

1 DOSSIER THÉMATIQUE
GESTES RITUELS. DE LA TRACE À L'INTERPRÉTATION

114 ACTUALITÉ DE LA RECHERCHE
GÉOSCIENCES ET ARCHÉOLOGIE : INTERACTIONS, COMPLÉMENTARITÉS
ET PERSPECTIVES

VARIA

294 Nicolas DELFERRIÈRE, Marie-Anaïs JANIN

Querelle épigraphique entre deux savants : l'exemple de la correspondance, publiée dans la *Revue archéologique* de 1847, entre Antoine-Jean Letronne et Jules Chevrier à propos de deux inscriptions de Bourbon-Lancy (71)

▶ **304 Julián GALLEGO**

Entre le courage et la peur : politisation et dépolitisation du peuple athénien

317 Alessandro PACE

Playing with Batavians. Games as an educational tool for a *Romano more vivere*

327 Véronique PITCHON

Luxe (taraf) et raffinement (zarf) à la table abbasside

ENTRE LE COURAGE ET LA PEUR : POLITISATION ET DÉPOLITISATION DU PEUPLE ATHÉNIEN

Julián GALLEGO

Professeur d'histoire grecque
Instituto de Historia Antigua y Medieval
Universidad de Buenos Aires/PEFSCEA-CONICET
julianalejandrogallego@gmail.com

RÉSUMÉ

L'article analyse la prise de décision à l'assemblée athénienne à partir de quelques remarques de Thucydide. L'auteur signale l'importance accordée au courage comme une condition subjective du peuple inhérente à la délibération selon le vocabulaire utilisé, ce qui implique de considérer des éléments à la fois rationnels et émotionnels dans la configuration des discours persuasifs ainsi que dans l'interaction entre les orateurs et le public. Sur cette base, le rôle actif des citoyens à l'assemblée est considéré en

comparant à la performance des spectateurs au théâtre. Enfin, les effets de la disparition du courage et de son remplacement par la peur sur la pensée à l'assemblée sont étudiés à partir de ce dont témoigne Thucydide concernant le coup d'État oligarchique de 411.

The article analyses the decision-making in the Athenian assembly from some remarks of Thucydides. Emphasis is placed on the importance of courage as a subjective condition of the people inherent to deliberation according to the vocabulary he uses, which implies considering both rational and emotional elements in the configuration of persuasive discourses as well as in the interaction between orators and public. On this basis, it is considered and compared the active role of citizens in the assembly in relation to the performance of spectators at the theatre.

Finally, the effects of the disappearance of courage and its replacement by fear on the process of thinking in the assembly are studied from what Thucydides testifies about the oligarchic coup d'État of 411.

MOTS-CLÉS

Athènes,
démocratie,
peuple,
assemblée,
pensée,
décision,
courage,
peur.

KEYWORDS

Athens,
democracy,
people,
assembly,
thinking,
decision,
courage,
fear.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

I

En racontant les effets de la représentation de *La prise de Milet* de Phrynichos, Hérodote fait apparaître parmi les Athéniens un contraste dans leur attitude au théâtre, d'une part, et à l'assemblée, de l'autre. La réaction affective du public au théâtre avait été celle d'un choc intense : l'audience fondit en larmes, dit-il, puisque le poète montrait la douleur des Milésiens face à la conquête perse ; mais cet état d'angoisse collective ne disparut pas après la fin du spectacle. L'assemblée qui suivit parut essayer de contrôler rationnellement cet effet : les Athéniens, poursuit l'historien, condamnèrent le poète à une amende et interdirent de représenter une nouvelle fois la pièce, décret qu'ils adoptèrent peut-être lors de l'assemblée habituellement tenue après le festival [1]. Mais l'opposition entre ces deux attitudes est-elle si profonde ? Autrement dit, lorsque l'assemblée a pris cette décision concernant la pièce de Phrynichos, l'a-t-elle fait en développant un processus purement « réfléchi », sans se laisser guider par l'angoisse que les Athéniens avaient vécue ? Afin de répondre à cette question, nous nous proposons d'étudier la présence des facteurs émotionnels et rationnels dans l'élaboration d'une décision à l'assemblée athénienne.

Avant de procéder à l'analyse, il convient de définir les notions et les concepts mobilisés ici, qui font référence aux conditions émotionnelles et rationnelles du peuple réuni à l'assemblée, en tant que corps politique. Ce sont les conditions que j'appelle « subjectives ». Elles ne sont pas fixes, elles évoluent selon les circonstances et les réponses du corps politique à celles-ci. Dans ce contexte, la subjectivation est comprise comme l'ensemble des procédures collectives par lesquelles un corps politique est configuré, dans la mesure où il excède les formes de pouvoir et de contrôle instituées ; à partir d'un excès produit dans une situation déjà organisée, un processus subjectivant est configuré au-delà des conditions de ladite situation, ce qui modifie ces conditions. A contrario, la désobjectivation fait référence à une façon de réagir marquée par l'impuissance face aux circonstances : le corps politique, à la merci de ce qui lui arrive, perd la possibilité de s'y

opposer et de faire quelque chose qui peut excéder les circonstances qui lui sont imposées. C'est un procédé subjectif qui prive le sujet de sa possibilité de décision et de sa responsabilité [2].

II

Commençons par l'oraison funèbre que Thucydide prête à Périclès, prononcée vers 430 av. J.-C. Grâce à l'étude de Nicole Loraux, il est apparu clairement qu'il s'agissait d'un genre discursif de nature politique, uniquement athénien, dans lequel se développe une représentation de la démocratie athénienne donnée par elle-même [3]. Liée à la pratique des funérailles publiques pour honorer les citoyens tombés au combat, l'oraison funèbre prononcée par des dirigeants illustres est un modèle idéologique, c'est le discours officiel donnant l'image d'Athènes comme celle d'une cité unie et sans conflit, une parfaite totalité. Cette Athènes imaginaire, certainement le fruit d'un processus d'idéalisation, ne nous empêche pas de percevoir la place que les Athéniens accordaient à la prise de décision politique.

En ce sens, un passage de ce discours mérite d'être examiné de plus près : « Ceux qui (τοῖς αὐτοῖς) participent au gouvernement de la cité peuvent s'occuper aussi de leurs affaires privées et ceux que (ἐτέροις) leurs occupations professionnelles absorbent, peuvent se tenir fort bien au courant (μὴ ἐνδεῶς γινῶναι) des affaires publiques. Nous sommes en effet les seuls à penser (νομίζομεν) qu'un homme ne se mêlant pas de politique mérite de passer, non pour un citoyen paisible, mais pour un citoyen inutile. Nous intervenons tous personnellement dans le gouvernement de la cité au moins par vote ou même en présentant à propos nos suggestions (οἱ αὐτοὶ ἤτοι κρίνομεν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα). Car nous ne sommes pas de ceux

[1] Hérodote, VI, 21, 2 ; LORAUX 1999, p. 68-70. Sur l'assemblée après les Dionysies, WILSON 2000, p. 166-167 et n. 54-56 ; VILLACÈQUE 2013a, p. 139-144.

[2] Sur toutes ces questions, voir LEWKOWICZ 2004.

[3] Thucydide, II, 35-46 ; LORAUX 1993 ; récemment, SHEAR 2013 ; PROIETTI 2015.

qui pensent que les paroles nuisent à l'action (οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην). Nous estimons plutôt qu'il est dangereux de passer aux actes, avant que la discussion nous ait éclairés (προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ) sur ce qu'il y a à faire. Une des qualités encore qui nous distingue entre tous, c'est que nous savons tout à la fois faire preuve d'une audace extrême (τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα) et n'entreprendre rien qu'après mûre réflexion (ἐκλογίζεσθαι) [4].

La dernière partie de cet extrait montre clairement la place des aspects émotionnels et rationnels dans la décision politique, dans la mesure où elle met en évidence que l'une des caractéristiques remarquables des Athéniens est à la fois d'avoir de l'audace (τολμᾶν) et de bien réfléchir (ἐκλογίζεσθαι) à propos de ce qu'ils vont entreprendre. Il semble y avoir un certain télescopage dans l'usage conjoint de ces deux verbes : d'une part, la mesure des Athéniens à réfléchir avant d'agir est reconnue ; de l'autre, il est indiqué qu'ils possèdent une audace extrême. Il est indéniable que τολμᾶν, entendu ici comme « audace », acquiert une connotation positive, proche de l'idée de « courage » [5] ; mais le terme peut également avoir une signification négative, comme nous le verrons dans les *Lois* de Platon.

En analysant tout le passage qui se conclut sur cette conviction péricléenne, on peut constater qu'il existe une tension entre les intérêts antithétiques de la vie privée et de la vie publique que les Athéniens ont été capables de conjuguer [6]. Dans ce discours, tel que Thucydide le restitue, ce point est développé en

trois parties bien définies. La première partie parle des Athéniens en tant qu'individus (τοῖς αὐτοῖς) habitués à s'occuper autant de leurs affaires particulières – parce qu'ils (ἑτέροις) sont engagés dans leurs travaux spécifiques – que des affaires politiques, pour lesquelles ils ne manquent pas de compétence (μὴ ἐνδεῶς γινῶναι). La deuxième partie fait allusion à la multitude assemblée pour débattre de la politique [7]. La décision est prise par les Athéniens eux-mêmes (οἱ αὐτοὶ κρίνομεν) [8], qui réfléchissent avec pertinence aux affaires publiques (ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα) et jugent (νομίζομεν) celui qui n'y prend aucune part non comme un homme paisible mais comme un être inutile. La troisième partie fait référence à la puissance des paroles, qui ne nuisent pas aux actions (οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην) car, au contraire, les Athéniens s'instruisent d'avance par le discours (προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ) sur ce qu'il faut faire [9].

Deux plans énonciatifs différents sont utilisés pour attester que, dans l'espace public, il y a une résolution de la multiplicité et l'hétérogénéité des individus au profit de la collectivité [10]. En effet, si pour se référer à la vie privée des particuliers on parle de τοῖς αὐτοῖς et de ἑτέροις, (« les mêmes », « les autres »), quand on évoque l'activité politique « nous » est le seul moyen d'énonciation qui subsiste grâce à l'usage de formes verbales répétées à la première personne du pluriel : νομίζομεν, κρίνομεν, ἐνθυμούμεθα (« nous jugeons », « nous pensons », « nous réfléchissons »).

Dans ce contexte, l'emploi du verbe ἐνθυμούμεθα

[4] Thucydide, II, 40, 2-3. Les traductions de la *Guerre du Péloponnèse* dont celles de Denis Roussel (Hérodote-Thucydide, *Œuvres complètes*, introduction par J. de Romilly, Paris, 1964).

[5] Il est possible d'évoquer dans ce contexte la différence entre τολμᾶν et ἀνδρεία. Ce dernier terme est utilisé deux fois par Périclès dans le paragraphe précédent pour souligner le rôle et le destin militaires des citoyens adultes, et a toujours la connotation positive de « courage » ou de « bravoure » ; Thucydide, II, 39, 1 et 4 ; cf. LORAUX 1993, p. 128-132, 158. À noter également, l'association dans ces passages d'ἀνδρεία avec les mots κινδύνους et κινδυνεύειν (« danger » et « prendre des risques »), ce qui signifie avoir le courage de prendre des risques. Une association similaire est établie dans les discours de Périclès entre τόλμα et κίνδυνος ou κινδυνεύειν. En effet, TOMPKINS 2013, p. 448-451, a bien montré qu'il y a un lexique spécifique dans les trois discours attribués par Thucydide à Périclès, qui inclut, entre autres, les termes τόλμα, « courage » ou « audace », et κίνδυνος, « risque » ou « danger » ; voir Thucydide, I, 144, 3-4 : κινδύνων, τόλμη ; II, 40, 3 : τολμᾶν, κινδύνων ; II, 43, 1 et 5 : τολμώντες, κινδυνεύεται ; II, 61, 1 et 62, 5 : κινδυνεύσαντας, κίνδυνον, τόλμαν. Cf. YUNIS 1996, p. 76, 81.

[6] Sur cet aspect antithétique, BALOT 2001, p. 508-509, 2014, p. 25-29.

[7] Sur l'importance cardinale de l'assemblée dans le récit politique thucydéen, FRAZIER 1997 ; sur la vision de l'historien au sujet de la foule, HUNTER 1986, 1988 ; SAÏD 2013.

[8] Cet usage de οἱ αὐτοὶ souligne que les mêmes hommes sont d'abord capables de penser puis d'agir avec courage ; BALOT 2001, p. 505-512, 2014, p. 25-46, 179-197, dit qu'il s'agissait d'une propriété non seulement de l'image mise dans la bouche de Périclès mais aussi de l'identité politique et culturelle des Athéniens.

[9] Voir EDMUNDS 1972 ; ZUMBRUNNEN 2002, p. 573, 576. LORAUX 1993, p. 177, 182, voit dans ce passage un indice de la façon dont la démocratie athénienne reprend l'ancien idéal aristocratique d'équilibre entre audace et raisonnement ; son exposé semble traversé par l'idée soulevée par KAKRIDIS 1961, p. 51, selon qui Périclès invoquerait deux types de vie combinés, la *vita contemplativa* et la *vita activa* (Thucydide, II, 40, 1-2). RUSTEN 1985, p. 14-15 (et n. 1) et 18, discute la vision de Kakridis et suggère qu'en fait Périclès en réfère à trois formes de vie : philosophie, richesse et politique, également mentionnées par Platon, *République*, 581c, Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1095b 14 et suiv., *Éthique à Eudème*, 1215a 35, et même Cicéron, *Tusculanes*, V, 3, 8-9.

[10] Cf. LORAUX 1993, p. 190-191 et n. 55-60, qui indique la liaison entre affaires privées et publiques.

concernant les affaires politiques ne semble pas hasardeux. Selon la traduction précitée, il doit être compris comme « nous présentons nos suggestions » [11], car il semble se référer aux projets de décrets du conseil ou aux initiatives proposées lors d'une réunion de l'assemblée elle-même. Mais, d'une façon plus générale, il implique une réflexion sur un problème et l'approfondissement de la pensée afin de prendre une décision. Il s'agit d'un terme courant pour tenir compte de la façon dont les orateurs et le public interagissaient [12], élaborant ainsi la pensée à l'assemblée. Il en va ainsi chez Thucydide et Démosthène, pour ne citer que deux exemples où la pratique de l'assemblée apparaît au premier plan [13]. Il est vrai qu'il y a des différences de registre entre le discours historique et la rhétorique [14]. Cependant, les deux sources permettent de vérifier l'importance d'ἐνθυμούμεθα comme l'un des verbes faisant allusion à la façon dont la pensée de la décision politique se construit au sein de l'assemblée. Rien de fortuit non plus dans le fait que la conception d'une pensée à l'origine de la décision soit construite avec ce verbe, car l'enthymème en est connoté. Il est très probable que la conception « enthymématique » des formes d'éloquence mises en œuvre par Thucydide ait été influencée par les doctrines des sophistes [15], comme nous aurons l'occasion de le vérifier à partir du débat entre Cléon et Diodote.

Aristote donne une définition de l'enthymème qui peut être évoquée dans ce contexte, même s'il poursuit d'autres fins et opère dans un registre discursif clairement différent de celui de Thucydide. En effet, le philosophe définit l'enthymème comme « le plus fort des arguments » (κυριώτατον τῶν πίστευων), offrant une délimitation de son champ d'action : il s'agit d'un syllogisme rhétorique qui porte sur le probable (εἰκός), dont les prémisses sont vraisemblables (εἰκότα) et la fin, la persuasion [16]. En développant sa perspective, Aristote ne peut pas éviter les marques laissées par la sophistique à cet égard, comme il l'admet lui-même en se référant notamment à Protagoras, même s'il le fait pour dénigrer l'idée de celui-ci que l'argument faible devient fort [17].

De plus, l'usage du verbe ἐνθυμέομαι – puis de τολμάω (« avoir de l'audace ») conjointement avec ἐκλογίζομαι (« raisonner ») – semble supposer une limite aux critères purement rationnels du discours. Un verbe signifiant « penser » ou « réfléchir » mais construit comme une dérivation de θυμός ne semble pas s'éloigner de quelques-uns des sens que ce terme possède : « âme », « cœur », « esprit », mais aussi « tempérament », « valeur » ou « courage », ou encore « furie » et « colère », jusqu'à arriver au sens le plus général de « passion » ou d'« affection » [18]. Le verbe ἐνθυμέομαι utilisé pour représenter le processus

[11] « Nous intervenons tous personnellement dans le gouvernement de la cité au moins par vote ou même en présentant à propos nos suggestions (οἱ αὐτοὶ ἦτοι κρίνομεν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα) ». Il y a un débat parmi les savants concernant le sens de ces verbes, que la traduction citée reflète très clairement, en adoptant les critères que nous explicitons ci-dessous pour établir le texte français. HORNBLLOWER 1991, p. 304-306, fait un bilan des explications proposées, qui tournent autour de l'interprétation soit qui font allusion à une distinction entre les promoteurs (ἐνθυμούμεθα) et ceux qui décident (κρίνομεν), soit qui réfèrent au fait de voter un προβούλευμα, ou « projet de décret » (κρίνομεν) ou de décider à partir de l'initiative de l'assemblée elle-même (ἐνθυμούμεθα), comme l'a indiqué LORAUX 1993, p. 395 n. 50 (on doit considérer l'usage de γνῶναι dans le texte thucydéen, dans la mesure où le terme γνώμη apparaît associé à προβούλευμα dans les décrets). Mais ce qui reste essentiel, c'est que ces verbes conduisent à l'activité de l'assemblée où la présence de travailleurs n'inhibe pas la délibération et la décision des affaires politiques, au contraire ; cf. Thucydide, II, 40, 2 ; Platon, *Protagoras*, 319b-d.

[12] Sur les rapports entre orateur et audience, d'une façon générale, voir ROISMAN 2004 ; WALLACE 2004.

[13] Thucydide utilise ce verbe dix-huit fois, en général associé aux réunions de l'assemblée : I, 42, 1 ; I, 120, 5 ; I, 122, 2 ; II, 40, 2 ; II, 43, 1 ; III, 40, 5 ; V, 111, 2 ; V, 5 ; VI, 60, 1 ; VI 78, 1 ; VII, 63, 3 ; VII, 64, 2 ; VIII, 68, 1. Dans l'œuvre de Démosthène (y compris les discours qui lui sont attribués, mais ne lui appartenant pas), il apparaît soixante-cinq fois ; voir « Word frequency information for ἐνθυμέομαι », sur le site de *Perseus Digital Library*.

[14] Dans le cas de Thucydide, les tirades des rhéteurs sont régies par des critères que l'historien lui-même s'impose pour la construction des discours tenus devant une assemblée ; dans le cas de Démosthène, les pièces oratoires ont été conçues pour être livrées devant ses concitoyens assemblés, même s'il les a arrangées et développées ultérieurement.

[15] Voir IGLESIAS ZOIDO 1997 ; cf. CORTÉS GABAUDAN 1994.

[16] Aristote, *Rhétorique*, 1355a 4-18, 1356b 36-1357a 38, 1395b 20-1396a 1-4. Voir ARNHART 1981, p. 4-10, 21-25, 33-47, 141-146, 155-161, 183-185 ; WALKER 2000, p. 168-184.

[17] Aristote, *Rhétorique*, 1402a 24-28. Aristote, *Rhétorique*, 1402a 4-24, suggère l'existence d'un enthymème apparent quand il n'est pas absolument probable sinon à l'égard de quelque chose, et inclut ici la possibilité qu'un argument faible devient fort ; cf. 1356b 3-6. Voir SOLANA DUESO 2000, p. 173-178 ; CORRADI 2013.

[18] Cf. CHANTRAINE 1968-1980, s.v. θυμός. Sur l'importance de θυμός dans la politique grecque, voir KOZIAK 2000, *passim* et en part. p. 7-35, qui remarque que cette question est restée en dehors des explications rationalistes de la politique. La formulation d'une théorie de l'émotion politique implique d'expliquer la politique non seulement par des facteurs purement rationnels, mais aussi passionnels ou affectifs. Cela conduit à repenser le problème à partir d'une vision différente mise aussi en relief par LUDWIG 2002, p. 192-212, bien qu'autrement.

de pensée de la décision permet donc de percevoir la présence conjointe des dimensions rationnelles et émotionnelles dans le domaine du discours politique à l'assemblée [19], et donc il renforce l'idée que les Athéniens ont le courage de penser et de décider collectivement avant d'agir. Comme l'indique Périclès, le discernement de ce qui est terrible et de ce qui est agréable (δεινὰ καὶ ἡδέα... γινώσκοντες) est associé à une prédisposition des Athéniens à assumer des risques (κινδύνων) ; grâce à cela, ils sont capables d'accomplir leurs actions sans peur et avec confiance dans la liberté (τῆς ἐλευθερίας τῷ πιστῷ ἀδεῶς) [20]. La confiance était, précisément, l'autre prémisse de l'argumentation (πίστις) à travers l'enthymème rhétorique, ayant pour effet de persuader les citoyens assemblés.

Aussi, l'expression ἐνθυμούμεθα τὰ πράγματα (« nous réfléchissons aux affaires ») implique-t-elle de considérer comment on faisait advenir un fait ou un acte par un effet du discours dans l'immanence politique des réunions de l'assemblée. Cela suppose la mise en œuvre d'une procédure collective, non dépourvue de tensions et de conflits, pour penser des circonstances concrètes face auxquelles aucun savoir préalable ne suffisait dans la mesure où des événements contingents devaient être résolus à l'aide de ressources fournies par la situation elle-même. Cette disposition politique faisait de l'assemblée un espace dont l'existence ne provenait pas d'une simple addition d'individus avec leurs attributs particuliers, mais d'un accomplissement de la multiplicité et de l'hétérogénéité au profit d'une pensée de l'ordre du commun.

III

Comme s'il voulait se faire l'écho de ce que Périclès disait, mais pour le discréditer, Platon critique dans

les *Lois* précisément la question de l'audace (τόλμα) à partir de la force acquise par la multitude à Athènes : le *dēmos* devient souverain dans la mesure où il acquiert du courage ; en d'autres termes, parce que la foule n'a plus peur, elle s'approprie le pouvoir.

Comme on le sait, l'obsession philosophique de Platon est de fonder la cité parfaite, idéale, à l'abri du changement. Mais, à la recherche d'un modèle utopique pour l'organisation de cette cité, le philosophe ne cesse de se heurter aux réalités historiques. C'est le cas du modèle qu'il prend sur le régime politique idéalisé d'Athènes au bon vieux temps, perturbé par les changements qui conduisent à la dégénérescence que Platon dit percevoir à son époque. Pour expliquer comment cette situation se produit, il prend comme point de départ un moment supposé vertueux où « le peuple n'était maître (κύριος) de rien, mais il était en quelque sorte soumis (ἐδούλευε) aux obligations de plein gré aux lois », tout cela ayant été détruit par « le progrès excessif (λίαν) de la liberté » [21] ; puis il propose de vérifier cette hypothèse dans le « domaine des Muses » (μουσική).

Voici ce que Platon fait dire au personnage de l'Athénien : « À force de composer de telles œuvres, et d'y ajouter des paroles de ce genre, ils [les compositeurs] inculquèrent au grand nombre (τοῖς πολλοῖς) la désobéissance (παρανομίαν) aux règles dans le domaine des Muses, et l'audace (τόλμαν) de se croire des juges compétents. La conséquence fut que le public du théâtre (τὰ θεάτρα) qui jadis ne s'exprimait pas se mit à s'exprimer (ἐξ ἀφώνων φωνήεντα), comme s'il s'entendait à discerner dans le domaine des Muses le beau du laid ; et à une aristocratie dans le domaine des Muses se substitua une "théatrocration" dépravée (θεατροκρατία πονηρά). Et si encore c'eût été une démocratie limitée à la musique et composée d'hommes pourvus d'une culture libérale, ce qui est arrivé n'eût en rien été aussi terrible. Mais ce qui à ce

[19] Sur ce point, BERDFORD & WORKMAN 2001, p. 56-59, posent l'existence d'une dichotomie pleine entre raison et passion dans l'œuvre de Thucydide ; mais VISVARDI 2015, p. 34-37, 44-93, prouve qu'il n'y a pas une nette division mais différentes articulations entre divers types de raisonnements et d'émotions.

[20] Thucydide, II, 40, 3 : « La vaillance ne se trouve-t-elle pas sous sa forme la plus haute chez ceux qui, sachant mesurer les risques à courir et apprécier les charmes de la vie (δεινὰ καὶ ἡδέα... γινώσκοντες), ne reculent pourtant pas devant les périls (κινδύνων) ? » ; et 5 : « Ainsi, quand il s'agit de venir en aide à autrui, personne ne sait autant que nous écarter les calculs intéressés et bannir toute méfiance en s'assurant dans le sentiment de sa liberté (τῆς ἐλευθερίας τῷ πιστῷ ἀδεῶς) ».

[21] Platon, *Lois*, 700a. Platon, *Lois*, 698a-b, situe historiquement ce régime traditionnel (πολιτεία... παλαιά) à Athènes : il aurait été en vigueur jusqu'au moment de l'agression des Perses, et ses pouvoirs seraient basés sur quatre classes censitaires (ἐκ πημάτων ἀρχαί), la souveraineté de la pudeur (δεσπότης... αἰδώς) et l'esclavage par rapport aux lois (δουλεύοντες τοῖς νόμοις). Après cela, un régime fondé sur la liberté absolue (παντελής... ἐλευθερία) se développerait. Platon lui-même, *Lois*, 699e, remet cette évolution en contexte avant d'introduire le passage que nous analysons, en comparant l'esclavage total (πασῶν δουλείαν) du peuple parmi les Perses avec la liberté totale de la foule (πασῶν ἐλευθερίαν) parmi les Athéniens. Donc, les guerres médiques lui semblent constituer le *terminus post quem*. Toutes les traductions proviennent de Luc BRISSON & Jean-François PRADEAU, *Platon : Les Lois* (nouvelle traduction, introduction et notes), Paris, 2006.

moment-là commença à s'installer chez nous à partir du domaine des Muses, ce fut l'opinion (δόξα) que tout homme s'entendait à tout et qu'il pouvait se mettre en infraction ; et la licence suivit. Les gens, parce qu'ils se croyaient compétents, ne furent plus retenus par la crainte (ἄφοβοι), et l'assurance (ἄδεια) engendra l'impudence. En effet, cesser de craindre (μὴ φοβεῖσθαι) l'opinion d'un meilleur par effronterie (θράσος), c'est là vraiment l'impudence dépravée (πονηρὰ ἀναισχυντία), résultant d'une liberté par trop audacieuse (ἐλευθερίας ἀποτετολημένης) » [22].

En effet, grâce à l'activité des certains compositeurs, dit Platon, la multitude (τοῖς πολλοῖς) acquiert l'audace (τόλμαν) de se croire capable de juger le spectacle : le public du théâtre (τὰ θεάτρα) cesse d'être silencieux et commence à vociférer (ἐξ ἀφώνων φωνήεντα), produisant le passage de l'aristocratie à une théâtrocratie dépravée (θεατροκρατία πονηρά). Ce changement n'est pas le seul problème pour Platon, mais aussi le fait que surgit l'opinion (δόξα) que tout le monde sait tout, ce qui ouvre la voie à la désobéissance (παρανομία) et à la liberté (ἐλευθερία). Le philosophe introduit donc subrepticement, mais à dessein, le rapprochement entre théâtrocratie et démocratie : le pouvoir du public est assimilé à celui du peuple puisqu'ils sont composés de la même foule. Le peuple perd la crainte (ἄφοβοι, ἄδεια, μὴ φοβεῖσθαι) face au pouvoir de l'élite des meilleurs citoyens, encourageant à la fois l'effronterie (θράσος), l'impudence dépravée (πονηρὰ ἀναισχυντία) et une liberté trop audacieuse (ἀποτετολημένης).

D'abord, quand Platon parle de théâtrocratie, à quelle audience et à quel théâtre fait-il allusion ? Comme Robert Wallace l'a souligné, la théâtrocratie dont parle le philosophe fait référence à une situation développée aux v^e et iv^e siècles, et donc au rôle incontournable et décisif du spectacle théâtral dans les Dionysies. L'attitude du public au théâtre, dit Wallace,

n'était pas passive mais très vigoureuse, au point d'interrompre la représentation par des applaudissements ou des cris, de la même façon que cela se passait dans les lieux politiques [23]. Platon lui-même y fait allusion, comparant son propre présent aux temps anciens : « ... ce n'était ni les sifflets (σύριγξ) ni les cris discordants (ἄμουσοι βοαί) de la foule, comme c'est maintenant le cas (καθάπερ τὰ νῦν), pas davantage les applaudissements (κρότοι) qui confèrent les louanges » [24].

Avant d'analyser les conséquences politiques tirées par Platon, se pose une question très significative à notre avis : la capacité de l'audience à juger tout ce qui s'est passé sur la scène du théâtre. Aristote réfléchit sur ce point dans la *Poétique* et attribue au public l'aptitude à décider de la justesse de la représentation théâtrale, tout en suggérant un rapport immanent du spectacle avec la vérité liée à l'observation [25]. Il signale d'abord la nécessité de compléter les histoires avec la narration, la façon d'y parvenir étant la représentation visuelle (ὀμμάτων, ὀρών) des actions racontées pour éviter les incohérences. Il commente ainsi l'erreur de Carcinos consistant à faire revenir Amphiaros du temple ; action qui déranga les spectateurs (θεατῶν), car elle ne tenait pas compte de leur point de vue (μὴ ὀρώντα τὸν θεατήν) [26]. Ce passage est discuté par les savants quant au sens à attribuer à l'erreur de Carcinos [27]. Sans intervenir ici dans cette discussion, il faut mettre l'accent sur l'aspect visuel des faits : ὀμμάτων, ὀρών, ὀρώντα. Ce qui est important pour notre propos, c'est que le texte révèle la capacité des spectateurs au théâtre à évaluer la cohérence du spectacle, dans la mesure où ils peuvent voir l'ensemble et juger selon cette perspective générale. Cette capacité d'évaluation implique, en même temps, la possibilité d'intervention du public dans le spectacle, qui peut se sentir agacé ou satisfait en le manifestant à travers les formes critiquées par Platon.

[22] Platon, *Lois*, 700e-701b.

[23] WALLACE 1997. Sans perdre de vue qu'il s'agit du spectacle théâtral développé fondamentalement dans les Dionysies, il existe des différences dans la manière dont l'audience se comportait aux v^e et iv^e siècles. Wallace propose l'existence d'une évolution du v^e au iv^e siècle concernant le rôle des poètes et la conduite du public au théâtre, et indique que c'est le substrat historique du commentaire et la périodisation (défectueuse) établie par Platon. Des remarques récentes s'accordent sur le fait que le contexte historique de la théâtrocratie fait référence au spectacle théâtral à Athènes aux v^e et iv^e siècles ; cf. MONOSON 2000, p. 104-105 ; ROSELLI 2011, p. 57-58, 105-106, 192-193 ; VILLACÈQUE 2013a, p. 270-271, 366. La théâtrocratie, dit RANCIÈRE 1983, p. 74-75, est l'effet du bruit de la foule qui constitue ainsi sa forme de participation et exprime sa propre essence.

[24] Platon, *Lois*, 700c ; voir aussi Platon, *Protagoras*, 319c ; *République*, 492b ; Démosthène, XXI, 226 ; Pollux, IV, 88. Cf. BERS 1985 ; TACON 2001 ; VILLACÈQUE 2013b.

[25] Aristote, *Poétique*, 1455a 22-29. Sur la faculté de l'audience pour évaluer et décider, REVERMANN 2006.

[26] Sur la lecture de τὸν θεατήν et sa traduction, voir TARÁN & GUTAS 2012, *ad loc.* et p. 273.

[27] La question consiste à savoir si le retour d'Amphiaros signifiait sa résurrection – alors il aurait dû revenir de sa tombe et non d'un temple, car il était un héros à qui l'on rendait culte –, ou si c'était son retour sur scène par un lieu incongru en fonction de l'endroit de sa sortie antérieure, fait que le public connaissait mais qui a échappé à la perspective du poète. Cf. GREEN 1990 ; DAVIDSON 2003.

Si l'on revient à Platon, il ne semble pas avoir de problème avec cette position du spectateur qui évalue le spectacle, tant qu'il s'agit d'un public d'experts conçu comme une aristocratie, mais avec la théâtrocratie et la démocratie, c'est-à-dire avec le fait que le peuple puisse participer et décider des affaires de la cité de la même façon que de la qualité de la pièce. Cette démocratisation est précisément le résultat de la présence de la foule dans les espaces publics : ceux qui auparavant étaient sans voix commencent désormais à avoir leur propre voix [28]. Le pouvoir politique obtenu par le peuple n'est pas seulement l'effet d'une disposition rationnelle – à savoir la capacité d'exprimer son opinion sur toutes les affaires publiques –, mais surtout la conquête d'une nouvelle condition émotionnelle – à savoir le courage d'agir en exprimant son opinion dans les espaces publics. De fait, l'absence de crainte est au cœur de l'émergence politique de la multitude, car la perte de la peur est la condition pour devenir un sujet actif pour le *dêmos*, en rejetant le contrôle de l'aristocratie qui n'a déjà plus la capacité de commander, comme ce qui ressort du texte des *Lois* ; c'est un bouleversement total de l'ordre hiérarchique défendu par Platon. Il y a donc un certain courage (τόλμα) de la foule, voire un excès d'audace (θράσος, ἔλευθερία ἀπειτολημμένα) selon le philosophe, rendant possible la participation populaire, impliquant des éléments à la fois rationnels et passionnels dans le comportement du peuple au spectacle théâtral comme dans les réunions proprement politiques.

IV

La multitude a joué un rôle très actif en décidant de la politique à l'assemblée ou en jugeant le spectacle au théâtre. Il existe des rapports certains entre les pratiques de réunion du point de vue des comportements affectifs des Athéniens dans les assemblées destinées à faire de la politique et dans les lieux voués au théâtre – ce qu'on peut appeler la politisation ou subjectivation politique du *dêmos* –, ces pratiques étant marquées par le courage ou l'audace selon les points de vue différents du Périclès de Thucydide et de l'Athénien de Platon.

Mais les conclusions amenées par l'analyse du passage de Platon nous conduisent à un autre texte de Thucydide bien connu et discuté [29] : le discours attribué à Cléon dans le débat sur Mytilène tenu vers 427 av. J.-C. Voici ce qu'écrit Thucydide : « À l'issue de ces joutes oratoires (ἀγώνων), les prix que la cité décerne vont à d'autres, mais les risques sont pour elle. La faute en est à vous, qui êtes les organisateurs

malavisés de ces compétitions (ἀγωνοθετοῦντες), à vous qui, pour écouter des discours, formez un public assidu, mais qui vous contentez de rapports pour prendre connaissance des faits (οἵτινες εἰώθατε θεαταὶ μὲν τῶν λόγων γίγνεσθαι, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων). Quand on vous soumet des projets, il vous suffit d'écouter de belles paroles pour les croire réalisables, mais, quand il s'agit du passé, au lieu de juger ce qui a été fait d'après le témoignage direct de vos yeux (ᾧψει), vous préférez vous fier à ce que vous entendez (τὸ ἀκουσθέν) et aux brillants réquisitoires qu'on peut prononcer devant vous. Vous n'avez pas vos pareils pour vous laisser séduire par une argumentation originale et pour refuser de vous incliner devant celles dont la valeur a été déjà éprouvée. Vous vous laissez subjugué par tous les paradoxes et vous dédaignez les façons de voir habituelles. [...] Vous êtes en quête d'un monde qui n'a, pourrait-on dire, aucun rapport avec celui dans lequel nous vivons et il vous manque la dose suffisante de bon sens pour apprécier sainement (φρονοῦντες οὐδέ... ἱκανῶς) la réalité qui nous entoure. En un mot, vous êtes les jouets du plaisir que vous cause la parole et vous ressemblez plus à un public venu entendre des sophistes (σοφιστῶν θεαταῖς... καθημένους) qu'à une assemblée délibérant sur les affaires de la cité » [30].

En comparant le texte platonicien avec cet extrait thucydéen, on peut déduire que le peuple exerce un rôle tout à fait actif selon l'Athénien des *Lois*, tandis qu'il paraît à première vue avoir un rôle passif dans le discours du démagogue. Selon Cléon, les débats s'apparentent à une sorte de combats (ἀγώνων) entre les orateurs face auxquels les Athéniens se comporteraient en spectateurs des paroles (θεαταὶ μὲν τῶν λόγων) et en auditeurs des actions (ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων) ; c'est ainsi que les belles paroles des rhéteurs construisent le sens des événements, les Athéniens accordant plus de confiance à ce qu'ils écoutent (τὸ ἀκουσθέν) qu'à ce qu'ils voient (ᾧψει). Ils recherchent constamment l'originalité et la nouveauté, dit Cléon, et dédaignent ce qui a déjà été démontré sans bien réfléchir à la situation (φρονοῦντες οὐδέ) ; c'est pourquoi, conclut-il, les Athéniens, séduits par les paroles

[28] Platon, *Lois*, 700e-701a. Cette idée est liée à la critique ébauchée par Platon, *Protagoras*, 319b-d, concernant le fait que dans l'assemblée athénienne tout le monde peut parler, conseiller et participer. Cf. Aristote, *Politique*, 1292a 5-30 : le peuple est le souverain de toutes les choses. Voir GALLEGO 2018, p. 143-152.

[29] Thucydide, III, 37-48 ; voir HARRIS 2013 ; cf. LAFARGUE 2013, p. 45-49, 189-196 ; VISVARDI 2015, p. 73-84.

[30] Thucydide, III, 38, 3-5 et 7. Cf. HORNBLLOWER 1991, p. 426-427.

des orateurs, ressemblent plus aux spectateurs des sophistes (σοφιστῶν θεαταῖς) qu'à des citoyens qui délibèrent à propos de la cité [31].

La composition discursive de Thucydide présente une marque sophistique, voire protagoréenne, attestée par les positions respectives des allocutions de Cléon et de Diodote, qui lui répond [32]. En effet, avant ce débat, a eu lieu une première assemblée dont la décision a été de tuer tous les Mytiléniens et d'asservir les femmes et les enfants, en envoyant une expédition à Lesbos. Mais aussitôt un courant d'opinion discordant se dessine parmi les Athéniens, qui convoquent ensuite une deuxième assemblée pour réviser la décision prise [33]. À cette occasion, Cléon tente de garder la règle émanant du décret préalable. En effet, l'allocution de Cléon apparaît comme contenant l'argument fort qui tente de conserver la position acquise lors d'une assemblée précédente, de façon à soutenir le décret déjà voté. Son éloquence vise à désavouer les orateurs et le public, et son intervention exprime l'intention d'appliquer la loi déjà établie sans donner lieu à une nouvelle décision, bien que le décret qu'il défende ait été adopté de la même façon que celle qu'il critique à présent [34]. À l'inverse, la réfutation de Diodote prend la place de l'argument faible dans la mesure où il tente de changer la situation fixée auparavant [35]. Cependant la réouverture du débat met en échec la situation d'argument fort du décret de l'assemblée précédente, et on peut décider d'une nouvelle action ou insister sur celle déjà adoptée. Ainsi que Diodote le dit au moment de prendre

la parole pour donner ses conseils sur la destinée des Mytiléniens : « J'estime qu'il n'y a rien à reprocher à ceux qui ont fait rouvrir le débat sur les Mytiléniens et je conteste l'opinion selon laquelle il serait mauvais, lorsqu'il s'agit de questions d'extrême importance, de reprendre plus d'une fois la discussion. Deux choses me paraissent particulièrement incompatibles avec un jugement sain : ce sont la précipitation et l'emportement. [...] Si quelqu'un s'avise de soutenir que ce n'est pas la discussion qui peut guider l'action (τούς τε λόγους... διδασκάλους τῶν πραγμάτων), ou bien c'est un imbécile ou bien son intérêt personnel est en jeu » [36].

Diodote souligne une idée analogue à celle de Périclès : l'avantage du discours pour réfléchir aux faits qui concernent la cité et pour décider d'agir convenablement. Aussi est-il pertinent de rappeler ici que, selon Aristote, l'audience était en mesure de déterminer la cohérence de la représentation théâtrale, en utilisant l'information disponible ainsi que sa propre vision de la mise en scène [37]. Toutefois, les Athéniens à l'assemblée devaient évaluer et décider à partir de ce que la parole pouvait leur suggérer au sujet des actions, et bien sûr à partir de leur propre expérience ; en même temps, tout cela était déclenché par les mêmes discours dont ils étaient « spectateurs » et « auditeurs » : les « objets de vision » étaient ici les images évoquées ou créées par les discours grâce à la persuasion. Il s'agit d'effets induits par l'argumentation construite à partir du probable (εἰκός), comme l'indiquait Aristote à propos de l'enthymème [38].

[31] L'une des explications les plus répandues à partir de l'expression « spectateurs des paroles » est celle qui pose une homologie entre les publics de l'assemblée et du théâtre, parce qu'il s'agit des mêmes personnes vues selon leurs rôles respectifs de citoyens et de spectateurs ; cf. GOLDHILL 1987, 1997 ; OBER & STRAUSS 1990 ; HENDERSON 1990 ; MONOSON 2000, p. 88-110 ; REHM 2002 ; SLATER 2002 ; ROSELLI 2011. Cette homologie est aussi celle des espaces de réunion, la Pnyx et le théâtre de Dionysos, revenant ainsi à l'un des sujets de la première partie. GOLDHILL 1999, p. 5-8, a bien signalé ce sujet ; tout le monde n'est pas d'accord sur ce point. LORAUX 1999, p. 28-44, 120-137, semble dire qu'il n'y a d'homologie ni entre citoyen et spectateur ni entre l'espace de l'assemblée et celui du théâtre. L'opinion de NIGHTINGALE 2004, p. 49-52, semble coïncider avec celle de Loraux, en critiquant l'usage par Goldhill de l'idée de θεωρία pour le rôle des Athéniens dans leurs propres festivals ; elle signale aussi que le sens de θεαταί dans le discours de Cléon n'implique pas une homologie entre l'assemblée et le théâtre, puisque la référence aux « spectateurs des sophistes » n'a aucune ressemblance avec le spectacle. VILLACÈQUE 2013a analyse ce point en affirmant avec force le rôle actif de l'audience au théâtre, dont les habitudes des poètes de s'adresser au public transformaient le spectacle en délibération ; mais l'autre aspect impliqué est la théâtralité en tant que facteur traversant l'activité des tribunaux et l'assemblée

qui transformait la délibération en spectacle. Le cri et le bruit étaient des affirmations de la souveraineté populaire, dit Villacèque, un élément commun aux pratiques collectives du théâtre et de la politique. Voilà pourquoi on peut parler d'identité ou de consubstantialité entre la cité et la scène, ce que Platon critiquait en assimilant démocratie et théâtrocratie. Cf. ROSELLI 2011, p. 1-62.

[32] Sur le rôle de Diodote, cf. COHEN 1984, p. 49-53 ; ORWIN 1984, p. 318-324 ; PRICE 2001, p. 89-102 ; TRITLE 2006, p. 482-485 ; MARA 2008, p. 57-61, 98-101, 246-252 ; ZUMBRUNNEN 2008, p. 62-65, 80-87.

[33] Cf. Thucydide, III, 36, 2-6.

[34] Selon HESK 2000, p. 202-241, 248-289, il s'agit d'une rhétorique de l'antirhétorique ; cf. ORWIN 1984, p. 315 ; MARA 2008, p. 246. Sur le discours de Cléon, ANDREWS 2000.

[35] Cf. Protagoras, DK A 20-21, B 6 ; GALLEGRO 2003, p. 333-336, 360-364 ; SCHIAPPA 2013, p. 89-116. Sur les discours antithétiques chez Thucydide, ROMILLY 1956, p. 180-239, et surtout p. 182-186, sur l'influence de Protagoras ; concernant Diodote et le discours double protagoréen, YUNIS 1996, p. 96-99.

[36] Thucydide, III, 42, 1-2. Cf. HORNBLLOWER 1991, p. 432-433.

[37] Aristote, *Poétique*, 1455a 22-29.

[38] Aristote, *Rhétorique*, 1357a 30-37 ; cf. 1355a 4-18.

Revenons encore un moment au discours déjà cité que Thucydide attribue à Cléon, car la caractérisation des « spectateurs » y est liée à la configuration affective de l'assemblée. En effet, cette qualification des Athéniens est incluse dans une considération générale concernant le débat, défini comme un *agôn* qui entraverait la pensée. À la fin de son oraison Cléon insiste sur l'idée que si les Athéniens n'exécutent pas ce qu'il a déjà recommandé et qu'il propose à nouveau, ils se délecteront tout simplement d'un *agôn* d'orateurs. C'est ce qu'écrit Thucydide : « Quant aux orateurs dont les discours vous enchantent, ils pourront rivaliser d'éloquence (ἀγῶνα) quand il s'agira de questions moins graves, mais ils s'abstiendront aujourd'hui, car, en cette affaire, la cité risquerait de payer bien cher le plaisir d'un instant, tandis qu'eux-mêmes se verraient félicités pour leurs beaux discours. [...] Pour me résumer, j'affirme qu'en suivant mes conseils (πειθόμενοι μὲν ἐμοί) vous traiterez les Mytiléniens comme le veut la justice et qu'en même temps vous agirez selon vos intérêts. Mais si vous en décidez autrement, vous ne gagnerez pas leur reconnaissance et c'est votre conduite à vous et non la leur que vous condamnez. [...] N'hésitez pas à les traiter comme ils vous auraient traités. Ceux qui ont pu échapper aux coups des agresseurs doivent montrer qu'ils ressentent aussi vivement que leurs ennemis le mal qu'on leur fait. Songez à ce que vraisemblablement (ἐνθυμηθέντες ἂ εἰκός) ils auraient fait s'ils l'avaient emporté sur vous, étant donné surtout qu'ils avaient les premiers eu recours à la violence » [39].

Dans ce contexte, Thucydide prête à Cléon deux termes avec lesquels il allègue l'utilité de sa persuasion (πειθόμενοι ἐμοί) en ce sens qu'elle permet la construction d'une pensée collective sur la base du vraisemblable (ἐνθυμηθέντες ἂ εἰκός), et non sur celle d'une belle éloquence dont le seul but est le plaisir des spectateurs. Soulignons d'abord l'emploi du participe ἐνθυμηθέντες (« ayant songé ») qui nous conduit au verbe ἐνθυμέομαι déjà analysé, réaffirmant l'idée du caractère à la fois rationnel et émotionnel que la politique athénienne acquerrait à l'assemblée. Cette spécificité n'est remise en question ni par l'argument avec lequel Cléon soutient sa propre position, ni par celui avec lequel il discrédite ses adversaires et l'audience : si les citoyens assistent à la lutte d'arguments comme des spectateurs, ce n'est pas parce qu'ils sont un public apathique mais parce qu'ils déterminent la vraisemblance des énoncés proférés et confrontés, se laissant persuader grâce au spectacle du combat des orateurs et jouant un rôle actif au moment de décider.

Ainsi, la persuasion produit sur l'audience des jugements en faveur d'une proposition ou d'une autre ;

autrement dit, il est fait appel à des critères à la fois rationnels et émotionnels pour convaincre de prendre une décision. La certitude d'un énoncé est décidée à partir d'un conflit d'opinions permettant de définir une majorité contingente : ce qui semble le plus vraisemblable selon un discours persuasif, c'est ce que l'assemblée adopte comme étant son avis et établit comme un décret. Il y a ici une notion sous-jacente selon laquelle la politique est une création par la parole, à caractère performatif [40]. Telle est la conviction péricléenne : les Athéniens ont le courage de bien raisonner sur ce qu'ils vont entreprendre. L'activité politique des citoyens à l'assemblée n'est pas passive mais fort vigoureuse ; on fait du bruit, on vocifère ou on applaudit, on se passionne tout en pensant au fil du débat jusqu'au vote. En cela réside le noyau cardinal de la démocratie : les « spectateurs de paroles » étaient ceux qui prenaient toutes les décisions.

V

Or, ces conditions subjectives, à la fois rationnelles et émotionnelles, du *dêmos* à l'assemblée semblent s'épuiser durant les deux coups d'État oligarchiques de la fin du ve siècle. C'est Thucydide également qui explique ce qui s'est passé dans le dispositif de l'assemblée pour en montrer, dans ces circonstances, l'épuisement. En effet, la première abolition de la démocratie se produit en 411 av. J.-C. dans un contexte de guerre permanente (défaite athénienne en Sicile ; occupation spartiate de Décélie, etc.), L'historien raconte comment les oligarques ont organisé la conspiration, essayant d'obtenir l'approbation de l'assemblée pour mener leur plan à terme et opérant auparavant par la manipulation, l'intimidation et le recours à la violence, avec des assassinats perpétrés par des gangs de jeunes oligarques armés. Cependant, Thucydide souligne que l'assemblée, tout comme le conseil des Cinq Cents, poursuit ses séances jusqu'au moment de sa suppression, bien que les citoyens ne pussent que décider des mesures posées par les conspirateurs [41]. L'abolition de la démocratie a eu lieu lors de deux réunions successives de l'assemblée : d'abord, on propose d'élire dix citoyens ayant le pouvoir absolu de rédiger

[39] Thucydide, III, 40, 3-5 ; cf. III, 37, 5. Voir LANG 1972, p. 163-164 ; COHEN 1984, p. 46-49 ; WOHL 2002, p. 93-98 ; ROSELLI 2011, p. 69-70.

[40] Voir les analyses très subtiles de CASSIN 1995, p. 66-74, 192-236.

[41] Thucydide, VIII, 53-54 ; VIII, 63, 3-66, 1.

des projets de résolution ; à la réunion suivante, ces dix Athéniens établissent que tout citoyen peut présenter la proposition qu'il veut sans que personne ne puisse l'accuser d'inconstitutionnalité (γράφηται παρανόμων) ; puis on prend la décision de mettre fin aux mandats des magistratures encore en vigueur et on établit des procédures pour élire les membres du conseil des quatre cents citoyens qui exerceraient le pouvoir [42]. Une fois les projets ratifiés sans aucune opposition (οὐδενὸς ἀντιπόντος), l'assemblée a été dissoute et les Quatre Cents se sont installés dans la salle du Conseil ; chacun d'eux portait un poignard caché, dit Thucydide, et ils étaient accompagnés par cent vingt jeunes hommes, prêts à intervenir sur leur ordre [43].

Voici comment l'historien analyse l'attitude du peuple dans ces circonstances : « Aucune opposition ne se manifestait (οὐδεὶς ἀντέλεγε) parmi le reste des citoyens, qu'effrayait (δεδιώς) le nombre des conjurés. Lorsque quelqu'un essayait malgré tout de les contredire, on trouvait aussitôt un moyen commode de le faire mourir. Les meurtriers n'étaient pas recherchés et aucune poursuite n'était engagée contre ceux qu'on soupçonnait. Le peuple ne réagissait pas (ἡσυχίαν) et les gens étaient tellement terrorisés (κατάπληξι) qu'ils s'estimaient heureux, même en restant muets (σιγῶν), d'échapper aux violences. Croyant les conjurés bien plus nombreux qu'ils n'étaient, ils avaient le sentiment d'une impuissance complète (ἡσπῶντο ταῖς γνώμας). La ville était trop grande et ils ne se connaissaient pas (ἀγνωσίαν) assez les uns les autres, pour qu'il leur fût possible de découvrir (ἀδύνατοι) ce qu'il en était vraiment. Dans ces conditions, si indigné qu'on fût, on ne pouvait confier ses griefs à personne. On devait donc renoncer à engager une action contre les coupables, car il eût fallu pour cela s'adresser soit à un inconnu (ἀγνώτα), soit à une personne de connaissance en qui on n'avait pas confiance (γνώριμον ἄπιστον). Dans le parti démocratique, les relations personnelles étaient partout empreintes de méfiance et l'on se demandait toujours si celui auquel on avait affaire n'était pas de connivence avec les conjurés. Il y avait en effet parmi ces derniers des hommes dont on n'aurait jamais cru

qu'ils se rallieraient à l'oligarchie. Ce furent ces gens-là qui créèrent dans la masse ce climat d'extrême suspicion (τὸ ἄπιστον οὗτοι μέγιστον) et qui contribuèrent le plus au succès de l'entreprise des oligarques, en confirmant le peuple dans la défiance qui le divisait contre lui-même (τὴν ἀπιστίαν τῷ δήμῳ πρὸς ἑαυτὸν) » [44].

Selon l'historien, lors du coup d'État oligarchique de 411, l'incapacité du *dêmos* trouve son origine dans la paralysie causée par la peur (δεδιώς) et la consternation (κατάπληξις) [45]. Il s'agit pratiquement d'une inversion parfaite des termes utilisés par Platon dans le passage des *Lois* déjà cité, où la politisation ou subjectivation politique du *dêmos* s'était produite par la perte de la peur (ἄφοβος), l'acquisition du courage et du pouvoir effectif de s'occuper lui-même des décisions. Cette absence de crainte (ἄδεια) révélait un désaveu et une indocilité vis-à-vis de l'aristocratie qui s'exprimait dans le fait que la foule n'avait plus peur (μὴ φοβεῖσθαι) face à ceux que Platon considérait comme les plus aptes au gouvernement [46]. Ce qui permet de vaincre la peur, c'est le courage, né des conditions subjectives impliquées dans la capacité du *dêmos* à faire de la politique en se débarrassant de la tutelle de l'élite [47]. Mais pendant l'année 411 le *dêmos* perd ce courage, et par la suite sa condition subjective est soumise à la peur : il est destitué de toute la capacité politique dont il disposait jusqu'alors pour la prise de décisions.

La mise en rapport de ce passage avec celui de l'oraison funèbre nous permet de remarquer l'inversion accomplie entre le courage (τολμᾶν) et la peur (δεδιώς, κατάπληξις), en termes rationnels ainsi qu'émotionnels, c'est-à-dire, subjectifs. La capacité de l'assemblée à penser et à décider, vue comme un élément majeur institué par le verbe ἐνθυμέομαι, disparaît à partir du moment où le *dêmos* ne s'oppose pas (οὐδεὶς ἀντέλεγε) aux mesures des oligarques qui cassent son pouvoir ; les membres du peuple eux-mêmes se perçoivent comme des inconnus (ἀγνώτα), ou des connus non fiables (γνώριμον ἄπιστον). Cette défection consiste précisément à la fois dans la perte du courage et dans sa substitution par la quiétude (ἡσυχία) et le fait de rester en silence (σιγῶν) ; ce qui nous rappelle le désir explicite de Platon, bien que rendant compte

[42] Thucydide, VIII, 67.

[43] Thucydide, VIII, 69, 1 et 4.

[44] Thucydide, VIII, 66, 2-5. Cf. PRICE 2001, p. 308-310 ; GREENWOOD 2006, p. 94-96 ; HORNBLOWER 2008, p. 944-949 ; ZUMBRUNNEN 2008, p. 38-39 ; TAYLOR 2010, p. 211-214 ; SHEAR 2011, p. 29-31 ; SAÏD 2013, p. 220.

[45] Cf. Thucydide, VIII, 1, 2 ; VIII, 54, 1. Sur la peur dans l'*Histoire* de Thucydide, voir DESMOND 2006 ;

SANCHO ROCHER 2015, *passim* et particulièrement p. 61-62, sur le livre VIII.

[46] CHANTRAINE 1968-1980, s.v. δεῖδω ; cf. LIDDELL & SCOTT 1996, s.v. δῖω ; φοβέω. Voir NAGY 2010.

[47] Comme on le déduit de Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, I, 9, la liberté s'oppose à la peur ; voilà pourquoi, si l'élite peut punir le peuple et lui insuffler la peur, il lui est plus facile de le rendre esclave. Cf. GALLEGO 2018, p. 181-195.

d'un processus inversé, à propos duquel Thucydide rapporte : pour le philosophe, la foule devrait rester sans voix (ἄφωνος) dans les activités publiques [48].

Ce renversement réside aussi dans l'aptitude à penser collectivement les décisions. En effet, le *dêmos*, auparavant non dépourvu d'intelligence (μη ἐνδεῶς γνῶναι) pour les affaires politiques, commence, avec le coup d'État oligarchique déjà en cours, à perdre ses capacités de réflexion (ἡσσωντο ταῖς γνώμας), et son discernement (γιγνώσκοντες) se change, par conséquent, en ignorance (ἀγνωσία) [49]. Si l'argument persuasif à la base du débat inspire la confiance (πίστις), dans la crise suscitée par le coup d'État de 411, c'est précisément la méfiance (ἀπιστία), le fait de se sentir incapables (ἀδύνατοι) de penser [50], qui caractérise la déconnexion subjective des Athéniens les uns avec les autres – ce que nous pouvons conceptualiser comme une dépolitisation ou désobjectivation politique du *dêmos*.

VI

De cette façon, d'une situation où la pensée des citoyens à l'assemblée est configurée à partir du courage comme condition pour penser et agir, on arrive à une situation où la communauté à l'assemblée est dissoute, rendue inapte à utiliser la parole et à répondre, parce que la peur, la paralysie et la terreur se

sont substituées au courage. Si l'activité instituante de l'assemblée suppose que tous les citoyens possèdent le discernement suffisant pour apprendre d'avance par la parole, la destitution de la capacité de pensée collective conduit très clairement à une méconnaissance réciproque, à une ignorance qui produit une telle dispersion de la communauté que chaque citoyen devient un inconnu ou, ce qui revient au même, un connu non fiable. La méfiance et les soupçons les uns envers les autres, effaçant le « nous », conduisent à la plus grande incertitude subjective ; l'emploi de la parole persuasive, sur la base de la conviction capable de provoquer les prises de décisions, n'est plus la façon dont la communauté s'est autrefois configurée dans l'acte politique de penser avant d'agir.

L'institution et l'épuisement de la confiance dans la procédure de l'assemblée permettent de comprendre à quel point les Athéniens firent de l'assemblée un dispositif de cohésion traversé par le conflit, malgré l'apparent oxymoron. En effet, dans le processus de penser l'action, le débat, l'*agôn* des orateurs, les postures divergentes soutenues et même le vote configurerait l'assemblée comme un espace de subjectivation politique du *dêmos* apte à produire un « nous » sur la base de la multiplicité et de l'hétérogénéité. En perdant cette condition, en restant sans parole, l'assemblée cesse aussi d'exister ; il y a donc une dépolitisation ou désobjectivation du *dêmos*, qui s'avère alors dépourvu du courage de penser et d'agir. ■

[48] Il faut rappeler ici ce que dit Platon, *Lois*, 700e : « La conséquence fut que le public du théâtre qui jadis ne s'exprimait pas se mit à s'exprimer (ἐξ ἀφώνων φωνήεντα) ... ». Cette assertion complète l'idée précédente de Platon, *Lois*, 700c-d, indiquant clairement que son désir est que le peuple reste silencieux : « ... L'autorité en ces matières [le domaine des Muses] ... revenait à des hommes qui s'occupaient d'éducation d'écouter l'exécution de ces pièces en silence jusqu'à la fin, tandis que les enfants, leurs pédagogues et la masse du public étaient ramenés à l'ordre par le bâton du service d'ordre.

Voilà donc suivant quel type d'ordonnance la masse des citoyens acceptait d'être contrôlée en ces matières sans avoir l'audace de faire du tapage pour exprimer son jugement (ἄρχεσθαι τῶν πολιτῶν τὸ πλῆθος, καὶ μὴ τολμᾶν κρίνειν διὰ θορύβου) ».

[49] Thucydide, II, 40, 2 : μη ἐνδεῶς γνῶναι, versus VIII, 66, 3 : ἡσσωντο ταῖς γνώμας ; II, 40, 3 : γιγνώσκοντες, versus VIII, 66, 3 et 4 : ἀγνωσίαν et ἀγνώτα.

[50] Thucydide, II, 40, 5 : τῷ πιστῷ ἀδεῶς, versus VIII, 66, 4 et 5 : ἀπιστον et τὸ ἀπιστον μέγιστον et τὴν ἀπιστίαν.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier chaleureusement Sandra Boehringer et Michèle Haller pour leur lecture attentive et leurs précieuses suggestions, ainsi que les deux experts anonymes pour les recommandations judicieuses qu'ils ont formulées et qui ont contribué à clarifier mon propos. Bien entendu, toutes les éventuelles erreurs restantes relèvent de ma seule responsabilité.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDREWS, James, 2000**, « Cleon's Hidden Appeals (Thucydides 3.37-40) », *Classical Quarterly* 50, p. 45-62.
- ARNHART, Larry, 1981**, *Aristotle on Political Reasoning. A Commentary on the Rhetoric*, DeKalb, Illinois.
- BALOT, Ryan, 2001**, « Pericles' Anatomy of Democratic Courage », *American Journal of Philology* 122, p. 505-525.
- BALOT, Ryan, 2014**, *Courage in the Democratic Polis. Ideology and Critique in Classical Athens*, Oxford.
- BEDFORD, David & WORKMAN, Thom, 2001**, « The Tragic Reading of the Thucydidean Tragedy », *Review of International Studies* 27, p. 51-67.
- BERS, Victor, 1985**, « Dikastic *Thorubos* », dans Paul Cartledge & F. David Harvey (éd.), *Crux. Essays Presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday*, London, p. 1-15.
- CASSIN, Barbara, 1995**, *L'effet sophistique*, Paris.
- CHANTRAINE, Pierre, 1968-1980**, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 4 vol.
- COHEN, David, 1984**, « Justice, Interest, and Political Deliberation in Thucydides », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 16, p. 35-60.
- CORRADI, Michele, 2013**, « Τὸν ἤπτω λόγον κρείττω ποιεῖν : Aristotle, Plato, and the ἐπάγγελμα of Protagoras », dans Johannes van Ophuijsen, Marlein van Raalte & Peter Stork, (éd.), *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden, p. 69-86.
- CORTÉS GABAUDAN, Francisco, 1994**, « Formas y funciones del entimema en la oratoria ática », *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* 4, p. 205-225.
- DAVIDSON, John, 2003**, « Carcinus and the Temple : A Problem in the Athenian Theater », *Classical Philology* 98, p. 109-122.
- DESMOND, William, 2006**, « Lessons of Fear: A Reading of Thucydides », *Classical Philology* 101, p. 359-379.
- EDMUNDS, Lowell, 1972**, « Thucydides II. 40. 2 », *Classical Review* n.s. 22, p. 171-172.
- FRAZIER, Françoise, 1997**, « Réunion et délibération : la représentation des assemblées chez Thucydide », *Ktèma* 22, p. 239-255.
- GALLEGO, Julián, 2003**, *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.
- GALLEGO, Julián, 2018**, *La anarquía de la democracia. Asamblea ateniense y subjetivación del pueblo*, Buenos Aires.
- GOLDHILL, Simon, 1987**, « The Great Dionysia and Civic Ideology », *Journal of Hellenic Studies* 107, p. 58-76.
- GOLDHILL, Simon, 1997**, « The Audience of Athenian Tragedy », dans Patricia Easterling (éd.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, p. 54-68.
- GOLDHILL, Simon, 1999**, « Programme Notes », dans Simon Goldhill & Robin Osborne (éd.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge, p. 1-29.
- GREEN, J. R., 1990**, « Carcinus and the Temple: A Lesson in the Staging of Tragedy », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 31, p. 281-285.
- GREENWOOD, Emily, 2006**, *Thucydides and the Shaping of History*, London.
- HARRIS, Edward, 2013**, « How to Address the Athenian Assembly: Rhetoric and Political Tactics in the Debate about Mytilene (Thuc. 3.37-50) », *Classical Quarterly* 63, p. 94-109.
- HENDERSON, Jeffrey, 1990**, « The Demos and the Comic Competition », dans John Winkler & Froma Zeitlin (éd.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, p. 271-313.
- HESK, John, 2000**, *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge.
- HORNBLOWER, Simon, 1991**, *A Commentary on Thucydides, I. Books I-III*, Oxford.
- HORNBLOWER, Simon, 2008**, *A Commentary on Thucydides, III. Books 5.25-8.109*, Oxford.
- HUNTER, Virginia, 1986**, « Thucydides, Gorgias, and Mass Psychology », *Hermes* 114, p. 412-429.
- HUNTER, Virginia, 1988**, « Thucydides and the Sociology of the Crowd », *Classical Journal* 84, p. 17-30.
- IGLESIAS ZOIDO, Juan Carlos, 1997**, « Paradigma y entimema: el ejemplo histórico en los discursos deliberativos de Tucídides », *Emerita* 65, p. 109-122.
- KAKRIDIS, Johannes, 1961**, *Der thukydideische Epitaphios: ein stilistischer Kommentar*, München.
- KOZIAK, Barbara, 2000**, *Retrieving Political Emotion. Thumos, Aristotle, and Gender*, Pennsylvania.
- LAFARGUE, Philippe, 2013**, *Cléon. Le guerrier d'Athènes*, Bordeaux.
- LANG, Mabel, 1972**, « Cleon as the Anti-Pericles », *Classical Philology* 67, p. 159-169.
- LEWKOWICZ, Ignacio, 2004**, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires.
- LIDDELL, Henry & SCOTT, Robert, 1996**, *Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement*, 9^e éd. (1^{re} éd. 1843), Oxford.
- LORAUX, Nicole, 1993**, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, 2^e éd. (1^{re} éd. 1981), Paris.
- LORAUX, Nicole, 1999**, *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Paris.
- LUDWIG, Paul, 2002**, *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge.
- MARA, Gerald, 2008**, *The Civic Conversations of Thucydides and Plato. Classical Political Philosophy and the Limits of Democracy*, Albany (N.Y.).

- MONOSON, S. Sara, 2000**, *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton.
- NAGY, Gregory, 2010**, « The Subjectivity of Fear as Reflected in Ancient Greek Wording », *Dialogues* 5, p. 29-45.
- NIGHTINGALE, Andrea, 2004**, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge.
- OBER, Josiah & STRAUSS, Barry, 1990**, « Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy », dans John Winkler & Froma Zeitlin (éd.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, p. 237-270.
- ORWIN, Clifford, 1984**, « Democracy and Distrust: A Lesson from Thucydides », *American Scholar* 53, p. 313-325.
- PRICE, Jonathan, 2001**, *Thucydides and Internal War*, Cambridge.
- PROIETTI, Giorgia, 2015**, « Beyond the 'Invention of Athens': The 5th Century Athenian 'Tatenkatalog' as Example of 'Intentional History' », *Klio* 97, p. 516-538.
- REHM, Rush, 2002**, *The Play of Space. Spatial Transformation of Greek Tragedy*, Princeton.
- REVERMANN, Martin, 2006**, « The Competence of Theatre Audiences in Fifth- and Fourth-Century Athens », *Journal of Hellenic Studies* 126, p. 99-124.
- ROISMAN, Joseph, 2004**, « Speaker-Audience Interaction in Athens: A Power Struggle », dans Ineke Sluiter & Ralph Rosen (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, p. 262-275.
- ROMILLY, Jacqueline de, 1956**, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris.
- ROSELLI, David, 2011**, *Theater of the People. Spectators and Society in Ancient Athens*, Austin.
- RUSTEN, Jeffrey, 1985**, « Two Lives or Three? Pericles on the Athenian Character (Thucydides 2.40.1-2) », *Classical Quarterly* 35, p. 14-19.
- SAÏD, Suzanne, 2013**, « Thucydides and the Masses », dans Antonis Tsakmakis & Melina Tamiolaki (éd.), *Thucydides between History and Literature*, Berlin, p. 199-224.
- SANCHO ROCHER, Laura, 2015**, « Temor, silencio y deliberación: la inhibición de la opinión en Tucídides », *Gerión* 33, p. 47-66.
- SCHIAPPA, Edward, 2003**, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, 2^e éd. (1^{re} éd. 1991), Columbia.
- SHEAR, Julia, 2011**, *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*, Cambridge.
- SHEAR, Julia, 2013**, « 'Their Memories Will Never Grow Old': The Politics of Remembrance in the Athenian Funeral Orations », *Classical Quarterly* 63, p. 511-536.
- SLATER, Niall, 2002**, *Spectator Politics. Metatheatre and Performance in Aristophanes*, Philadelphia.
- SLUITER, Ineke & ROSEN, Ralph (éd.), 2004**, *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden.
- SOLANA DUESO, José, 2000**, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza.
- TACON, Judith, 2001**, « Ecclesiastic *Thorubos*: Interventions, Interruptions, and Popular Involvement in the Athenian Assembly », *Greece & Rome* 48, p. 173-192.
- TARÁN, Leonardo & GUTAS, Dimitri, 2012**, *Aristotle, Poetics. Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*, Leiden.
- TAYLOR, Martha, 2010**, *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens in the Peloponnesian War*, Cambridge.
- TRITLE, Lawrence, 2006**, « Thucydides and Power Politics », dans Antonios Rengakos & Antonis Tsakmakis (éd.), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden, p. 469-491.
- TOMPKINS, Daniel, 2013**, « The Language of Pericles », dans Antonis Tsakmakis & Melina Tamiolaki (éd.), *Thucydides between History and Literature*, Berlin, p. 447-464.
- TSAKMAKIS, Antonis & TAMIOLAKI, Melina (éd.), 2013**, *Thucydides between History and Literature*, Berlin.
- VILLACÈQUE, Noémie, 2013a**, *Spectateurs de paroles ! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes.
- VILLACÈQUE, Noémie, 2013b**, « Θόρυβος τῶν πολλῶν : le spectre du spectacle démocratique », dans Arnaud Macé (éd.), *Le savoir public. La vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Besançon, p. 287-312.
- VISVARDI, Eirene, 2015**, *Emotion in Action. Thucydides and the Tragic Chorus*, Leiden.
- WALKER, Jeffrey, 2000**, *Rhetoric and Poetics in Antiquity*, Oxford.
- WALLACE, Robert, 1997**, « Poet, Public, and 'Theatrocracy': Audience Performance in Classical Athens », dans Lowell Edmunds & Robert Wallace (éd.), *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, Baltimore, p. 97-111.
- WALLACE, Robert, 2004**, « The Power to Speak – and not to Listen – in Ancient Athens », dans Ineke Sluiter & Ralph Rosen, (éd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, p. 221-232.
- WILSON, Peter, 2000**, *The Athenian Institution of Khoregia. The Chorus, the City and the Stage*, Cambridge.
- WINKLER, John & ZEITLIN, Froma (éd.), 1990**, *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton.
- WOHL, Victoria, 2002**, *Love among the Ruins. The Erotics of Democracy in Classical Athens*, Princeton.
- YUNIS, Harvey, 1996**, *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca.
- ZUMBRUNNEN, John, 2002**, « Democratic Politics and the 'Character' of the City in Thucydides », *History of Political Thought* 23, p. 565-589.
- ZUMBRUNNEN, John, 2008**, *Silence and Democracy. Athenian Politics in Thucydides' History*, Pennsylvania.