L'implication de Thucydide dans la politique athénienne est très importante (diapositive 17), en plus d'être un grand historien, il fut stratège lors de la guerre du Péloponnèse et grand admirateur de Périclès, selon qui le devoir d'un historien est de fournir, à ceux qui participent à et dirigent la vie de la communauté, les instruments pour lire le présent et prévoir le futur. L'historien athénien part du principe que la principale caractéristique de la nature humaine, est le désir inextinguible d'accroissement, qui ne peut être ni limité ni contesté, si ce n'est par une force égale et contraire. L'accroissement (« *auxesis* » : orgueil, jactance), c'est-à-dire la tendance à augmenter sa propre puissance, est le trait caractéristique et indissociable de la société humaine organisée politiquement : en conséquence, quand à l'intérieur d'un territoire circonscrit géographiquement, deux centres du pouvoir viennent à se former (dans le cas grec, les deux *poleis* Sparte et Athènes), il est certain que ces deux entités seront enclines à accroître leur propre force, à s'étendre, à soumettre les *poleis* plus faibles (on justifie ainsi l'impérialisme athénien), jusqu'à ce que les sphères réciproques d'influence entrent inévitablement en conflit. C'est l'explication que donne Thucydide de la guerre du Péloponnèse, et ce qui suit est l'instrument d'enquête que Thucydide fournit aux historiens et aux citoyens de la *polis* : en chaque temps et en chaque lieu, la politique s'expliquera à travers des rapports de force, et la guerre sera l'issue naturelle de la confrontation entre deux centres de pouvoir situés à l'intérieur d'un même territoire. Qui plus est, il est convaincu que c'est à la valeur de l'individu qu'on distingue le bon gouvernement du mauvais, et non pas à la structure politique ; il s'ensuit que le problème de la forme idéale du gouvernement n'est pas clairement abordé. Mais il est évident qu'il n'éprouve que peu de sympathie pour le radicalisme de la démocratie d'assemblée, soumise aux ambitions et à l'avidité d'hommes politiques, inaptes à gérer la chose publique. Peut-être que sa position lui fut fatale : impliqué dans une affaire de trahison, il passa les dernières années de sa vie en exil, sa mort fut paraît-il violente, mais la reconstitution de la dernière partie de sa vie reste incertaine et controversée.

Même un intellectuel comme Socrate (diapositive 18), qui pourtant avait décidé de vivre de manière privée et de ne pas participer aux travaux publics, fut parmi les victimes de la démocratie athénienne, qui le condamna à mort. Il ne fut pas un acteur de la gestion de la *polis*, mais il désirait la réformer, et de ce fait institua le problème de la vérité et de l'éthique, de manière radicalement opposée aux techniques de rhétorique, qu'utilisaient les sophistes. La mort de Socrate révéla la nature irrémédiablement injuste du pouvoir, et conduisit son ami Platon à tenter d'éduquer les futurs hommes politiques par la philosophie (texte 12) ; sa volonté de conditionner le pouvoir dans le sens du « gouvernement » juste ne s'étant pas accomplie, il poursuivit sa réflexion sur le plan théorique et finit par décrire une cité idéale, au sommet de laquelle se trouvaient les philosophes. Le devoir d'unir l'éducation théorique du bon gouvernement à la pratique politique s'imposera à l'école platonicienne : l'Académie. Cependant les élèves qui en sortiront, agiront très différemment : l'un collabora avec les chefs politiques, un autre prit directement le pouvoir, et un dernier convoita le pouvoir jusqu'à l'assassinat du tyran.

Isocrate projeta également d'éduquer les élites au bon gouvernement, mais selon l'art de la parole, qui, dans la crise des valeurs que la *polis* athénienne traversait, lui parut un instrument utile

pour renouer avec la rationalité et un instrument indispensable pour que soit mise en valeur l'activité politique. Après avoir exalté l'empire athénien et la renaissance de la seconde loi athénienne dans le *Panegyrique* (380) (texte 13), après avoir soutenu en vain l'unité entre les États grecs sous l'hégémonie navale d'Athènes, et après avoir vu s'éteindre la suprématie athénienne, il se mit à considérer la figure royale comme l'incarnation du bon pouvoir et adressa au souverain macédonien l'ouvrage intitulé *Philippe* (346), dans lequel il l'exhorte à s'établir comme chef de toutes les populations grecques (texte 14).

Xénophon, quant à lui, est à la recherche de l'homme fort, il regarde avec intérêt du côté de Sparte et en idéalise le roi dans la monographie intitulée *Agésilas*. Dans *l'Education de Cyrus*, idéale biographie du fondateur de l'empire perse, il dessine le portrait du roi vertueux et juste, qui annonce les prolongements grec-orientaux de l'Hellénisme.

À l'inverse, Aristote incarne le modèle de l'intellectuel qui préfère s'abstenir d'une implication politique directe, pour se consacrer à l'étude théorique de l'art du gouvernement. Loin d'être une utopie, la réflexion aristotélicienne décrit les formes de gouvernement présentes, il n'a pas la prétention de fonder ou de refonder des gouvernements justes, il réaffirme l'idéal de la vie contemplative comme la plus adaptée au philosophe : il n'est ni un conseiller pour les hommes politiques, ni un philosophe au pouvoir.

Mais désormais la réalité de la *polis* touche à sa fin et l'art oratoire passionné de Démosthène ne servira à rien, ni son inflexible action contre Philippe. La défaite de Chéronée (338) marque la fin du système des *poleis*, et le début d'un nouveau pouvoir, celui de la monarchie de Philippe et d'Alexandre le Grand et des autres monarchies hellénistiques : la figure du roi est assimilée à celle d'un dieu et son pouvoir est immense. Les philosophes, de bons conseils, proposeront au seigneur en place une sorte d'auto-limitation du pouvoir par ce qu'on appellerait « les vertus du bon roi » : clémence et générosité, philanthropie et philosophie, qui empêcheront le roi de se transformer en tyran.

Contrainte par le temps, je suis obligée de faire un saut jusqu'à la bataille de Pydna, en 168 av. J.-C. : les Romains battent Persée, roi de Macédoine, et les Grecs, qui avaient hésité à soutenir les Romains, subissent des sanctions. Les Achéens furent entre autres contraints d'envoyer à Rome mille otages, parmi lesquels Polybe, qui, intégré à l'entourage de Scipion, assistera directement aux différents événements qui conduisirent à l'assujettissement définitif de la Grèce (146). Mais « Graecia capta ferum victorem cepit » (La Grèce conquise conquiert son farouche vainqueur). Et parmi les autres arts que les Grecs fournirent aux Romains, il y eut aussi les modèles politico-constitutionnels et une relative réflexion théorique, domaine ô combien complexe et riche de contradictions, si on pense seulement à la présence simultanée dans le monde grec et hellénique du modèle de la *polis*, soutenue par des organes collectifs pas nécessairement démocratiques, et du modèle monarchique, répandu dans les vastes territoires hellénisés par Alexandre. On ne s'étonnera donc pas si la réflexion sur le pouvoir, sur les théories de la politique, naît parmi les Grecs liés aux milieux philhellènes du Cercle des Scipions, excellent exemple d'interaction entre les intellectuels et le pouvoir, comme l'historien Polybe et le philosophe Panétius. Polybe se fait l'interprète des merveilles des Grecs face au développement rapide de l'État romain à la suite de ses conquêtes immenses (diapositive 19 : carte des extensions de l'État romain) : en bon grec, il se demande si cet extraordinaire empire conquis en très peu de temps ne serait pas la conséquence d'une extraordinaire *politeia* (= administration de la ville) (cf texte 15). La réponse est affirmative : la

constitution de l'État romain est une constitution mixte (diapositive 20 : schéma de l'organisation républicaine) dans laquelle la composante monarchique est représentée par les deux consuls, la composante aristocratique par le Sénat, la composante démocratique par le peuple. L'interaction de ces trois formes empêche le processus de dégénérescence de chacune d'entre elles et confère une stabilité au pouvoir. La position de Polybe fut ambiguë : à son retour en Grèce, il participa à la pacification de la Grèce vaincue, mais, conscient de la dureté et de la cruauté de ces conquêtes, il ne fit pas l'effort de donner une justification à cette domination. Du reste, dans le monde grec, la violence des conquérants avait soulevé des oppositions et des critiques féroces (cf Agatarchide), surtout après la destruction de Corinthe. Le stoïcien Panétius de Rhodes tenta de donner une réponse appropriée à ces critiques en théorisant l'idéal de la république universelle qu'il reconnaît en Rome, où la domination par les meilleurs, disposés au bien grâce à un esprit éthique, est en mesure de protéger les intérêts de tous les sujets. Les théories de Panétius, plus tard reprises par Cicéron, furent l'idéologie constitutive de l'impérialisme romain. Son contemporain Carnéade ne fut pas du même avis, puisqu'il démontra que l'exercice du pouvoir au sein de l'État, et encore plus entre les États, était toujours plus ou moins injuste. S'ils avaient voulu agir selon le principe de la justice, les Romains auraient dû restituer les terres conquises à leurs habitants respectifs et retourner vivre dans la misère. Même lui reconnaît cependant qu'en se construisant un empire, les Romains n'agissent certes pas avec justice, mais du moins avec discernement et prudence. On élève des statues et on rend honneur à tous ceux dont on peut dire que « *fines imperii propagavit* » (il a repoussé les frontières de l'empire), tout en sachant très bien que la domination d'un État ne peut s'étendre qu'aux dépens d'un autre. Carnéade ne condamnait pas l'empire romain, mais il démythifiait les fondements éthiques sur lesquels les Romains prétendaient s'appuyer ; toujours est-il qu'il fut chassé de Rome en 155 avant J.-C. sous l'influence de Caton.

La tendance philhellène propre aux gens cultivés qui se réunissaient autour des Scipions trouve une opposition bien connue en la personne de Caton le Censeur lui-même, inquiet de ce que l'hellénisation croissante de la culture romaine ne provoque l'abandon et l'écroulement du *mos maiorum* (coutumes des anciens). Mais la politique expansionniste de Rome, à laquelle les Scipions ont contribué par leurs victoires et leurs conquêtes, apporte des transformations dans les structures de gestion du pouvoir, ainsi que dans la culture, qui se projette alors vers des horizons plus vastes. La nouvelle classe dirigeante, qui se prépare à gouverner un empire aussi grand, doit instaurer des rapports stables avec les peuples soumis (majoritairement de culture et de tradition grecques) à travers la diffusion d'idéaux et de valeurs qui transcendent les différences culturelles. Le concept d'*humanitas* répond à cette nécessité. Ce terme, pour le dire comme Aulu-Gelle, correspond non seulement à l'équivalent du grec *philanthropia*, mais aussi à la *paideia* (pédagogie/éducation) (cf texte 16) : Térence se fait le porte-parole des valeurs liées à l'*humanitas*, lui qui a grandi dans l'entourage des Scipions et qui met en scène, non plus des stéréotypes et des caricatures, mais des personnages de la vie quotidienne qui ne correspondent pas aux clichés traditionnels. Ce sont des êtres humains qui révèlent des nouveaux modes de vie, avec une noblesse d'esprit et des psychologies complexes, bien loin des personnages comiques et incisifs de Plaute. Le mince succès que ses comédies auraient remporté auprès du public romain nous autorise à penser que ces idéaux n'étaient pas si répandus et appartenaient seulement à une minorité aristocratique. L'association étroite de la pensée philosophique, des intellectuels et de la pratique politique n'eut qu'un temps. Déjà Lucilius, lui aussi lié au cercle de Scipion, et intéressé par la question de la morale, se détache de la politique : ce choix de fuite, mûri dans le sillage d'expériences grecques analogues, et en particulier de la philosophie épicurienne et de ses disciples comme Lucrèce, qui donne du pouvoir une image négative, est commun à de nombreux gens de lettres.

C'est la poésie lyrique, inspirée des modèles alexandrins, qui répond au nouveau climat culturel, et non plus les compositions épiques ni la poésie dramatique qui répondait à une dimension

collective. Entre la fin du II^e siècle avant J.-C. et le début du I^{er} siècle avant J.-C., à une époque de grands renversements politiques, de transformation des usages, de désagrégation de la *res publica* et de ses valeurs civiles, les poètes expriment parfaitement la tendance à l'individualisme et au repli sur soi ; ils composent des poésies courtes caractérisées par une expression très raffinée d'une grande érudition, comme l'épigramme, dont les thèmes sont habituellement l'amour, avec parfois un aspect de plaisanterie, mais rarement la politique. Dans un célèbre épigramme, Catulle s'exclame : « Nil nimium studeo, Caesar, tibi velle placere / nec scire utrum sis albus an ater homo » (chant 93) (Je ne m'efforce en rien de trop te plaire, César, ni de savoir si tu es un homme blanc ou noir) : cette indifférence affichée, à l'égard de la *res publica* et de ses vicissitudes, sert peu à peu, sur le plan politique, l'affirmation d'un pouvoir absolu, fondé sur le consensus et la délégation ; peut-être Cicéron était-il conscient de ce risque quand il définit les *poetae novi* ou *neoteri* ou encore *cantores Euphorionis* comme des auteurs d'une « poésie mièvre et irresponsable ». Cicéron adopte une position bien distincte d'eux, puisqu'il sent comme un devoir primordial le fait d'associer la réflexion théorique à l'action politique, où la même réflexion a un caractère pragmatique, du moins dans ses objectifs : tantôt à travers les dialogues politiques, tantôt à travers les œuvres philosophiques, Cicéron vise un programme de transformation et d'amélioration de la société. Dans un contexte politique troublé et dramatique, marqué par les guerres civiles, il propose, pour donner une réponse à la crise culturelle et politique, une nouvelle réflexion sur la pensée philosophique hellénique afin de fournir des valeurs, des idéaux et des bases culturelles à une classe dirigeante pour laquelle il aspire à un profond renouveau. Voilà pourquoi il ne fait pas parler dans ses dialogues les philosophes de métier, mais des citoyens romains de rang élevé (comme Scipion et Lélius, idéalisés) pour qu'ils témoignent du lien entre l'engagement politique et la philosophie ; en outre, les figures de la grande tradition nationale, en se substituant à Socrate et à d'autres figures de la tradition philosophique grecque, auraient facilité la pénétration de la philosophie dans les milieux cultivés de Rome. La philosophie, associée à l'éloquence, joue, pour Cicéron, un rôle important dans la formation de l'orateur et donc de l'homme politique : l'art oratoire est un instrument de persuasion très important (diapositive 22) et lui même s'en sert pour fédérer l'opinion publique romaine autour de son projet politique (d'abord la *concordia hominum*, c'est-à-dire l'union de l'ordre sénatorial et de l'ordre équestre) et l'opinion italique (puis le *consensus omnium bonorum*). Cicéron souhaite qu'une élite, composée de « talents héréditaires » (la vieille aristocratie de naissance) et de « talents individuels » provenant des classes moyennes italiennes émergentes (comme lui, *homo novus*), dirige la *res publica*, dont l'organisation mixte est pour lui la meilleure. Mais l'histoire de Rome et du monde qui lui était soumis, prit une voie différente de celle que Cicéron souhaitait. L'éloquence et la philosophie ne purent rien contre la force des armes, parce que, comme le dira Virgile : « parmi les armes de Mars, les paroles ont la même force que les colombes quand l'aigle fond sur elles. » Peut-être, comme le soutient La Penna, qui pense que la fonction de la culture est fondamentale pour ce qui est de surmonter la crise politique, Cicéron avait-il surévalué le rôle historique de l'engagement intellectuel, une illusion généreuse qui avait déjà nourri celui qui était son modèle, Démosthène, et qui après lui se répéterait d'autres fois avec la même conclusion tragique. La crise de la république fut combattue également par le biais de l'historiographie : d'abord les Commentaires de César (*De bello gallico* et *De bello civile*), au but purement politique et de propagande, où César propose son point de vue et réaffirme son propre poids politique, contre les manœuvres de la partie adverse (les optimates). Tandis que César se trouvait en Gaule (diapositive 23 : carte de la Gaule) pour rattacher la province la plus prestigieuse à l'empire et se couvrir de gloire, en créant parmi les légions un consensus et en acquérant un prestige important, nécessaires au passage décisif vers le pouvoir absolu, Rome était en proie à une anarchie politique jamais vue jusqu'alors : affrontements militaires entre les factions, actions répressives, bandes armées hétéroclites dont les membres n'étaient « ni populaires, ni favorables au Sénat, selon leur idéologie,

mais [...] combattaient seulement par intérêt économique ou par haines personnelles féroces. » A côté des actions violentes des bandes, s'entremêlaient les manœuvres politiques des chefs de file : les magistratures et les nominations à des postes de responsabilité permettaient de couvrir leurs délits et innocenter leurs complices. C'est dans ce climat de violence qu'on invoque un homme à poigne : voici Pompée qui, avec une immense armée, occupant la cité, obtient par le sénat le titre de *consul sine collega*, magistrature absolument inconstitutionnelle. Mais l'ordre et la normalité ne revinrent pas pour autant. Les longues années de guerre civile entre Pompée et César (diapositive 24), la désagrégation des anciennes magistratures, la dictature à vie de César et son assassinat (diapositive 25), la guerre contre ses assassins, les accords et les partages du pouvoir suivis de la guerre entre Antoine et Octave, les armées en marche à travers l'Italie et même Rome, les logiques individualistes : les ambitions et le désir de pouvoir conduiront à l'anéantissement du cadre institutionnel de la république. De nombreux intellectuels, qui avaient pourtant tenté de s'intégrer à la vie politique, préfèrent s'en retirer, comme Salluste, qui expérimenta directement et de manière négative la lutte politique avant de se retirer de la vie publique ; peut-être justement pour rechercher les causes de sa défaite et de ses désillusions, l'historien s'intéressa au déclin de l'État romain dont il trouve les racines dans l'expansionnisme lié au succès méditerranéen et à l'afflux de grandes richesses venues d'Orient. Le problème de la classe dirigeante était dans la perversion des valeurs : « A la place de la pudeur, de la mesure et de la vertu, l'effronterie, la corruption et l'avidité prennent le dessus ». Le dernier chapitre de *La conjuration de Catilina* se termine sur la scène lugubre du champ de bataille de Fiesole, après le combat fratricide, dans lequel le thème de l'œuvre revient : la nostalgie de la concorde. Peut-être eût-il été préférable pour Rome de rester pauvre et inconnue plutôt que d'acquérir sa grandeur au prix de tant de sang versé ? Dans les *Historiae*, ensuite, surgit le problème de l'impérialisme romain et de ses méthodes, problème exprimé, par exemple, à travers les paroles que Mithridate adresse à son beau-père, Arsace, roi d'Arménie, paroles qui rappellent celles que Tacite fait prononcer, plus d'un siècle après, à Calgacos, chef des celtes, dans *Agricola*. Au delà des différentes interprétations qu'on a données de cette lettre fictive, il est certain que le regard porté sur les raisons de l'ennemi est en lui-même destructeur et mine de l'intérieur le concept de *iustum imperium* de Rome, que les philosophes, les historiens et les orateurs s'efforcent de justifier.

Au terme des guerres civiles, l'affirmation d'Octavien (diapositive 26 : Auguste) comme unique seigneur de Rome bouleverse complètement les institutions et les anciennes organisations, même si tout semble rester comme avant : sa « carrière âpre et inquiétante », comme la définit Canfora est racontée par Auguste lui-même avec des paroles gravées dans le bronze et dans le marbre, diffusées dans différentes parties de l'empire et parvenues jusqu'à nous. Les *Res gestae divi Augusti* sont surtout une documentation sur un pouvoir charismatique, puisque c'est justement sur l'*auctoritas* que se fonde le pouvoir monarchique du *princeps* sans qu'il soit exposé à la haine du *regnum* (parole tabou de même que *rex* depuis l'époque où les Tarquins ont été chassés de Rome). Auguste a la même charge que les magistrats, ses collègues, en ce qui concerne la *potestas*, mais il est supérieur à tous en terme d'*auctoritas* (cf texte 22) ; « il est au sommet d'une pyramide institutionnelle semblable à l'organisation de l'ancienne *res publica*, mais différente de celle-ci en substance en ce qui concerne le pouvoir incontesté, fruit d'un renversement révolutionnaire, qui découlait de ce sommet » Pour les intellectuels, le fait de concentrer tout le pouvoir entre les mains d'une seule personne est la source du patronat : après la longue période de république aristocratique, le problème de la collaboration avec l'homme de pouvoir resurgit pour les intellectuels. Le souvenir de l'expérience des guerres civiles était encore présent et beaucoup d'entre eux adhèrent à un programme d'ordre et de restauration ; le prince et les lettrés semblent s'engager vers une collaboration fructueuse. Horace est pardonné de ses erreurs de jeunesse et jouit d'un confort économique qui lui permet de se consacrer librement à la poésie, loin de la politique et de la cité.

Naturellement, tout a un prix : il est obligé de chanter la grandeur romaine retrouvée, mais il fuit toujours le carriérisme et les adulations. Même Virgile (diapositive 27), bien qu'il adhère au programme de restauration et de pacification d'Auguste et qu'il désigne l'*imperium*, destin de Rome, comme un vrai devoir à accomplir, semble vouloir, à la fin du chant VIII, annonçant les destins de Rome, semer le doute quant aux vertus des Romains, aux mérites d'Auguste, au destin de Rome, puisqu'il fait sortir Enée des Enfers par la porte d'ivoire, celle des faux rêves. Un douloureux dilemme persiste au sujet de la violence de l'histoire chez Virgile, même dans le cadre d'un dessein providentiel guidant la grandeur de Rome. Naturellement, il y eut des oppositions, et la réaction et la censure d'Auguste furent implacables, de nombreux intellectuels furent éliminés, souvent accusés de complots. Souvent aussi leur histoire furent enterrée avec eux ; mais nous connaissons quelques victimes, comme Gallus, qui se suicida, comme Ovide, qui resta en exil à Tomes jusqu'à la fin de ses jours, pour une faute qui nous est inconnue et qui ne lui fut jamais pardonnée. Naturellement, la censure du pouvoir s'abattit aussi sur les écrits, comme sur ceux de Cassius, l'un des assassins de César, ou sur ceux de Titus Labienus : le pouvoir revendique surtout la gestion de la mémoire, et le phénomène deviendra encore plus important avec les successeurs d'Auguste (contre les historiens Aulus Cremutius Cordus, Marcus Aemilius Scaurus, Fabrizio Veientone, etc). La situation des intellectuels deviendra de plus en plus difficile : plusieurs choisirent la voie de l'éloge, voire celle de l'adulation et de la servilité ; d'autres celle de l'isolement ou de l'inaction, mais ce ne fut pas toujours suffisant pour les mettre à l'abri de la colère du prince en place. Certains tentèrent aussi de s'en sortir en usant d'une duplicité de courtisans, mais cela ne réussit pas à leur sauver la vie : Sénèque se positionna à l'égard du pouvoir d'abord par un discours légèrement pédagogique extrait de son traité *De ira* dédié au règne de Claude, puis par une dénigrement de ce dernier dans l'*Apocoloquintose*, ensuite par le traité flatteur *De clementia*, un véritable *speculum principis*. Sa condamnation au suicide est bien connue, comme celle de Pétrone, de Lucain et d'autres intellectuels moins illustres. Les hommes de lettres, en fin de compte, furent, sauf quelques exceptions, dans l'opposition et se positionnèrent tout au plus comme les gardiens de la tradition sénatoriale et de la philosophie stoïcienne, dont il se nourrissaient et qui les conduisit à la liberté par le suicide et non par la rébellion. Le geste extrême et beau, dont Caton est l'archétype, est contre-productif, soutiendra Tacite dans l'*Agricola* ; une conduite silencieuse et prudente, mais utile à l'État, est préférable. Cependant, la conscience ne pouvait pas ne pas se sentir complice de la tyrannie ; le problème du pouvoir assaillait Tacite qui se rendait compte que le retour à la liberté républicaine était un rêve appartenant désormais au passé et que l'équilibre entre la *libertas* et le pouvoir du prince dépendait en grande partie de la personnalité du prince et de la capacité d'adaptation de la *nobilitas*. En analysant l'histoire du principat, on trouve finalement la racine du problème dans le règne d'Auguste (texte 24). Tacite, représentant de l'historiographie sénatoriale, part d'un présupposé incontestable : l'*imperium* est une délégation du Sénat. Au contraire le pouvoir d'Auguste dérive de principes étrangers à la constitution romaine. « L'empereur romain exerçait un métier à haut risque, dit Paul Veyne (*L'empire gréco-romain*) ; il occupait le trône non comme propriétaire mais mandataire de la collectivité, ayant été chargé par elle de diriger la république (...) Une telle délégation n'était qu'une *fictio* (...) mais suffisante pour empêcher que le délégué n'ait la légitimité d'un roi. » Si, donc, c'est l'*auctoritas*, c'est-à-dire le charisme personnel, qui est le paramètre selon lequel on doit choisir la personne à qui confier le pouvoir, celui-ci n'est pas héréditaire ; le principat par l'adoption est alors préférable, puisqu'il porte à la tête de l'État un *optimus princeps* dont les mérites seraient reconnus universellement (texte 25).

La période des empereurs adoptés fut celle du rapport le plus heureux entre les intellectuels et le pouvoir : celui-ci, à travers la *laudatio* que Pline fait de l'empereur Trajan dans le *Panegyrique*, semble configurer une sorte de monarchie éclairée, selon la définition de Santo Mazzarino (historien) ; et même le rêve platonicien d'un philosophe au pouvoir sembla se réaliser, avec

l'adoption et l'accession au trône de Marc Aurèle (diapositive 28), tandis que la polémique contre l'impérialisme romain que les intellectuels grecs avaient toujours entretenue s'affaiblissait de plus en plus. Ainsi Dion, dans ses discours *Peri Basilèias*, se référant à Homère (texte 1), applaudit la monarchie comme le meilleur gouvernement et Aelius Aristide, dans le discours *A Roma*, reconnaît la supériorité indiscutable de l'empire romain et son mérite d'avoir créé une patrie commune, tandis que Plutarque continue à réserver au philosophe le rôle important de guide pour celui qui gouverne.

Mais on ne tardera pas à voir, avec l'avènement du christianisme, les intellectuels autant que le pouvoir soumis à la loi divine : le conseiller du bon roi sera alors l'évêque, et non plus le philosophe.

Maria Luisa Giampietro