

Entraînement au résumé n° 1

L'apparition de la *polis*¹ constitue, dans l'histoire de la pensée grecque, un événement décisif. Certes, sur le plan intellectuel comme dans le domaine des institutions, il ne portera toutes ses conséquences qu'à terme ; la polis connaîtra des étapes multiples, des formes variées. Cependant, dès son avènement, qu'on peut situer entre le VIII^e et le VII^e siècle, elle marque un commencement, une véritable invention ; par elle, la vie sociale et les relations entre les hommes prennent une forme neuve, dont les Grecs sentiront pleinement l'originalité.

Ce qu'implique le système de la *polis*, c'est d'abord une extraordinaire prééminence de la parole sur tous les autres instruments du pouvoir. Elle devient l'outil politique par excellence, la clé de toute autorité dans l'État, le moyen de commandement et de domination sur autrui. Cette puissance de la parole — dont les Grecs feront une divinité : *Peitho*, la force de persuasion — rappelle l'efficacité des mots et des formules dans certains rituels religieux, ou la valeur attribuée aux « dits » du roi quand il prononce souverainement la *thémis*² ; cependant, il s'agit, en réalité, de tout autre chose. La parole n'est plus le mot rituel, la formule juste, mais le débat contradictoire, la discussion, l'argumentation. Elle suppose un public auquel elle s'adresse comme à un juge qui décide en dernier ressort, à mains levées, entre les deux partis qui lui sont présentés ; c'est ce choix purement humain qui mesure la force de persuasion respective des deux discours, assurant la victoire d'un des orateurs sur son adversaire.

Toutes les questions d'intérêt général que le Souverain avait pour fonction de régler et qui définissent le champ de l'*archè*³ sont maintenant soumises à l'art oratoire et devront se trancher au terme d'un débat ; il faut donc qu'elles puissent se formuler en discours, se couler dans le moule de démonstrations antithétiques, d'argumentations opposées. Entre la politique et le *logos*⁴, il y a ainsi rapport étroit, lien réciproque. L'art politique est, pour l'essentiel, maniement du langage ; et le *logos*, à l'origine, prend conscience de lui-même, de ses règles, de son efficacité, à travers sa fonction politique. Historiquement, ce sont la rhétorique et la sophistique⁵ qui, par l'analyse qu'elles entreprennent des formes du discours en tant qu'instrument de victoire dans les luttes de l'assemblée et du tribunal, ouvrent la voie aux recherches d'Aristote définissant, à côté d'une technique de la persuasion, des règles de la démonstration et posant une logique du vrai, propre au savoir théorique, en face de la logique du vraisemblable ou du probable qui préside aux débats hasardeux de la pratique.

Un second trait de la *polis* est le caractère de pleine publicité donnée aux manifestations les plus importantes de la vie sociale. On peut même dire que la *polis* existe dans la mesure seulement où s'est dégagé un domaine public, aux deux sens, différents mais solidaires, du terme : un secteur d'intérêt commun, s'opposant aux affaires privées ; des pratiques ouvertes, établies au grand jour, s'opposant à des procédures secrètes. Cette exigence de publicité conduit à confisquer progressivement au profit du groupe et à placer sous le regard de tous l'ensemble des conduites, des procédures, des savoirs qui constituaient à l'origine le privilège exclusif du *basileus*⁶, ou des *genè*⁷ détenteurs de l'*archè*. Ce double mouvement de démocratisation et de divulgation aura, sur le plan intellectuel, des conséquences décisives. La culture grecque se constitue en ouvrant à un cercle toujours plus large — finalement au *dèmos*⁸ tout entier — l'accès au monde spirituel réservé au départ à une aristocratie de caractère guerrier et sacerdotal (l'épopée homérique est un premier exemple de ce processus : une poésie de cour, chantée d'abord dans les salles des palais, s'en évade, s'élargit, et se transpose en poésie de fête). Mais cet élargissement comporte une profonde

1 « polis » : cité. Ici, la « cité » désigne non seulement un lieu, mais aussi une organisation politique.

2 « thémis » : n. f. décret, décision de justice

3 « archè » : n. f. pouvoir, responsabilité politique

4 « logos » : n. m. parole, discours, raisonnement

5 rhétorique : art de bien parler. Sophistique : art de manier les raisonnements pour convaincre. Cet art est enseigné par les « sophistes », critiqués par les philosophes comme Socrate et Platon.

6 « basileus » : n.m. roi. La forme plurielle est « basileis ». L'auteur renvoie ici au système monarchique qui existait avant la mise en place des cités, et que l'on peut faire remonter à l'époque mycénienne.

7 « genos » : n. n. famille. « genè » est la forme du pluriel. Ici, ce mot désigne un ensemble de familles qui ont le pouvoir, ce qui peut renvoyer à un système oligarchique.

8 « dêmos » : peuple

transformation. En devenant les éléments d'une culture commune, les connaissances, les valeurs, les techniques mentales sont elles-mêmes portées sur la place publique, soumises à critique et à controverse. Elles ne sont plus conservées, comme gages de puissance, dans le secret de traditions familiales ; leur publication nourrira des exégèses⁹, des interprétations diverses, des oppositions, des débats passionnés. Désormais la discussion, l'argumentation, la polémique deviennent les règles du jeu intellectuel, comme du jeu politique. Le contrôle constant de la communauté s'exerce sur les créations de l'esprit comme sur les magistratures de l'État. La loi de la *polis*, par opposition au pouvoir absolu du monarque, exige que les unes et les autres soient également soumises à « reddition de comptes », « *euthunai* ». Elles ne s'imposent plus par la force d'un prestige personnel ou religieux ; elles doivent démontrer leur rectitude par des procédés d'ordre dialectique¹⁰.

C'était la parole qui formait, dans le cadre de la cité, l'instrument de la vie politique ; c'est l'écriture qui va fournir, sur le plan proprement intellectuel, le moyen d'une culture commune et permettre une complète divulgation de savoirs préalablement réservés ou interdits. Empruntée aux Phéniciens et modifiée pour une transcription plus précise des sons grecs, l'écriture pourra satisfaire à cette fonction de publicité parce qu'elle-même est devenue, presque au même titre que la langue parlée, le bien commun de tous les citoyens. Les inscriptions les plus anciennes en alphabet grec que nous connaissions montrent que dès le VIII^e siècle, il ne s'agit plus d'un savoir spécialisé, réservé à des scribes, mais d'une technique à large usage librement diffusée dans le public. À côté de la récitation par cœur de textes d'Homère ou d'Hésiode — qui demeure traditionnelle —, l'écriture constituera l'élément de base de la *paideia*¹¹ grecque.

On comprend ainsi la portée d'une revendication qui surgit dès la naissance de la cité : la rédaction des lois. En les écrivant, on ne fait pas que leur assurer permanence et fixité ; on les soustrait à l'autorité privée des *basileis* dont la fonction était de « dire » le droit ; elles deviennent bien commun, règle générale, susceptible de s'appliquer à tous de la même façon. Dans le monde d'Hésiode¹², antérieur au régime de la Cité, la *dikè*¹³ jouait encore sur deux plans, comme écartelée entre le ciel et la terre : pour le petit cultivateur béotien, la *dikè* est ici-bas une décision de fait dépendant de l'arbitraire des rois « mangeurs de présents » ; au ciel, elle est une divinité souveraine mais lointaine et inaccessible. Au contraire, par la publicité que lui confère l'écrit, la *dikè*, sans cesser d'apparaître comme une valeur idéale, va pouvoir s'incarner sur un plan proprement humain, se réaliser dans la loi, règle commune à tous mais supérieure à tous, norme rationnelle, soumise à discussion et modifiable par décret, mais qui n'en exprime pas moins un ordre conçu comme sacré. [...]

Aux deux aspects que nous avons signalés — prestige de la parole, développement des pratiques publiques —, un autre trait s'ajoute pour caractériser l'univers spirituel de la *polis*. Ceux qui composent la cité, si différents qu'ils soient par leur origine, leur rang, leur fonction, apparaissent d'une certaine façon « semblables » les uns aux autres. Cette similitude fonde l'unité de la *polis*, parce que, pour les Grecs, seuls des semblables peuvent se trouver mutuellement unis par la *philia*¹⁴, associés en une même communauté. Le lien de l'homme avec l'homme va prendre ainsi, dans le cadre de la cité, la forme d'une relation réciproque, réversible, remplaçant les rapports hiérarchiques de soumission et de domination. Tous ceux qui participent à l'État vont se définir comme des *Homoioi*, des semblables, puis, de façon plus abstraite, comme des *Isoi*, des égaux. En dépit de tout ce qui les oppose dans le concret de la vie sociale, les citoyens se conçoivent, sur le plan politique, comme des unités interchangeables à l'intérieur d'un système dont la loi est l'équilibre, la norme l'égalité. Cette image du monde humain trouvera au VI^e siècle son expression rigoureuse dans un concept, celui d'*isonomia* : égale participation de tous les citoyens à l'exercice du pouvoir. Mais avant d'acquiescer cette valeur pleinement démocratique et d'inspirer, sur le plan institutionnel, des réformes comme celles de Clisthène, l'idéal d'*isonomia* a pu traduire ou prolonger des aspirations communautaires qui remontent beaucoup plus haut, jusqu'aux origines de la *polis*. Plusieurs témoignages montrent que les termes

9 Exégèse : interprétation. Ce terme est plus souvent employé lorsqu'il s'agit de textes religieux.

10 Dialectique (ici) : qui passe par le dialogue.

11 « *paideia* » : éducation

12 Hésiode : auteur de récits mythiques sur l'origine du monde, sur la naissance des dieux et les premiers humains.

13 « *dikè* » : justice

14 « *philia* » : amitié

d'*isonomia*, d'*isocratia*¹⁵ ont servi, dans des cercles aristocratiques, à définir, par opposition au pouvoir absolu d'un seul (la *monarchia* ou la *turannis*¹⁶), un régime oligarchique où l'*archè* est réservée à un petit nombre à l'exclusion de la masse, mais où elle est partagée de façon égale entre tous les membres de cette élite. Si l'exigence d'*isonomia* a pu acquérir à la fin du VI^e siècle une telle force, si elle a pu justifier la revendication populaire d'un libre accès du *dèmos* à toutes les magistratures, c'est sans doute qu'elle s'enracinait dans une tradition égalitaire très ancienne, qu'elle répondait même à certaines attitudes psychologiques de l'aristocratie des *hippeis*¹⁷. C'est, en effet, cette noblesse militaire qui établit pour la première fois, entre la qualification guerrière et le droit de participer aux affaires publiques, une équivalence qui ne sera plus mise en question. Dans la *polis*, l'état de soldat coïncide avec celui de citoyen : qui a sa place dans la formation militaire de la cité l'a du même coup dans son organisation politique. Or, dès le milieu du VII^e siècle, les modifications de l'armement et une révolution dans la technique du combat transforment le personnage du guerrier, renouvellent son statut social et son portrait psychologique.

L'apparition de l'hoplite, lourdement armé, combattant en ligne, son emploi en formation serrée suivant le principe de la phalange, portent un coup décisif aux prérogatives militaires des *hippeis*. Tous ceux qui peuvent faire les frais de leur équipement d'hoplites, — c'est-à-dire les petits propriétaires libres formant le *dèmos*, [...] —, se trouvent placés sur le même plan que les possesseurs de chevaux. Mais, là encore, la démocratisation de la fonction militaire — ancien privilège aristocratique — entraîne une refonte complète de l'éthique du guerrier. Le héros homérique, le bon meneur de chars, pouvait encore se survivre dans la personne du *hippeus* ; il n'a plus grand-chose de commun avec l'hoplite, ce soldat-citoyen. Ce qui comptait pour le premier, c'était l'exploit individuel, le haut fait accompli en combat singulier. Dans la bataille, mosaïque de duels où s'affrontent les *promachoi*¹⁸, la valeur militaire s'affirmait sous forme d'une *aristeia*¹⁹, d'une supériorité toute personnelle. L'audace qui permettait au guerrier d'accomplir ces actions d'éclat, il la trouvait dans une sorte d'exaltation, de fureur belliqueuse, la *lussa*, où le jetait, comme hors de lui-même, le *menos*, l'ardeur inspirée par un dieu. Mais l'hoplite ne connaît plus le combat singulier ; il doit refuser, si elle s'offre, la tentation d'une prouesse purement individuelle. Il est l'homme de la bataille au coude à coude, de la lutte épaule contre épaule. On l'a entraîné à tenir le rang, à marcher en ordre, à s'élancer d'un même pas contre l'ennemi, à veiller, au cœur de la mêlée, à ne pas quitter sa place. La vertu guerrière n'est plus alors de l'ordre du *thumos*²⁰ ; elle est faite de *sôphrosunè* : une maîtrise entière de soi, un constant contrôle pour se soumettre à une discipline commune, le sang-froid nécessaire pour réfréner les poussées instinctives qui risqueraient de troubler l'ordre général de la formation. La phalange fait de l'hoplite, comme la cité du citoyen, une unité interchangeable, un élément semblable à tous les autres, et dont l'*aristeia*, la valeur individuelle, ne doit plus jamais se manifester que dans le cadre imposé par la manœuvre d'ensemble, la cohésion de groupe, l'effet de masse, nouveaux instruments de la victoire. Jusque dans la guerre, l'*Éris*, le désir de triompher de l'adversaire, d'affirmer sa supériorité sur autrui, doit se soumettre à la *philia*, à l'esprit de communauté ; la puissance des individus doit s'incliner devant la loi du groupe.

Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962 (4^e éd. 1981), p. 44-59.

15 « isocratia » : répartition égalitaire de la puissance

16 « monarchia » : monarchie ; « turannis » : tyrannie.

17 « hippeis » : cavaliers, chevaliers (combattants à cheval détenant un pouvoir militaire et politique). « hippeis » au pluriel, « hippeus » au singulier.

18 « promachoi » : n. m. combattants de première ligne, chefs militaires. (« promachoi » au pluriel, « promachos » au singulier.

19 « aristeia » : n. f. qualité caractéristique de l'« aristos », le meilleur ; valeur militaire et morale.

20 « thumos » : ardeur, sentiment du cœur qui pousse au combat