

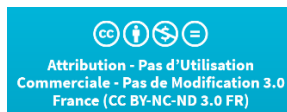


Carlos Gustavo Barragan Hidalgo

Usages de la παρρησία dans l'Athènes classique

BARRAGAN HIDALGO Carlos Gustavo. *Usages de la παρρησία dans l'Athènes classique*, sous la direction de Jean-François PRADEAU, Université Jean Moulin (Lyon 3), 2021.

Disponible sur : <http://www.theses.fr/2021LYSE3057>



Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** »
Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



N° d'ordre NNT : 2021LYSE3057

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

opérée au sein de

L'Université Jean Moulin Lyon 3

École Doctorale N° 487

Philosophie : Histoire, Création, Représentation

Discipline de doctorat : Philosophie

Mention : Histoire de la Philosophie

Soutenue publiquement le 11 / 12 / 2021, par :

Carlos Gustavo BARRAGÁN HIDALGO

Usages de la *παρρησία* dans l'Athènes classique

Devant le jury composé de :

Macé, Arnaud, Professeur des Universités, Université de Besançon Franche-Comté

Président

Gros, Frédéric, Professeur des Universités, Sciences Po

Examinateur

Villacèque, Noémie, Maître de conférences, Université de Reims

Examinatrice

Marsico, Claudia Teresa, Professeure de philosophie ancienne, Université de Buenos Aires

Rapporteur

Pradeau, Jean-François, Professeur des Universités, Université Lyon 3 Jean Moulin

Directeur de thèse

La langue des mortels est changeante.

Elle porte en elle une foule de propos de toutes sortes,

et la prairie des mots est grande à l'infini.

Iliade, XX, 248, 249

Que ton cœur supporte donc ce que je vais dire.

Iliade, XIX, 220

Remerciements

J'ai rencontré Jean-François Pradeau au début de l'automne 2014 dans un cours sur Plotin. Durant cette année et la suivante, grâce à lui, j'ai découvert la beauté et l'intelligence du grec ancien et la philosophie antique. Je le remercie d'avoir accepté de diriger mon travail.

Je remercie chaleureusement, pour votre lecture, vos conseils et votre générosité : Claire Bataille, Alba Geckeler, Bruno Jay, Nicolas Féron, Christophe Cusset.

Vos noms, compagnons du voyage, je les porte comme un secret, comme une chose visible, pourvu que la déesse parole nous éclaire.

Cette thèse a reçu le soutien financier du CONACyT

(Conseil National de Science et de Technologie)

Mexique

Liste des abréviations

fr. = fragment

n. = note en bas de page

TLG = Thesaurus Linguae Graecae

Tr. = Traduction

v. = vers (métrique poésie)

SOMMAIRE

INTRODUCTION	11
PREMIÈRE SECTION - ÉTUDE PRÉLIMINAIRE : UNE HISTOIRE DE LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ	35
A. ÉTUDES SUR LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ AU XX ^e SIÈCLE	37
B. LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ DANS LA LITTÉRATURE GRECQUE, DE L'ÂGE CLASSIQUE JUSQU'AU CHRISTIANISME PRIMITIF	81
DEUXIÈME SECTION - CADRE LÉGAL DE LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ DANS LA PÉRIODE CLASSIQUE	119
A. ΠΑΡΡΗΣΙΑ ET ΑΤΙΜΪΑ : UNE AFFAIRE DE PROSTITUTION DANS LE <i>CONTRE TIMARQUE</i> D'ESCHINE	121
TROISIÈME SECTION - LES INTELLECTUELS ET LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE : IVRESSE ET ΠΑΡΡΗΣΙΑ	175
A. ARISTOPHANE : UNE CRITIQUE DES MŒURS DÉMOCRATIQUES DANS LA COMÉDIE ANCIENNE	177
B. PLATON : LA MÉTAPHORE DE L'IVRESSE EN DÉMOCRATIE	245
QUATRIÈME SECTION - HARMONIE ET ΠΑΡΡΗΣΙΑ	291
A. LES PHILOSOPHES DE LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ DANS L'ATHÈNES CLASSIQUE	293
CONCLUSION GÉNÉRALE	319
ANNEXES	327
INDEX DES NOTIONS GRECQUES	371
INDEX LOCORUM	379
BIBLIOGRAPHIE	391
TABLE DE MATIÈRES	413

Introduction

L'objet de notre enquête concerne la *παρρησία*, la « liberté de parole », dans l'Athènes classique (V^e et IV^e siècles av. J.-C.).

Avant d'en venir à la liberté de parole proprement dite, il est indispensable de faire un détour par l'ouvrage de Max Pohlenz portant sur l'évolution du concept de la « liberté » grecque. Étant donné que la *παρρησία* apparaît dans un climat politique, culturel et géographique très particulier et très restreint, l'analyse du philologue allemand jette une lumière indispensable sur ce principe premier, l'*ἐλευθερία*, lequel permet de comprendre dans toute sa force l'émergence et la présence de la *παρρησία* pendant toute l'antiquité.

La « liberté » grecque

Dans *Geschichte Freiheit*, M. Pohlenz souligne la présence itérative qu'a le mot « liberté » au milieu du XX^e siècle, et au cours de l'histoire moderne de l'Occident¹. Face à la polysémie du terme, M. Pohlenz pose dans son ouvrage une double question : qu'y a-t-il de commun à tant d'idées de liberté ? Quel est le fondement psychique où ces idées prennent leur origine ? En effet, son enquête ne se centre pas sur les usages modernes et contemporains du concept de liberté. En homme critique, il soulève ces questions dans son présent, tout en plaçant l'essentiel de sa recherche dans un cadre historique, dans l'antiquité, et plus précisément dans le monde grec : « Dans ce domaine comme dans d'autres, les Hellènes ont posé d'avance les

¹ : « Aucun slogan n'a aujourd'hui des emplois aussi fréquents et divers que le mot "liberté". A peine a-t-on lu dans son journal quelque chose sur le monde libre de l'Occident que retenti de derrière un rideau cet écho : "Liberté ? Ce n'est pour nous que la liberté du capitalisme et de l'exploitation." Tout parti politique a la liberté dans son programme, et chacun entend par là quelque chose d'autre. L'esclavage passe pour l'inconciliable avec le droit de l'homme à la liberté personnelle ; pourtant la civilisation moderne nous a apporté les camps de travail forcé pour hommes libres. Le terme déborde aussi de beaucoup le domaine politique et juridique. Pour ne pas parler de la liberté de la science, de la liberté "académique" et de beaucoup d'autres : Luther célèbre la précieuse liberté du chrétien, et pour la philosophie moderne la liberté devient même l'existence véritable de l'homme. », M. Pohlenz, *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, traduction de F. Goffinet, Paris, Payot, 1955, 1956, p. 7.

problèmes qui nous préoccupent à l'époque moderne. Il ne sera donc pas inutile de réfléchir à la nature de la liberté grecque et de suivre son évolution. Peut-être cela contribuera-t-il à éclairer mainte obscurité demeurée inséparable de l'usage moderne de ce terme »², écrit-il.

Étant donné que l'enquête de M. Pohlenz se déploie sur le sol grec, force est de constater qu'on est loin du sens du mot « liberté » constitutif de la devise de tant d'États modernes, au milieu du XX^e siècle. La nécessité de l'enquête historique l'oblige en conséquence à saisir le propre de son objet. Le mot liberté correspond en grec ancien à celui d'ἐλευθερία. De ce fait, toute l'analyse de *Geschichte Freiheit* se concentre exclusivement sur ce concept grec.

Avant que l'ἐλευθερία ne devienne l'un des emblèmes politiques majeurs de la démocratie athénienne au V^e siècle, M. Pohlenz commence par repérer les prémices du « sentiment de liberté » chez Homère, chez les poètes tragiques et chez les premiers « historiens », Hérodote et Thucydide. Dans les récits qui relèvent de l'épopée et de la poésie tragique, où les héros grecs sont incessamment confrontés à un monde qui leur est hostile, se trouvent les bases de la constitution d'un « moi », brin de lucidité encore innommable mais qui constitue la souche spirituelle de la liberté grecque. Chez Achille, Ulysse, Œdipe, Électre, Médée, Ajax, le sentiment de liberté – entendu comme une forme d'attitude intérieure et comme une volonté d'agir dans le monde – s'allume comme une étincelle dans le tréfonds de leur être au milieu de conflits qui les dépassent, leur permettant ainsi d'y faire face. Selon M. Pohlenz, il serait erroné de lire dans ces récits une sorte de providence absolue vis-à-vis de laquelle le héros serait complètement soumis, dépourvu de choix³. Chez Homère, Eschyle, Sophocle, Euripide, l'action du héros n'est nullement vaine, ni sans conséquence pour son entourage ; elle contribue, au contraire, au rééquilibrage d'un ordre perdu, à la réalisation d'une sorte de purification, à renouer avec l'harmonie du monde. Ces scènes répondent, peu ou prou, à l'expiation des vices chez les hommes, l'orgueil (τῦφος) ou la démesure (ὑβρις), par exemple ; à une volonté aguerrie de regagner la patrie ; à un vif désir d'acquérir la gloire qui rend immortel. Grâce à cette grandeur d'esprit, inspirée du sentiment de se savoir libre, ces hommes et ces femmes de jadis parviennent à l'accomplissement de grands exploits, quand il ne s'agit

² *Idem.*

³ « Voir dans la tragédie grecque une tragédie du destin, où les hommes sont dirigés comme des marionnettes par une main invisible, est une superstition qui durera sans doute aussi longtemps que des simples dilettantes nantis d'un bagage élémentaire se mêleront de parler de la poésie grecque. », *ibid*, p. 69.

pas de repousser le terrible sort qui hante leur existence et celle de leurs proches, tel Hector défendant sa patrie avec dévouement et honneur jusqu'à la mort. Malgré le présage d'un destin qui peut parfois s'annoncer tragique, ces hommes et ces femmes antiques voient jaillir dans leur for intérieur une conscience nouvelle qui leur est inaliénable. C'est d'ici qu'ils tirent la force nécessaire pour mettre en branle leur volonté⁴.

Bien que le mot « liberté » soit très rare dans l'épopée grecque, cette tension entre choix et destinée, entre volonté individuelle et soumission au groupe, traverse les récits homériques. La liberté est tout d'abord un sentiment que les Grecs s'approprient peu à peu dans leurs récits. Les poètes héritent et manifestent pleinement à leur tour dans leurs récits ce « sentiment de liberté ». Chez Hérodote et Thucydide, il prend la forme on ne peut plus claire de l'ἐλευθερία pour les Grecs, et très particulièrement pour le peuple Athénien. Les guerres menées contre les rois de l'empire Perse, contre leurs voisins les Spartiates, de la même manière que les conflits internes contre les régimes oligarchique et tyrannique au cours du V^e siècle, ont eu une grande influence « sur la vie politique comme sur l'ensemble de la vie de l'esprit » des Athéniens.

Ces combats qu'on retrouve chez les premiers historiens se font au nom de la liberté, au nom de l'autonomie des cités. De ce fait, l'expérience de la guerre et la sédition conduit le peuple athénien à déclarer haut et fort la spécificité qui les distingue de tous les peuples barbares⁵. Dès lors, ce sentiment est formulé avec clarté dans sa notion politique et spirituelle de l'ἐλευθερία.

Dans la πόλις démocratique du V^e et IV^e siècles, érigée autour du νόμος, de la « loi », il s'opère alors une inflexion importante du mot liberté⁶. L'ἐλευθερία est devenue non pas

⁴ Ou bien le contraire, comme Pâris-Alexandre quittant le champ de bataille : « [c]'est la faiblesse intérieure qui prive l'homme de sa liberté », *ibid*, p. 67.

⁵ M. Pohlenz souligne la « lutte des Grecs pour la liberté » comme le grand leitmotiv dans l'œuvre de Hésiode. L'opposition entre liberté et servilité est ce qui distingue Athènes et ses alliés des peuples barbares, ceux qui se trouvent en l'occurrence sous la domination de l'empire Perse au V^e siècle.

D'ailleurs, l'opposition barbares (βαρβάροισι) et Grecs (Ἕλλησι) est donnée par Hérodote dès les premières lignes de l'*Enquête*. A. Barguet commente ce passage dans les notes : « Par Barbares les Grecs entendent tous les peuples qui ne sont pas de langue hellénique », Hérodote - Thucydide, *Œuvres complètes, L'Enquête. La guerre du Péloponnèse*, Paris, Gallimard, 1964, p. 1342.

⁶ « La liberté est compatible avec le *nomos*, car c'est une règle de conduite que ces hommes se sont fixés eux-mêmes », M. Pohlenz, *La liberté grecque, op. cit.*, p. 27. À propos d'une formation rationnelle et d'une conscience collective développées chez l'homme grec, celui-ci attaché à une communauté politique, la πόλις, voir l'article d'O. Murray : « Cités de raison », in *La cité grecque, d'Homère à Alexandre*, O. Murray et S. Price (s.

seulement la conscience d'un peuple incapable de porter le joug de la servitude, le rempart d'une société guerrière et politique constamment menacée par des puissances étrangères ; elle est aussi un principe juridique monopolisé par un petit nombre d'individus. La liberté c'est le privilège d'une classe particulière dans la société : celle des citoyens. Dans les instances institutionnelles, elle se reflète par la capacité de l'individu à prendre part aux affaires de la communauté politique : « Pour les Athéniens ce cri de liberté du héraut : “Qui désire la parole ?”, adressé de la même façon à tous les citoyens, était le palladium de leur démocratie.⁷ » En ce qui concerne les décisions de la communauté, nulle autre catégorie sociale que celle des citoyens ne peut songer à occuper une place à l'Assemblée, afin de faire entendre sa voix pour contribuer à la gouvernance de la cité. C'est ainsi que dans la sphère publique, la liberté du citoyen se traduit par l'égalité des droits – *ισονομία*, « égalité des droits politiques » et *ισηγορία*, « égalité de parole » – au sein des institutions, lui permettant de devenir acteur dans la cité. Exprimer sa voix propre et contribuer à la direction des intérêts d'une communauté politique sont deux éléments qui caractérisent la liberté de la cité athénienne du V^e et VI^e siècles.

Dans la sphère privée, cette liberté du particulier se traduit par le pouvoir du *κύριος* ou du *δεσπότης* (le maître de la maison) de « disposer de soi-même ». Avec raison, M. Pohlenz souligne que, si liberté il y a, c'est parce que d'autres ne l'ont pas. Avec l'institution de l'esclavage qui permet aux citoyens de compter parmi leurs biens d'autres êtres humains, cette disposition de soi-même du citoyen est rendue de manière encore plus évidente. Les *δουλοί* (esclaves) sont privés de cette disposition de soi-même parce qu'ils font partie de la propriété (*κτησις*) des premiers⁸. Cette catégorie d'individus, de même qu'elle n'a pas la liberté, elle ne dispose pas non plus de la liberté de s'exprimer librement. Dans une pièce de théâtre du poète Ménandre datant de la fin du IV^e siècle, Smicrinès, le maître de la maison, censure la liberté de

dir.), traduit de l'anglais par F. Regnot, Paris, La Découverte, 1990, 1992, p. 13-39 ; « C'est la *polis*, en tant que forme rationnelle d'organisation politique, qui est l'expression de la conscience collective des Grecs. », p. 33.

⁷ M. Pohlenz, *La liberté grecque, op. cit.*, p. 40.

⁸ Aristote indique qu'« une famille se compose d'esclaves et de gens libres », et quelques lignes plus loin, faisant la distinction entre les instruments animés et inanimés dont on dispose parmi ses biens, il précise : « la propriété est une masse d'instruments, l'esclave est un certain bien acquis animé » (ὁ δοῦλος κτήμα τι ἔμψυχον), *La Politique*, I, 3, 1253b.

parole de son esclave. Autrement dit, il reprouve cet élan du langage spontané de son esclave, dont il ne dispose pas : « Quelle impertinence ! », lui rétorque-t-il (*L'arbitrage*, v. 1101)⁹.

Avec la configuration de la πόλις et durant la période du fleurissement de la démocratie athénienne où la vie publique tourne autour des institutions politiques, de nouveaux types d'homme apparaissent. D'une part, il y a le sophiste, ce maître dans l'art de la parole, affairé à « rendre capables d'action de valeur dans la vie publique ou privé » les citoyens qui souhaitent s'y engager¹⁰ ; d'autre part, il y a le philosophe, lequel entreprend d'une manière inouïe une réflexion et une pratique cherchant à rendre meilleurs les hommes. Tous les deux, le sophiste et le philosophe, chacun à sa manière, cohabitent dans la πόλις démocratique en tant que pédagogues. C'est bien à eux que nous faisons référence par l'avènement de nouveaux types d'homme dans la communauté politique de la cité.

Or, en dépit de l'importance majeure que la sophistique acquiert dans les milieux aristocratiques d'Athènes, c'est avec la philosophie que la notion de liberté prend une valeur inédite¹¹. Cette valeur de la liberté n'est pas uniforme, elle possède des nuances différentes en

⁹ Au V^e siècle, Eschyle avait déjà illustré, dans une des pièces de sa trilogie l'*Orestie*, représentée en 358, le silence qui règne dans la bouche des serviteurs ? Dans cette pièce, c'est le propre esclave qui s'autocensure : τὰ δ' ἄλλα σιγῶ· - βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας (« Je n'en dis pas plus : un bœuf énorme est sur ma langue »), *Agamemnon*, v. 36. Sur le droit de parole de l'esclave et sa relation avec la παρρησία, voir section : I. B. 3. b.

¹⁰ M. Pohlenz, *La liberté grecque*, op. cit., p. 77.

¹¹ Notre étude écarte la figure du sophiste, antipode du philosophe, car, quand bien même il est maître de la parole, il ne se soucie aucunement de la vérité, demeurant ainsi maître des apparences. Hormis les deux occurrences dans le *Gorgias*, dans lequel Socrate attribue la παρρησία à Calliclès, et la considère absente chez Gorgias et Polos (487a, b), aucun autre document de l'antiquité ne lie de manière aussi explicite παρρησία et sophistique.

Une série d'études contemporaines permettent de voir en quoi la parole et le rôle du sophiste s'avèrent fort précieux dans la formation intellectuelle des hommes à Athènes ; elles permettent également de voir, de manière fortuite, en quoi la parole triomphante du sophiste est tout, sauf de la παρρησία : T. Gomperz leur consacre un chapitre (« Les sophistes », *Les penseurs de la Grèce*, traduit par A. Reymon, Paris, Félix Alcan, 1904, p. 435-463) dans lequel il souligne leur discours d'apparat, leur penchant à suivre les tendances nouvelles ; l'extraordinaire livre de M. Detienne et J.-P. Vernant (*Les ruses de l'intelligence, la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 42, 50, 54), montre par échantillons, mais à moult reprises, en quoi la parole du sophiste relève d'une intelligence fourbe, qui est en contradiction avec la démarche du philosophe, soucieux de ce qui est simple (*haploûs*, p. 26).

Pour une vision générale sur les significations et le profil complexe du σοφιστής, nous renvoyons à l'Introduction de J.-F. Pradeau aux *Sophistes t. I. Protagoras, Gorgias, Antiphon, Xéniade, Lycophron, Prodicos, L'Anonyme de Jamblique, Critias*, Paris, GF Flammarion, 2009, notamment les p. 16-23 ; et à l'article de L. Brisson, « Les Sophistes », in *Philosophie grecque*, M. Canto Sperber (s.dir), Paris, PUF, 1997, p. 89-120.

Enfin, la communication de M. Nancy (« La sophistique, une manière de vivre ? », in *Philosophie antique, problèmes, renaissances, usages*, no. 8, *Les anciens sophistes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 115-135), permet de confronter le mode de vie philosophique à celui des sophistes par le

fonction des écoles et des modes de vie qui se multiplient au fil du temps. Avec la divulgation de ce grand mouvement de la philosophie, la liberté n'est plus seulement un droit juridique dont seul le citoyen peut profiter, et qui est en même temps ce principe indispensable grâce auquel on peut se faire une place dans la cité. Elle n'est pas non plus cet élan qui permet au sophiste d'employer son savoir, selon les occasions, de manière aléatoire, s'intéressant à des causes tantôt bonnes, tantôt mauvaises¹². Tant s'en faut, le sens de l'ἐλευθερία développé dans les écoles et les cercles philosophiques va à l'encontre des valeurs prônées par la politique et les mœurs athéniennes. Quelle est donc sa spécificité ?

De manière synthétique, elle est la condition *sine qua non* d'une vie bonne, d'un art de vivre. D'un point de vue négatif, cette vie bonne, en l'occurrence, ne consiste pas dans l'acquisition de ce que le grand nombre considère comme des biens : les richesses, les honneurs, les plaisirs. Pour définir l'ἐλευθερία de manière positive, en tant que principe d'une vie bonne, elle est la condition pour parvenir à un but (τέλος) précis, à l'acquisition de quelque chose que l'on considère un bien majeur : le « bonheur » (εὐδαιμονία), le « gouvernement de soi » (ἑαυτάρχεια), la « justice », le « bien », la « vérité » (δικαιοσύνη, ἀγαθόν, ἀλήθεια), ainsi que le vrai « plaisir » (ἡδονή). Pour le philosophe, la vie bonne ne consiste pas dans une sorte de soumission à une volonté personnelle (« je fais ce que je veux ») ou à une volonté suggérée par les mœurs de la communauté (s'engager en politique). Elle consiste plutôt dans la soumission à un principe supérieur qui gouverne toutes choses : le dieu (θεός), la nature (φύσις). À la manière du κόσμος (de l'univers ordonné) qui l'entoure, le philosophe cherche en tout à se rendre meilleur en assimilant son existence au divin. Cette quête, loin de l'isoler de ses pairs, le met au cœur de la communauté des hommes, dans laquelle il engage sa liberté de manière insolite.

C'est dans ce cadre hors du commun que l'ἐλευθερία prend la forme d'une attitude, d'une pratique, d'un exercice traduisant un mode de vie tout à fait particulier dans les écoles philosophiques. Celui qui pratique la φιλοσοφία, se réclamant d'une liberté inouïe, se trouve

biais d'un commentaire d'un fragment du livre Γ de la *Métaphysique* d'Aristote. L'hypothèse de la rétribution monétaire comme point de partage entre l'un et l'autre, permet à l'auteur d'analyser en quoi la parole est sous condition chez le sophiste, alors que, chez le philosophe, la parole est un bien commun cultivé auprès des gens riches qu'auprès des gens modestes.

¹² « Le subjectivisme de la sophistique montre bien que l'homme prétendait déterminer en toute liberté sa position personnelle à l'égard des choses », M. Pohlenz, *La liberté grecque*, op. cit., p. 59.

ainsi mis sur la voie de la recherche d'une vérité qui n'est ni celle de la πόλις, ni celle des valeurs établies de la culture.

Pour récapituler brièvement, dans son ouvrage M. Pohlenz jette les bases d'une compréhension du concept de liberté grecque dans l'antiquité, et dont les enjeux ne sont en aucun cas les mêmes. Selon les époques et la documentation, jamais il n'est possible de traiter des mêmes pratiques ni des mêmes idéaux concernant l'ἐλευθερία. L'évolution du concept va encore plus loin dans son enquête. Lorsque la démocratie disparaît avec le déclin des cités grecques, la liberté pour laquelle Athènes s'est tant battue contre ses adversaires disparaît en tant que notion politique¹³. M. Pohlenz soutient par ailleurs que le concept de liberté politique, tel qu'il est apparu depuis ses débuts dans la cité démocratique, impliquait un danger : il avait le germe de la décadence de la cité athénienne¹⁴. L'excès de liberté individuelle entretenue par ce régime politique au cours du IV^e siècle s'est finalement traduit par une incapacité graduelle à fédérer et les citoyens et les cités alliées vers un but commun¹⁵. Ces excès de la liberté politique sont, en effet, un leitmotiv de la critique opposée au régime démocratique par des « intellectuels » de la cité athénienne, comme le Pseudo-Xénophon (dit « le vieil Oligarque »), Aristophane, Platon ou Isocrate¹⁶.

¹³ Ce n'est point la Perse, mais la Macédoine, commandée par le fils du roi Philippe, Alexandre, qui termine par conquérir les peuples Grecs au dernier quart du IV^e siècle, en 338.

¹⁴ « La liberté était le grand slogan politique de l'heure, le programme du parti politique démocratique, et que bien trop d'Athéniens déjà transformaient cette liberté de la vie privée, proclamée par Périclès, en libération de toute entrave aux tendances égoïstes. », M. Pohlenz, *La liberté grecque, op. cit.*, p. 83.

¹⁵ Ce commentaire d'O. Murray, à propos d'un affaiblissement de la πόλις à la fin du V^e siècle, s'avère également pertinent pour son déclin au IV^e siècle, quand les conflits internes l'emportent sur la capacité de ses dirigeants à veiller sur le bien commun : « La politique se préoccupait de tout, la communauté (*koinônia*) était suprême ; le but de la politique était l'unité, non le compromis. C'est pourquoi le concept d'*eunomia* (bon ordre) domine les premiers temps de la *polis*, et c'est aussi pourquoi l'apparition de conflits de classes était si destructrice pour la *polis*. *Stasis*, la faction politique, qui est pour nous un fait politique naturel, était pour les Grecs un phénomène effrayant, incompatible avec la possibilité d'une vie civique, une *nosos*, une maladie aussi pestilentielle que la grande peste d'Athènes, qui corrompait le langage, la foi, l'honneur, tout ce qui rendait possible la politique, et que Thucydide a analysée en ces termes dans un passage célèbre sur les conséquences des luttes entre factions (III, 82-83). Dès que les factions apparaissent, la *polis* n'a plus de défenses, et la rationalité des Grecs se désintègre dans l'anarchie de la parole et de l'action. », « Cités de raison », *op. cit.*, p. 34, 35.

¹⁶ Nous en reviendrons sur ces critiques : « réactionnaire », chez le vieil Oligarque, « pédagogique », chez Aristophane, « aristocratique », chez Platon, « conservatrice », chez Isocrate, dans le corps de notre enquête sur la liberté de parole. La notion d'« intellectuel » fait, par ailleurs, l'unité de la troisième section de notre étude : « Les intellectuels et la démocratie athénienne ».

Dans les siècles à venir, après la chute d'Athènes, sur les plans culturel, politique et économique, Rome devient le centre du monde Occidental¹⁷. Bien que les Romains héritent de l'idéal de liberté, les traits de la *libertas* chez ce peuple ne répondent plus à l'ἐλευθερία des Grecs. Sur le plan de la parole, ce trop de liberté est associé à l'idée de *licentia*, qui dénonce la démesure, alors que la *libertas* des Romains, qui veut se rapprocher de la παρρησία comme vertu (ἀρετή), faisant parti de l'ἦθος de l'individu, n'a guère de valeur si elle n'est pas associée aux idéaux de *dignitas* et de *virtus*. Au tournant d'une nouvelle ère, marquée par l'avènement du christianisme, le terme grec de liberté continue de subir encore des transformations importantes. Bien que la liberté chrétienne provienne d'un « terrain psychique »¹⁸ tout autre, les premiers textes de cette religion, dont le Nouveau Testament, se nourrissent du vocabulaire grec des écoles philosophiques helléniques. La liberté et la liberté de parole deviennent alors des devises de cette religion monothéiste¹⁹.

En dépit du déclin de la cité démocratique athénienne, la langue grecque, attique, reste encore jusqu'au début du IV^e siècle après J.-C. la langue savante, traduisant les valeurs d'une culture complexe et profonde en termes de politique et de spiritualité. Durant la période hellénistique et sous l'Empire romain, une acception de l'ἐλευθερία survie, celle de l'idéal d'une forme de liberté de type éthique et moral. Elle doit notamment sa survivance au développement des écoles philosophiques, lesquelles se répandent dans la capitale et les provinces de l'Empire romain tout autour du bassin méditerranéen. Car, pour ces écoles et ses membres, la liberté constitue sans doute une valeur on ne peut plus fondamentale de l'être humain.

La liberté de parole

Nous avons jusqu'ici remis dans son contexte le concept de « liberté » grecque. Nous agissons ainsi, tellement la manière de procéder et de poser le problème par M. Pohlenz dans

¹⁷ « La prise d'Athènes (et sa mise à sac) par Sylla en -86 marque la fin du rayonnement philosophique et intellectuel de la capitale de la Grèce : Rome prend désormais sa place. », D. Delattre, T. Dorandi, *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1164.

¹⁸ M. Pohlenz, *La liberté grecque*, *op. cit.*, p. 209.

¹⁹ Voir la section I. B. 7.

Geschichte Freiheit s'avère édifiante pour éclairer notre enquête sur la « liberté de parole ». Afin de mieux nous expliquer, faisons un détour par quelques idées reçues dans l'actualité.

De même qu'on prête à la notion de « liberté » des compréhensions et des usages différents, de même on peut prêter à la « liberté de parole » des compréhensions et des usages fort divers. Elle est incontestablement une manifestation de l'idéal de liberté et d'égalité (« une personne, une voix ») prônée par les régimes démocratiques modernes. Aux États-Unis, par exemple, *the freedom of speech* fait partie du tout premier amendement de la Constitution qui garantit la liberté de parole des citoyens²⁰. En France, dans la mesure où ses usages n'enfreignent pas les lois du pays, on prête difficilement à la liberté de parole une valeur négative²¹. En dépit de ces quelques limitations – ce que John Stuart Mill appelle le principe de non-nuisance²² – la liberté de parole est un atout des sociétés modernes. Cela a des conséquences non négligeables chez les individus qui bénéficient de cette liberté de parole dans les sociétés modernes. Comme le souligne M. Pohlenz au tout début de *Geschichte Freiheit*, à propos des nombreux usages du mot liberté au milieu du XX^e siècle²³, de nos jours, il y a, aussi, une multitude d'usages possibles des termes « liberté de parole ». Aussitôt a-t-on évoqué « liberté de parole » (ou *freedom of speech*), voici que tout le monde comprend quelque chose

²⁰ La *freedom of speech* est assurée depuis la Constitution de 1787 : « The First Amendment provides that Congress make no law respecting an establishment of religion or prohibiting its free exercise. It protects freedom of speech, the press, assembly, and the right to petition the Government for a redress of grievances. » (<https://www.whitehouse.gov/about-the-white-house/our-government/the-constitution/>)

²¹ En France, toute provocation publique à la discrimination, à la haine raciale et à la violence, est punie par l'article 1^{er} de la loi de 1972. Cette loi « relative à la lutte contre le racisme » est publiée dans le Journal Officiel de la République Française : <https://www.legifrance.gouv.fr/download/securePrint?token=XkWtU6TEVSWe2PmN9HFE>

²² « That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with liberty of action of any of their number, is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm from others. », John Stuart Mill, *On liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969 (1859), p. 51. (« Ce principe veut que les hommes ne soient autorisés, individuellement ou collectivement, à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre protection. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres. », *De la liberté*, traduction de Laurence Lenglet, Paris, Gallimard, 1990, p. 74).

²³ Voir n. 1.

de différent. La seule mention de ce principe reste pour le moins un sujet sensible dans l'actualité. L'agrégat d'usages qu'on en fait s'avère incommensurable.

Toutefois, dresser un catalogue de ces différents usages ne fait pas partie de notre principal intérêt. Il ne s'agit point d'étudier ici l'avatar moderne de la *παρρησία* des anciens : *the freedom of speech*, la « liberté d'opinion » ou la « liberté d'expression »²⁴. Nous suivons ces paroles plus que comme un conseil, comme un choix méthodologique : « éviter un piège : croire que les Grecs étaient comme nous. Il y a, entre l'attitude grecque et l'attitude moderne face à la politique, une différence essentielle.²⁵ » De manière concrète, l'attitude des Grecs et l'attitude moderne face à la liberté de parole est abyssale. Les petites cités antiques, d'où la « liberté de parole » est issue, ont peu de rapports avec les États modernes concentrant de nombreuses populations. Sans doute, le sujet de notre étude est pour le moins sensible dans l'actualité, mais nous ne nous intéresserons pas à cette actualité dans le développement de notre réflexion. À la manière de *Geschichte Freiheit*, notre enquête sur la « liberté de parole » se centre strictement dans le monde grec, plus précisément dans l'Athènes classique.

Ce choix de limiter l'étude aux anciens n'est pas la seule façon de saisir la profondeur éthique et épistémique des concepts – tels que « liberté », « liberté de parole », ou même « démocratie ». Les analyses de D. M. Carter, qui repère les différences entre *παρρησία* et *freedom of speech*²⁶, et de M. I. Finley, à propos de la démocratie, sont très importantes, dans

²⁴ Nous nous contentons de renvoyer le lecteur à deux documents où l'on peut repérer la formulation et la publication de ce droit dit « universel » en Occident. Le premier document est la *Déclaration universelle de droit de l'homme*, signée le 10 décembre 1948 par les 58 États membres qui constituaient l'Assemblée générale de l'ONU : <https://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/>). Le deuxième document, qui est à l'origine du premier, est la *Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen de 1789*, établi par le Peuple de France constitué en Assemblée nationale : <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>. Un troisième document à avoir à l'esprit est celui de la *Déclaration des droits de l'enfant de 1989* : <https://www.unicef.fr/dossier/convention-internationale-des-droits-de-lenfant>.

Sur ce dernier point, comme nous le verrons dans le chapitre intitulé : « Παρρησία et atimie : une affaire de prostitution dans le *Contre Timarque* d'Eschine », les enfants sont aussi l'objet du droit en Grèce antique. Ils sont sous la protection des lois de la cité, mais à la différence du monde actuel, ils peuvent éventuellement perdre leurs attributs de citoyens (la *παρρησία*, par exemple), voire être privés de tous droits (*ἀτιμία*), si leur « culpabilité » dans une affaire légale est prouvée.

²⁵ O. Murray, « Cités de raison », *op. cit.*, p. 34.

²⁶ D. M. Carter, « Citizen attribute, negative right: A conceptual difference between ancient and modern ideas of freedom of speech », dans *Freedom of Speech in Classical Antiquity*, I. Sluiter & R. M. Rosen (s.dir.), Brill, Leiden-Boston, 2004, p. 197-220. Dans un colloque ('Freedom of Speech in Classical Antiquity') à l'Université

la mesure où elles fournissent une série des réflexions qui portent sur ce qui différencie l'expérience grecque et de celle des États modernes²⁷.

Liberté de parole dans l'antiquité

Les aspects lexicaux sont un élément à prendre en compte dans notre quête historique. Il se trouve que les manières dont les Grecs ont formulé l'idée de la liberté de parole, la liberté de s'exprimer librement, ne se réduisent pas à une seule forme ; tout au contraire, elles sont assez nombreuses quand on suit de près les sources. Depuis Homère, jusqu'aux premiers écrits chrétiens où la langue grecque s'impose comme langue savante, juridique, spirituelle, nous constatons que le grec présente une richesse dans la manière d'exprimer la liberté de parler, et qui plus est, avec le souci de dire vrai²⁸. Dans un esprit de confort, mais surtout par souci méthodologique pour l'objet de notre enquête, nous nous bornons à étudier l'idée de « liberté de parole » exprimée dans un seul terme en grec ancien. Autrement nous serions livrés à l'étude d'un champ lexical trop vaste. Cette notion est, bien entendu, la *παρρησία*, laquelle se cristallise et perdure dans le monde grec pendant près de dix siècles²⁹. L'objet de notre enquête consiste à nous concentrer sur les usages de cette notion grecque à l'époque classique, aussi bien sur un plan juridique, éthique et spirituel. Elle reflète la force de la liberté de parole des Grecs.

de Pennsylvanie en 2002, D. M. Carter se propose de distinguer la *Freedom of speech* moderne (en tant que droit humain) de la *free speech*, la *parrhêsia*, des Grecs (en tant qu'attribut).

²⁷ M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne* (texte revu des trois conférences prononcées à l'Université de New Brunswick en 1972, et publié en 1973 : *Democracy Ancient and Modern*), précédé de *Tradition de la démocratie grecque* par P. V. Naquet, Paris, Payot, 1976.

²⁸ Homère, *Iliade* : *σάφα εἰπεῖν*, IV, 405 ; Platon, *Banquet* : *τᾶληθῆ εἰπεῖν*, 217b ; *Évangile s. St. Jean* : *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω*, 16, 23.

²⁹ Sur le thème de la « parole exhaustive et totalement sincère » entre l'époque archaïque et les temps classiques, voir la brève mais très érudite introduction donnée par M. Casevitz dans « *Παρρησία*, histoire du mot et de la notion », résumé d'une communication faite à la séance du 16 Mars 1992 de l'Association des études grecques, *REG*, 105 (2), p. XIX-XX. Cette brève étude montre bien la difficulté pour rendre compte de la manière dont les Grecs se seraient exprimés librement depuis l'antiquité.

Παρησία versus « liberté d'expression »

Comme nous venons de le voir, toujours dans un souci de clarté, nous devons très vite répondre à un problème d'anachronisme qui risque de se poser lorsque l'on songe à poser la question de la *παρησία* dans le contexte actuel. Nous devons nous démarquer du présent où l'on sait, ou du moins croit savoir, ce qu'est la liberté de parler, de s'exprimer librement. Si jamais l'on traduit *παρησία* par « liberté de parole », on pourrait être amené à croire qu'il s'agit d'une notion superposable à celle de la « liberté d'expression » ou de la « liberté d'opinion ». En réalité, il n'en est rien.

Dans l'actualité, la « liberté d'expression » et la « liberté d'opinion » diffèrent aussi quantitativement que qualitativement de la *παρησία* des Grecs. À savoir, dans le monde contemporain la liberté d'expression et d'opinion est de droit, un aspect inaliénable, accordé à chaque individu³⁰. Cette définition répond à un long processus conflictuel concernant les individus, les groupes sociaux et les États modernes. Les progrès en termes de garanties constitutionnelles ont été considérables ces deux derniers siècles pour les États qui ont fait leurs idéaux prônés par la démocratie, ou les démocraties. À cela on peut mentionner des événements marquant dans l'histoire moderne : l'abolition de l'esclavage aux États-Unis (1865), l'adoption du droit de vote pour les femmes en France (1944), l'indépendance des colonies longtemps soumises aux puissances étrangères tout le long du XIX^e siècle, pour ne citer que quelques exemples. Dans leurs dimensions politiques, les libertés d'expression et d'opinion, desquelles découlent des principes de liberté et d'égalité, et auxquelles adhèrent des États modernes, sont donc des valeurs assez récentes.

Cette réalité a des conséquences non négligeables, disions-nous quelques lignes plus tôt, pour les individus qui bénéficient de cette liberté de parole à l'intérieur de ces États modernes. Sur un plan psychologique, dans la mesure où un individu est parvenu à l'âge adulte, il est aussitôt considéré comme un être autonome et libre, porteur d'une parole propre. Or, celui-ci, à différents moments de sa vie, ressent le besoin de partager le fond de sa pensée avec qui il veut, quand il veut, comme il veut. Sur un plan éthique et moral, la liberté de parole peut être considérée comme le devoir d'une personne à lever la voix face à une injustice, ou en vue de

³⁰ Son origine se trouve dans l'article 11 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, intégré dans l'article 19 de la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948), adopté par l'Organisation des Nations Unies.

faire connaître une affaire d'intérêt général, que les acteurs ou une partie des acteurs préféreraient passer sous silence. Ces quelques aspects ne sont pas exhaustifs, bien entendu, mais constituent des traits caractéristiques de la liberté de parole du monde contemporain.

Certes, on peut trouver chez les Grecs, d'après ce que nous observons dans les textes anciens, ces aspects juridique, psychologique et éthique de la *παρρησία*. Mais il y a des différences importantes qui s'imposent quand on regarde de manière plus attentive les textes anciens.

Dans l'Antiquité, tout le monde n'a pas le droit de prendre la parole, et tout le monde n'a pas une voix propre dans la sphère publique et privée. La *παρρησία*, et ce principe est valable pendant toute l'antiquité, reste une pratique réservée à un nombre restreint d'individus. Pour qu'elle puisse refléter sa forte signification, un certain nombre de conditions doivent être remplies de la part de celui qui en use. Des conditions de type juridique, éthique, épistémologique, pédagogique, de circonstance, spirituelle, doivent être observées avant de songer à faire usage de ce type de liberté de parole particulier qu'est la *παρρησία*. De plus, la *παρρησία* n'est pas un droit constant, inaliénable, chez ces individus rares et exceptionnels que l'on rencontre dans les textes grecs. Elle est quelque chose que l'on peut perdre, un privilège dont on peut être dépossédé, une conquête spirituelle sur laquelle il faut veiller sa vie durant. En un mot, la *παρρησία* est un bien fort précieux, qui, par sa nature fragile, peut se noyer dans l'insignifiance du discours lorsqu'elle est utilisée sans ménagement.

La παρρησία

Dans son aspect verbal, la langue grecque ancienne dispose d'une forme qui n'existe plus en aucune langue moderne. Le verbe grec du substantif *παρρησία* est *παρρησιάζεσθαι*. La désinence *εσθαι* de ce type de verbe grec est appelée en français « voix moyenne ». Cela veut dire que son usage traduit une forte implication du sujet dans l'action. À la différence de verbes qui n'existent qu'à la « voix active », dont la désinence peut terminer en *ειν* (par exemple : *λέγειν*, « parler »), les verbes en voix moyenne ont une force et une signification qu'il n'est pas aisé de traduire en langue moderne. Dans le cas du verbe *παρρησιάζεσθαι*, la *παρρησία* n'est pas une simple prise de parole pour « dire » (*λέγειν*) quelque chose, tant s'en faut. Le sujet au contraire y est impliqué de tout son être. Le verbe *παρρησιάζεσθαι* comporte une dimension éthique et psychologique différente de celui de *λέγειν*. En l'occurrence, il traduit l'expression

d'une opinion vraie au sein de laquelle ce qui est dit et ce que l'on pense sont en harmonie. De la même façon, cette opinion exprimée porte une valeur de vérité pour l'individu qui fait usage de la *παρρησία*, ce qui peut provoquer des réactions de contestation chez son interlocuteur. C'est en raison de cela que l'on traduit le verbe *παρρησιάζεσθαι* par « parler avec franchise » ou « s'exprimer librement », et le substantif *παρρησία* par « franchise », ou encore mieux « franc-parler ». Certes, il peut y avoir d'autres propos pour lesquels cette définition reste superficielle et insuffisante, mais au moins, elle permet de se rapprocher de l'aspect éthique et psychologique de la notion. Enfin, le *παρρησιαστής* est celui qui incarne la *παρρησία*, celui qui « dit la vérité », celui qui « parle avec franchise »³¹.

La mauvaise παρρησία

La *παρρησία* est un terme double dans l'Antiquité gréco-romaine. En effet, aussi bien dans la sphère privée que publique, cette *παρρησία* risque de dériver vers une forme négative.

Nous creuserons davantage sur ses significations dans le corps de notre enquête, mais désignant par son étymologie le « tout-dire » (*πᾶς-ῥήσις*), la *παρρησία* peut avoir les significations suivantes dans les textes grecs : « dire tout et n'importe quoi », « parler à tort et à travers », « bavarder », « avoir une langue débridée », voire « blasphémer »³². Cet usage négatif de la *παρρησία*, dans son aspect juridique, psychologique, éthique, nous pouvons parfois l'observer dans les textes grecs. Mais comme nous le verrons tout au long de ce travail, les auteurs Grecs manifestaient un zèle critique très grand à l'égard de ces usages négatifs de la parole, et ne manquent point d'admonester leurs contemporains attachés à ces vices et ces abus de la parole.

Un dernier clin d'œil à l'actualité. Certains ouvrages de nos jours pointent d'un œil critique ces détournements de la « liberté de parole » contemporaine³³, tandis que d'autres les

³¹ Ces usages, selon leur sens, sont étudiés dans la section I. B.

³² Voir I. B. 5.

³³ Un texte qui traite de l'abus de la prise de parole, de ce qu'on appelle en anglais du *bullshit*, et qui est devenu un « des aspects de notre culture », c'est l'ouvrage de H. Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton University Press, 2005, traduit en français *De l'art de dire des conneries*, Fayard/Mazarine, 2017.

Avec un écho indubitable à la *République VIII*, 557b, voir le roman de V. Delecroix, *À la porte*, Paris, Gallimard, 2004 : « Tu vois, lui dis-je, est-ce qu'il n'y a pas quelque chose qui te frappe, toi aussi ? C'est que tout

encouragent ouvertement³⁴.

Qu'est-ce que la παρρησία ?

À la question que l'on pourrait poser aujourd'hui : « qu'est-ce que la liberté de parole », nous proposons un autre prisme. Notre étude est une approche historique et philosophique de la liberté de parole grecque dans son terme technique : παρρησία. Bien qu'il soit présent pendant près de dix siècles dans l'Antiquité, cette enquête se concentre concrètement sur l'époque classique grecque à Athènes, c'est-à-dire les V^e et IV^e siècles av. J.-C. Le cadre historique étant posé, l'enjeu de notre recherche consiste à répondre à la question : qu'est-ce que c'est que la παρρησία ? Afin d'y parvenir, nous posons deux autres questions : quel est le fondement psychique de la παρρησία ? Qu'y a-t-il de commun à tant d'usages portant sur ce terme technique aussi large que restreint ?

Poser ces questions signifie commencer à créer les conditions pour mettre en pratique une attitude critique, celle d'examiner des réalités singulières dans leur contexte, mais aussi de porter un regard différent sur une série d'attitudes autour d'un problème qui nous est familier. Porter un regard historique et philosophique sur la παρρησία, par le biais d'une série de documents anciens, peut nous permettre de nous éloigner du contexte actuel, indépendamment du lieu d'où on parle de « liberté de parole » ou de « liberté d'expression », avec la promesse de pouvoir répondre à des besoins actuels. Malgré cette promesse qui nous permettrait de porter un regard neuf sur l'actualité, l'enjeu de notre travail est surtout historique et philosophique, à savoir, rendre compte de la manière dont les Grecs se sont souciés de quelque chose que nous avons du mal à comprendre : leur « liberté d'expression » (παρρησία).

le monde dit *n'importe quoi*. Ça veut dire *tout* et *n'importe quoi*. *N'importe quoi* and *anything goes*. Ce n'est même pas que tout, désormais, a la même valeur, c'est aussi que tout a la même *signification*, et donc finalement pas signification. Tout est bon, et toutes ces paroles flottant sans aucune consistance, sont comme de petits bouts de papier découpés au hasard et jetés au vent. Les gens peuvent tout dire, tout essayer, parce qu'ils ne disent plus rien. », p. 74.

³⁴ R. Vaneigem, *Rien n'est sacré, tout peut se dire. Réflexion sur la liberté d'expression*, Paris, La Découverte, 2003, 2015 : « Je tiens à ce que le droit à la parole permette aux opinions – même les plus odieuses, les plus répugnantes, les plus hostiles à la liberté – de s'exprimer sans avoir à redouter ni censure ni sanctions », p. 8, « Il n'y a ni bon ni mauvais usage de la liberté d'expression, il n'en existe qu'un usage insuffisant », p. 24, « Autorisez toutes les opinions, nous saurons reconnaître les nôtres », p. 118.

Lire les Grecs signifie les questionner : de quoi rient-ils ? Que critiquent-ils ? Face à quoi expriment-ils de la honte ? Quelles sont les valeurs auxquelles ils adhèrent ? Quelles sont les valeurs que certains individus introduisent pour la première fois et font polémique au sein de la communauté humaine ? Sans perdre de vue leurs contextes, le droit et la comédie ancienne montrent des situations et des scènes qui nous sont familières et qui nous permettent d'avoir une vision plus ou moins claire sur la *παρρησία* ; mais c'est surtout avec l'avènement de la philosophie que le terme devient difficile à cerner. Nous observerons que même à l'intérieur de la cité grecque, le regard, les valeurs, la réflexion, l'investissement des institutions, les attitudes et les élans personnels ou de groupe sur la *παρρησία* diffèrent. Plus particulièrement, l'enjeu est d'identifier en quoi la parole philosophique diffère d'autres types de discours, comme la comédie ou le droit, dans l'Athènes classique.

Dans le but de répondre aux questions posées, nous agencions notre étude en quatre sections, divisées en six chapitres :

Dans I. A. nous dressons l'état de l'art sur la *παρρησία*. Les études critiques sur la *παρρησία* sont une invention récente dans l'histoire des idées, et donc pour la philosophie contemporaine. Elles datent du premier tiers du XX^e siècle, avec la publication en 1929 de l'article : *Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία*. Depuis la parution de ce court article, il y a eu une significative éclosion de travaux sur le sujet. En outre, la publication en 1914 des fragments du seul ouvrage consacrée à la *παρρησία* dans l'antiquité, le *Περὶ παρρησίας*, du philosophe épicurien Philodème de Gadare, a renforcé le développement des études sur la *παρρησία*. La découverte de ce papyrus datant de la fin du I^{er} siècle av. J.-C. fournit la preuve que les anciens voyaient dans la *παρρησία* une matière de réflexion sur laquelle s'attarder. Ce sont en effet les épicuriens qui voulaient faire d'elle un véritable outil pédagogique au sein de leurs communautés. Dans cette partie, sont mis en lumière quelques enjeux majeurs issus d'une réflexion et d'une problématisation autour de la *παρρησία* dans l'Antiquité. Même si le seul texte portant exclusivement sur la *παρρησία* appartient à l'école épicurienne, elle n'est pas l'objet d'une problématique dont le monopole lui appartient. D'autres *αἵρεσις*, écoles et mouvements philosophiques, de l'antiquité – le stoïcisme et le cynisme notamment –, se sont appropriés ce concept au point d'en faire une pratique indissociable de leur mode de vie. Donc, en même temps qu'il s'agit de mettre en lumière les auteurs et les ouvrages modernes indispensables portant sur la *παρρησία*, on observera, grâce à ces lectures critiques, combien

était grand le souci des anciens de faire de la *παρρησία* plus qu'un simple droit ou un privilège de « prendre la parole », mais le signe concret d'un acte philosophique.

Dans I. B. nous exposons la polysémie du mot *παρρησία*, son évolution historique. Cette évolution dépasse le cadre historique que nous nous sommes imposés, la période classique. Cette démarche est absolument nécessaire. Les documents appartenant aux IV^e et V^e siècles ne suffisent pas à refléter la richesse spirituelle, symbolique, sémantique, épistémologique, de la *παρρησία*. Les usages que nous soulevons dans l'Athènes classique sont surtout juridiques et éthiques. Sans cette démarche historique plus ample, le mot étant présent au cours de dix siècles dans la littérature grecque, notre compréhension de la *παρρησία* resterait trop lacunaire. Pour étudier d'autres usages de la *παρρησία*, nous avons pris le parti d'agencer une grille de lecture arbitraire, qui s'est avérée utile au fur et à mesure que notre recherche avançait. Cette grille de lecture relèverait plusieurs sens de la *παρρησία* : le sens politique, le sens de la vertu, le sens du vice, le sens éthique, le sens de la foi ou le sens religieux. Parfois l'usage du mot *παρρησία* dans un même document recèle plusieurs de ces sens, parfois il en recèle un seul.

Ayant éclairé ces deux aspects nécessaires à notre enquête (études critiques sur la *παρρησία*, I. A. et une évolution historique de la *παρρησία*, I. B.), nous pouvons procéder à une analyse ponctuelle sur ce terme dans l'Athènes classique, à commencer par sa dimension politique. L'idée de la *παρρησία* en tant que « liberté de parole » implique un paradoxe. Si liberté de parole il y a, c'est parce que tout le monde n'y a pas droit. Si un petit nombre détient le monopole de la *παρρησία*, une grande majorité ne peut pas l'avoir. À l'intérieur de la cité, cette majorité concerne tous ceux qui ne sont pas nés de deux parents Athéniens³⁵, les résidents étrangers et les esclaves, mais aussi les femmes et les enfants. Ceux qui ont la *παρρησία*, ce sont les *πολιται*. Néanmoins, nous verrons que la *παρρησία* fait aussi l'objet d'une problématisation concernant le statut et le sexe, ainsi que les mœurs du citoyen ou de l'individu qui la détient à l'intérieur de la *πόλις*.

II. A. propose une analyse juridique et technique du mot *παρρησία* chez l'orateur Eschine, au milieu du IV^e siècle, dans un plaidoyer nommé *Contre Timarque*. La *παρρησία* a ici une valeur strictement technique en droit grec. Elle n'est pas seulement l'équivalent de

³⁵ Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXVI, 4 : « [S]ur la Proposition de Périclès, on décida de ne pas laisser jouir de droits politiques quiconque ne serait pas né de deux citoyens », et XLII, 1 : « Prennent part au gouvernement ceux qui sont nés de parents ayant tous deux le droit de cité ».

l'ἰσηγορία, « égalité de parole », qui permet aux citoyens de prendre la parole à l'Assemblée. Elle présuppose le droit de pouvoir porter plainte contre un autre citoyen auprès d'un tribunal. De fait, c'est le privilège d'un citoyen de pouvoir accuser autrui, afin d'obtenir un dédommagement profitable à sa cause ou à la cité. Le droit athénien permet à chaque citoyen de se représenter lui-même devant un tribunal – ce qui n'est pas le cas pour une femme ou un résident étranger qui souhaite se défendre à l'occasion d'une affaire judiciaire. Ces deux derniers ont besoin d'un citoyen qui les représente. Bien entendu, ce droit de pouvoir porter plainte et de se représenter soi-même découle du droit juridique de l'ἰσηγορία monopolisé par le statut de citoyenneté. Mais pour comprendre notre analyse dans le détail, il faut approfondir davantage nos connaissances de la législation grecque, des contextes politiques, et des mœurs dans lesquels la παρρησία est utilisée.

Dans la mesure où la vie des citoyens tourne autour de la politique, des institutions, on avait créé les conditions pour que le λόγος devienne l'outil par excellence pour intervenir en tant qu'acteur dans les affaires privées et publiques de la πόλις³⁶. Au Conseil, à l'Assemblée et dans les tribunaux, la maîtrise de la technique du savoir parler (la rhétorique), la connaissance de la loi et les qualités des particuliers pour s'adresser à la foule, constituent des moyens essentiels pour faire triompher sa cause et ainsi se faire une place dans la cité³⁷. Or, cette παρρησία, qui est ici la capacité de porter plainte contre un autre citoyen, peut également être utilisée comme un moyen pour nuire à autrui.

Contre Timarque met en scène la querelle judiciaire entre deux citoyens, Eschine et Timarque. À l'issue de la querelle, les juges vont décider que Timarque sera privé de sa παρρησία. Avec l'exil et la peine de mort, la perte de ses droits civiques est une des pires calamités qui peuvent arriver à un citoyen athénien. La raison pour laquelle Timarque est privé de ses droits de citoyen, c'est-à-dire de sa παρρησία et son ἰσηγορία, se trouve dans son passé, avant même qu'il devienne citoyen, selon les prévisions de la loi³⁸. Étant encore enfant, son

³⁶ « La parole orale devint le « grand souverain » qui dirigeait les esprits à sa guise dans l'Assemblée du peuple, au tribunal et en société. », M. Pohlenz, *La liberté grecque, op. cit.*, p. 54.

³⁷ « [L]a démocratie grecque, tout particulièrement à Athènes, institue un usage public et politique de la parole, dont il est fait un usage démonstratif et persuasif dans les assemblées et les tribunaux où se déroule la vie de la cité. », J.-F. Pradeau, *Les Sophistes I, op. cit.*, p. 21.

³⁸ Sur la procédure d'inscription de nouveaux citoyens à Athènes, cf. Aristote, *Constitution d'Athènes*, XLII, 1 : « Les jeunes gens sont inscrits au nombre des démotes à l'âge de dix-huit ans. ».

père l'a prostitué. La loi athénienne stipuler que le prostitué soit dépouillé de ses droits civiques ; chez l'enfant prostitué, qu'il perde ses droits de parole lorsqu'il atteint l'âge adulte. Un (citoyen) prostitué, dit la loi, perd ses droits de « liberté de parole » dans la cité, c'est-à-dire sa capacité à prendre la parole au sein des institutions. Partout ailleurs, il reste citoyen, il garde ce statut que n'ont les autres membres de la πόλις. Il n'a qu'à se tenir à l'écart de la politique, à mener une vie discrète. Or, Timarque ose faire carrière politique, enfreignant ainsi une première fois la loi (loi qui dans la pratique était vraisemblablement ignorée par une partie des citoyens).

Malgré le non-respect de cet interdit, la chute politique et sociale de Timarque n'advient que lorsqu'il dépose une plainte contre Eschine. Cette accusation l'expose à l'opinion publique de ses concitoyens plus qu'il ne l'était déjà. Eschine contre-attaque. Le jour du procès, il argumente devant les juges que les mœurs de cet homme, Timarque, correspondent à ceux d'un partisan d'un régime tyrannique, et donc, incompatibles avec la démocratie athénienne. Dans sa vie privée, agissant à sa guise, s'offrant au plus donnant, s'abandonnant aux plaisirs, Timarque ne montre aucun respect pour les lois auxquelles tous doivent se soumettre en démocratie. Comment vivre avec un homme incapable de respecter la législation ? Comment vivre avec un homme qui brise ce qui rend possible le bien commun ? Il représente un danger pour la cité, ce Timarque, car il présente des défauts individuels graves : parvenu à l'âge adulte, il échange des faveurs sexuelles contre de l'argent, dilapide son propre patrimoine, maltraite ses parents ; de plus, il ose faire carrière politique et se présente aujourd'hui devant un tribunal pour « calomnier » un concitoyen.

Outre cette vie de prostitution, bien que sa fortune lui permît de vivre à l'aise de ses propres moyens, tout son ἦθος manifeste le profil d'un homme dangereux pour la vie démocratique de la cité. Bref, Timarque est traité de fond en comble d'« infâme » (αἰσχρὸς) dans le discours d'Eschine. Le but de ce dernier est de faire jouer tous les stratagèmes rhétoriques pour porter atteinte à son ennemi, et ainsi se débarrasser de l'accusation qui a été faite en premier lieu contre lui. Timarque est donc exposé au blâme public. La force du discours d'Eschine le condamne à endosser la réputation d'un homme immoral, impudique, mauvais, impur et a-nomique (ἄνομος).

Ce sur quoi porte cette querelle et ses conséquences, c'est sur cet abus de la part de Timarque d'une παρρησία qu'il n'avait plus au sein des institutions. Timarque, avec Démosthène comme instigateur, voulait faire du tort à Eschine, le traînant devant le tribunal

pour une affaire politique portant sur une ambassade envoyée à Pella, afin de conclure la paix avec le roi Philippe de Macédoine, mais c'est lui-même qui paiera cher la hardiesse³⁹. Ce plaidoyer est un exemple unique de la dimension politique et technique de la notion de *παρρησία*. Il nous plonge dans une société grecque où la *τιμή* (l'honneur) figure au centre de la morale des individus attirés par le train de la vie politique. Ce plaidoyer atteste également des limites de la *παρρησία*, tant du côté de la loi que du côté des mœurs, ainsi que de la manière dont l'homosexualité et la prostitution masculine entre hommes libres était, pour paraphraser M. Foucault, l'objet d'une préoccupation et d'une problématisation chez les Grecs⁴⁰.

La section III. A. se veut une analyse de la critique des mœurs politiques à la lumière d'une fiction que nous devons à la comédie antique. À l'occasion d'un concours littéraire, le poète Aristophane, dans *Les femmes à l'Assemblée*, met en scène un groupe constitué de toutes les femmes Athéniennes, lesquelles, au moyen de la ruse, s'emparent du gouvernement de la cité. Elles parviennent à faire voter à l'Assemblée du peuple une réforme qui leur donne pleins pouvoirs. Elles obtiennent dès lors et l'*ἰσονομία* et l'*ἰσηγορία*, que seuls les hommes possèdent. Elles acquièrent ainsi le statut de citoyennes. Une telle chose en effet ne pouvait se produire qu'à l'abri de cette liberté d'esprit entretenue par la culture grecque à travers la comédie.

Malgré le bon sens des femmes au pouvoir, Aristophane n'exploite pas les conséquences positives de ce gouvernement de femmes, comme il l'avait fait dans la pièce *Lysistrata*, en 411. Dans cette pièce, la parole du poète met fin à la guerre qui divise les peuples d'Athènes et de Sparte. Dans *Les femmes à l'Assemblée*, l'histoire prend une tournure plutôt grivoise. Praxagora, l'héroïne principale, et le groupe de femmes portent une parole critique vis-à-vis de la cité ; cette parole critique s'éclipse de la pièce pour laisser place au rire. Malgré leur aspect éphémère, cette parole et ce gouvernement des femmes servent de prétexte au poète pour censurer le gouvernement des mâles. La fiction et la liberté de parole de la comédie jouent un rôle minutieux dans la critique d'Aristophane. Les acteurs prenant la parole sous l'aspect des femmes vont glisser une critique des mœurs politiques des hommes. Que font-ils de leur liberté de parole (*παρρησία*) les citoyens, à l'Assemblée ? Réponse mimée des femmes, sur lesquelles pèse la réputation d'être grandes amatrices de boisson : les hommes se comportent comme des gens ivres. Leur prise de parole ressemble à celle de fous, sans maîtrise de soi, parce que saouls.

³⁹ Sur le contexte géopolitique de cette querelle, voir II. A. 8.

⁴⁰ Cf. M. Foucault, *l'Histoire de la sexualité, L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 18, 19.

L'état pitoyable de la cité aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur fournit la preuve que les hommes politiques n'en ont guère cure. En liant μέθη et παρρησία, ivresse et droit de parole, le poète critique le gouvernement par la masse, face à une foule de témoins réunie au théâtre de Dionysos.

Il reste encore une précision à faire. La pièce que nous mettons le plus en avant, *Les femmes à l'Assemblée*, n'emploie à aucun moment le mot παρρησία – de toutes les pièces qui restent du poète, *Les Thesmophorieuses*, v. 540, est la seule employer le terme. Nous en extrapolons le terme παρρησία à partir du contexte de la pièce, ainsi que de nos connaissances de la situation politique et juridique d'Athènes de cette période au début du IV^e siècle. De toute évidence, dans le passage que nous étudions, les v. 130-144 de *Les femmes à l'Assemblée*, il est question de lancer une critique contre les usages abjects de la parole des hommes, c'est-à-dire de leur παρρησία, dans ce lieu central de la vie politique de la cité qu'est l'ἐκκλησία (l'Assemblée du peuple).

Cette critique sans trêve par un particulier des hommes politiques, en l'occurrence contre une forme de gouvernement, doit, bien entendu, être contextualisée. La comédie pour le peuple Athénien est une institution ayant la fonction d'un outil pédagogique. Le théâtre est bel et bien le lieu où les citoyens reçoivent une éducation civique, spirituelle, religieuse. Le théâtre en tant que production artistique, culturelle, est aussi le moyen par lequel les citoyens régulent le pouvoir mis en place. Dans sa double acception, le théâtre est ainsi un des lieux où l'on pratique ouvertement la critique, où l'on pratique la παρρησία. Or, cette critique n'est pas sans danger pour celui qui la dirige. Aristophane, dès sa première pièce en 426, les *Babyloniens*, avait été traîné devant la justice par un homme politique, le général Cléon, à cause des railleries violentes que ce dernier avait reçu dans la pièce.

Comme nous l'avons vu dans II. A. à l'occasion de l'affaire judiciaire entre Eschine et Timarque, le système pénal athénien permet à quiconque de déposer une plainte pour demander une réparation en raison des dommages subis. Cléon, un homme politique influent de l'époque, porte plainte contre le poète. Aristophane fut néanmoins acquitté par le Conseil et a continué de pratiquer la liberté de parole sur la scène dès l'année suivante avec sa pièce *Les Acharniens*⁴¹.

⁴¹ « Deux ans plus tard, Aristophane entreprenait dans *Les Cavaliers* une attaque d'une violence inouïe contre la personne de Cléon, et on osa lui décerner le premier prix. La liberté de la comédie était un élément de la liberté de

Bien qu'acquitté par le Conseil, décidé à recommencer sa tâche de censeur des individus et de la politique de sa cité, les dangers encourus par Aristophane à cause de sa *παρρησία* n'étaient pas négligeables. Ce type de prise de risque va devenir une constante chez ces individus qui affirment leur liberté de parole dans le monde grec. L'exemple par excellence que nous avons de ce type de dangers encourus par celui qui utilise sa *παρρησία*, est le procès de Socrate, lequel se termine par la condamnation à mort de l'accusé. En dehors de la cité démocratique, et dans une période plus tardive, la violence, la haine et la vengeance des uns ne cesse de se tourner contre ceux qui font un usage critique de la *παρρησία*, comme c'est le cas de *Παρρησιάδης* (chez Lucien de Samosate) et de Jésus (dans les Évangiles).

Ce chapitre, III. A. qui en même temps débute une nouvelle section veut mettre en valeur la fonction critique des « intellectuels » dans l'Antiquité. Le mot, quoique anachronique, essaie de restituer ce que les athéniens nommaient des *καλοὶ κἀγαθοί*, et que l'on traduit le plus souvent par : des « hommes illustres », des « hommes de bien », des « hommes vertueux », des « hommes cultivés »⁴². Sans doute, le concept d'un idéal pratique où la vertu, le beau et le bon figurent dans un seul terme (*καλοκαγαθία*) est un thème majeur de la littérature philosophique grecque, comme l'atteste le *Banquet* de Xénophon.

Or, cette fonction critique endossée par Aristophane en tant qu'intellectuel envers le régime politique des Athéniens est une constante de la Comédie ancienne ; elle est aussi une constante dans la littérature des milieux aristocratiques de l'époque classique. Le pamphlet antidémocratique datant du dernier tiers du V^e siècle, *Constitution des Athéniens*, longtemps attribué par erreur à Xénophon, et dont l'auteur reste inconnu, est un exemple de cette fonction critique assurée par des particuliers envers le régime politique⁴³. Platon, l'élève de Socrate,

parole, de la *παρρησία*, qui accordait à l'individu de dire tout ce qu'il voulait dire ; et le peuple n'entendait pas se laisser enlever ce fondement de la démocratie. », M. Pohlenz, *La liberté grecque, op. cit.*, p. 60.

⁴² Le terme « intellectuel » peut être également appliqué à l'égard du *sophiste*, comme le fait remarquer J.-F. Pradeau (« les sophistes... sont à bien des égards ce que l'on appellerait aujourd'hui des « intellectuels », *Les Sophistes I, op. cit.*, p 22), mais comme on l'a annoncé dans la n. 11, notre étude renonce à analyser le lien qu'il pourrait exister entre une pratique de la *παρρησία* et la sophistique. Cet « intellectuel » qu'est le sophiste est donc exclu de notre analyse.

⁴³ À propos de cet auteur inconnu, voir D. Lenfant dans sa Notice à Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, Paris, Les Belles Lettres, 2017 : « L'auteur, dont on ignore jusqu'à son nom, était lui-même un citoyen d'Athènes, mais le partisan d'un régime oligarchique, réservant le pouvoir à une élite de la naissance, de la culture et de l'argent, comme c'était le cas dans de nombreuses cités grecques de l'époque. », p. I ; « il est probable que l'auteur

hérite également de cette tradition critique qu'il fait valoir dans ses dialogues. C'est d'ailleurs chez Platon qu'on trouve la critique la plus sévère à l'égard du système de gouvernement démocratique dans l'Athènes classique. Dans Aristophane la critique de la politique à travers la métaphore de l'ivresse se mélange au rire, aux stéréotypes d'une société charmée par les délices du vin, aux tirades grotesques accompagnées par des allusions sexuelles. Platon, quant à lui, renonce à ces procédés de la comédie pour s'attaquer à la démocratie dans un de ses emblèmes capitaux, la *παρρησία*, en l'assimilant à une forme d'ὕβρις : l'ivresse (μέθη). Cette critique d'un régime politique gouvernée par une foule, « ivre de vin pur », est on ne peut plus manifeste dans les dialogues de philosophie politique : la *République* et les *Lois*. Cette critique de la *παρρησία*, entendu comme ivresse démocratique, est donc abordée dans la section III. A., chez Aristophane, et dans la section III. B., chez Platon.

Il faudrait s'interroger maintenant sur les modalités d'une *παρρησία* qui ne soit politique. Quelle place notre travail ménage-t-il à la *παρρησία* dans les courants philosophiques ? Quelles sont les innovations opérées par les premiers philosophes de la période classique à l'égard de la *παρρησία* ? La section IV. A. vise à répondre à ces questions dans la figure de deux représentants de la philosophie du V^e et IV^e siècles. Allant contre les valeurs dominantes de la culture athénienne, la philosophie s'érige comme le rempart d'une nouvelle pédagogie et comme une forme de vie où l'individu est appelé à se détourner des affaires que tout le monde tient pour indispensables. Se tourner vers l'essentiel, évoluer à travers des épreuves tout le long de sa vie, s'associer avec d'autres hommes dans des buts communs, inciter et corriger les autres à se soucier d'eux-mêmes, ce sont autant des expériences rendues possibles par la philosophie, dans le but d'obtenir un bien majeur, incompatible avec les mœurs dominantes de la cité. Ce bien, sur un plan éthique, c'est l'ἀρετή, l'ἐλευθερία. Chez Socrate et Diogène de Sinope la *παρρησία* fait l'objet d'une vie philosophique dans laquelle il existe un primat de la vérité (ἀλήθεια) sur le droit de parole.

La manière dont Socrate, citoyen Athénien, pratique la philosophie et cette parole qu'est la *παρρησία* ne ressemble guère à celle dont Diogène, étranger d'Athènes, est le dépositaire. Afin de voir le lien existant entre la *παρρησία* et ces deux philosophes, notre approche se veut un commentaire succinct d'un passage du *Lachès*, 188c-189c, et du fragment VI, 69 de Diogène

a lui-même voulu taire sa propre identité, car il n'était pas sans risque d'afficher de telles positions antidémocratiques dans l'Athènes du V^e siècle », p. XIX.

Laërce. Tous deux ont un trait commun : la *παρρησία* est expressément désignée. La *παρρησία* affirmée par Diogène, tantôt dans des scènes scandaleuses, tantôt à travers des apophtegmes que la tradition lui attribue, fait apparaître un accord grinçant entre vie et parole chez lui. Cette harmonie entre l'homme et son discours est également affirmée par Lachès à l'égard de Socrate dans le dialogue éponyme. Les termes de *συμφωνία* et d'*ἁρμονία* sont capitaux, car les deux fragments que nous analysons traitent de la *παρρησία* comme une forme d'harmonie, comme une forme d'accord, entre le *λόγος* et le *βίος*.

Nous observerons que la manière dont la *παρρησία* se noue à la *φιλοσοφία*, ouvre la possibilité de s'avancer sur une voie éthique originelle qui peut se traduire par la mise en relation de plusieurs éléments chez un individu : « une règle de vie, un chemin d'ascèse, une voie de recherche, des techniques de discussion, d'argumentation (...) des exercices spirituels⁴⁴ ».

⁴⁴ J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, 2009, p. 54-55.

**PREMIÈRE SECTION -
ÉTUDE PRÉLIMINAIRE : UNE HISTOIRE DE
LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ**

A. ÉTUDES SUR LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ AU XX^e SIÈCLE

Le XX^e siècle marque l'émergence des études sur la *παρρησία*, notion de grande importance pour le monde gréco-romain. En effet, le mot *παρρησία* n'apparaît pas comme étant un terme central de la connaissance du monde antique avant l'année 1929. À partir de cette date-là, on remarque progressivement que son usage est tellement abondant qu'on le trouve dans des domaines aussi variés que la politique, la philosophie et la religion chrétienne des premiers siècles.

Cette mise en évidence a rendu la communauté scientifique, celle qui fréquente la littérature gréco-romaine, capable de jeter un regard neuf sur des documents déjà considérés comme une série d'expériences problématiques propres au monde antique. Ces documents peuvent aussi bien porter sur des conflits juridiques entre les individus dans la cité athénienne, que sur des rapports éthiques et moraux à l'intérieur des cercles philosophiques ou encore sur la manière dont ces philosophes se sont investis ou non dans les affaires courantes de la communauté des hommes. Enfin, ces documents concernent aussi les problématiques propres au christianisme primitif, aussi bien dans les nouveaux rapports entretenus entre l'homme et le divin (le Dieu chrétien), notamment dans l'acte de la prière, que dans les conflits des religions qui ont mené à la persécution de certains groupes, et à l'émergence de la figure du « martyr ».

L'émergence de cette notion a encouragé la création d'une série d'études, au XX^e siècle et jusqu'à nos jours, que nous désignons sous l'expression : les études sur la *παρρησία*. Ces études sont incontournables pour commencer à réfléchir sur la *παρρησία*. Nous présentons dans cette première section une recension des études qui ont bâti les premières grilles de lecture sur la *παρρησία*. Ces études forment la littérature critique sur la *παρρησία*, par opposition à un matériau premier qui est constitué par les textes où l'occurrence du mot *παρρησία* peut être attestée.

1. Erik Peterson

L'article *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία* (« De l'importance historique de la παρρησία »), rédigé par le théologien Erik Peterson (1890-1960)⁴⁵, est point de départ des études sur la παρρησία. Cet article est apparu dans le volume d'hommage scientifique à Reinhold Seeberg (*Sonderdruck aus der Reinhold-Seeberg Festschrift*, p. 283-297), protestant théologien Allemand, en 1929.

Malgré son importance, ce premier article a été négligé et la méconnaissance enveloppe aujourd'hui son existence. Sauf à signaler qu'il y a bien eu en 1929 un article sur le sujet par un certain E. Peterson, l'absence presque totale de référence à cet article domine dans les études sur la παρρησία contemporaines⁴⁶. Quelle est la raison de cette absence ? Une première hypothèse, concernant les caractéristiques intrinsèques du texte, est la difficulté à lire *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία*. Dans sa forme, on peut remarquer que la rédaction du texte allemand s'imbrique avec des citations en grec ancien, sans traduction, dans de très longs paragraphes ; le système de citations, avec des références bibliographiques parfois peu claires, est difficile à suivre ; le rythme de la rédaction : il déploie une multitude de références de grande valeur mais avec des transitions brusques ; enfin, sa lecture est difficile en raison de la police gothique.

Une seconde hypothèse, qui a contribué à l'oubli de cet article de nos sources bibliographiques est extrinsèque au texte. L'interdisciplinarité marque les avancées majeures des études sur la παρρησία. En effet, l'excellence des travaux postérieurs, qui sont venus grossir

⁴⁵ Pour une vue globale de la vie et l'œuvre d'E. Peterson, voir l'article de R. Figuiet, « Erik Peterson, *En marge de la théologie*, traduction française de Jean-Louis Schlegel, préface de Bernard Bourdin et Introduction de Barbara Nichtweis », Paris, Les Éditions du Cerf, (« La nuit du Cerf »), 2015, Revue de l'histoire des religions [en ligne], 1 / 2017, mis en ligne le 24 mars 2017, consulté le 10 avril 2017. « Erik Peterson, luthérien converti au catholicisme en 1930, fut un des très rares théologiens catholiques laïcs du XX^e siècle, malheureusement appelé par personne, dans l'Église catholique, du moins de son vivant, pour faire fructifier [le] charisme. Au contraire, tirant le diable par la queue, trouvant un refuge précaire à l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne où il enseigna la patristique, il restera un *Außenseiter*, un marginal, ou un « paroissien », au sens étymologique, souligné par Peterson lui-même, de quelqu'un qui vit en diaspora, sans demeure permanente sur la terre. »

⁴⁶ Depuis sa date de parution, *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία* n'a pas connu de réédition, ni de traduction en aucune langue, ce qui peut expliquer son oubli progressif depuis la fin des années 1960 ; S. Salaville a été le seul à en écrire une recension la même année de sa parution dans *Échos d'Orient*, vol. 29, n. 159, 1929, p. 490-491.

la littérature critique sur la *παρρησία*, a sûrement diminué le besoin de se référer à E. Peterson. Nous pensons notamment aux travaux du latiniste et bibliste Giuseppe Scarpat, du papyrologue Marcello Gigante et du philosophe Michel Foucault. Par ailleurs, au début du XX^e siècle, l'édition du *Περὶ παρρησίας* de Philodème de Gadare, philosophe épicurien du I^{er} siècle av. J.-C., marque un tournant fort pour les études critiques : les éditeurs Alexander Olivieri (1914) et Robert Philippon (1916) publient le seul texte de l'antiquité portant exclusivement sur la *παρρησία*. Notons également l'article « Parrhesia, parrhesiazomai » dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, de Heinrich Schlier (1967), qui a largement contribué au fleurissement des études sur la *παρρησία* en répertoriant toutes les entrées thématiques sur les termes *παρρησία* et *παρρησιάζομαι*. L'accumulation de ces études ponctuelles sur la *παρρησία*, élaborées dans une forme académique et scientifique, ont vraisemblablement contribué à l'effacement de l'article d'E. Peterson.

Pourtant, l'apparition de ces travaux aussi érudits les uns que les autres ne suffit pas à expliquer pas pourquoi l'article d'E. Peterson s'est éclipsé matériellement des sources bibliographiques. Bien que cité par G. Scarpat, M. Gigante et H. Schlier⁴⁷ – le texte d'E. Peterson reste quasiment introuvable ailleurs. M. Foucault paraît avoir ignoré l'existence de l'article de E. Peterson : il n'est mentionné nulle part dans ses travaux sur la *παρρησία*, dans les années 1980⁴⁸. Aujourd'hui, bien que l'on puisse accorder au théologien allemand la part qui lui revient, celle d'être le fondateur des études sur la *παρρησία*, son article reste dans l'obscurité.

a. Le contenu

Au premier abord, en raison des caractéristiques intrinsèques évoquées plus haut, un lecteur non averti peut trouver l'article fort déroutant. Cette étude qui se voulait être une esquisse (*eine Skizze*) au moment de sa parution pourrait de nos jours sembler manquer

⁴⁷ G. Scarpat, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Brescia, Paideia Editrice, 2001, p. 13 ; M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Machiaroli, Napoli, 1969, p. 41 ; H. Schlier, « Parrhesia, parrhesiazomai », in Kittel, G. (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 5, Stuttgart, 1967, p. 869-884 ; (version anglaise) Friedrich G., (éd.) *Theological Dictionary of the New Testament*, Grend Rapids, Michigan, t. 5, 1967, p. 871-886. (Nous utilisons la version anglaise de ce dernier article.)

⁴⁸ Voir par exemple la présentation de la bibliographie concernant le sujet – à un moment où M. Foucault avait longuement étudié la *παρρησία*, et en avait donné des conférences en France, aux États-Unis, et à Genève – dans le cours intitulé : *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France. 1982-1983*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris, 2008, p. 45-46.

de profondeur ou être dépassée. L'auteur est conscient de l'abondance de matériaux utilisés dans un article si court. Il annonce son intention de revenir sur le sujet dans un travail plus détaillé, mais ce travail ne verra malheureusement jamais le jour. En dépit de ces caractéristiques, les quinze pages de *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία* présentent une érudition incontestable. Le statut de fondateur que nous attribuons à E. Peterson et à son article, ne s'appuie pas uniquement sur la chronologie, mais se base sur quatre niveaux d'influence.

Premièrement, E. Peterson fonde pleinement les études critiques sur la *παρρησία* parce que les auteurs postérieurs prolongent les axes de recherche de 1929. Depuis l'émergence du mot dans son contexte politique démocratique à Athènes au V^e siècle av. J.-C. jusqu'aux usages faits par les pères de l'Église au IV^e siècle, E. Peterson repère ces trois *topos* énoncés plus haut : les sphères de la politique, de l'éthique et de la morale, et du religieux de la *παρρησία*. La présence du mot *παρρησία* dans toute la période antique où le grec était la langue savante implique une évolution sémantique. L'article met en exergue de très nombreuses problématiques concernant le concept (*Begriff*) de *παρρησία* dans ces trois domaines, lors de son évolution dans le monde gréco-romain.

Deuxièmement, en-deçà du concept (*Begriff*), *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία* aborde les figures qui incarnent la *παρρησία* dans les traditions grecque, hellénistique, juive et chrétienne. Un point mérite d'être explicité en amont. Pour les Grecs du V^e et IV^e siècle av. J.-C., la *παρρησία* a toujours le sens d'un rapport horizontal entre les hommes, qu'ils soient considérés égaux, amis, voire adversaires⁴⁹. Dès lors, le *παρρησιαστής*, celui qui utilise la *παρρησία*, est considéré comme une figure positive, notamment dans la sphère étique et morale. En revanche, dans un discours d'Isocrate, orateur au début du IV^e siècle, il est dit que lorsqu'ils [des citoyens] adressent des propos (τοὺς λόγους) dépourvus de mesure à l'égard des dieux, ces discours ont le sens du « blasphème ». Isocrate dit que cette *παρρησία* a le sens d'« impiété » (ἀσέβεια)⁵⁰. Affirmer que ce citoyen est un *παρρησιαστής* n'est pas plausible – le mot ne revient même pas. Cet usage est de tout évidence tenu pour négatif. Il est question d'une certaine liberté

⁴⁹ Voir la lettre À *Nicochlès* 3, où Isocrate dit que la *παρρησία* est à l'origine de la permission ouvertement accordée aux amis (τοῖς φίλοις) de s'adresser des reproches, et aux ennemis (τοῖς ἐχθροῖς) de s'attaquer réciproquement pour les fautes (ἁμαρτίαι) commises. Nous reviendrons sur ce passage d'Isocrate dans III. 9. c.

⁵⁰ *Busiris* 40 : τῆς δ' εἰς τοὺς θεοὺς παρρησίας ; Isocrate considère que les discours (τοὺς λόγους) des citoyens qui se calomnient mutuellement (τῆς πρὸς ἀλλήλους κακηγορίας) ne doivent pas être tolérés dans la cité, pas plus que quand ces discours s'adressent aux dieux. Ils doivent être frappés d'impiété (ἀσέβεια).

de parole, d'une certaine *παρρησία*, mais sans bornes, à la manière des gens qui se calomnient les uns les autres. Ce passage du *Busiris* est important, car on peut situer un des moments où le terme de *παρρησία* est signalé comme un excès de la liberté de parole, sur lequel nous reviendrons. Plus particulièrement, le moment où la *παρρησία* est liée avec l'*ἀσέβεια*. Prétendre exprimer un mot sur les choses qui concernent la divinité ne peut donc être tenu que comme une *παρρησία* négative.

Or, en ce qui concerne cette figure du *παρρησιαστής* à l'égard du divin, tout autre chose arrive dans le judaïsme et le christianisme. À la différence du philosophe, figure centrale et positive du *παρρησιαστής* dans le monde grec, l'homme de foi fait pivoter cette notion de *παρρησια* vers le divin. Pour ce qui est du judaïsme, Moïse, par exemple, étant « ami de Dieu » („Freunde Gottes“, p. 289), E. Peterson soutient qu'il a la *παρρησία*, car il en possède les qualités morales pour s'adresser à Dieu. Le mot, bien entendu, n'est pas présent dans les textes hébreux. Néanmoins Moïse, Abraham ou Job, en tant qu'amis de Dieu, incarnent cette figure du *παρρησιαστής*. Cet usage appliqué à une relation verticale, entre Dieu et les mortels, est sans doute des plus singuliers dans l'histoire de la *παρρησία*, car l'égalité n'est pas de mise. E. Peterson fait de l'amitié et la liberté des Grecs, les conditions pour légitimer une forme de *παρρησία* dans les textes de la tradition juive. Mais le théologien Allemand s'appuie aussi sur un certain nombre de textes grecs, de Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie notamment, pour soutenir son argumentation. Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie attestent pour la première fois d'une *παρρησία* dirigée envers le Dieu chrétien, dont le sens est de surcroît positif⁵¹.

Quant à la tradition chrétienne, la figure du *παρρησιαστής* est incarnée par le martyr à double titre : « Der Märtyrer hat eine zwiefache *παρρησία*: eine auf Erden und eine im Himmel », dit E. Peterson (p. 293). Le martyr a donc une *παρρησία* « dans le ciel », vis-à-vis de Dieu, mais aussi une *παρρησία* « sur terre », envers les autorités hostiles à la foi chrétienne. Les occasions où le martyr exerce sa *παρρησία* sont la prière et les discours « audacieux » ([d]ie „kühnen“ Reden, p. 293) proférés lors de ses actes. En tant qu'intercesseur des intègres de l'Église, la double *παρρησία* du martyr devient un bien fort précieux vis-à-vis de Dieu et

⁵¹ *Antiquités Judaïques* II, 52 : τῆς ἀπὸ τοῦ συνειδότος καί πρὸς τὸν θεὸν παρρησίαν καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ; V, 38 : παρρησίαν λαμβάνει πρὸς τὸν θεόν / *Quis rerum divinarum heres sit*, § 21 : οἱ σοφοὶ πάντες φίλοι θεοῦ... παρρησία δὲ φιλίας συγγενές, ἐπεὶ πρὸς τίνα ἂν τις ἢ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον παρρησιάσαιτο (§ 21) [« les sages sont amis de Dieu... la liberté de parole est de même famille que l'amitié, à qui parlera-t-on librement, sinon à un ami ? »].

des hommes. En un mot, pour E. Peterson, le philosophe n'est pas la seule figure du *παρρησιαστής* dans le monde antique, car le concept *παρρησία* se développe dans d'autres figures au sein des communautés du bassin méditerranéen, soit par analogie dans la tradition juive, soit par appropriation dans le christianisme des premiers siècles.

Troisièmement, le travail notionnel de E. Peterson est également une pierre de touche pour les études ultérieures. En effet, ses remarques sur les rapports entre la *παρρησία* et des notions comme la liberté (*ἐλευθερία*), l'amitié (*ἡ φιλία*), le moment opportun (*ἡ καιρός*) et la flatterie (*ἡ κολακεία*) sont suivies et développées par G. Scarpat, M. Gigante et M. Foucault à plusieurs reprises. E. Peterson ne l'explique pas dans son article, mais lorsque l'on isole la *παρρησία* de ses moments forts, lorsque n'importe qui peut la revendiquer, elle aura une signification faible : prise de parole, droit de parole, franchise, tout-dire. Mais ce qui distingue un usage fort de la *παρρησία* de ces usages faibles, c'est le contexte dans lequel elle a lieu. Qui en use ? comment on en use ? à quel moment on en use ? Or, l'étude de ces autres notions qui gravitent autour de la *παρρησία* dans un texte ancien terminent par jeter une lumière singulière sur sa signification réelle. Avec G. Scarpat, M. Gigante, M. Foucault, et d'autres, on affirmera que la *παρρησία* est le privilège de l'homme libre, qu'elle a lieu dans les cercles d'amitié, dans les écoles et les communautés philosophiques, qu'elle comporte un danger (*κίνδυνος*), qu'elle est un acte audacieux (*τολμᾶν*), qu'elle est un outil pédagogique. Ces perceptions de la *παρρησία* sont toutes positives. Mais on verra aussi qu'elle peut être considérée comme étant le propre de la foule, des gens qui manquent d'éducation, qu'elle peut être rapporté à l'ébriété, au bavardage, à l'incapacité de retenir sa langue, voire à une incapacité de se gouverner soi-même. Ce qui permet de distinguer ces perceptions positives ou négatives de la *παρρησία* est en lien étroit avec les autres notions qui gravitent autour dans un texte. Ce travail notionnel est donc débuté avec l'article de 1929.

Enfin, certaines occurrences présentes dans le Nouveau Testament, et dans les écrits des pères de l'église sont relevées. C'est la période de déclin de la *παρρησία*. L'apogée qu'elle connaît aux premiers siècles (I^{er} et II^e) à l'intérieur des cercles stoïciens, épicuriens et cyniques va peu à peu muter dans la *παρρησία* des martyrs, avant qu'elle ne disparaisse dans les différentes traductions en latin. L'article du théologien s'achève au moment où la notion de *παρρησία* disparaît du monde grec, c'est-à-dire lorsqu'elle est traduite en langue latine comme

fiducia et *confidentia*. Ce travail des traductions latines du mot *παρρησία*, G. Scarpat l'élargit amplement ; nous en reviendrons.

En somme, l'article ambitieux de E. Peterson offre de nombreux points de départ pour la recherche ; ils se déploient à la manière d'un *agencement rhizomique*⁵² tout au long du XX^e siècle. C'est pourquoi S. Salaville dit avec raison et avant l'heure, d'une manière quasiment prophétique : « On voit assez quelle richesse d'information philologique renferme cette brève monographie, et quels services il peut rendre à l'historien, à l'exégète, au théologien et au liturgiste »⁵³. Dans la sobriété de quelques pages, cet article rend compte de la longue histoire de cette notion intraduisible qu'est la *παρρησία*. De plus, à la lecture de cet article, nous constatons que la *παρρησία* est une pratique éminemment propre au monde grec, qu'elle est l'affaire d'un petit nombre d'individus, rares, voire exceptionnels, et qu'il ne faut à aucun moment la confondre avec son avatar moderne : « la liberté d'expression », ou « la liberté d'opinion », lesquelles sont données, au moins dans la lettre, à tout le monde. E. Peterson a raison de faire remarquer que si tous les hommes ont la *παρρησία*, elle s'abolit aussitôt (« Wenn alle Menschen *παρρησία* haben, hebt sich der Begriff der *παρρησία* auf », p. 287), qu'elle est dénuée de sens, lorsque n'importe qui revendique son droit (« auf der anderen Seite wird der Begriff doch sinnlos, wenn er von einem jeden in Anspruch genommen wird », p. 283)⁵⁴.

b. La *παρρησία*, un mot intraduisible

Une des particularités de l'article de E. Peterson, c'est la volonté de l'auteur de ne pas traduire le mot *παρρησία* et de le garder toujours en grec. Certes, il en fait de même avec d'autres notions, mais il s'avère que la polysémie du mot *παρρησία* ne représente pas une mince affaire. Depuis ses usages dans la tribune en Grèce classique jusqu'à ses occurrences dans la

⁵² Nous empruntons ce terme forgé par G. Deleuze et F. Guattari : « Dans un livre comme dans toute chose, il y a des lignes d'articulation ou de segmentarité, des strates, des territorialités ; mais aussi des lignes de fuite, des mouvements de déterritorialisation et de déstratification. », *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 9-10.

⁵³ *Échos d'Orient, op. cit.*, p. 491.

⁵⁴ Il est intéressant de faire remarquer ici la présence du verbe *aufheben*, dont le substantif est l'*Aufhebung*. Le terme est tout à fait utilisé dans un sens hégélien. Nous avons opté par traduire par *abolir*. Dans la version anglaise de l'article « Parrhesia, parrhesiazomai » de H. Schlier, ce passage de l'article d'E. Peterson est traduit ainsi, perdant la puissance du terme *aufheben* : « If all men have *παρρησία*, the concept is *destroyed* », p. 872. (C'est nous qui soulignons.)

littérature chrétienne, la *παρρησία* est toujours apparue comme une notion problématique en fonction de celui qui s'en empare : le citoyen, l'orateur, le métèque, l'esclave, le philosophe, l'ami, l'homme de foi, le martyr. Puisque le sujet d'énonciation n'est pas le même, cela modifie en conséquence *ce* dont on parle. Autrement dit, la signification de la *παρρησία* varie foncièrement en fonction du personnage qui la fait sienne. De ce fait, selon le contexte et le sujet, on traduira la *παρρησία* par : droit de parole, impertinence, franchise, bavardage, dire la vérité, mode de vie, ouverture de cœur, confiance (en Dieu/Christ), familiarité (avec Dieu/Christ). La seule apparition du mot *παρρησία* dans un texte antique devient un noyau virtuel où elle peut signifier une chose ou son contraire, avoir une signification forte, technique, singulière, ou bien une signification faible. Seulement le contexte à partir d'où elle énoncée est en mesure de nous fournir sa véritable signification.

c. Traduction de *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία*

Une traduction de l'article d'E. Peterson est proposée par nos soins dans les Annexes de ce travail : « De l'importance historique de la *παρρησία* ». De même, est fournie une transcription du texte allemand, *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία*, pour ceux qui voudraient se pencher sur la source originale. La traduction et la transcription du texte allemand visent à combler une lacune bibliographique majeure dans les études sur la *παρρησία*. Ce travail de récupération de l'article Peterson répond à ce qu'il a le mérite d'avoir inauguré les études sur la *παρρησία*. Il a également fondé les axes principaux que l'on aborde encore aujourd'hui, quand on veut étudier directement la *παρρησία* dans les textes anciens. Comme nous l'avons dit, l'article d'E. Peterson est quasiment introuvable, et qui plus est, la police gotique dans lequel il a été publié ajoutait une difficulté supplémentaire lors de sa lecture.

2. Giuseppe Scarpat

Trente-cinq ans après la parution de l'article de E. Peterson, l'helléniste, bibliste et latiniste G. Scarpat (1920-2008) se consacre à une étude lexicologique de la *παρρησία* dans l'antiquité gréco-romaine. *Parrhesia Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, publiée

en 1964, ensuite rééditée en 2001 sous le titre *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, se situe dans la continuité des études sur la *παρρησία*.

G. Scarpato reprend le fil historique du terme, tel qu'E. Peterson l'avait posé auparavant : « il termine *parrhesia* sorge nell'atmosfera politica della democrazia ateniese... », et termine son étude là où l'article d'E. Peterson faisait de même : « La nostra indagine sulle evoluzioni semantiche del termine *parrhesia* abbraccia anche il Nuovo Testamento e la letteratura cristiana antica e si conclude con le sue traduzioni in lingua latina »⁵⁵. Tel est le cadre historique de sa recherche : embrasser les neuf siècles où le mot reste opérationnel dans la littérature gréco-romaine. Introduit de cette manière, il paraît ne pas y avoir d'originalité dans l'étude de G. Scarpato par rapport à l'article de 1929. Néanmoins, le livre de G. Scarpato se distingue par une analyse plus approfondie et structurée de la *παρρησία*. Dès les premières lignes de son étude, G. Scarpato déclare que « tout le monde sait et répète que » la *παρρησία* apparaît dans la sphère politique athénienne. Il semble qu'à l'époque où il rédige son ouvrage, ce sujet était, dans une certaine mesure, familier. C'est en raison de cette familiarité, devenue peut-être une forme de stagnation intellectuelle, que G. Scarpato fait en sorte de se démarquer des savoirs acquis. L'usage du terme *παρρησία* dans les sphères politique, éthique et religieuse, abordés par E. Peterson est approfondi par G. Scarpato. En quoi consiste l'originalité du livre de G. Scarpato ?

Trois grands axes sont privilégiés dans le volume du latiniste italien : d'abord, la *παρρησία* dans la période classique, ensuite la *παρρησία* à l'époque judéo-hellénistique et chrétienne, enfin, les traductions de la *παρρησία* en latin. Ce sont notamment quelques éléments du premier chapitre que nous retenons ici.

a. Parrhesia greca

Cette partie traite de la *παρρησία* dans la période classique sous la loupe du latiniste italien. Sont rappelés ici les termes politiques précurseurs de la *παρρησία* au V^e siècle dans la cité démocratique athénienne : l'*ἰσονομία* (« égalité devant les lois », p. 13-26), l'*ἰσηγορία* (« égalité de participation à la vie politique », p. 27-34), l'*ἔξουσία τοῦ λέγειν* (« le pouvoir de parler », p. 35), ou tout simplement l'*ἔξουσία* (« le pouvoir » de dire ou de faire ce que l'on veut). Dans cette première partie, G. Scarpato nous renseigne davantage sur le verbe « poétique »

⁵⁵ G. Scarpato, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, op. cit., p. 13.

ἐλευθεροστομεῖν (« liberté de parole »), qui est du moins dans les textes de la poésie tragique, le verbe précurseur de la παρρησία⁵⁶. E. Peterson soulignait déjà ceci dans les premières lignes de son article : « Die Tragiker verwenden statt παρρησία lieber das Wort ἐλευθεροστομία »⁵⁷. Les termes ἐλευθεροστομία, dans la tragédie, et παρρησία, dans la comédie, cohabitent dans ces deux grands genres de la littérature ancienne du V^e siècle. G. Scarpat affirme qu'avec le temps les Athéniens privilégiaient l'usage du terme παρρησία à ceux d'ἰσηγορία (terme juridique) et d'ἐλευθεροστομία (terme poétique), car il mettait l'accent sur le « dire ». Cet aspect du dire leur était sans doute fort cher (p. 35).

Le fait que la παρρησία puisse basculer vers un *excesso di libertà* (p. 54-66), un « excès de liberté », ne doit pas être motif d'étonnement. Puisqu'elle est liée au « tout-dire », le risque d'en abuser, est dès lors manifeste. Pour comprendre cette déviation de la παρρησία, G. Scarpat renvoie au contexte politique délétère dans lequel elle apparaît. En effet, d'une part, le régime démocratique est alors en train de basculer de plus en plus vers un régime démagogique, et, d'autre part, les citoyens font preuve de relâchement dans leurs libertés individuelles. Les idéaux d'excellence et de vertu, hérités de la tradition de la cité démocratique du V^e siècle, se voient remis en doute. Dans ce climat de dégénérescence morale et politique, on remarque de plus en plus ce qu'il peut y avoir de nocif et d'excessif dans ce type de πολιτεία, c'est-à-dire dans ce type de mode de vie/type de gouvernement⁵⁸.

Dans cette forme de décadence graduelle que peut prendre le régime politique démocratique, certains citoyens estiment qu'il n'est plus nécessaire de se distinguer des autres par ses qualités au sein de la cité. Dans la mesure où l'égalité est assurée entre les meilleurs et les pires citoyens, qu'importe la valeur de chacun. Or, en ce qui concerne la παρρησία, puisque

⁵⁶ Eschyle, *Prométhée*, v. 180, Euripide, *Andromaque*, v. 153 ; Dans Eschyle, *Les Suppliants*, v. 948, « s'incontra anche l'aggettivo ἐλευθερόστομος, rimasto *hapax* in tutta la grecità : ἐξ ἐλευθερόστομου γλώσσης, “da una bocca che liberamente parla” », écrit Scarpat, p. 35.

⁵⁷ « Das Bedeutungsgeschichte von παρρησία », *op. cit.*, p. 283

⁵⁸ Nous analysons le sens profond du mot πολιτεία en tant qu'âme de la cité, dans II. A 5. c. Retenons pour le moment que la démocratie en tant que πολιτεία concerne le mode de vie des citoyens aussi bien que la manière dont la cité est administrée par sa constitution. Isocrate, par exemple, assimile la πολιτεία à la ψυχή de la cité (« L'âme de la cité n'est rien d'autre que la constitution », *Aréopagitique*, 14). Par ailleurs, dans le livre VIII de la *République*, en passant en revue quatre espèces de constitution politique, Platon analyse les traits de l'individu qui s'assimile à chacune de ces espèces. L'individu est de ce fait un support plus petit sur lequel on peut examiner le propre de chaque constitution.

tout le monde reçoit une part égale à la prise de parole, la bonne parole et la mauvaise parole se mélangent. G. Scarpat s'appuie sur un passage de l'*Aréopagitique* pour illustrer cette sorte de relâchement. Dans cette partie de son discours, Isocrate dénonce à la tribune les excès de liberté de parole de ses contemporains :

Ceux qui autrefois administraient la cité, établirent non pas une constitution (πολιτείαν) à laquelle on donnait le nom le plus large et le plus doux, mais qui ne le justifiait pas par ses actes aux yeux de ceux qui avaient affaire à elle, qui donnait aux citoyens une telle éducation qu'ils voyaient de l'esprit démocratique dans l'indiscipline (τὴν μὲν ἀκολασίαν δημοκρατίαν), dans le mépris de la loi, de la liberté (τὴν δὲ παρανομίαν ἐλευθερίαν), dans la licence des paroles, de l'égalité (τὴν δὲ παρρησίαν ἰσονομίαν), dans le droit d'agir ainsi, le bonheur (τὴν δ' ἐξουσίαν τοῦ ταῦτα ποιεῖν εὐδαιμονίαν), mais une constitution qui, en détestant et en châtiant les gens de cette espèce rendait meilleurs et plus sages tous les citoyens (ἀλλὰ μισοῦσα καὶ κολάζουσα τοὺς τοιούτους βελτίους καὶ σωφρονεστέρους ἅπαντας τοὺς πολίτας ἐποίησεν).⁵⁹

Dans ce discours de l'*Aréopagitique*, prononcé vers l'an 354, Isocrate regrette l'ancienne démocratie. D'après Isocrate, deux éléments de cet âge d'or sont à envier : la cité d'alors était bien administrée par un organe supérieur incorruptible, le Conseil de l'Aréopage. Dans ce type de démocratie se distinguaient des hommes et des législateurs illustres – l'orateur cite les noms de Solon et de Clisthène. La distinction entre le passé et le présent, le bon et le mauvais, l'ancienne et l'actuelle démocratie est patente dans le discours d'Isocrate. Parmi les oppositions que ce dernier énumère entre ces deux périodes, il y a : démocratie/indiscipline, mépris de la loi/liberté, droit d'agir/bonheur. G. Scarpat retient celle-ci : licence de paroles/égalité (παρρησίαν/ἰσονομίαν). Pour Isocrate, et donc pour G. Scarpat, il faut distinguer la licence de paroles (παρρησίαν) de ce droit civique d'égalité (ἰσονομίαν) vis-à-vis de la loi. La première signifie en l'occurrence une outrage à ce principe d'égalité octroyé par le νόμος. Pour Isocrate, c'est une faute de vouloir cautionner les excès dans la prise de parole chez certains citoyens lorsqu'il n'y pas de respect pour la loi.

⁵⁹ Isocrate, *Aréopagitique*, 20.

Cette manière de vivre dans l'actuelle démocratie où tous font « comme ils veulent », où tout le monde parle « comme il veut », serait, d'après l'orateur, une des causes qui sont à l'origine de l'effondrement de hauts idéaux pédagogiques de la démocratie d'autrefois. Les législateurs d'alors concevaient des lois qui contribuaient au bien commun, et non pas des lois qui menaient les particuliers à manifester, par leur propos et leurs actes, leur orgueil⁶⁰. Pour Isocrate, cette parole sans limite représente un clivage par rapport à la démocratie ancienne, à l'origine de l'égalité (ἰσωνομία) et la parole pour tous (ἰσηγορία) dans la cité. Cette ancienne démocratie que l'orateur regrette vivement avait le souci de rendre les citoyens meilleurs et avertis (βελτίους καὶ σωφρονεστέρους). La « sfrenata licenza di parola »⁶¹ qu'Isocrate dénonce ici ne peut donc être qu'une mauvaise variante de la παρρησία, cautionnée par l'actuel régime démocratique⁶². La critique d'Isocrate de la mauvaise παρρησία est importante, car il est un des premiers intellectuels à faire la distinction entre les usages privés/éthiques et les usages politiques/juridiques de la παρρησία à son époque⁶³.

Pour la suite de notre étude, un autre passage de l'ouvrage de G. Scarpat mérite une attention particulière. Il met en lumière non pas une παρρησία négative, comme précédemment, mais au contraire, porteuse d'une valeur positive : son caractère polémique. Quoi que la frontière qui les distingue puisse être fine, il ne faut pas confondre le caractère polémique avec le caractère démesuré de la παρρησία. Le passage est le suivant :

Il termine *parrhesia* ha quindi nel suo nascere valore politico e sfumatura polemica e, pur essendo documentato una sola volta in Aristofane, è l'insegna della commedia attica. La *parrhesia* è la libertà del privato cittadino di dire quanto crede, come crede, contro chi crede; essa rappresenta una conquista e un privilegio della democrazia ateniese, essa è un imprescrittibile diritto del cittadino ed è all'inizi sinonimo di "cittadinanza piena". Potremmo osservare

⁶⁰ Dans *Busiris*, 40, Isocrate dénonce les propos abusifs (la παρρησία) que les gens tiennent même à l'égard des dieux.

⁶¹ C'est ainsi que G. Scarpat traduit le mot παρρησία, *Parrhesia greca, op. cit.*, p. 56.

⁶² Isocrate ne fustige pas tant la παρρησία que l'usage négatif qu'on en fait. Ailleurs, il déclare que la παρρησία est une habitude (εἶθισμα) chez lui. Voir sa lettre au roi de Macédoine : « A mon avis, il t'est utile de l'entendre et il convient que ma franchise accoutumée accompagne mon discours (ἐμοὶ τε προσήκειν μετὰ παρρησίας, ὥςπερ εἶθισμα) », *Philippe*, 72.

⁶³ Voir « La παρρησία chez Isocrate », dans III. A. 9. c.

che mentre in ἰσηγορία è accentuato il valore del primo termine componente, in παρρησία i due termini avranno sempre tutto il loro valore.⁶⁴

Nous revenons donc à l'accent du verbe « dire » implicite dans le terme grec. La παρρησία constitue la plus grande conquête des citoyens à l'intérieur de la cité athénienne, parce qu'ils peuvent « tout-dire » (πᾶς-ῥήσις), rappelle G. Scarpat. Force est donc de constater que le mot n'apparaît pas seulement dans les milieux où la vie politique se manifeste avec le plus d'intensité (l'Assemblée ou les tribunaux), mais aussi dans les milieux de la vie culturelle de la cité (le théâtre), ou encore dans des scènes de la vie quotidienne⁶⁵.

À propos du théâtre, G. Scarpat fait remarquer que même si le mot παρρησία n'apparaît qu'une seule fois chez Aristophane, il représente l'emblème (*l'insegna*) de la comédie attique. Car cette parole libre constitue un élément essentiel de la critique politique et sociale exercée au théâtre.

Quant à l'usage strictement politique et juridique, la deuxième section de notre texte met en lumière un des aspects *polemici* de la παρρησία signalé ici G. Scarpat, lors d'une affaire de tribunal entre deux citoyens (II. A). Nous abordons également la relation de la παρρησία comme *emblème* de la comédie ancienne dans la troisième section (III. A). Dans les deux situations que nous illustrons, comédie et politique, la valeur polémique de ce « tout-dire » est mise en lumière avec intensité. Que cela se passe à l'Assemblée ou au théâtre, pour le poète ou pour l'homme politique, leur habileté et leur ingéniosité consistent à user du mieux possible de leur παρρησία afin de gagner la faveur de la foule et l'emporter sur leur rival. Certes, un concours littéraire et une affaire juridique divergent largement dans leurs enjeux, mais comme on le verra, dans le monde grec ces deux pratiques sont moins distantes qu'elles ne le sont de nos jours.

⁶⁴ G. Scarpat, *Parrhesia greca*, p. 35-36.

⁶⁵ La tradition philosophique veut que cette liberté de parole soit exprimée avec plus d'aisance par les philosophes, même lorsqu'ils sont étrangers de la cité d'Athènes : « tandis qu'en général l'émigré se plaint de ne pouvoir risquer aucune parole libre, Aristippe, cet homme du monde plein d'habileté et d'esprit, peut se permettre partout d'hardies plaisanteries », M. Pohlenz, *La liberté grecque*, *op. cit.*, p. 93.

Enfin, cette première partie de *Parrhesia greca, parrhesia cristiana* comprend une brève partie consacrée à la *παρρησία* dans les cercles philosophiques épicuriens (p. 72-75)⁶⁶ et cyniques (p. 75-85). G. Scarpat a raison de lier ensemble ces deux principes de la philosophe cynique que nous évoquions dans l'Introduction : « *Parrhesia e libertà* (ἐλευθερία) sono anche i segni distintivi della scuola cinica. Per il filosofo cinico la parrhesia è il più grande dei beni, per questo egli rinuncia ad ogni cosa; la sua libertà è in definitiva libertà di dire quanto pensa. »⁶⁷

La deuxième partie du livre aborde la *παρρησία* dans la période judéo-hellénistique et dans le christianisme des premiers siècles : la *παρρησία* devant Dieu, celle du Nouveau Testament, celle des martyrs, la *παρρησία* des pères de l'Église, dans la prière du Notre Père, et pour terminer la *παρρησία* monastique. La dernière partie du livre traite enfin des traductions latines du mot *παρρησία* : *constantia, fiducia, confidentia*, ainsi que quelques exemples de ces usages.

Certes, l'organisation de ces trois axes répondent à celle qu'avait posé auparavant E. Peterson. De même, les « sphères » politique, éthique et religieuse étaient déjà définies dans l'article du théologien en 1929. Le livre de G. Scarpat organise ces sections de manière plus cohérente, reproduisant les passages de la littérature grecque où le terme *παρρησία* s'avère utile à chaque section. Par la richesse de ses multiples passages et son agencement, ce livre de 1964 est devenu une étude critique et évolutive indispensable sur la *παρρησία* au cours du XX^e siècle.

3. Marcello Gigante

Pour saisir l'importance du travail de M. Gigante dans l'histoire du concept de la *παρρησία*, il est nécessaire de reculer dans le temps. Nous allons remémorer une catastrophe

⁶⁶ Cette extrême languidité à l'égard de la *παρρησία* chez les épicuriens lui vaudra une franche critique de M. Gigante ; voir section I. A. 3. c.

⁶⁷ Nous reviendrons sur ce passage sur la *parrhesia cinica* dans IV. A, qui porte sur l'analyse de la *παρρησία* chez le cynique Diogène de Sinope.

naturelle qui a secoué une partie de la civilisation gréco-romaine, avec l'objectif d'exposer ensuite la découverte de la bibliothèque d'Herculanum.

a. Il Vesuvio ed i papiri d'Ercolano

« Un nuage sortait de la montagne ; il était difficile, à regarder de loin, de savoir laquelle (on apprit par la suite qu'il s'agissait du Vésuve) ; il ressemblait à un arbre et sa forme imitait plus que tout autre celle d'un pin ». C'est ainsi que Pline le Jeune décrit le commencement de ce qui s'avérerait être une grande catastrophe naturelle. Le nuage dont il parle est en effet une nouée ardente crachée par le volcan qui se présente sous ses yeux. La scène se passe le 24 août 79 après J.-C. Le Vésuve entre en éruption, déversant des coulées pyroclastiques sur les villes romaines de Pompéi et d'Herculanum. Le sort de ces deux villes ne serait pas le même. À Pompéi, une pluie de cendres brûlantes cause des incendies sur tous les immeubles ; la population restée sur place meurt par asphyxie à cause des gaz toxiques et des cendres ardentes tombant jour et nuit. Ainsi, en trois jours, la ville commerçante est-elle ensevelie sous des tonnes de matériau volcanique. À Herculanum, en revanche, la tragédie ne commence que le deuxième jour. Ici, point de lapilli incandescents tombant du ciel, mais plutôt une boue volcanique qui recouvre la ville portuaire, et coule jusqu'à la mer. En quelques heures, toutes deux, Pompéi et Herculanum sont rasées de la carte et le paysage modifié à jamais⁶⁸.

Dix-huit siècles plus tard, ces deux villes romaines sont redécouvertes par hasard, alors qu'on creusait un canal d'irrigation dans les terres proches de la mer. À Herculanum, très particulièrement, grâce aux fouilles archéologiques menées sous les ordres du roi de Naples Charles VII, au milieu du XVIII^e siècle, une bibliothèque contenant de nombreux papyrus datant du I^{er} siècle av. J.-C. a miraculeusement été retrouvée. Dans cette ville aisée, contrairement à Pompéi qui est une ville commerçante, la bibliothèque n'était pas placée dans

⁶⁸ Le seul récit de ce « désastre qui emporta les terres les plus belles, et, avec lui, des peuples, des villes », est rapporté par Pline le Jeune. Ce dernier raconte dans une lettre à Tacite la manière dont son oncle, Pline l'Ancien, est mort, en héros, le deuxième jour de l'éruption. Tous les deux se trouvaient au Cap Misène, sur la baie de Naples, quand le cataclysme a commencé. Pline l'Ancien s'est alors embarqué avec une flotte de quadrirèmes pour porter secours à une femme du nom de Rectina et aux habitants de sa villa (Herculanum ? ; le nom n'est pas précisé, mais Pline le Jeune écrit que la seule manière de « fuir » est par bateau) ; Pline le Jeune, *Lettres*, VI, 16.

À l'époque, la ville d'Herculanum longeait la baie, elle avait un port ; de nos jours, le bord de l'eau se trouve à environ 500 mètres et la ville est à 20 mètres au-dessous du niveau du sol. Encore une grande partie de la ville d'Herculanum reste engloutie sous les couches de matériau volcanique.

un édifice quelconque, mais dans une *villa romana* de repos, voisine à la ville d'une centaine de mètres⁶⁹.

Cette villa, qui reste encore sous terre actuellement⁷⁰, appartenait au citoyen romain Lucius Calpurnius Pison Caesoninus (-105,101 – vers -40 ?). Cet homme deviendrait le beau-père de l'empereur Jules César. L'anecdote du propriétaire de la villa et son lien avec le futur empereur ne sont pas sans intérêt. L. Calpurnius Pison était un citoyen romain très riche, engagé dans la politique⁷¹. À cette époque, il était assez courant de voir les aristocrates s'entourer d'hommes cultivés, notamment de philosophes, auprès de qui ils pouvaient tirer un profit pratique ou social. Quant à L. Calpurnius Pison, véritable philhellène, il avait rencontré le philosophe épicurien Philodème lors d'un de ses voyages en Grèce. Un lien d'amitié était né entre eux. C'est ainsi que plus tard L. Calpurnius Pison devint le protecteur du philosophe, quand celui-ci chercha à quitter Athènes, ravagée par le général romain Sylla depuis l'an -86. Cette pratique de mécénat (« une vie dépourvue de trouble... en échange d'entretiens philosophiques ») liant des élites aristocratiques et des philosophes de différentes αἵρεσις était donc assez commune à l'époque hellénistique et impériale⁷².

⁶⁹ D. Delattre rapporte de précieux renseignements sur Herculaneum et les papyrus découverts dans la bibliothèque des Pisons dans *La Villa des papyrus et les rouleaux d'Herculaneum. La bibliothèque de Philodème*, Liège, CeDoPal (Centre de documentation de papyrologie littéraire), no. 4, 2006. Ce volume est incontestablement une référence importante en langue française sur l'état de l'art de la seule bibliothèque qui nous soit parvenue de l'antiquité.

⁷⁰ La quasi-totalité de la *villa dei papiri* est encore ensevelie sous terre. Lors des premières fouilles, l'ingénieur de mines suisse, K. Weber, chargé de creuser des puits et galeries, a mesuré les dimensions de la villa. Son plan, connu comme le « plan de Weber », a servi à dresser le plan entier de la villa pisonienne depuis le XVIII^e siècle (voir ce plan dans Annexes : « Villa des Pisons »). Au XX^e siècle, le milliardaire P. Getty a fait construire en Californie, aux États-Unis, la Villa Getty, musée dédié aux antiquités grecques, romaines et étrusques, suivant le plan de Weber. Elle est donc une reconstitution de la propriété de Lucius Calpurnius Pison, de cette *villa romana* où le luxe côtoyait les arts. Sur ce, voir D. Delattre, *La villa des Papyrus*, *op. cit.*, p. 15.

⁷¹ Voir P. Veyne, *Sexe et pouvoir à Rome*, préface de L. Jerphagnon, Paris, Tallandier, 2019 : « Le riche est en même temps un homme cultivé, ou est censé l'être (ce qui revient au même) ; il a été le seul à avoir fait des études que nous dirons supérieures. Et il gouverne. », p. 77 ; voir aussi l'article : « Qu'est-ce qu'un Romain ? » (article paru dans *L'Histoire*, n° 234, juillet 1999, pp. 8-11), *ibid.*, p. 17-43.

⁷² Sur le rapport d'une véritable amitié entretenue entre l'homme politique et le philosophe, et non pas entre un *patronus* et son *cliens*, voir M. Gigante (« Philodème et Pison, d'Herculaneum à Rome », p. 109-122), *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1987. Le chapitre propose un commentaire de l'épigramme où Philodème invite Pison à le joindre à la fête de la naissance d'Épicure, le 20 Gamelion. Il s'agit d'une invitation à prendre part à un repas frugal, dont la portée philosophique fait résonance avec la pratique du *λτὸν τῆς διαίτης* (« mode de vie simple »), prôné par le maître fondateur, Épicure. Par ailleurs,

Philodème, né à Gadare, en Jordanie, cherchait alors à répandre la doctrine de l'école épicurienne en Italie. Entre -90 et -75, il avait côtoyé Zénon de Sidon à Athènes⁷³, directeur de l'école du Jardin entre -110 et -75, avant de partir s'installer en Campanie. Une fois installé dans la luxueuse propriété de L. Calpurnius Pison, Philodème a donc administré et accru la collection de livres⁷⁴. Cela explique pourquoi la grande majorité des rouleaux récupérés lors des excavations archéologiques de 1752-1754 contenaient notamment des écrits épicuriens. Certains livres du philosophe originaire de Gadare, d'après ce qu'on peut lire dans les fragments des papyrus, indiquent expressément qu'ils ont « pour point de départ les conférences de Zénon.⁷⁵ » Cette remarque est importante, car dans la mesure où la source de ces écrits remonte jusqu'au scholarque du Jardin à Athènes, cela veut dire que ces livres offrent une exposition orthodoxe de la doctrine épicurienne, telle qu'elle était enseignée au I^{er} siècle av. J.-C.

1,826 *papiri* ont été récupérés de la « bibliothèque grecque » de la villa d'Herculanum⁷⁶. Dû à leur état, carbonisés, rétrécis, mutilés, fragiles au toucher et même à la seule exposition à température ambiante, les papyrus sont de manipulation difficile. De toute évidence, au premier abord, ils sont illisibles à l'œil nu. Par ignorance, un bon nombre de papyrus fut détruit, les fouilleurs les ayant confondus au départ avec des rebuts de bois calciné. Leur sauvegarde est un miracle. Car ces rouleaux, par leur nombre et par leur contenu, fournissent la preuve matérielle de la seule bibliothèque d'ouvrages philosophiques de l'antiquité qui ait survécu à la

Philodème a également dédié le livre *Le bon roi selon Homère (Il buon re secondo Omero)*, édité par Tiziano Dorandi, Naples, Bibliopolis, 1982) à L. Calpurnius Pison.

⁷³ Quelques fragments de Zénon de Sidon sont consultables en français dans *Les Épicuriens, op. cit.*, p. 229-243 ; voir aussi la Notice consacrée à la vie de ce scholarque du Jardin, écrite par les soins de D. Delattre et T. Dorandi (« Vie et œuvre »), dans le même ouvrage, p. 1163-1165.

⁷⁴ Sur la vie et les ouvrages de Philodème, voir *Les Épicuriens, op. cit.*, p. 1223-1232. Voir également le précieux catalogue comprenant tous les auteurs et tous les titres des livres, jusqu'à présent répertoriés, appartenant à la bibliothèque d'Herculanum dans M. Gigante, (s.dir), *Catalogo dei Papiri Ercolanesi*, Napoli, Bibliopolis, 1979. Les livres de Philodème figurent aux p. 54-55.

⁷⁵ *Les Épicuriens, op. cit.*, p. 1163. D. Delattre écrit aussi qu'« il paraît assez vraisemblable que Zénon ait légué en mourant sa propre bibliothèque à Philodème », p. 1224.

⁷⁶ De nos jours, les papyrus sont sauvegardés dans l'Officina dei papiri ercolanesi, située dans la Biblioteca Nazionale di Napoli. Pour plus de détails sur leur conservation, voir D. Delattre, *La Villa des Papyrus, op. cit.* p. 25. et le *Catalogo dei papiri ercolanesi, op. cit.*, p. 16. Par ailleurs, on pense qu'il reste encore une « bibliothèque latine » à découvrir sous les décombres de la villa des Pisons, étant donné que parmi les papyrus retrouvés, seulement une soixantaine sont rédigés en latin. Or, l'hypothèse d'« une seconde bibliothèque », latine, en l'occurrence, nourrit l'imaginaire d'historiens et d'archéologues.

destruction.

Depuis leur découverte, de très nombreux papyrus ont été endommagés ou détruits par ceux qui ont essayé de les dérouler, tentant ainsi de révéler au grand jour leur contenu⁷⁷. Depuis peu, la méthode d'imagerie par rayons X, dite « technique d'Oslo », mise à point par des scientifiques Norvégiens, a été la seule technique permettant d'étudier la structure interne des rouleaux, tout en les conservant dans leur état de découverte : « Here for the first time, we show that X-ray phase-contrast tomography can reveal various letters hidden inside the precious papyri without unrolling them »⁷⁸. C'est un grand pas pour les papyrologues. Cette technique permettrait un jour de faire apparaître, en tout ou en partie, le texte contenu dans les rouleaux⁷⁹.

b. L'œuvre de Gigante

Helléniste, philologue et papyrologue, Marcello Gigante (1923-2001) a été au XX^e siècle un des acteurs principaux de la préservation et la diffusion du contenu des papyrus découverts dans la villa romaine d'Herculanum. « On sait que, depuis 1955, M. Gigante se consacre à l'étude des précieux *papiri ercolanesi* conservés à la Bibliothèque Nationale de Naples. Faut-il rappeler ses *Ricerche Filodemee...*, la création, en 1971, des *Cronache Ercolanesi*, la naissance, sous son égide, en 1978, de la collection *La Scuola di Epicuro* qui s'est donnée pour but de nous procurer des éditions, répondant à toutes les exigences de la science moderne, des œuvres que le philosophe épicurien avait rassemblées dans la *villa suburbana* de son patron, L. Calpurnius Piso, le père de Calpurnia, quatrième et dernière épouse de César ? »⁸⁰ On pourrait croire les propos d'O. Bélleriaux élogieux, mais ce dernier ne se

⁷⁷ Pour une « histoire » des méthodes employées à ouvrir et lire les papyrus depuis le XVIII^e siècle et les complications que cette tâche comporte, voir l'article d'A. Angeli, « Problemi di svolgimento di papiri carbonizzati », in *Papyrologica Lupiensia*, 3, 43-84, 1994. En langue française, voir toujours l'utile travail de D. Delattre, *La Villa des papyrus*, *op. cit.*, p. 25-27.

⁷⁸ « Revealing letters in rolled Herculanum papyri by X-ray phase-contrast imaging », V. Mocella, E. Brun, C. Ferrero & D. Delattre, *Nat. Commun.* 6:5895doi:10.1038/ncomms6895, 2015. <https://www.nature.com/articles/ncomms6895>.)

⁷⁹ Voir « Le papyrus d'Herculanum de Paris » : <https://www.aibl.fr/travaux/antiquite/article/les-derniers-progres-en-matiere-de>. L'article montre les études de cette technique sur un des papyrus (PHerc.Paris 2, *De la calomnie*) que le roi de Naples, Ferdinand IV, a donné en cadeau diplomatique à Napoléon en 1802.

⁸⁰ O. Bélleriaux, « Philodème et sa bibliothèque. Quelques travaux récents », in *L'Antiquité classique*, t. 61, 1992, p. 296.

borne qu'à lister quelques faits accomplis par M. Gigante, sans lequel nos connaissances des *papiri* seraient bien moindres.

Parler du travail de M. Gigante signifie au moins se pencher sur ces quelques domaines : papyrologie, paléographie, philologie et, qui plus est, philosophie épicurienne. Or, il se trouve qu'au cours des années passées à Herculaneum, ainsi qu'à la Faculté de Lettres et de Philosophie de l'Université de Naples et à l'« Officina » de la Biblioteca Nazionale di Napoli, M. Gigante a conçu de nombreux travaux concernant l'étude des papyrus. Ses recherches impliquant les domaines de connaissance que nous venons de nommer se déclinent en plusieurs publications. Mais celle qui nous intéresse le plus, et qui a un apport extrêmement considérable dans l'histoire du concept de la *παρρησία*, concerne l'analyse du rouleau : PHerc.1471. Il s'agit en effet du *Περὶ παρρησίας* du philosophe épicurien Philodème de Gadare⁸¹.

c. Sulla libertà di parola

En 1968, M. Gigante propose une lecture originale du très fragmentaire PHerc.1471 (*Περὶ παρρησίας*), dans son « Filodemo sulla libertà di parola »⁸². M. Gigante fait remarquer dès le début de son analyse le choix volontaire de ses prédécesseurs, E. Peterson et G. Scarpat, de laisser de côté les liens d'une culture de la *παρρησία* avec l'école épicurienne et/ou les philosophes épicuriens. « Il [Peterson] renonce à rechercher la *παρρησία* dans Philodème » ; « parvenu aux écoles philosophiques, au seuil du dernier chapitre de cette première partie consacrée à la *parrhesia* des cyniques, Scarpat se débarrasse de l'épicurisme avec une extrême désinvolture » (p. 197, 198). La critique semble assez juste. E. Peterson ne fait qu'indiquer l'existence du *Περὶ παρρησίας* dans l'article de 1929, tout en ajoutant simplement : « Freilich ist der Text der Philodemischen Schrift schwer zu lesen, da er nur in den Herculaneischen Rollen erhalten ist » (« le texte de Philodème est difficile à lire, étant donné qu'il a été prélevé des rouleaux d'Herculaneum »). G. Scarpat, quant à lui, ne fait pas d'ajout au chapitre dédié à la *παρρησία* épicurienne dans la réédition de *Parrhesia greca* en 2001. Concernant le *Περὶ*

⁸¹ Une description de l'état matériel de ce rouleau est exposée par L. M. White, « A Measure Of Parrhesia: The State of The Manuscript of PHerc1471 », in *Philodemus and The New Testament World*, edited by J. T. Fitzgerald, D. Obbink & G. S. Holland, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 103-130.

⁸² *Ricerche Filodemee*, Napoli, Gaetano Macchiarolli, 1969, p. 41-61 ; traduit en français (« Philodème : Sur la liberté de parole ») pour et dans les *Actes du VIIIe Congrès de Paris, 5-10 Avril 1968, Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 196-217. C'est cette traduction que nous citons dans la suite de la section.

παρρησίας, il écrit succinctement : « Negli scritti du Filodemo si incontra ripetutamente la parola παρρησία nel nesso μετὰ παρρησίας, μετὰ πολλῆς παρρησίας (= con libertà, con grande libertà o coraggio), ma non sempre è possibile fissare con precisione il significato del termine, dato lo stato frammentario, soprattutto del libro Περὶ παρρησίας (ed. Olivieri, Lipsia 1914) conservato dai rotoli ercolanesi. » Bref, l'un et l'autre se bornent donc à souligner l'état fragmentaire su papyrus.

Quelques détails techniques sur l'état du PHerc.1471 peuvent servir à comprendre pourquoi il existe autant de réticences à son égard. Le papyrus a été déroulé pour la première fois par F. Casanova, à l'aide de la machine de Piaggio, en 1808 ; son ouverture, comme tant d'autres papyrus, a été aléatoire. Le contenu des fragments du papyrus, gardés dans des cadres (*cornici*) et reproduits dans des dessins (*disegni*), à partir desquels on a établi la première version du texte, est resté en veille quelques années⁸³. L'*editio princeps* a été publié en deux parties (1835 et 1843) dans les *Voluminum Herculaneusium* V, à partir des dessins de Naples⁸⁴. Il a fallu attendre le XX^e siècle pour voir les fragments et les colonnes du texte grec intégrés en un seul volume. Cette édition du Περὶ παρρησίας, où ne figure par ailleurs que le texte grec, a été établie par A. Olivieri, en 1914, puis revue en 1916 par R. Philippson⁸⁵. Or, il faut savoir que l'emplacement des fragments ne répond à aucun ordre ; ils ont été publiés tels qu'ils ont été copiés à partir des dessins – travail que D. Delattre qualifie de « médiocre », étant donné que tout a été mis en pagaille depuis qu'A. Olivieri a édité le texte⁸⁶. Cela explique pourquoi E. Peterson avait écrit dans son article de 1929 que le papyrus est « difficile à lire » ; il décrivait de manière simple une réalité due à une mauvaise manipulation du papyrus depuis son

⁸³ Voir dans Annexes une image du *cornice* 7, dans lequel figurent les fragments 8-15 du Περὶ παρρησίας.

⁸⁴ Sur les spécificités techniques des fragments et colonnes regroupés dans des cadres, voir L. M. White, « A Measure of παρρησία... », *op. cit.*, p. 113-114.

⁸⁵ Philodemi ΠΕΡΙ ΠΑΡΡΗΣΙΑΣ LIBELLUS, Ed. A. Olivieri. Leipzig. 1914 ; R. Philippson, « Philodemi ΠΕΡΙ ΠΑΡΡΗΣΙΑΣ LIBELLUS, Ed. Alexander Olivieri. Leipzig. 1914 Teubner. X, 83 S. 8. 2 M. 40. » *Berliner Philologische Wochenschrift* 22 (27 mai, 1916), col. 677-688.

⁸⁶ « [L]es critiques n'ont pas manqué à propos de la manière dont cet éditeur [A. Olivieri] avait travaillé, ni sur le résultat médiocre auquel il avait abouti » ; la critique de D. Delattre s'étend aussi à la plus récente réédition du Περὶ παρρησίας (*On Frank Criticism*, Introduction, Translation, and Notes by D. Konstan, D. Clay, C. E. Glad, J. C. Thom, And J. Ware, Atlanta, Scholar Press, 1998), laquelle « ne s'est guère éloignée en fait de l'édition d'Olivieri » ; D. Delattre, « Le franc parler de Philodème (PHerc.1471) Reconstruction bibliologique d'ensemble du rouleau », in Agathe Antoni, Graziano Arrighetti, M. Isabella Bertagna, Daniel Delattre (ed.), *Miscellanea Papyrologica Herculanea*, vol 1, Pisa-Roma, Serra, 2010, p. 272-273.

ouverture.

C'est dans ce contexte qu'il faut souligner la valeur de la tâche de M. Gigante. Sans doute, lorsque le papyrologue italien a pris en mains le projet de lecture du texte, le travail à faire était-il monumental. C'est donc en 1968 qu'il propose une première analyse sur la valeur philosophique du PHerc.1471.

d. La παρρησία, une τέχνη στοχαστική

Parmi les thèmes majeurs tirés de la lecture du *Περὶ παρρησίας*⁸⁷, la thèse fondamentale de M. Gigante réside dans l'affirmation que la *παρρησία* épicurienne, telle qu'elle est rapportée dans les fragments qui restent du rouleau, est « une *technique conjecturale* des moyens pour atteindre la fin (τέλος) » (p. 202). Cette « technique » nécessite, bien entendu, d'être exposée dans son contexte. Ladite technique est appliquée lors des entretiens et réunions entre les membres de l'école épicurienne et le sage. Nous y reviendrons. Pour l'heure, M. Gigante commence son observation dès la lecture du premier fragment du rouleau :

ὑποπίπτον γὰρ
δὴ καὶ τό τινας μήτε συν-
αισθάνεσθαι τὰς ἀμαρτίας,
μήθ' ὃ συνφέρει διαγινώσ-
κειν, ἀπ[ιστ]εῖν ποεῖ. καθό-
λου τ' ἐπιπαρρησιάζεται
σοφὸς καὶ φιλ'σοφος ἀνὴρ,

⁸⁷ Toujours avec un rapport étroit avec la *παρρησία*, sont analysés dans ce travail différents éléments pédagogiques employés par le philosophe épicurien : le *καῖρός* (« l'exercice de la *parrhesia* ne doit être ni interrompu ni renvoyé à plus tard, mais poursuivi au moment opportun », p. 206) ; la médecine (« la *parrhesia* s'avère comme une technique consistant à « essayer et re-essayer », à « tenter et re-tenter » par des moyens divers », p. 207) ; la *τέχνη*, *techné* parrhesiastique (« l'art est la méthode qui produit ce qui est utile à la vie », p. 208) ; la *θεραπεία*, thérapie (« comme le médecin soigne la maladie physique, ainsi le philosophe-éducateur soigne les maux de l'âme », p. 210, « savoir soigner est la caractéristique fondamentale du sage épicurien », p. 211) ; la *νουθέτησις*, technique de l'admonestation (« il est nécessaire que le maître se garde d'abuser de la liberté de parole pour s'emporter jusqu'à l'insulte, mais que, tout en parlant avec franchise, il admoneste avec sérénité, sans manquer à la bienveillance », p. 212) ; la figure du philosophe en tant que guide, *καθηγούμενος* (« la *καθηγεῖσθαι* est une fonction qui revient de droit au philosophe », p. 214).

ὅτι μὲν στοχαζόμενος
εὐ[λ]ογίαις ἔδε[ιξ]ε παγίως
ο[ὐδέν] ⁸⁸

Comme on peut le constater, le début et la fin étant manquants, le fragment est difficile à lire. M. Gigante propose néanmoins de le traduire ainsi : « La circonstance que certains n'arrivent pas à ressentir ensemble les erreurs (συναισθάνεσθαι), ni à distinguer l'utile (ὁ συνφέρει), fait naître la défiance. Et, en général, l'homme sage et philosophe applique le franc-parler (ἐπιπαρρεσιάζεται : *hapax*), en ce sens qu'il raisonne en conjecturant au moyen d'arguments plausibles (στοχαζόμενος εὐλογίαις, contre la correction εὐλογίας d'Olivieri, cf. *Rhet.*, I, p. 247 :), sans rigidité (παγίως/ο[ὐδέν] : il me semble pouvoir compléter ainsi). »⁸⁹ Qu'entend-il dire, le philologue italien, par « technique conjecturale », alors que le mot τέχνη n'apparaît nulle part dans ce fragment, ni dans tout le manuscrit ? Il s'agit en effet d'une interprétation.

Selon M. Gigante, la « clef pour l'interprétation de la *parrhesia* comme *techne* conjecturale est donnée par l'opposition de στοχαζόμενος εὐλογίαις à παγίως οὐδέν » du fragment cité ci-dessus. Le sage applique la liberté de parole (ἐπιπαρρεσιάζεται) à l'égard de l'élève, tout en suivant une méthode qui s'appuie non pas sur des arguments *rigides*, *scientifiques*, mais sur des arguments *vraisemblables*, en un mot sur des *conjectures*. Le sage ne doit pas craindre de s'exprimer avec franchise quand il admoneste des jeunes gens,

⁸⁸ De manière parallèle à la lecture de l'article de M. Gigante, nous avons suivi le texte grec du Περὶ παρρησίας, ainsi que sa traduction en langue anglaise, dans l'édition de D. Konstan *et alii*, *On Frank Criticism*, *op cit.* Pour les travaux en langue française concernant le Περὶ παρρησίας, tous débiteurs du travail de M. Gigante, voir notamment les études de D. Delattre : « Le franc parler de Philodème (PHERC.1471) : Reconstruction bibliologique d'ensemble du rouleau », *op. cit.*, p. 271-291 ; « La pratique maîtrisée du franc-parler. Philodème de Gadara, Le Franc-parler (col.151-162 D.), in *Poikiloï karpoi* = Ποικίλοι καρποί = *Récoltes diverses : exégèses païennes, juives et chrétiennes : études réunies en hommage à Gilles Dorival*, s.d., M. Loubet et D. Pralon, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2015, p. 437-455, et de J. Giovacchini : « La nouvelle reconstruction du rouleau du *Franc-parler* de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une παρρησία spécifiquement épiciurienne ? », in *Miscellanea Papyrologica Herculanensia*, 1, *op. cit.*, p. 293-314.

⁸⁹ « En effet, puisque, assurément, il arrive aussi que certains n'aient pas conscience de leurs propres erreurs ni ne discernent nettement ce qui est avantageux, cela introduit la défiance. Et, en règle générale, un homme sage et philosophe parle avec franchise parce que, d'une part, c'est en conjecturant à l'aide d'arguments de bon sens qu'il a montré, [sans] fermeté, <à l'élève ses erreurs ?> » ; il s'agit d'une traduction plus aisée du même fragment, proposée par J. Giovacchini, dans son article cité ci-dessus (p. 298).

notamment lorsque ceux-ci ont fait des erreurs ou cherchent à cacher les fautes commises. Certes, ces conjectures ne s'avèrent pas toujours utiles dans les entretiens qu'il a avec ses élèves. Cela peut tourner à l'échec. Comme l'explique le fragment 57 : « Il faut au moins reconnaître, ne fût-ce qu'en thèse générale, que les conjectures probables (εὐλόγιστα στοχαστά) ne se vérifient pas toujours telles qu'on les avait espérées, même si la plausibilité est constituée au plus haut degré d'éléments probables (κὰν ἄκρως ἐκ τῶν εἰκότων συντίθεται τὰ τῆς εὐλογίας), parce que la raison exige une discussion approfondie. » Cette technique conjecturale sert en quelque sorte de déclencheur, afin de créer les conditions d'un dialogue plus approfondi entre les parties.

Comme nous l'avons brièvement évoqué, la valeur de la *παρησία* comme « technique conjecturale » trouve son sens dans les discussions à but pédagogique des communautés épicuriennes. Lors de ces réunions de groupe, le maître utilise sa *παρησία* pour tenter de corriger ses élèves. Mais les élèves aussi, sont invités à utiliser leur *παρησία* pour exposer leurs fautes, voire à pratiquer la « délation bienveillante » : dénoncer les fautes commises par d'autres intégrants du groupe, dans une disposition d'amitié (*φιλία*) et de bienveillance (*εὐνοία*)⁹⁰. Le but de cette pratique, est de soigner, ou au moins de prendre soin les uns des autres, au moyen d'un usage de la parole. Par contre, lorsque l'élève résiste à exposer ses erreurs, comme un malade qui refuse d'exposer ses symptômes, le sage doit recourir à ce qu'il peut trouver d'utile dans d'autres types d'arguments, dans l'espoir de pouvoir inviter l'élève à s'ouvrir de bon gré. C'est pour cela que le moment opportun (*καιρός*) est un autre élément clé dans l'application de cette technique ; le sage doit apprendre à identifier les signes (*σημεία*), à la manière d'un médecin, lorsque ceux-ci apparaissent chez celui qui consulte, et en profiter pour dire le bon mot, au bon moment.

Dans cet entretien thérapeutique, poursuit M. Gigante dans son article : « les philosophes ne font pas exclusivement usage du raisonnement rigoureusement scientifique, syllogistique, mais ils peuvent recourir à des discours et à des argumentations que leurs adversaires attribuent uniquement aux rhéteurs. » En effet, M. Gigante, grand connaisseur des

⁹⁰ J. Giovachini, « [L]a critique a essayé de dégager deux traits principaux de, qui seraient propres à la *παρησία* épicurienne : la pratique de l'accusation publique, souvent désignée par l'expression de « délation bienveillante » et le fait que la *παρησία* épicurienne se pratiquait de façon croisée, et non simplement dans un rapport vertical de maître à élève : le maître lui-aussi s'accuse, puis l'élève le reprend, l'élève accuse un autre élève et le reprend. », *op. cit.*, p. 296, 297.

autres papyrus de la bibliothèque de Philodème, ne se contente pas de puiser seulement dans les fragments du PHerc.1471 pour soutenir sa thèse. Les textes de Philodème sur la *Rhétorique* (Περὶ ῥητορικῆς) constituent une autre source importante concernant la pratique épicurienne de la *παρρησία* comme technique conjecturale. La définition de la sophistique qui est donnée dans la *Rhétorique*, non comme science exacte, *πάγιος ἐπιστήμη*, mais comme *τέχνη στοχαστική*, technique conjecturale, s'avère être de grande importance pour l'argumentation de M. Gigante.

Le philologue italien fait remarquer que dans ce livre (*Rhet.* I., p. 246), il existe une connexion entre *τὰ εἰκότα* et *τὰ εὐλόγα*, c'est-à-dire entre ce qui relève du « vraisemblable » et ce qui relève du « raisonnable ». Il s'agit en effet d'une substantivation des adjectifs *εἰκός* et *εὐλόγιστος*. Ces arguments souples, sans rigidité, issus de l'art de la rhétorique peuvent, selon M. Gigante, citant à son tour Philodème : « être plus utiles à la vie que les syllogismes des philosophes, dans la mesure où on les exerce par les conseils, et en ayant soin de cueillir le moment opportun ». De ce fait, les philosophes, à l'instar des rhéteurs, ne doivent pas renoncer à employer des discours et des argumentations conjecturaux, pourvu que l'on cherche l'utile, le juste. Toujours dans la *Rhét.* (I, p. 248, 17sq.), « Philodème affirme que ceux que l'on appelle à juste titre des philosophes n'admettent pas l'usage exclusif et absolu de raisonnements contraignants (*ἀναγκαστικοὶ λόγοι*, auxquels sont opposées, p. 247, 32 les *λόγοι εἰκοβολοῦντες*). » Le *τέλος* (qu'il s'agisse de la correction des fautes, du salut, du bonheur) doit être tenu pour ce bien auquel on peut parvenir grâce à une conception et une application originelle de la *παρρησία*. Le sage ne doit point négliger d'autres méthodes que celles fournies par la philosophie pour atteindre les buts qu'il se fixe.

M. Gigante, s'efforce ainsi de démontrer qu'il existe un usage singulier de la *παρρησία* par les membres du Jardin au cours du I^{er} siècle. Cet usage s'approprie une des méthodes de la rhétorique : « Ce qui me semble évident, à la lumière de ces passages, c'est la légitimité d'une conception épicurienne de la *parrhesia* comme *techne*, une *techne στοχαστική*, qui, à travers des argumentations ou des indices ou des preuves, recherche et invente les façons d'exercer la liberté de parole, pour provoquer chez celui qui l'écoute l'acquisition de l'utile, lequel est un concept bien clair dans l'esprit du philosophe éducateur. » Certes, d'autres critères entrent en jeu, dès lors que les philosophes, les tuteurs, les sages, font leur une méthode qui ne s'attache

pas à des critères orthodoxes, telle que l'ἀκρίβεια, la rigueur. Néanmoins, dans la mesure où la fin (τέλος) peut être atteinte, les εὐλόγιστα στοχαστά sont valables.

M. Gigante souligne également que la distinction entre τέχνη στοχαστική et τέχνη πάγιος n'est pas nouvelle. Nouvelle est l'application qu'en font Philodème et Zénon de Sidon dans leur emploi de la παρρησία dans les méthodes pédagogiques des cercles épicuriens, aussi bien à Athènes qu'en Campanie. Dans la mesure où celle-ci contribue « à la conquête de la vérité épicurienne », cette technique connue notamment chez les rhéteurs devient de fait une technique philosophique.

De toute évidence le caractère novateur de la παρρησία amené par Philodème et Zénon de Sidon devait être l'objet des critiques des autres intégrants des sectes philosophiques, notamment les stoïciens. Dans la même tradition philosophique que celle de M. Gigante, J. Giovacchini affirme, dans un colloque sur la παρρησία⁹¹ : « En épicurien fidèle, Philodème transmet avec clarté et rigueur les leçons de son maître Zénon de Sidon, en même temps qu'il adapte à un public romain hellénophile le contenu de la doctrine d'Épicure – comme Lucrèce a pu le faire, sur le mode poétique. Mais [...] ce n'est pas parce qu'il n'est pas un créateur de concepts que Philodème s'interdit absolument d'utiliser tout matériau qui ne serait strictement épicurien.⁹² »

Comme nous l'avons énoncé tout à l'heure, l'interprétation de la παρρησία comme « technique conjecturale » n'est pas le seul atout de l'article de M. Gigante. Le papyrologue italien souligne d'autres points majeurs du PHerc.1471 : le καιρός (la circonstance, l'opportunité contingente, le moment opportun), dans lequel doit être appliquée la παρρησία ; la βοήθεια (le caractère médical de la pratique du sage), laquelle se sert de la παρρησία pour porter un soin, pour remédier à un mal ; la capacité de μετάθεσις (de corriger, de changer en

⁹¹ Colloque tenu en 2009 à Paris, sous l'initiative de J. Boulogne et D. Delattre. « L'objet central de l'étude est constitué par les écrits du philosophe épicurien Philodème de Gadara, mais tous les rouleaux d'Herculanum, qu'ils soient d'Épicure, de ses disciples, ou encore d'adversaires stoïciens sont concernés. », *Miscellanea papyrologica Herculanensia*, vol. 1, a cura di A. Antoni, A. Arrighetti, I. Bertagna, D. Delattre, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2009, p. 11.

⁹² J. Giovacchini, « La nouvelle reconstruction du rouleau du Franc-parler de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une παρρησία spécifiquement épicurienne ? », *op. cit.*, p. 301. L'article de J. Giovacchini situe très bien la place prépondérante du Περὶ παρρησίας dans la tradition philosophique épicurienne. Elle rend compte des aspects techniques de ce rouleau très difficile à lire, en raison de son état fragmentaire, et des enjeux singuliers de son contenu, en deçà d'une παρρησία éminemment épicurienne.

amendant) de la part du καθηγητης (celui qui conduit) ; la φιλία (l'amitié), sans laquelle la παρρησία se confondrait avec la διαβολή, l'inimitié.

Ce livre rédigé par Philodème à partir des notes qu'il a prises des leçons de son maître Zénon de Sidon, montre bien une pratique originelle concernant une forme de pédagogie au sein de la secte épicurienne. Aucun autre texte de la bibliothèque ne peut l'attester, mais serait-il possible que cette technique ne soit pas une invention de Philodème-Zénon, mais une adaptation d'une παρρησία qui remonterait au Maître fondateur de l'école épicurienne ? Comme il est écrit dans le fragment 45 :

καὶ τὸ συνέχον καὶ κυρι-
ώτ[α]τον, Ἐπικούρωι, κα-
θ' ὄν ζῆν ἠ<ι>ρήμεθα, πει-
θαρχήσομεν

« Et la chose à retenir et la plus importante, nous devons obéir à Épicure, selon lequel nous avons choisi de vivre ». Ce fragment atteste bien du caractère solide des écoles philosophiques pour tenir un enseignement conformé autour du Maître fondateur. Étant donné que les principes se transmettent de scholarque en scholarque, de maître à élève, comme c'est le cas dans d'autres αἵρεσις, dans d'autres sectes philosophiques, il ne serait peut-être pas erroné de supposer qu'il existe une continuité dans la transmission de l'usage de la παρρησία, depuis Épicure jusqu'à Zénon de Sidon.

4. Michel Foucault

Pour une meilleure compréhension de la παρρησία chez M. Foucault, il est nécessaire d'expliquer d'abord les conditions matérielles dans lesquelles elle apparaît dans son œuvre. Il est également indispensable d'éclairer les conditions méthodologiques et épistémologiques dans lesquelles la παρρησία a lieu dans la pensée du philosophe, pour pouvoir, enfin, saisir les nouveaux enjeux soulevés à propos du terme grec.

a. Le retour aux Grecs

M. Foucault n'a publié aucun ouvrage, texte ou article contenant le mot *parrêsia*⁹³. Jusqu'au 24 juin 1984, date de sa mort soudaine, rien ne permettait au grand public de connaître l'intérêt du philosophe pour la *παρρησία*⁹⁴. Les auditeurs qui suivaient ses cours en France et ses conférences à l'étranger étaient les seuls à avoir entendu le philosophe discourir sur cette notion grecque. La parution des tomes II et III de l'*Histoire de la sexualité* en 1984, alors que M. Foucault était hospitalisé à la Salpêtrière, a surtout concentré l'attention des lecteurs sur la manière dont les Grecs auraient abordé, problématisé, vécu, « les choses de l'amour » (*tà aphrodisia*) à l'âge classique et à l'époque hellénistique⁹⁵. Ces publications sont le résultat d'une recherche novatrice sur des textes grecs que M. Foucault a commencé à la fin des années 1970 et au début des années 1980⁹⁶. Cette période assidue d'étude sur des textes antiques a été désignée ultérieurement comme le « retour aux Grecs de Michel Foucault »⁹⁷ – lui qui, par ailleurs, avait consacré la quasi-totalité de son œuvre à l'étude de la période moderne en Occident (XVI^e-XIX^e siècles)⁹⁸. Elles ne jetaient pourtant aucun indice sur la *παρρησία*. Les lecteurs de M. Foucault, ne songeant aucunement au contenu ni à l'état d'avancement de cette

⁹³ La translittération du mot *παρρησία* pratiquée par M. Foucault est *parrêsia*.

⁹⁴ « Il est remarquable de constater que tous les « textes » de Foucault portant sur la *parrêsia* sont au départ autant de présentations orales, de leçons prononcées de vive voix. Sans aucun doute, seule la mort brutale l'empêcha de donner à ses analyses la dignité de la chose écrite. », F. Gros, Introduction à M. Foucault, *Discours et vérité, précédé de La parrêsia*, Paris, Vrin, 2016, p. 11.

⁹⁵ « *L'Usage des plaisirs* est consacré à la manière dont l'activité sexuelle a été problématisée par les philosophes et les médecins, dans la culture grecque classique, au IV^e siècle, avant J.-C ; *Le Souci de soi* est consacré à cette problématisation dans les textes grecs et latins des deux premiers siècles de notre ère », M. Foucault, *Histoire de la sexualité, L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 18.

⁹⁶ Elles signifient aussi le revirement du projet initial de l'Histoire de la sexualité que M. Foucault avait annoncé lors de la publication du premier tome, *La volonté de savoir*, publié en 1976.

⁹⁷ Sur l'origine de l'expression, voir H. Joly, « Retour aux Grecs : Réflexions sur les "pratiques de soi" dans *L'usage des plaisirs* », in *Le Débat*, 41 septembre-novembre 1986, p. 100-120. Depuis lors, l'expression « retour aux Grecs » n'a cessé de faire écho, voir par exemple : F. Gros, « *La parrêsia chez Foucault (1982-1984)* », *Foucault : le courage de la vérité*, F. Gros (s.dir.), Paris, PUF, 2002, p. 155, 156.

⁹⁸ Deux tiers de l'œuvre de M. Foucault tournent autour des pratiques et des discours constitutifs de l'homme moderne en Occident. Les analyses « archéologiques » et « généalogiques » se centrent notamment sur les XVI^e-XIX^e siècles. Elles visent ce que M. Foucault appelle la constitution de l'homme moderne à travers l'analyse des « expériences limites », par exemple : la folie, la maladie, la criminalité, la sexualité ; mais aussi la constitution de l'homme moderne dans une réorganisation autour de ces trois axes : le langage, la vie comme phénomène biologique, le travail/échanges monétaires.

autre recherche parallèle que constituait la *παρρησία*, fantasmaient plutôt sur le IV et dernier tome de l'Histoire de la sexualité (*Les aveux de la chair*) que le philosophe n'avait pas pu finaliser⁹⁹. Sans aucun doute, pour reprendre les propos de F. Gros, « seule la morte brutale l'empêcha de donner à ses analyses [sur la *παρρησία*] la dignité de la chose écrite. » En tout cas de cette *chose* qu'est le livre, car des dossiers, des cahiers, des notes, concernant la *παρρησία*, il y en avait en nombre dans les archives de M. Foucault¹⁰⁰.

b. L'œuvre posthume

Tout ce que l'on sait de la *παρρησία* chez M. Foucault est donc issu de ses publications posthumes¹⁰¹. Malgré l'interdit testamentaire, au fil du temps, les articles et les cours du philosophe ont commencé à être publiés¹⁰², ce que les éditeurs de l'œuvre posthume ont tenté de justifier ainsi : « [i]l ne s'agit pas, au sens propre, d'inédits puisque cette édition reproduit la parole proférée publiquement par Michel Foucault, à l'exclusion du support écrit qu'il utilisait et qui pouvait être très élaboré. »¹⁰³ En effet, à l'époque où M. Foucault donnait ses cours au Collège de France et à l'étranger, plusieurs étaient les assistants à enregistrer ses interventions. À la mort du philosophe, ces enregistrements furent rassemblés, avec ses archives, à la bibliothèque jésuite du Saulchoir à Paris, créant ainsi le Centre Michel Foucault. Les enregistrements furent ensuite déposés à l'IMEC en 1997¹⁰⁴, et les boîtes contenant les

⁹⁹ Le manuscrit a été édité par F. Gros et publié récemment sous le titre : *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*, M. Foucault, Paris, Gallimard, 2018.

¹⁰⁰ Bien que le matériau de recherche sur la *παρρησία* soit aussi riche qu'étendu, grâce à l'existence des notes et des enregistrements des cours, il n'a pas la forme voulue d'un livre. Il est indispensable de rappeler le zèle avec lequel M. Foucault rédigeait ses livres. Pour ce, voir la partie « les manuscrits des livres » dans l'interview donnée par D. Defert : « Je crois au temps », in *Revue Recto / Verso*, No. 1 - Juin 2007, propos recueillis par G. Bellon : <http://www.revuerectoverso.com/IMG/pdf/DanielDefert.pdf>

¹⁰¹ M. Foucault avait écrit dans son testament : « [p]as de publication posthume » ; voir « Chronologie », *Dits et Écrits I, 1954-1975*, « Quarto », Paris, Gallimard, 2001, p. 90.

¹⁰² D. Defert, compagnon de M. Foucault et légataire de ses archives à sa mort, avoue son embarras en allant contre la volonté testamentaire du philosophe, explique les difficultés auxquelles lui et les éditeurs des œuvres posthumes du philosophe se sont confrontées, et expose les critères qu'ils ont suivis pour la publication de ces écrits, dans l'interview citée, « Je crois au temps », n.b.p. 94.

¹⁰³ Ce principe commande toutes les publications des *Cours au Collège de France* dans la partie : « AVERTISSEMENT ».

¹⁰⁴ Les archives sonores sont disponibles en version numérisée sur le site de la bibliothèque numérique « Salamandre » du Collège de France : ([https://salamandre.college-de-france.fr/archives-en-](https://salamandre.college-de-france.fr/archives-en)

archives écrites, acquises par la Bibliothèque Nationale de France en 2013¹⁰⁵. Cette « oralité méticuleuse »¹⁰⁶, le mot est de Baudrillard, préservée sur cassettes grâce au support matériel des magnétophones, ainsi que les notes préparatoires des cours et les textes dactylographiés des conférences, constituent la seule source de recherche sur la *παρησία* dont on dispose du philosophe français.

Après E. Peterson, G. Scarpato et M. Gigante, M. Foucault est devenu un pionnier et une référence majeure sur la *παρησία* des anciens¹⁰⁷. Seule la transgression de son testament a rendu possible cet ajout de savoirs sur la *παρησία*.

Comment aborder dès lors la *παρησία* dans l'œuvre du « diagnosticien »¹⁰⁸ ?

c. Παρησία, aléthurgie, obligations de dire-vrai dans le christianisme

M. Foucault fait de la *παρησία* l'objet d'une « problématisation » particulière à une époque qui doit être abordée par une « histoire de la pensée », laquelle s'oppose à une « histoire

ligne/ead.html?id=FR075CDF_00AUD0002&c=FR075CDF_00AUD0002_e0000019&qid=eas1614328911783) et, en version physique, consultables à l'Abbaye d'Ardenne (IMEC), en Normandie.

¹⁰⁵ Classées « Trésor national » en 2012, la Bibliothèque Nationale de France a ensuite acquis en 2013 la totalité des Archives de M. Foucault (37 mille feuillets dactylographiés = 117 boîtes). Le catalogue est disponible sur le site de la BNF : <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/exportBranchePdf.html?eadCid=FRBNFEAD000098634>, et les archives consultables à Paris, à la Bibliothèque François Mitterrand.

¹⁰⁶ J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977, 2004, p. 11.

¹⁰⁷ Les sources bibliographiques où M. Foucault aborde la *παρησία* se sont avérées très nombreuses depuis que ses œuvres posthumes ont commencé à être éditées. Les voici par ordre chronologique, du vivant du philosophe, et non par ordre de parution : *L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College*, 1980, Paris, Vrin, 2013 ; *L'herméneutique du sujet Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2001 ; *Dire vrai sur soi-même, Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, Vrin, Paris, 2017 ; *Fearless speech*, Los Angeles, Semiotext(e), 2001 ; *Discours et vérité* [1983], précédé de *La parrêsia* [1982], Conférences prononcées à l'Université de Californie à Berkeley et à l'Université de Grenoble, Paris, Vrin, 2016 ; *Le gouvernement de soi et des autres Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2008 ; *Le courage de la vérité Le gouvernement de soi et des autres II Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard, 2009.

¹⁰⁸ Foucault aimait à revendiquer le métier de « clinicien » ou de « diagnosticien », plutôt que celui de philosophe. Voir, par exemple, M. Foucault, *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, Paris, EHESS, 2011, p. 41. Voir aussi « Dialogue sur le pouvoir », (1978), à Los Angeles : « – Un étudiant : Vous considérez-vous comme un philosophe ou comme un historien ? – M. Foucault : Ni l'un ni l'autre. », *Dits et Écrits II, 1976-1988*, « Quarto », Paris, Gallimard, 2001, p. 466.

des idées »¹⁰⁹. Une autre particularité des analyses de M. Foucault concerne la chose suivante : l'étude de la *παρρησία* ne comprend pas que l'analyse du mot. Autrement dit, la *παρρησία* ne se réduit pas à la présence ou l'absence du mot dans un texte littéraire ; elle est aussi un ensemble de pratiques propres à l'antiquité. En conséquence, même quand le mot ne figure pas dans certains textes anciens, cette pratique de la liberté de parole peut être analysée sous l'optique d'une « aléthurgie » du discours¹¹⁰.

Pour récapituler, en même temps que M. Foucault s'intéresse aux *aphrodisia* comme objet de problématisation, il mène en parallèle une recherche sur la *parrêsia* au début des années 80, dans le cadre de ses analyses sur les « obligations de dire vrai »¹¹¹. En effet, ce type d'analyse, le philosophe l'avait effectué dans les pratiques médicales et psychiatriques, pénales et sexuelles du XVI^e au XIX^e siècles en Europe. À partir de ses travaux sur la folie, la sexualité, la criminalité, M. Foucault avait observé que les « pratiques du dire vrai » étaient un signe distinctif des sociétés occidentales. Pour lui, ces dispositifs par lesquelles l'individu est exhorté, sinon obligé, à dire vrai sur lui-même, conçus dans des discours positifs sous l'égide des sciences et des pratiques policées, se trouvent déjà, sous une tout autre forme, dans des strates plus anciennes de la civilisation européenne.

¹⁰⁹ « Je voudrais faire une distinction entre ce que nous pourrions appeler l'histoire des idées et l'histoire de la pensée. La plupart du temps, les historiens des idées cherchent à déterminer le moment où une idée apparaît, et ils identifient souvent ce moment grâce à l'apparition d'un nouveau mot. Mais ce que je cherche à faire en faisant l'histoire de la pensée est différent. Il s'agit d'analyser de quelle façon les choses, les pratiques, les habitudes, les comportements deviennent un problème pour des gens qui se conduisent précisément de cette manière, qui ont ce genre d'habitudes, qui ont recours à ce genre de pratiques et qui font fonctionner ce genre d'institutions. (...) L'histoire de la pensée doit être, je crois, autre chose [qu'une histoire des idées] : c'est l'analyse de la façon dont un champ d'expérience, un ensemble de pratiques qui étaient acceptées sans aucun problème, qui étaient familières et silencieuses, ou du moins qui ne donnaient pas lieu à discussion, c'est l'analyse de la façon dont ce champ d'expérience devient un problème et provoque des discussions, des débats, suscitent de nouvelles réactions, entraînant une crise dans les habitudes, les pratiques, les institutions. L'histoire de la pensée (...) est l'histoire de la façon dont les gens se soucient de quelque chose, de la façon dont ils se préoccupent de ceci ou de cela, peut-être de la folie, du crime, du sexe, d'eux-mêmes, ou de la vérité. », M. Foucault, *Discours et vérité*, p. 165, 166.

¹¹⁰ M. Foucault introduit ce terme pour la première fois dans la leçon du 9 janvier 1980, à propos de ce qu'il appelle le « rituel de manifestations de la vérité ». Il fournit alors la définition de l'aléthurgie, qu'il a créé en partant de l'adjectif grec : ἀληθουργός (ayant le sens de : véridique) chez le grammairien Héraclide : « [O]n pourrait appeler « aléthurgie » l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli... », *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 7, 8.

¹¹¹ « Ce que j'avais étudié depuis au fond assez longtemps, c'était l'obligation de dire vrai (...) », *Discours et vérité*, op. cit., p. 21.

À la fin des années 1970, il s'opère une inflexion historique dans les recherches du philosophe : déplacement de l'« âge classique » en Europe vers les premiers siècles du christianisme.

De manière synthétique, dans ses premières recherches, M. Foucault remarque l'existence d'une *παρησία* chrétienne. Plus précisément, il est question de l'aveu¹¹², qu'il étudie en parallèle avec l'*epimeleia heautou* (le souci de soi) des communautés philosophiques de l'époque impériale¹¹³. Cette *παρησία*, entendue ici comme une « technique »¹¹⁴, qu'elle soit chrétienne ou philosophique, n'a pas la même application, ni ne poursuit le même but dans la sphère de la religion et de la philosophie. D'après M. Foucault, une de ces *παρησία*-techniques a pour conséquence la soumission de celui qui la fait sienne, tandis que l'autre *παρησία*-technique s'avère être un outil au service de l'autonomie de l'individu.

Dans l'usage chrétien de la *παρησία*, l'individu est invité à prendre la parole, non seulement afin de chercher en lui-même les erreurs qu'il a commises, mais aussi dans le but d'avouer devant une figure d'autorité une faute ontologique dans son être. Il doit se reconnaître comme pécheur, et cela, sa vie durant¹¹⁵. En revanche, lors de l'usage philosophique de la *παρησία*, dans les écoles philosophiques, dans les rapports d'amitié ou encore dans les rapports de conseiller d'existence, c'est surtout le maître, le sage ou le conseiller qui fait usage de la

¹¹² En guise d'introduction sur le thème de l'aveu, voir par exemple la conférence *Christianisme et aveu* : « Le sujet de cette conférence est le même que celui de la conférence de la semaine dernière : comment s'est formé dans nos sociétés ce que je voudrais appeler l'analyse interprétative de soi, ou comment s'est formé l'herméneutique de soi dans les sociétés modernes, ou du moins dans les sociétés chrétiennes modernes ? », *L'origine de l'herméneutique de soi, op. cit.*, p. 65.

¹¹³ « C'est cette histoire du « tout-dire », c'est l'obligation de tout dire du mouvement de ses pensées qui m'a retenu et dont j'ai essayé de faire l'histoire, en tout cas de voir d'où cela venait. Et tout naturellement, j'ai été amené à regarder du côté de la philosophie gréco-romaine s'il était possible de retrouver un enracinement dans cette pratique de l'obligation du tout dire. (...) Il me semble que cette pratique philosophique, on peut en repérer les formes et les concepts et en comprendre le développement en la considérant comme étant l'ensemble des principes théoriques, des préceptes pratiques et des procédures techniques par lesquels on est amené, appelé à s'assurer l'*epimeleia heautou*, le souci de soi-même », *Discours et vérité, op. cit.*, p. 23, 24.

¹¹⁴ « Dans chaque culture (...) la technique de soi implique une série d'obligations de vérité : il faut découvrir la vérité, être éclairé par la vérité, dire la vérité. », M. Foucault, « Sexualité et solitude », *Dits et Écrits II, op. cit.*, p. 990.

¹¹⁵ Il est intéressant de voir l'usage qu'on fait de ce mot dans les documents religieux et les livres de philosophie dans l'antiquité, ainsi que la manière dont il est traduit en langues modernes, par exemple, en français : *ἀμαρτία* et *ἀμαρτημα* sont souvent traduits par : « erreur », « faute » ou « péché ». Le verbe de ce substantif est : *ἀμαρτάνειν*, voulant dire « manquer le but », « se tromper », « se méprendre ». Cf. *Bailly, op. cit.* p. 93.

παρρησία, dans un but pédagogique. En admonestant les autres, il ne vise pas seulement à reprendre ceux qui ont mal agi, mais aussi lui-même, afin de se remémorer les principes selon lesquels il a choisi de vivre. Dans cette évolution des pratiques, dans la philosophie et notamment dans le christianisme primitif, « la parrêsia du maître laisse la place à l'aveu du disciple »¹¹⁶. Méfiance et soupçon à l'égard de soi-même dans les pratiques d'aveu du christianisme, *versus*, souci de soi dans les pratiques des écoles philosophiques¹¹⁷.

Indépendamment de leurs procédés et leurs objectifs, force est de constater que philosophie et religion monopolisent, pendant la période impériale, les pratiques de la *psychagogie* (« direction de conscience »)¹¹⁸. Dans les sectes philosophiques populaires sous l'empire romain, telle que l'épicurisme, le stoïcisme et le cynisme, la παρρησία est un des éléments on ne peut plus constitutif du rapport entre le maître et l'élève. Elle est aussi un élément central entre le dirigeant et le dirigé, dans les premières communautés chrétiennes cénobitiques¹¹⁹. Dans sa valeur positive, la figure qui incarne le mieux la παρρησία dans le christianisme primitif est le martyr¹²⁰.

¹¹⁶ M. Foucault, *Discours et Vérité*, *op. cit.*, p. 102.

¹¹⁷ Quant aux derniers mots que M. Foucault prononce à propos de la distinction de ces deux types de παρρησία (*parrêsia* chrétienne et *parrêsia* philosophique), voir la Leçon du 28 Mars 1984, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 296-312.

¹¹⁸ À propos de la direction spirituelle à l'époque hellénistique, M. Foucault affirme : « La *parrêsia* devient une technique ; c'est une technique de *psychagogê*, une technique psychagogique, c'est-à-dire une technique de conduite des âmes. », *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 101.

¹¹⁹ Dans le cadre de ce que M. Foucault appelle « l'herméneutique de soi », dans les deux conférences prononcées à Dartmouth College (*Subjectivité et vérité* du 17 novembre 1980 et *Christianisme et aveu* du 24 novembre 1980), le philosophe expose les formes dont Grecs et chrétiens ont répondu à l'invitation ou à l'injonction de se soucier de soi-même, de formuler la vérité sur soi-même, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Toujours dans cette continuité, dans la série de conférences données à l'Université de Toronto en 1982, le philosophe aborde la παρρησία dans deux contextes successifs, celui de « la philosophie gréco-romaine à l'époque impériale » et celui de « la spiritualité à l'époque où se développent les pratiques et les institutions monastiques. », *Dire vrai sur soi-même*, *op. cit.*, p. 31. Sur les rites aléthurgiques de l'*exomologèse*, et de l'*exagouresis*, comme formes du *faire vrai* et du *dire vrai*, dans le christianisme primitif, voir les leçons du 5 mars 1980 et du 26 mars 1980, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*.

¹²⁰ Dans le contexte des persécutions endurées par les chrétiens au III^e siècle, « la *parrêsia* apparaît comme une forme de vertu charnière, qui caractérise à la fois l'attitude du chrétien et du bon chrétien à l'égard des hommes, et sa manière à l'égard de Dieu... Le martyr, c'est le parrésiasite par excellence. », M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.* (Leçon du 28 mars 1984), p. 302.

C'est en remontant le temps que M. Foucault se rend à l'évidence que cette pratique de véridiction qu'il est en train d'analyser, la *παρρησία*, ne trouve ses origines ni dans le christianisme ni dans les différentes *αἴρεσις* de l'époque impériale. Certes, M. Foucault étudie amplement la pratique philosophique de la *παρρησία* lors de cette « âge d'or », à l'époque hellénistique¹²¹. Mais loin de se complaire dans cette période foisonnant de « pratiques aléthurgiques », le philosophe ne cesse, au fur et à mesure que les mois passent, de remonter le temps jusqu'à l'antiquité classique. Il repère alors le terme *παρρησία* dans la littérature du V^e et IV^e siècles, au moment où certains aristocrates transforment pour la première fois cette notion, dont le sens est éminemment politique, en un outil à portée éthique et philosophique. Lorsque la *παρρησία* se déplace de la *πόλις* à la *ψυχή*¹²².

E. Peterson et G. Scarpato avaient déjà repéré le déplacement d'un usage de la *παρρησία* politique vers les sphères privée et morale au IV^e siècle, notamment dans les écrits d'Isocrate. Néanmoins, le programme du philosophe entend envisager la constitution de la *παρρησία* comme une éthique de la parole et comme une pratique philosophique, dont l'objectif est l'*ἔθος* de l'individu.

d. Le « pacte parrésiasique »

De la réflexion philosophique très étendue de M. Foucault sur la *παρρησία*, nous ne voudrions pas nous attarder sur des lieux communs qui ont fait couler beaucoup d'encre parmi les commentateurs, tels : « le courage de la vérité », « le souci de soi », « les techniques de soi », « le *bios* comme une *éthopoiétique* », « la vraie vie chez le cynisme ancien », « la *parrésia* chrétienne »¹²³. Ce sont en effet des thèmes nouveaux, de grand intérêt, et fort

¹²¹ Sur le thème « souci de soi » à l'époque impériale ou hellénistique voir notamment le chapitre : « La culture de soi », *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, p. 52-94. Quant au thème de la *parrésia* à l'époque impériale, il est approfondi dans au moins trois leçons du cours de 1984 au Collège de France (*Le courage de la vérité, op. cit.*) : Leçon du 29 février 1984, Leçon du 7 mars 1984 (première heure), Leçon du 21 mars 1984 (deuxième heure). Voir note suivante.

¹²² C'est l'objet de la quasi-totalité du cours de 1984 au Collège de France. Voir, par exemple : Leçon du 8 février 1984 : « Ce partenaire auquel s'adresse la *parrésia* et ce domaine dans lequel elle prend ses effets, c'est la *psuchê* (l'âme) de l'individu. », M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 61.

¹²³ Voir le premier paragraphe de la partie I. A. 5. c., où nous signalons quelques articles et ouvrages dédiés à la réflexion foucauldienne sur la *parrésia*. Si nous manifestons une attitude critique à l'égard de cette glose qui ne cesse d'accroître d'année en année, c'est parce que nous remarquons une répétition incessante de la parole du philosophe : divulguer Foucault, expliquer Foucault, revenir à Foucault, lire les mêmes documents que Foucault a

passionnants, dans le parcours analytique de M. Foucault sur les « pratiques du dire vrai ». Cependant, nous prenons le parti de ne solliciter l'expertise de quelques-unes de ces analyses que lorsqu'elles apportent un élément ou une nuance pertinente, ailleurs, dans notre recherche.

En revanche, il y a un thème soulevé par M. Foucault qui nous semble problématique à propos de cette pratique du « dire vrai » chez les Grecs. Dans la Conférence sur la *parrêsia* prononcée le 18 mai 1982, à l'Université de Grenoble, M. Foucault introduit pour la première fois la notion du « pacte parrêsiaque ». Nous voudrions questionner la pertinence, les limites de ce que le philosophe entend par cette forme d'engagement moral, dont la réflexion est issue d'un passage des *Bacchantes*. Dans cette pièce du poète Euripide, un serviteur s'adresse au roi, il demande s'il peut utiliser la *παρρησία*, face à celui qui détient le pouvoir :

Le messager : Je viens pour t'annoncer leur étrange conduite [celle de bacchantes], à toi, Seigneur, ainsi qu'à notre ville, car ce que ces femmes font, c'est mieux que des miracles. Mais je voudrais savoir si je dois, sans ambages, te rapporter cela (σοι παρρησία φράσω), ou modérer ma parole (ἢ λόγον στείλωμεθα). Je crains l'emportement de tes esprits, ô Prince, l'excès de ton humeur royale !

Penthée. – Tu peux parler : tu n'as rien à craindre de moi. On ne doit pas s'en prendre aux justes (τοῖς [...] δίκαιους).¹²⁴

Face à cette scène, M. Foucault définit le « pacte parrêsiaque » dans ces termes :

celui qui est le plus fort et celui qui est le maître ouvre un espace de liberté, un espace de droit de parole, à celui qui n'est pas le maître, et il lui demande de parler, de dire la vérité, une vérité qui peut le blesser, lui le maître, mais pour laquelle il s'engage à ne pas punir celui qui la dit, qui la prononce, et de le laisser libre, c'est-à-dire de dissocier ce qui est énoncé et celui qui l'énonce. On voit là [...] le problème de la *parrêsia*, non plus comme problème individuel (droit à parler), mais comme problème de relations. Le dire-vrai

lu, plutôt qu'aller chercher chez les anciens autre chose que ce que le philosophe français aurait pu dire et écrire de plus sur la *παρρησία*.

¹²⁴ *Bacchantes*, v. 666-673. [Traduction légèrement modifiée, là où H. Grégoire traduit : « modérer ma langue », et « on ne doit pas s'en prendre à qui fait son devoir »]

doit aller du plus faible au plus fort, exclure pour le plus faible le danger et imposer au plus fort le devoir de laisser dire.

Avec l'esquisse de l'engagement parrésiasique : je te dis la vérité (la vérité utile), à la condition que tu renonces à l'exercice déréglé de ton pouvoir que ce dire-vrai pourrait susciter.¹²⁵

On observe qu'il y a trois principes pour que le « pacte parrésiasique » soit valable : il faut qu'il existe un rapport d'inégalité entre les parties ; il faut que celui qui annonce une nouvelle ou une vérité représente la partie la plus faible ; il faut que celui qui écoute, le plus fort, s'engage à ne pas punir celui qui parle.

Le thème du « pacte parrésiasique » est repris une deuxième fois par le philosophe pour expliquer le même passage des *Bacchantes*, dans la leçon du 2 février 1983 au Collège de France. M. Foucault parle à cette occasion d'un « usage marginal » de la *παρρησία*, mais précise qu'il est important parce que le serviteur « veut la garantie de ne pas être puni¹²⁶ ». Le philosophe tire alors la conclusion suivante : « le puissant, s'il veut gouverner comme il faut, doit accepter que ceux qui sont plus faibles que lui disent les vérités, même si celles-ci sont désagréables. »

Le thème du « pacte parrésiasique » apparaît encore une troisième fois lors de la Conférence du 31 octobre 1983, à l'Université de Berkeley. Il s'agit du même passage d'Euripide, mais comporte cette remarque : « une vieille tradition voulait que les porteurs de bonnes nouvelles soient récompensés pour les bonnes nouvelles qu'ils apportent et que les porteurs de mauvaises nouvelles s'exposent à être punis, malmenés, à cause de ces mauvaises nouvelles.¹²⁷ » L'analyse est toujours d'ordre politique : « si le roi se met en colère, s'il se laisse emporter par ses passions, s'il n'est pas suffisamment maître de lui pour accepter la *parrêsia* du serviteur, il ne sera pas un bon dirigeant pour la cité » ; mais aussi morale : il s'agit d'un

¹²⁵ M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit. p. 29.

¹²⁶ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 150

¹²⁷ M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 119-120.

« pacte moral, sans aucune réglementation légale ou institutionnelle.¹²⁸ »

Quelques données extrinsèques et intrinsèques à la pièce des *Bacchantes* sont nécessaires avant d'analyser la pertinence du terme que M. Foucault propose pour la scène entre le serviteur et le roi. Il se trouve que l'occurrence du terme *παρρησία* dans cette tragédie d'Euripide pose des problèmes. Tout d'abord, d'anachronisme. La scène où le serviteur demande à « rapporter » (φράζειν) ce qui se passe, « sans ambages » (*παρρησία*), se déroule dans un temps très reculé, après la fondation de Thèbes¹²⁹. Un premier constat consiste à dire que cet usage de la *παρρησία* fait par Euripide relève d'une fiction temporelle. Il est impossible que le serviteur s'exprime dans ces termes au moment où la scène est sensée avoir lieu. Le deuxième décalage est celui du lieu où la scène se déroule. Existait-il un usage, général ou spécifique, de la *παρρησία* ailleurs qu'Athènes ?

On sait qu'au dernier tiers du V^e siècle Thèbes fit alliance avec Sparte, lors des conflits qui divisèrent la ligue de Délos et la ligue de Péloponnèse entre 331 et 304. Le conflit n'est pas seulement militaire, mais idéologique ; le régime démocratique d'Athènes contraste avec le régime oligarchique de Sparte et de Thèbes. Or, lorsque le poète fait représenter sa tragédie au théâtre de Dionysos en 405, l'emploi du terme est courant à Athènes. La *παρρησία* à laquelle fait référence le messager est beaucoup plus parlante pour les athéniens que pour les thébains. Comment comprendre alors cette *παρρησία* dans un contexte autre que celui de la cité démocratique athénienne ? Que ce soit dans la Thèbes contemporaine à la représentation de la pièce (dont le régime est oligarchique) ou dans la Thèbes de Cadmos et de Penthée (dans le contexte d'une royauté), sa présence dans ces vers soulève le problème de la validité du mot. Un jeu de nécessité et de contingence explique l'occurrence du terme *παρρησία* dans la tragédie du poète. Le choix de placer l'histoire à Thèbes répond à un souci de cohérence vis-à-vis de la tradition concernant la généalogie de Dionysos. Le lieu où se déroule l'histoire, s'est imposé à Euripide afin de faire coïncider le retour de Dionysos en Grèce, à l'endroit précis dont sa mère,

¹²⁸ M. Foucault emploie la notion de « pacte parrésiasique » pendant cette conférence, cette fois-ci pour analyser un échange entre Électre et Clytemnestre, dans *Électre*, v. 1049-1059 ; quant à la spécificité de cette *παρρησία* et son rapprochement avec celle dans les *Bacchantes*, voir *Discours et vérité*, p. 120-123.

¹²⁹ Quand Dionysos arrive à Thèbes, Cadmos, héros fondateur de la ville, est toujours vivant. Dionysos est issu de l'union entre Zeus et Sémélé (*Bacchantes*, v. 581), fille de Cadmos.

À propos de la fondation de Thèbes, du mythe et la légende de Cadmos, voir F. Vian, *Les origines de Thèbes : Cadmos et les spartes*, Paris, 1963 ; d'après les données archéologiques et historiques, la fondation de Thèbes date du XV^e -XIV^e avant J.-C., p. 229.

Sémélé, est originaire.

Après avoir admis ce décalage spatio-temporelle, il reste à savoir quelle est la spécificité de la *παρρησία* dans cette scène du serviteur thébain face au roi. La propre de cette *παρρησία*, au datif, met l'accent sur la modalité dans laquelle l'exposition des faits doit être accomplie. Le verbe principal de la phrase est *φράσω* (*φράζειν*, « expliquer », « rapporter ») : *πότερά σοι παρρησία φράσω τὰ κείθεν ἢ λόγον στείλωμεθα*, v. 668-669. Il nous semble que cette *παρρησία* du messenger ne signifie pas « parler librement » comme le sous-entend M. Foucault, ni encore moins « dire la vérité »¹³⁰. Elle a plutôt le sens d'exhaustivité dans laquelle le rapport doit se dérouler. Il faut pouvoir expliquer davantage cette nuance.

Le « pacte parrésiasique » énoncé M. Foucault pose un problème fondamental qui est lié à la complexité de saisir la spécificité de la *παρρησία* dans la littérature antique. Plus l'usage et le contexte sont rares, plus la *παρρησία* est difficile à cerner. Le philosophe en est conscient, puisqu'il parle d'« usage marginal ». Dès lors, la tentation d'exprimer des conjectures qui ne s'adaptent pas tout à fait au contexte du document devient plus grande. Le « pacte parrésiasique » nous semble factice du fait que sa formulation ne tient pas compte de quelques éléments inhérents à la pièce : « ces vers [*Bacchantes*, v. 668 sq] sont intéressants parce qu'ils montrent un cas où le parrésiasique, celui qui dit la vérité, n'est pas un homme libre ; c'est un serviteur, un esclave.¹³¹ » Rien ne permet pourtant d'affirmer que l'*ἄγγελος* de *Bacchantes* est un esclave. Certes, il n'est pas un homme libre (*ἐλεύθερος*), comme on peut dire d'un citoyen athénien. Le fait qu'il demande à parler « sans ambages » peut amener à penser qu'il est en effet un esclave ; mais cette scène ne se déroule pas à Athènes. L'*ἄγγελος* de la pièce est en réalité un sujet d'un royaume légendaire. Il est soumis à l'autorité qui est le roi. Ce personnage n'est pas non plus ce qu'on peut appeler à proprement parler un « parrésiasique¹³² ». L'homme qui fait irruption dans le palais du roi n'est pas non plus un conseiller du gouvernant ; il ne se présente pas devant Penthée pour lui dire comment il doit régner, ou ce qu'il doit faire à propos de l'étranger. Il n'a pas à dire « la vérité » ou « une vérité », opinion dont il serait l'auteur. Il

¹³⁰ M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 28, 29. Voir le chapitre suivant où nous abordons les différents sens que le terme peut avoir dans l'antiquité.

¹³¹ M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 120.

¹³² Nous développons la notion du *παρρησιαστής* dans la section I. B. 6. Pour l'heure, on peut énoncer le principe suivant : tous ceux qui utilisent la *παρρησία* ne sont pas forcément des *παρρησιαστής*. Il faudrait que la *παρρησία* devienne une qualité constante dans l'*ἦθος* de l'individu pour pouvoir affirmer qu'il est un *παρρησιαστής*.

n'apporte aucun élément critique vis-à-vis de la manière dont le roi exerce le pouvoir. Tout au plus, il est un μάρτυρος. Il ne vient pas pour « dire la vérité », mais pour « rapporter » quelque chose dont il est le témoin.

Pour voir quel est le rôle de ce personnage, il faut rester attentif au contexte de la pièce. Thèbes entière est bouleversée par la présence de l'étranger qui se dit être Dionysos, fils de Zeus et de Sémélé. Les femmes ont quitté la ville, et nul ne sait où elles se trouvent. Le messager qui rentre soudainement dans le palais royal est un homme qui vit dans la campagne ; il a découvert le groupe de femmes dans son lieu de résidence, près du mont Cithéron. Il demande s'il peut dire tout ce qu'il a vu, ou s'il doit fournir un récit modéré. En effet, possédées par le dieu, nues, les femmes se livrent à des rituels mystérieux dans la campagne, aux plaisirs de l'amour, mais aussi au carnage des troupeaux et, en outre, s'attaquent à la population. Penthée (« vigilant », « qui sait quel est son intérêt et quel est son devoir.¹³³ »), reste bienveillant à l'égard de ce témoin qui « fait son devoir », comme dit la traduction de H. Grégoire. L'ὑβρισμα (l'« outrage ») à laquelle les femmes thébaines s'abandonnent, y compris Agave, la mère de Penthée, met en crise les mœurs et la sauvegarde du royaume. Ces actes déshonorent les thébains aux yeux de tous les Grecs (ψόγος ἐς Ἑλληνας μέγας, v. 779), dit Penthée à la fin du récit du paysan.

Malgré les précautions prises par M. Foucault pour expliquer les enjeux de la παρησία dans ce passage des *Bacchantes*, sa définition comporte un jugement de valeur qui, d'après notre lecture, est absent dans le texte (« dire-vrai », « parler librement », « dire la vérité »). Il a raison de souligner qu'il existe un problème de relations liant le plus faible et le plus fort, ce qui est complètement atypique pour un texte de cette période. Puisqu'il est obligé de parler au roi, le messager thébain reconnaît une situation adverse à son égard : il est le porteur de mauvaises nouvelles, comment doit-il procéder ? Pourtant, ce roi qui se montre arrogant et outrancier envers Dionysos¹³⁴, n'est pas non plus dépourvu d'une conscience aiguë de son devoir en tant que dirigeant politique. Penthée valide la manière de procéder du paysan, et le rassure immédiatement : « Tu peux parler : tu n'as rien à craindre de moi. On ne doit pas s'en prendre aux justes ». La punition et la colère, le roi les réserve à l'étranger qui a introduit de

¹³³ M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 28.

¹³⁴ Nous analysons la scène où Cadmos et Tirésias essayent de l'avertir de son erreur quand il ne reconnaît pas le dieu dans la personne de l'étranger, dans la section I. B. 5.

nouveaux cultes, comme l'attestent les vers suivants, 674-676 : « Plus tu me diras au sujet des bacchantes, plus inflexiblement s'abattra ma justice sur celui qui souffla sa magie à nos femmes ». Cette scène montre à juste titre l'attitude du roi en tant que bon gouvernant envers son sujet, hostile envers celui qui déstabilise le royaume.

L'analyse de la *παρρησία* comme « dire la vérité », du *παρρησιαστής* comme « celui qui dit la vérité » face à celui qui détient le pouvoir, est analysée de manière plus fondée dans d'autres contextes, chez d'autres auteurs anciens¹³⁵.

5. D'autres études sur la *παρρησία*

Les travaux d'E. Peterson, G. Scarpat, M. Gigante et M. Foucault sont les références les plus importantes pour pénétrer dans le champ notionnel de la *παρρησία*, mais certainement pas les seules. Nombreuses sont les études apparues à la fin du XX^e siècle et pendant les deux premières décennies du XXI^e siècle qui montrent l'intérêt pour la *παρρησία* de la communauté de chercheurs : historiens, philologues, papyrologues, philosophes, théologiens.

Nous ne pouvons épuiser l'ensemble de la littérature critique sur la *παρρησία* dans cette brève section, ni dans l'ensemble de notre travail par ailleurs. Nous renvoyons le lecteur à la Bibliographie (Études sur la *παρρησία*) de notre recherche, où il trouvera la documentation complète choisie pour son élaboration. Nous nous limitons, dans cette partie, à mentionner une sélection de travaux de recherche récents, dont la plupart, par leur originalité et leur qualité, enrichissent considérablement les études critiques sur la *παρρησία*.

a. Dictionnaires

Outre le Bailly et l'article de H. Schlier, cités antérieurement¹³⁶, dans la même teneur,

¹³⁵ « La *parrêsia*, dans les textes de la fin du V^e siècle et surtout ceux du IV^e siècle (textes philosophiques et politiques pour la plupart), était apparue beaucoup moins comme un droit à exercer dans la plénitude de la liberté que comme une pratique dangereuse, aux effets ambigus, et qui ne doit pas être exercée sans précaution ni limites. » M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 34.

¹³⁶ A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, *op. cit.*, p. 1494. « Parrhesia, parrhesiazomai » in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 5, G. Kittel (s.dir.), Stuttgart, 1967, p. 869-884 ; traduction anglaise in *Theological Dictionary of the New Testament*, G. FRIEDRICH (éd.), Grend Rapids, Michigan, t. 5, 1967, p. 871-

l'article de P. Miquel : « Parrhesia (Παρρησία) »¹³⁷, est une autre source importante du mot grec figurant dans un dictionnaire. À la différence du *Theological Dictionary of the New Testament*, le *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* – outre que passer en revue de manière succincte les sens politique, éthique, familial, péjoratif, apostolique/spirituel du mot – permet de parcourir une série d'entrées dans un sens assez peu étudié de la παρρησία : le sens monastique. Évagre le Pontique (IV^e siècle), Diadoque de Pothicé (V^e), Théodoret de Cyr (V^e), Maxime le Confesseur (VI^e), Jean Climaque (VI^e-VII^e), sont quelques noms de moines et de pères de l'Église chrétienne auxquels l'auteur fait référence. Des apophtegmes, toujours sur la παρρησία, attribués à des saints et à des moines des premières siècles (*Sentences des pères du désert, Les apophtegmes des Pères du désert, série anonyme, Recueil ascétique*), sont également évoqués. Ces usages monastiques de la παρρησία peuvent avoir tantôt une valeur positive (« confiance », « assurance »), tantôt signaler des excès (trop de « familiarité ») chez les hommes qui cherchent la componction, le silence et la communion avec Dieu. Un exemple frappant de la mauvaise παρρησία dont les moines cherchent à se détourner est illustré par P. Miquel, dans un ouvrage tardif, chez Dorothee de Gaza (VI^e)¹³⁸.

b. Études anglophones

Les études anglophones sur la παρρησία sont extrêmement remarquables, en nombre et dans l'attention que les chercheurs portent aux auteurs anciens. L'édition du Colloque 'Freedom of Speech in Classical Antiquity' est une des preuves les plus solides de cette attention dirigée

886. // Mais encore, le dictionnaire *A Patristic Greek Lexicon* (edited by G.W. H. Lampe, D.D., Oxford, Oxford University Press, 2005 (1961)), répertorie les mots : παρρησία, p. 1044-1046.

¹³⁷ *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, S. J., continué par A. Rayez, A. Derville et A. Solignac, S. J. avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, *Fascicules LXXVI-LXXVII*, Pacaud – Pawlowski, Paris, Beauchesne, 1983, p. 260-267.

¹³⁸ « [T]enir de vains discours, parler de choses mondaines, faire des plaisanteries ou provoquer des rires malséants..., toucher quelqu'un sans nécessité, porter la main sur un frère pour s'amuser, lui prendre quelque chose, le regarder sans retenue. Aussi n'y a-t-il rien de plus redoutable que la *parrhesia* ; elle est mère de toutes les passions, puisqu'elle bannit le respect, chasse la crainte de Dieu et engendre le mépris. C'est parce que vous avez de la *parrhesia* entre vous que vous êtes effrontés les uns envers les autres, que vous parlez mal les uns des autres, et que vous vous blessez mutuellement. Que l'un de vous aperçoive quelque chose qui ne soit pas profitable, il va en bavarder et jeter cela dans le cœur d'un frère. Et non seulement il se nuit à lui-même, mais il nuit aussi à son frère en jetant dans son cœur un venin pernicieux... Ayons donc du respect, frères, redoutons de nous nuire à nous-mêmes et aux autres, honorons-nous mutuellement et prenons soin de ne pas nous dévisager les uns les autres, car c'est là aussi, selon un vieillard, une forme de la *parrhesia* », (*Œuvres Spirituelles*, 4, 53-54), cité dans *Dictionnaire de Spiritualité, op. cit.*, p. 266.

vers la *παρρησία* par un ensemble assez hétérogène de chercheurs¹³⁹.

Il faut rappeler, par ailleurs, que la seule traduction intégrale en langue moderne existante de nos jours du *Περὶ παρρησίας*, du philosophe épicurien Philodème, a été conduite par un groupe de chercheurs de langue anglaise¹⁴⁰. Sur cette même lancée, l'étude des œuvres de Philodème et de la bibliothèque d'Herculanum a rendu possible une abondance d'articles sur la *παρρησία* épicurienne¹⁴¹. Sur un domaine plus restreint, la place de la *παρρησία* a été abordée dans les rapports d'amitié dans l'antiquité¹⁴². Enfin, de manière indirecte, un article fort érudit portant sur deux figures du franc-parler dans l'antiquité, Socrate et Diogène de Sinope, met en exergue la *παρρησία* avec maîtrise chez le philosophe chien¹⁴³.

c. Études francophones

En France, la *παρρησία* a principalement donné lieu à une série d'études qui reprend des arguments avancés par M. Foucault. Définie par le philosophe comme « le courage de [dire] la vérité », la *παρρησία* a été le plus souvent associée à un de ses éléments les plus proches : le courage (*ἀνδρεία*)¹⁴⁴. Quoiqu'instructives, la plupart de ces publications est moins penchée sur

¹³⁹ I. Sluiter & R. M. Rosen (s.dir.), *Freedom of Speech in Classical Antiquity*, Brill, Leiden-Boston, 2004. Parmi les dix-huit études figurant dans cette compilation d'articles, nous en retenons quelques-unes où il est question de la *parrhesia* au IV^e siècle : D. M. Carter, « Citizen attribute, negative right: A conceptual difference between ancient and modern ideas of freedom of speech », p. 197-220 ; J.J. Mulhern, « Παρρησία in Aristotle », p. 313-340 ; M. Van Raalte, « Socratic parrhesia and its Afterlife in Plato's Laws », p. 279-312.

¹⁴⁰ *On Frank Criticism*, Philodemus, Introduction, Translation, and Notes by D. Konstan, D. Clay, C. E. Glad, J. C. Thom, And J. Ware, Atlanta, Scholar Press, 1998.

¹⁴¹ Nous soulignons trois articles du *Philodemus and the New Testament World*, J. T. Fitzgerald, D. Obbink & G. S. Holland (s.dir.) : D. Clay, « Philodemus on the Plain Speaking of the Other Philosopher », p. 55-72 ; D. Sider, « How to Commit Philosophy Obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of Peri Parrhesias », p. 85-102 ; L. M. White, « A measure of Parrhesia: The State of the Manuscript of P.Herc. 1471 », p. 103-130.

¹⁴² Voir D. Konstan, *Friendship in the classical world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 103-105 («Frankness and free speech»).

¹⁴³ Voir L. Flachbartová, « Diogenes of Sinope as Socrates mainomenos », *Antisthenica Cynica Socratica*, S. Vladislav (s.dir.), Praha, OIKOYMENH, 2014, p. 308-350 (p. où il est question de la *parrhesia* : 343-344).

¹⁴⁴ L'expression « le courage de la vérité » est énoncée dans la Leçon du 1^{er} février 1984 : « La *parrêsia* est donc, en deux mots, le courage de la vérité chez celui qui parle et prend le risque de dire, en dépit de tout, toute la vérité qu'il pense, mais c'est aussi le courage de l'interlocuteur qui accepte de recevoir comme vraie la vérité blessante qu'il entend. », M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 14.

la *παρρησία* dans les textes anciens que dans la reprise des réflexions du philosophe français¹⁴⁵.

Depuis quelques années, celui qui a le plus contribué à faire renaître le thème de la *παρρησία* dans les œuvres épicuriennes, rescapées de la bibliothèque d'Herculanum, est sans doute D. Delattre. Ses recherches dans le domaine de la papyrologie et la philologie concernant « la bibliothèque des Pisons » sont d'une grande valeur pour les hellénistes. En outre, il est le seul à avoir présenté des additions de fragments dans un projet de reconstitution du *Περὶ παρρησίας*, à envisager un ordre originel de succession des fragments, et à proposer des traductions inédites de quelques-uns de ces fragments¹⁴⁶.

Dans cette même tradition papyrologique et philosophique qui remonte à M. Gigante, entremêlant *παρρησία* et épicurisme, il faut souligner les articles de J. Giovacchini¹⁴⁷.

Avec acuité, sur le domaine de la théorie politique, la critique platonicienne de la démocratie, dans un de ses éléments constitutifs, la *παρρησία*, n'a jamais été aussi bien mise en valeur que par J.-F. Pradeau¹⁴⁸.

Parmi la littérature critique en langue française, même s'ils sont voués à l'étude du cynisme ancien, il faut souligner les travaux de M.-O. Goulet-Cazé. Ils permettent d'observer

¹⁴⁵ Par exemple, F. Gros, « La *parrêsia* chez Michel Foucault (1982-1984) », in *M. Foucault : le courage de la vérité*, F. Gros (s.dir.), *op. cit.*, p. 155-166 ; C. Lévy, « Parrêsia », in *Michel Foucault. Un héritage critique*, Jean-François Bert et Jérôme Lamy (s.dir.), Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 143-152 ; L. Cremonesi, « *Askêsis, êthos, parrêsia* : pour une généalogie de l'attitude critique », in *Michel Foucault : éthique et vérité, 1980-1984*, D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (s. dir.), Paris, Vrin, 2013, p. 127-138 ; A. Sorzini, « Dramatiques de la vérité : la *parrêsia* à travers la tragédie attique », (*idem*), p. 139-160 ; R. Tirvaudey, *Esthétique de l'existence ou comment faire de sa vie une œuvre d'art. Essai sur Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2020.

¹⁴⁶ Voir notamment « La pratique maîtrisée du franc-parler. Philodème de Gadara, Le Franc-parler (col. 151-162 D.) », in *Poikiloï karpoi = Ποικίλοι καρποί = Récoltes diverses : exégèses païennes, juives et chrétiennes : études réunies en hommage à Gilles Dorival*, (s.dir.) Mireille Loubet et Didier Pralon, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2015, p. 437-454. D. Delattre propose dans les Annexes de son article de nouveaux fragments, le texte grec et sa traduction en langue française.

¹⁴⁷ J. Giovacchini, « La nouvelle reconstruction du rouleau du *Franc-parler* de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une *παρρησία* spécifiquement épicurienne ? », in *Miscellanea Papyrologica Herculanensia*, 1, a cura di A. Antoni, A. Arrichetti, I. Bertagna, D. Delattre, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2010.

¹⁴⁸ « L'ébriété démocratique. La critique platonicienne de la démocratie dans les *Lois* », Pradeau J.-F., in *The Journal of Hellenistic Studies*, vol. 124, 2004, p. 108-124 ; cet article se trouve également dans *La communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon*, Pradeau, J.-F., Paris, Vrin, 2008, p. 123-148 ; *Platon, Les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Napoli, Bibliopolis, 2005. // Nous reviendrons sur cette littérature critique dans la section III.B.

la *παρρησία* comme un élément, un parmi d'autres, mais on ne peut plus essentiel, au sein de l'*αἵρεσις* du cynisme antique¹⁴⁹.

Enfin, M. Senellart a consacré un séminaire à la *παρρησία* exclusivement, depuis E. Peterson jusqu'à M. Foucault¹⁵⁰.

d. Les thèses universitaires

Toujours en langue française, deux de ces trois études abordent la *παρρησία* sous une optique foucauldienne¹⁵¹. Celle de H. Wiener se distingue des autres par le fait que sa recherche est tournée exclusivement vers l'antiquité. Concrètement, son travail de recherche se penche sur une analyse approfondie du très complexe papyrus de Philodème de Gardare (le *Περὶ παρρησίας*), ainsi que sur l'analyse de la *παρρησία* chez les disciples de Jésus, les apôtres. Dans un esprit semblable à celui de M.-O. Goulet-Cazé (*Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*), H. Wiener identifie la pratique de la *παρρησία*, ses différences et ses convergences, dans une période où ces deux traditions, philosophie épicurienne et christianisme, font voisinage.

¹⁴⁹ L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71, Paris, Vrin, 2001 (1986) ; Cynisme et christianisme dans l'Antiquité, Paris, Vrin, 2014 ; Le Cynisme, une philosophie antique, Paris, Vrin, 2017. De même son article : « Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité », Michel Foucault : éthique et vérité, 1980-1984, (s. dir.) Lorenzini, D., Revel, A., Sforzini, A., Paris, Vrin, 2013, p. 105-124.

¹⁵⁰ Ce séminaire a eu lieu à l'ENS de Lyon, au début de l'année 2017.

¹⁵¹ Cremonesi, Laura, *Interpretazioni del mondo antico nell'opera di Michel Foucault: technai tou biou, epimeleia heautou et parrhesia* (Discipline: Sciences Humaines et Sciences Sociales), Università degli Studi di Pisa, 2006 ; Rojas, María Andrea, *Michel Foucault : la « parrêsia », une éthique de la vérité* (Discipline : Sciences de l'Homme et Société/Philosophie), Université Paris-Est, 2012 ; Wiener, Helene, *Le Péri parrhêsias de Philodème de Gadara et la parrhêsia dans les Actes des apôtres* (Discipline : Théologie et sciences religieuses), Université de Strasbourg, 2017.

B. LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ DANS LA LITTÉRATURE GRECQUE, DE L'ÂGE CLASSIQUE JUSQU'AU CHRISTIANISME PRIMITIF

Ce chapitre vise à passer en revue les usages de la *παρρησία* depuis l'antiquité classique jusqu'au christianisme naissant. Bien que le cœur de notre recherche se borne à l'analyse de la *παρρησία* dans l'antiquité classique (V^e et IV^e siècles), nos connaissances resteraient incomplètes si l'on faisait fi de la tradition littéraire qui a hérité de ce terme issu de la πόλις athénienne, et qui n'a cessé de l'adapter et de le transformer jusqu'au IV^e siècle. Comme il couvre une assez large étendue dans le temps, l'analyse des passages a été laissée de côté ; contrairement aux chapitres des sections postérieures, où l'analyse de l'occurrence du terme *παρρησία* dans un ouvrage fait l'objet de la totalité du propos.

Chronologiquement, la notion de *παρρησία*, apparaît dans la littérature grecque à partir du V^e siècle avant J.-C., et disparaît au milieu du IV^e siècle après J.-C. Elle disparaît avec son passage au latin, quand le mot est traduit par *libertas*¹⁵². D'après les textes survivants de la littérature grecque, le mot *παρρησία* est énoncé pour la première fois chez Euripide, et un des derniers à l'employer est Jean Chrysostome. Quels que soient la période et le contexte dans lesquels on trouve le mot, ses significations polysémiques ont toujours fait l'objet d'une problématisation et d'une réflexion.

À l'époque classique, on la trouve, par exemple, chez les orateurs dans les institutions politiques, chez les philosophes à l'occasion de leurs réunions ; au théâtre, elle apparaît à la fois chez Aristophane, le poète comique, et chez Euripide, le poète tragique. À l'époque hellénistique, avec l'effondrement de la cité démocratique d'Athènes, elle apparaît notamment

¹⁵² Quand nous disons qu'elle « disparaît », nous voulons dire qu'elle est « remplacée » par le terme latin *libertas* qui essaye de la restituer dans la langue officielle de l'Empire. Le terme est fort complexe car les Romains sont toujours obligés de joindre à la *libertas* d'autres termes (*prudencia*), afin de rester près de l'esprit du mot grec. En latin, lorsque cette *παρρησία* a un sens négatif, on utilise plutôt le terme *licentia*. En guise d'introduction sur le lien entre *libertas* et *licentia* dans la comédie romaine, voir S. Morton Braund, « *Libertas* or *licentia* ? Freedom and criticism in Roman Satire », in *Free Speech In Classical Antiquity*, op. cit., 409-428.

au sein des écoles philosophiques gardant un sens exclusivement éthique, moral et pédagogique, mais plus politique, juridique. Au I^{er} siècle, la *παρρησία* figure constamment dans les livres du Nouveau Testament, puisque le grec est la langue savante dans laquelle les hommes communiquent, et le mot devient un terme clé chez les pères de l'Église.

Le but de ce chapitre consiste à montrer de manière succincte une évolution sémantique du terme, selon les contextes, en extrayant le terme directement des sources. Pour ce faire, nous proposons un agencement en quatre thèmes de ce terme intraduisible. Intraduisible, car, comme nous le verrons, une occurrence peut vouloir dire une chose et en réalité en signifier une autre, selon l'intention de l'auteur.

1. Étymologie du mot

Le substantif *παρρησία* est formé du grec *πᾶν* (« tout ») et *ῥῆσις* (« parole », « discours ») ou *ῥητός* (« ce qui est dit »). Littéralement il signifie : « tout-dire »¹⁵³. Ce sens littéral désigne l'action de parler de manière exhaustive. Lorsque cette notion comporte une charge positive, la plupart du temps les traductions en langue française rendent la *παρρησία* par : « liberté de parole », « franc-parler », « dire-vrai », « franchise », « ouverture de cœur ». Lorsque le mot comporte une charge négative, il peut être traduit par : « impudence », « blasphème », « grossièreté » ; de manière plus élaborée, parfois la traduction est obligée d'employer plus d'un mot, et la *παρρησία* désigne alors l'« incapacité à se maîtriser lorsqu'on parle », l'« incapacité de se taire » quand il le faut.

Sur la question de la *παρρησία* dans son sens négatif, les anciens n'ont rien ignoré sur ce point. Ils en ont même fait un sujet à part entière, comme nous le fait savoir M. Foucault : « La métaphore de la bouche et des lèvres comme une porte fermée quand on se tait et ouverte quand on parle, est très fréquente dans la littérature grecque.¹⁵⁴ » La « bouche sans porte » (*στόμα*, « bouche », *ἄθυρος* « sans porte », traduit comme « langue effrénée ») est une notion

¹⁵³ A. Bailly. *Dictionnaire grec-français*, 2000, éd revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 26e éd. 1963. Il restitue la *παρρησία* par « liberté de langage », « franchise », « pouvoir parler librement », p. 1494.

¹⁵⁴ M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 154.

proche de la *παρρησία*, avec cette particularité que son sens reste négatif¹⁵⁵. Ceux qui, incapables de se retenir, de fermer les portes de la bouche, risquaient de se livrer à une série d'actions qui pouvaient être tenues pour reprochables ou condamnables : bavardage, calomnie, blasphème, vantardise, exposition de son ignorance.

2. Différents thèmes

Avant d'être cernée dans ces trois grandes dimensions politique, éthique et morale, et religieuse, comme nous le font remarquer les études critiques, la *παρρησία* apparaît comme un mot d'usage courant pendant toute l'Antiquité. Elle est présente dans la littérature pendant neuf siècles dans le monde gréco-romain. Ce fait fournit la preuve qu'elle était dans la bouche des individus, dans leurs échanges oraux, qu'elle était employée aussi bien par des gens cultivés que par des gens moins instruits. Cette déduction ne repose pas sur un raisonnement chimérique. Ce serait ignorer au contraire la tradition orale, dont provient une bonne part de nos connaissances du monde parvenue. Cette tradition orale n'est pas tout à fait perdue, ni vouée à l'oubli, puisque grand nombre de textes anciens restituent le terme de *παρρησία* sous la forme du dialogue.

La *παρρησία* est donc ce terme qui se trouve au milieu des discussions, dans le discours d'un individu face à une foule. Il est en quelque sorte à la portée de tous, ou, au moins, il peut être à la portée de tout un chacun. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, M. Foucault, en analysant un nombre important d'ouvrages littéraires grecs, a essayé d'en extraire les principes généraux afin de distinguer la bonne *παρρησία* de la mauvaise *παρρησία*. Et M. Gigante a fait de même, exclusivement dans l'école épicurienne, dans son article « Philodème : Sur la liberté de parole ». Dans ce chapitre, nous n'allons pas nous attarder sur ces différents principes pour distinguer la bonne *παρρησία* de la mauvaise *παρρησία*, ni de manière générale, ni centrés sur une école philosophique ou sphère en particulier. Notre but est beaucoup plus large et ambitieux. Nous allons essayer de la cerner dans les différents lieux communs où elle se présente dans la littérature grecque, du V^e siècle avant J.-C. jusqu'au IV^e siècle après J.-C.

¹⁵⁵ Voir I. B. 5. a.

Pour ce, nous avons choisi de parcourir plusieurs textes au cours de ces siècles, tout en faisant figurer la *παρρησία* selon son sens :

Le sens politique (en tant que qualité du citoyen grec) ;

le sens de la vertu et le sens du vice (en tant que qualité individuelle) ;

le sens éthique, l'ἦθος (en tant que qualité intériorisée et mode de vie) ;

et, finalement, le sens religieux ou le sens de la foi (en tant que qualité de l'homme qui a la foi, du chrétien).

Comme nous le verrons, à moult endroits, ces barrières restent floues.

3. Le sens politique

a. Le citoyen

La *παρρησία* est liée au statut de l'individu. Elle est tout d'abord le propre du citoyen Grec¹⁵⁶. Pour le citoyen, la *παρρησία* est son droit de pouvoir s'exprimer dans la sphère publique, de s'engager dans la vie politique – d'où son lien étroit avec l'*ἰσηγορία*¹⁵⁷. Celui qui n'est pas citoyen, ou dont l'appartenance à la cité n'est pas absolue, ne peut pas se mêler de politique¹⁵⁸. Un citoyen frappé d'exil tombe dans l'échelle sociale de la cité, et se rapproche de

¹⁵⁶ « Les hommes libres ont une langue libre », (ἐλευθέρα γὰρ γλῶσσα τῶν ἐλευθέρων), *Tragica adespota*, v. 556.

¹⁵⁷ « C'est pour cela que nous avons créé l'égalité de parole [*ἰσηγορίαν*] tant pour les esclaves à l'égard des hommes libres que pour les métèques à l'égard des citoyens, parce que la cité a besoin de métèques à cause de la multitude de métiers et à cause de la flotte. C'est donc pour cette raison que, pour les métèques aussi, nous avons comme de juste, créé la liberté de parole [*ἰσηγορίαν*]. », Pseudo-Xénophon, *Constitution des athéniens*, 1, 12. (C'est nous qui soulignons ; *idem* dans les textes cités ci-dessous.)

¹⁵⁸ « Ion. – J'irai, mais le destin ne m'a point tout donné. Si je ne trouve point celle qui m'enfanta, la vie m'est impossible ; et s'il m'était permis de faire un vœu, puisse-t-elle être Athénienne, cette femme, afin que je tiende de ma mère le droit de librement parler [*παρρησία*]. Qu'un étranger entre dans une ville où la race est sans tâche, si la loi même en fait un citoyen, sa langue restera serve ; il n'a point le droit de tout dire [*παρρησίαν*]. » Euripide, *Ion*, v. 672-675.

l'esclave en ceci qu'il perd sa *παρρησία*, « liberté de parole »¹⁵⁹. Pour mieux cerner le sens politique, lié au statut de l'individu, il faut voir les effets de la *παρρησία* fait dans la bouche de cet autre individu, qui cohabite dans la cité avec le citoyen.

b. L'esclave

L'esclave, qui profite d'un cadre légal qui le protège dans la cité, et qui peut remplir des fonctions importantes dans la maisonnée auquel il est attaché, n'a pas pour autant la *παρρησία*. Cette absence de *παρρησία* est liée à son statut. Dans la cité, l'esclave se trouve à l'extrême opposé du citoyen. Ce qui sied à l'esclave, condition qu'il a en quelque sorte intériorisée, c'est le silence¹⁶⁰. La parole proférée de la part de l'esclave sans l'accord ou la permission du maître, peut être réprimée, et tenue pour de l'« insolence ». C'est le cas, par exemple, d'un esclave trop indiscret, dans une comédie de Ménandre¹⁶¹. Moins éloigné qu'il n'y paraît de cette scène théâtrale, dans la tribune, Isocrate se plaint que, dans la cité, les esclaves aient la *παρρησία*¹⁶². Il veut dire par là, la *παρρησία* comme le privilège d'exprimer sa pensée, de parler librement, qu'il considère comme une forme d'insolence. Ce passage d'Isocrate portant sur la *παρρησία* accordée aux esclaves ressemble à la critique du Viel Oligarque (Pseudo-Xénophon) sur l'*ἰσηγορία* accordée aux étrangers et aux esclaves. Dans aucun des deux cas, le statut du citoyen n'est mis en cause ; c'est le statut de la parole qui en est modifié.

Cette inquiétude envers la *παρρησία* accordée à l'esclave apparaît très tôt dans l'histoire du terme. Chez Euripide, un messenger, c'est-à-dire un serviteur, comme il n'a pas la *παρρησία*, demande d'abord au maître de la maison la permission de parler sans détours¹⁶³. C'est qu'il apporte de mauvaises nouvelles, ce serviteur. Il a été mandaté par son maître, mais ce qu'il a à

¹⁵⁹ « Jocaste. – En quoi consiste-t-il ? Qu'a l'exil de fâcheux ? – Polynice. Le pire inconvénient : d'ôter le franc parler [*παρρησίαν*]. Jocaste. Voilà qui est d'un serf [*δούλου*], de taire sa pensée. », Euripide, *Les Phéniciennes*, 392.

¹⁶⁰ « Je n'en dis pas plus : un bœuf énorme est sur ma langue », Eschyle, *Agamemnon*, v. 36. [Ce proverbe grec employé par le veilleur, l'esclave de la maison, *βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας*, signifie : « Ma langue n'est pas libre ».]

¹⁶¹. « L'insolente franchise ! [*τῆς παρρησίας*] », Ménandre, *L'arbitrage*, v. 1101.

¹⁶² « Car la première des hontes serait de n'avoir même pas supporté autrefois l'égalité avec tous les peuples libres et de subir aujourd'hui devant tous jusqu'à l'*insolence* [*παρρησίαν*] des esclaves. » Isocrate, *Archidamos*, 97, 5.

¹⁶³ « Mais je voudrais savoir si je dois, sans ambages [*παρρησία*], te rapporter cela, ou modérer ma langue ? Je crains l'emportement de tes esprits, ô Prince, ton prompt courroux, l'excès de ton humeur royale ! », Euripide, *Les Bacchantes*, v. 668-671.

dire, peut susciter la colère de son κύριος – d’autant plus que son maître est Penthée, roi de Thèbes. Il se trouve que, du fait même qu’il apporte de mauvaises nouvelles, le messager risque d’être puni. Pour éviter la colère du roi, et une mauvaise fortune à son égard, l’esclave demande la παρρησία¹⁶⁴. Cette scène montre bien que la parole de l’esclave est constamment compromise. Elle est liée au statut hiérarchique de la personne. Dans une autre scène, chez un autre poète tragique, là où il est question de rapporter une (bonne) nouvelle, on trouve l’assurance d’un esclave qui court pour réveiller toute la maisonnée : « Ce qui est bon pour les maîtres est bon pour moi »¹⁶⁵. C’est un esclave de la maison d’Agamemnon, et il va annoncer à Clytemnestre et à tous ceux qui sont dans le palais la nouvelle qu’Ilion est tombée. Malgré son effusion, cet esclave dépeint par Eschyle se montre prudent, contrairement à l’esclave trop indiscret, Onésimos, décrit par Ménandre ; il se montre également confiant, contrairement à l’esclave de Penthée. L’esclave de la maison d’Agamemnon dit qu’il se taira et ne dira que ce qu’il a à dire. Agissant ainsi, il montre dans sa fonction de veilleur son zèle, ainsi que sa loyauté à l’égard de son δεσπότης.

c. Exceptions à la παρρησία entre citoyens

Revenons à la παρρησία, cette fois-ci entre citoyens, c’est-à-dire, entre ceux qui partagent le même statut. Contrairement aux esclaves, la παρρησία est ce qui met dans un rapport d’égalité deux citoyens, étant donné qu’ils ont le même statut face à la loi. Ils n’ont rien à craindre, car leur bouche est libre, comme le dit ce fragment (dont l’auteur reste inconnu) : « Les hommes libres ont une langue libre ». Néanmoins, dans un passage d’Aristote, une nuance est appliquée lorsqu’on se trouve avec des hommes plus avancés en âge. L’âge du citoyen appelle à la modération. Alors, légère variante éthique en présence d’un vieillard¹⁶⁶. Face à un vieil homme, il convient de se conduire avec déférence, avec modération, alors

¹⁶⁴ Ce que M. Foucault appelle le « contrat parrésiasique », voir I. A. 4. e.

¹⁶⁵ Eschyle, *Agamemnon*, v. 32.

¹⁶⁶ « Tout vieillard aussi du reste mérite l’honneur réservé à son âge : on se lève à son approche, on le fait asseoir et l’honore par des moyens de ce genre. En revanche, vis-à-vis de compagnons et de frères, on croit devoir adopter une *liberté de langage* [παρρησίαν] et d’accepter de tout mettre en commun. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1165a, 29.

qu'avec ses frères et amis on se doit d'adopter la *παρρησία*, écrit Aristote. La barrière est ici floue entre le sens politique et le sens de la vertu.

La *παρρησία* est donc ce qui met sur un pied d'égalité deux ou plusieurs citoyens. Cependant, cette *παρρησία* peut faire défaut à un individu, tout en étant citoyen. C'est une situation d'*atimie*, de perte des droits civiques, semblable à l'exil. Chez l'orateur Eschine, lors d'un procès public à l'Assemblée du Peuple, on apprend qu'un enfant qui a été prostitué perd ses droits en tant que citoyen une fois devenu adulte¹⁶⁷. L'enfant en question est bien né de deux parents Grecs ; par sa naissance, il est destiné à devenir un futur citoyen, à commander dans la cité, à évoluer librement dans cet espace politique sans contrainte. Terrible calamité pour cet enfant prostitué. Les infracteurs, ceux qui tirent profit de la prostitution d'un enfant, peuvent être punis par la loi, s'il y a procès. Comme il a été prostitué, dit Eschine, par son père, celui-ci perd le droit d'être entretenu par son fils quand il aura atteint l'âge de la vieillesse. Quant à l'enfant, il subit, lui aussi, de fâcheuses conséquences juridiques. Il perd de manière définitive son privilège de *παρρησία*¹⁶⁸.

L'orateur Démosthène s'oppose avec véhémence aux tentatives de domination du roi de Macédoine. Il s'exprime devant la tribune à plusieurs reprises, tout au long de sa vie, sur ce seul sujet qui déchire la Grèce. Dans un de ses discours à la tribune, comme bon nombre de ses concitoyens n'osent dire les choses telles qu'elles sont, soit pour dénoncer la menace que représente le roi Philippe, soit pour organiser une contre-attaque contre son armée, il prend la parole pour dénoncer la mollesse des Grecs¹⁶⁹. Mais les citoyens s'irritent çà et là quand on leur apprend ce type de vérités¹⁷⁰. Et Démosthène de répliquer en réponse à ces réactions de la foule, que lorsque la cité est en danger, personne ne réagit, tout le monde se tait, mais que ceux

¹⁶⁷ Ce passage fait l'objet du chapitre II. A.

¹⁶⁸ « Considérez, Athéniens, la sagesse de cette disposition : cet homme, qui a dépouillé cet enfant du *droit de parler* [*παρρησία*] à l'Assemblée, elle le prive, de son vivant, des avantages qui lui confèrent les droits paternels... » Eschine, *Contre Timarque*, 14.

¹⁶⁹ « Démosthène. – Ah ! Je vais vous *parler à cœur ouvert* [*μετὰ παρρησίας*], car, j'en atteste les dieux, je ne veux rien dissimuler. » Démosthène, *Seconde Philippique*, 31.

¹⁷⁰ Sur les manières dont le peuple interrompait les orateurs dans les assemblées pour leur exprimer leur mécontentement (ce que le terme grec *θόρυβος* désigne par vacarme, tapage, bruit), voir l'article « The Power to Speak – and not to Listen – In Ancient Athens », Robert. W. Wallace, in *Free Speech in Classical Antiquity*, *op. cit.* p. 221-232.

qui se taisent n'hésitent pas à se montrer redoutables dans les affaires privées¹⁷¹. En dépit des réactions du peuple, dans une attitude de courage politique, Démosthène continue dans ses prises de parole d'invectiver ceux qui chassent le libre parler de la tribune, mais l'accordent aux étrangers et aux esclaves dans la vie quotidienne¹⁷². Point de contact entre Le Vieil Oligarque, Isocrate, et Démosthène, qui critiquent la *παρρησία* des esclaves.

d. La communauté politique

La *παρρησία*, élevée au spectre d'une communauté politique, peut être le propre d'une cité. Dans ce sens, elle peut se trouver tantôt dans un régime politique monarchique¹⁷³, tantôt dans un régime démocratique¹⁷⁴. Force est de constater que ce dernier sens politique évoqué par Platon doit être lu comme une remarque durement critique à l'égard du régime démocratique : là où la liberté est pleine, « dire » et « faire » s'expriment dans leurs excès. La *παρρησία* peut être aussi un élément qui peut susciter l'hostilité, ce contre quoi certaines cités ou communautés politiques ou régimes politiques se protègent. C'est le cas des régimes

¹⁷¹ « Démosthène. – D'où vient cet état d'esprit ? Oh lorsque je parle pour votre plus grand bien, laissez-moi, au nom des dieux, vous *dire ce que je pense* [*παρρησία*]. Certains de nos politiques vous ont rendus terribles et irritables dans les assemblées, mais dans la préparation de la guerre, nous et méprisables. » Démosthène, *Sur les affaires de la Chersonèse*, 32.

¹⁷² « Si je vous dis *franchement* [*μετὰ παρρησίας*] quelques vérités, Athéniens, je ne crois pas que vous ayez lieu de vous en fâcher. Réfléchissez un instant. Vous voulez que le *franc-parler* [*παρρησίαν*] sur tout autre sujet soit le droit pour tout le monde dans notre ville ; vous l'accordez même aux étrangers et, qui plus est, aux esclaves ; et, de fait, on pourrait voir chez vous beaucoup de serviteurs qui disent tout ce qu'ils veulent plus librement que les citoyens ne le font dans d'autres villes. Mais ce *franc-parler* [*τούτου*], c'est de la tribune que vous l'avez chassé. » Démosthène, *Troisième Philippique*, 3.

¹⁷³ « L'Athénien. – C'est un fait que les Perses, quand ils menaient sous Cyrus une existence marquée par une juste mesure entre la servitude et la liberté, commencèrent par être libres avant de devenir les maîtres de beaucoup d'autres gens. Parce que ceux qui les commandaient leur accordaient une part de liberté et les mettaient sur le même pied qu'eux, l'accord était plus grand entre les soldats et leurs commandants, et on se montrait plus ardent au milieu des combats. Et par ailleurs, si parmi eux il s'en trouvait un qui fût intelligent et de bon conseil, cet individu – comme le roi était dépourvu de jalousie qu'il admettait le *franc parler* [*παρρησίαν*] et qu'il accordait des distinctions honorifiques à ceux qui étaient capables de le conseiller en quelque matière –, mettait au service de tous sa capacité de juger, si bien qu'en ce temps-là tout prospéra chez eux, grâce à la liberté, à l'accord et à la communauté de vue. » Platon, *Lois*, 694a, b.

¹⁷⁴ « Eh bien, tout d'abord, ne faut-il pas dire que les citoyens y sont libres [dans un État démocratique] et que la cité laisse place à la liberté et à la *libre expression* [*παρρησίας*] ? et que dans cette cité règne le pouvoir de faire tout ce qu'on veut ? », Platon, *République*, 557b.

tyranniques¹⁷⁵. Et pourtant, un passage d'Isocrate se montre assez critique à l'égard de la démocratie qui, dit-il, est incompatible avec la *παρρησία*¹⁷⁶. Bref, la *παρρησία* peut donc être un élément qui contribue au salut d'une communauté politique, ou bien ce qui la met en cause. Cette tension est constamment patente dans les débats politiques. Il existe par ailleurs une tendance à attribuer la *παρρησία* au régime démocratique comme quelque chose de positif. Mais les frontières entre les avantages de la liberté de parole et les excès qu'elle peut engendrer restent flous dans les milieux où elle apparaît. Ce qui est sûr, c'est qu'elle n'est pas l'exclusivité de la démocratie, ou de la cité d'Athènes. Nous observons que d'autres sociétés adaptaient une liberté de parole à la mesure de leur mode de vie politique¹⁷⁷.

e. Le paysan et le tyran

Pour finir cette partie sur la *παρρησία* dans la sphère politique, voici un exemple fort singulier provoquant un effet fort étrange. Aristote rapporte une scène assez rare et assez unique dans l'histoire littéraire de la *παρρησία* au chapitre XVI de la *Constitution d'Athènes*. Un jour où Pisistrate (tyran gouvernant Athènes à ce moment-là) se promenait dans la campagne, il vit un paysan qui travaillait un champ sec, et voulant savoir ce que l'homme cultivait, il envoya alors son messager pour s'en enquérir. Par ignorance, l'homme de la campagne parla avec *παρρησία* au messager de Pisistrate. Il ignorait que c'était le tyran Pisistrate qui envoyait le

¹⁷⁵ « Il faut aussi s'efforcer de ne rien ignorer de ce que chacun de ses sujets peut dire ou faire, mais d'avoir des espions, comme à Syracuse les femmes qu'on appelait les délatrices, et les "oreilles du prince" que Hiéron envoyait partout où se tenait quelque réunion ou association (car on *parle* avec moins *ouvertement* [*παρρησιάζονται*] quand on craint de tels gens, ou si on *parle ouvertement* [*παρρησιάζονται*], on échappe moins facilement à la surveillance) ; s'efforcer aussi de dresser les gens contre les autres, de mettre la zizanie entre amis, entre le peuple et les notables, parmi les riches. » Aristote, *La Politique*, V, 11, 1313b.

¹⁷⁶ « Je sais bien... qu'en pleine démocratie il n'y a pas de *liberté de parole* [*παρρησία*]. », Isocrate, *Sur la paix*, 14.

¹⁷⁷ Il est toujours utile de remémorer le passage de l'*Enquête*, 80-89, où Hérodote rapporte le premier débat dont on a connaissance dans l'antiquité au sujet des différents régimes politiques. En l'occurrence, on délibère ici à celui qui convient le plus à l'Empire Perse, à la mort de Cambyse. Otanès, Mégabyze et Darius proposent chacun un régime populaire, oligarchique et monarchique. Lorsqu'Otanès parle du régime populaire auquel il songe, il le désigne sous le terme d'*ἰσηγορία*. Ce type de régime est le seul à pouvoir et à savoir délibérer ensemble dans la conduction d'une communauté, affirme-t-il. Mais les autres interlocuteurs ne manquent pas de lui rappeler les dangers de donner la direction de l'empire à une foule. Cette liberté acquise par le peuple Perse, dit par exemple Darius, c'est grâce à la force d'un seul homme qu'on l'a obtenue. À la fin du débat, Darius est élu le nouveau guide de l'Empire. Et Hérodote conclue que même lorsque d'autres peuples étaient sujet aux Perses, ils n'étaient pas réduits en esclavage. Ce débat fournit en quelque sorte la preuve que la liberté et la liberté de parole étaient un souci patent chez les dirigeants de ce peuple « barbare ». Hérodote et Platon (*Lois*, 694a, b) en témoignent.

messenger, et répondit franchement à sa demande¹⁷⁸. Lorsque le messenger rapporta la réponse à Pisistrate, celui-ci, amusé (ήσθείς) par la réponse du paysan, prit les plaintes de ce dernier pour de la franchise, et ordonna que le paysan soit exempt d'impôt.

Pisistrate, dépeint par Aristote comme un gouvernant modéré (μετρίως), récompensa non seulement la παρρησία de ce θῆτες (citoyen pauvre), mais aussi son dévouement au travail. Depuis lors, le lieu où la scène s'est produite reçut le nom de « Champ franc » (χωρίον ἀτελές).

4. Le sens proche de la vertu

Au même titre que la σωφροσύνη (modération) ou l'ἀνδρεία (courage), la παρρησία peut être considérée comme une qualité on ne peut plus positive chez un individu. Dès lors qu'elle fait partie de la conduite de l'individu, on peut dire qu'elle est même une ἀρετή (vertu). Mais avant qu'elle ne devienne une conduite acquise chez celui-ci, la παρρησία peut se manifester dans un sens proche de la vertu. Il s'agirait d'un stade intermédiaire entre un usage fort de la παρρησία, celle-ci entendue comme vertu, et un usage faible, comme l'attribut qui revient au citoyen de s'adresser en toute liberté à un égal ou à une assemblée. Nous relevons trois exemples où la παρρησία se profile comme une qualité individuelle qui dépasse le simple fait de prendre librement la parole lors d'une réunion, notamment lorsque celle-ci se déroule dans une situation de tension, de conflit ou bien d'intérêt intellectuel.

a. Contre la flatterie

La παρρησία peut se révéler être le signe distinctif du courage individuel. Par exemple, dans une conversation, elle permet à quelqu'un de se différencier des autres interlocuteurs, ceux

¹⁷⁸ « Pisistrate, voyant quelqu'un qui défonçait et travaillait un endroit qui n'était que pierres, s'étonna et ordonna à son esclave de demander ce que produisait le champ. Et le paysan : « Rien que des souffrances et des gémissements ; et c'est sur ces souffrances et ces gémissements qu'il faut que Pisistrate prélève sa dîme. » Cet homme répondait ainsi par ignorance. Mais Pisistrate, amusé de sa franchise [παρρησία] et de son amour au travail, l'exempta de tout impôt. » Aristote, *Constitution d'Athènes*, XVI, 6.

qui n'osent pas dire les choses par faiblesse ou par lâcheté¹⁷⁹. Certes, dans cette scène du *Gorgias*, Socrate s'exprime de manière ironique à l'égard de Calliclès. Il n'en demeure pas moins que Calliclès expose ouvertement ce qu'il croit être la vérité à propos de la vertu. Il exprime son opinion, osant dire ce que d'autres trouveraient troublant, et même ce que certains font sans l'assumer : « Écoute, Socrate, tu prétends que tu poursuis la vérité, eh bien, voici la vérité : si la facilité de la vie, de dérèglement, la liberté de faire ce qu'on veut, demeurent dans l'impunité, ils font la vertu et le bonheur ! Tout le reste, ce ne sont que des manières, des conventions, faites par les hommes, à l'encontre de la nature. Rien que des paroles en l'air, qui ne valent rien ! », *Gorgias*, 493c.

Ce qui peut être en jeu dans une situation où la franchise de celui qui parle se rend manifeste, au-delà de sa réputation, c'est sa propre sauvegarde. Si celui qui tient un discours ou un propos que d'autres membres de la communauté politique ne partagent pas, risque de se voir attaqué et, probablement, d'être écarté de la cité. Ceci est le cas de Démosthène, à l'Assemblée, face à une foule peu réceptive. Nous avons déjà nommé cet orateur, en parlant du sens politique de la *παρρησία*, mais une chose mérite d'être signalée dans ce passage de la *Seconde Philippique*. Démosthène, dans sa qualité de citoyen, a le droit de monter à la tribune et de prendre la parole. Il n'y a nul doute qu'il a l'*ἰσηγορία*. Démosthène se propose pourtant de tenir un discours qui ne va pas plaire à la foule, et dans lequel il lui fait des reproches. Il a besoin pour cela de recourir à la *παρρησία*¹⁸⁰. Sa *παρρησία* est un signe de son courage face une foule qu'il considère apathique. Elle mérite d'être soulignée comme une qualité positive, car le contexte politique dans lequel se tient son discours est celui d'une communauté politique divisée. Athènes et ses alliés sont en conflit avec la Macédoine ; la sauvegarde de la cité et de toute la Grèce est en jeu. Si Démosthène parle comme il le fait ce jour-là à l'Assemblée, c'est qu'il est attaché à la cité. Dans sa qualité de citoyen, et donc d'homme, il ne peut pas manquer à ses devoirs.

b. Courage

Il y a un passage de la *République* qui autorise à interpréter la *παρρησία* comme un

¹⁷⁹ « Socrate. – ce n'est pas sans noblesse, Calliclès, que tu as exposé ton point de vue, tu as parlé *franchement* [*παρρησιαζόμενος*]. Toi, en effet, tu viens de dire clairement ce que les autres pensent et ne veulent pas dire. » Platon, *Gorgias*, 492d.

¹⁸⁰ « Démosthène. – Ah ! Je vais vous *parler à cœur ouvert* [*παρρησίας*], car, j'en atteste les dieux, je ne veux rien dissimuler. » Démosthène, *Seconde Philippique*, 31.

caractère proche de la vertu, d'autant plus qu'elle est associée à l'ἀνδρεία. Socrate, à la fin de son exposé sur les quatre espèces de constitution politique qu'il considère défectueuses (timocratie, oligarchie, démocratie, tyrannie), propose une expérience de pensée dans laquelle la παρρησία n'a pas lieu dans la cité démocratique, mais plutôt dans une cité gouvernée par un seul homme. Socrate dit que parmi ceux qui ont contribué à mettre en place ce régime tyrannique, des anciens démocrates, les plus courageux (ἀνδρικώτατοι), ceux qui ont conservé leur παρρησία, se trouvent en état d'exercer la critique face aux événements qui se produisent dans ce système de gouvernement¹⁸¹. Ces ἀνδρικώτατοι, qui en outre conservent leur παρρησία, risquent leur vie, car le tyran, s'il veut gouverner « sera donc forcé de supprimer tous ces gens-là, si bien qu'il ne laissera ni chez ses amis ni chez ses ennemis, personne qui ait de la valeur ». On voit bien que la παρρησία est appliquée dans un contexte où elle n'est plus l'attribut politique du citoyen à s'exprimer librement. On peut dire d'elle qu'est désormais un caractère acquis. Pratiquer la παρρησία alors que les conditions politiques sont fort défavorables, comporte un risque de vie et de mort. Ce risque de vie et de mort reste le même en démocratie. Néanmoins, la différence entre être condamné à mort par un régime démocratique, ou par un régime tyrannique, chez Platon, n'est pas tant une question de nombre, mais d'ignorance.

c. Sincérité et vérité

Un passage unique de la παρρησία, au sein d'un groupe privé, est celui que propose le *Banquet* de Platon dans le personnage d'Alcibiade. La prise de parole d'Alcibiade, malgré son état d'ivresse, permet à l'ensemble des participants d'accéder à un discours vrai. Le discours d'Alcibiade est très frappant, parce que ce qui est en jeu dans ce banquet qui réunit de « gens de bien », c'est le dévoilement de la vérité de ses sentiments vis-à-vis de Socrate. Nous consacrons un commentaire plus développé de ce passage dans III. B. 4. B ; pour l'heure, ce qui mérite d'être remarqué ici, c'est la manière dont les commensaux accueillent les propos d'un Alcibiade qui, ne pouvant plus marcher à cause de son état d'intoxication, est capable de tenir un discours. Il faut pouvoir imaginer cet homme ivre en train d'irriter les invités, avec son arrivée bruyante et ses propos outranciers, mais qui, contraint par les règles du banquet, termine

¹⁸¹ « Or, au nombre de ceux qui ont contribué à le mettre en place et qui se trouvent au pouvoir, ne s'en trouve-t-il pas certains qui ont conservé leur *franc-parler* [παρρησιάζεσθαι] et critiquent les événements qui se produisent, du moins ceux qui sont les plus courageux ? » Platon, *République*, VIII, 567b.

par les émerveiller. Une sorte de raillerie amicale se fait entendre dans la salle où se tient la discussion¹⁸². À la fin de son discours, les invités rient gaiment parce qu'Alcibiade a parlé à *cœur ouvert*. Il a parlé avec *παρρησία*.

5. Le sens du vice

De par son étymologie, la *παρρησία* étant le « tout-dire », comme nous l'avons évoqué, laisse entrevoir un sens dépréciatif. Nous parlons à présent de ce deuxième volet, dit « négatif », de la *παρρησία*. Comme l'écrit F. Gros, cette *παρρησία* signifie le tout dire à propos de n'importe quoi, sans faire de tri, sans retenue, ni entraves¹⁸³. Le *Bailly* précise également ce caractère *en mauvaise part* de la *παρρησία* : « liberté de langage excessive »¹⁸⁴. De même, dans l'article « *παρρησία, παρρησιάζομαι* », il est fait mention de cette mauvaise *παρρησία* ; comme substantif, elle peut signifier : *impudence, insolence, shamelessness, profaness* ; comme verbe, elle peut signifier *to insult*¹⁸⁵. La *παρρησία*, dans ce sens-là, se manifeste comme ce qui permet à un individu de donner le fond de sa pensée, sans qu'elle soit pour autant réfléchie. Nous avons pu en voir quelques exemples dans certains passages cités ci-dessus.

Elle est donc une forme constante de l'excès, indépendamment du fait qu'elle se manifeste de manière volontaire ou involontaire. En tant que vice, la *παρρησία* peut révéler une habitude chez celui qui manque d'esprit. Elle peut signifier l'incontinence du prétendant à l'égard de celui qu'il désire¹⁸⁶. Puisqu'il est une forme de démesure, *dire* n'importe quoi, peut amener à *faire* n'importe quoi¹⁸⁷. Dans les *Caractères* de Théophraste, le médisant (*κακολόγος*)

¹⁸² « Quand Alcibiade eut tenu ce discours, un éclat de rire salua sa *franchise* [*παρρησία*], car il avait vraiment l'air d'être dans des dispositions amoureuses à l'égard de Socrate ! », Platon, *Banquet*, 222c.

¹⁸³ F. Gros, Introduction à *Discours et vérité*, *op. cit.*, 11.

¹⁸⁴ Cf. A. Bailly, *op. cit.*, p. 1494.

¹⁸⁵ H. Schlier, « *παρρησία, παρρησιάζομαι* », *op. cit.*, p. 874.

¹⁸⁶ « Socrate. – Il s'entend faire des compliments hors de propos et qui passent la mesure, mais des reproches aussi, reproches qui sont insupportables, s'ils viennent d'un homme à jeun, et qui deviennent non seulement insupportables, mais même infâmes, si l'amant s'enivre et parle avec une *liberté* [*παρρησία*] grossière et impudente ? » Platon, *Phèdre*, 240e.

¹⁸⁷ « L'Étranger d'Athènes. – Le vin n'a-t-il pas un effet contraire à celui que nous venons d'évoquer ? Il commence d'abord par rendre plus enjoué qu'il ne l'était auparavant l'homme qui a bu, et plus cet homme en

donne à sa médisance (κακολογία), à cette manière de parler qui est la sienne, le nom de παρρησία¹⁸⁸. Le livre II des *Caractères* montre bien que la παρρησία est une vertu contraire à la « flatterie » – *caractère* qui figure au chapitre II. Mais ce lien entre παρρησία et κολακεία est exposé avec beaucoup de clarté par Eschine. Dans une de ses lettres, il ne manque pas de dénoncer ceux qui, en prétendant dire la vérité (παρρησία), ne font en réalité que flatter les autres¹⁸⁹.

a. La bouche sans frein

Il n'est guère question de la mauvaise παρρησία dans ces lignes ; mais d'un thème qui lui est apparenté. C'est la « bouche sans frein » ou la « bouche sans porte », la « langue débridée ». Étudions deux exemples de ce langage excessif.

C'est le cas de Penthée qui, dans les *Bacchantes*, ne fait que proférer des blasphèmes contre le Dieu né de Zeus et Sémélé. Tirésias et Cadmos ont beau argumenter, lui faire retrouver ses esprits, voire le pousser à proférer le mensonge, en acceptant le dieu étranger, afin de garder la ville sauve, Penthée, le jeune roi de Thèbes, n'a cure des conseils des vieillards, les prenant pour des fous. Il ordonne à ses serviteurs de traquer cet imposteur – le redoutable Dionysos –, afin de le mettre à mort. C'est alors que le chœur des Bacchantes s'exprime ainsi :

ἀχαλίνων στομάτων

goûte, plus il est rempli d'espoirs nombreux et magnifiques et plus s'accroît sa capacité à s'imaginer des choses. Et à la fin, bien sûr, parce qu'il croit tout savoir, cet homme est rempli de *franc-parler* [παρρησίας] et de liberté, et dépourvu de toute crainte au point de dire et aussi bien de faire n'importe quoi, sans restriction. » Platon, *Lois*, 649b.

¹⁸⁸ Théophraste, *Caractères*, XXVIII, 6. Le livre des *Caractères* du philosophe est un foyer riche contenant de nombreux vices (κακία) qui s'accouplent parfaitement bien à la παρρησία comme abus de la parole. Parmi les caractères abordés par Théophraste, il y a la flatterie (κολακεία, « conversation honteuse, mais profitable au flatteur »), le bavardage (ἀδολεσχία, « manie de parler beaucoup »), la loquacité (λαλία, « incontinence du langage »).

¹⁸⁹ « De ce pays lointain, je ne cesserai cependant de vous écrire ce que je jugerai utile à la cité, non pas en flattant vos penchants tout en paraissant vous réprimander, ainsi que certains le font, mais bien en loyal conseiller. Sachez-le bien. Les hommes d'état qui désirent vous paraître réprimander plutôt que caresser sont aussi ceux dont la parole vise le plus à plaire. Sous couleur de *franchise* [παρρησίας], ils choisissent le chemin de la flatterie [κολακεύειν], car c'est là un procédé, – et le pire, – pour flatter les penchants des citoyens et de leurs chefs. » Eschine, *Lettres*, XI, 3, 4. [Ces lettres sont tenues pour apocryphes, voir la Notice, p. 122.]

ἀνόμου τ' ἀφροσύνας

τὸ τέλος δυστυχία¹⁹⁰

« Par les bouches sans frein / le délire sans loi / la fin est le malheur. » Tirésias avait déjà censuré le prince, avant que celui-ci n'envoie ses serviteurs capturer le dieu : « Mais toi, tu as beau avec ta langue bien pendue (εὔτροχον μὲν γλῶσσαν) te donner l'air d'avoir du sens, tes propos sont hors de sens. », v. 268. Dans ces deux citations, il est question de la bouche et de la langue du roi. La calamité s'abat sur le jeune Prince – soucieux, il faut le dire, des mœurs du royaume, en voyant les femmes délirantes, s'abandonnant aux rites orgiaques, célébrer un dieu étranger – à cause de ses propos outranciers. Il n'a pas su voir en Dionysos le dieu qu'il disait être, ni le tolérer. Il a osé en revanche commander la mort du dieu – par lapidation !¹⁹¹

Même lorsqu'il a le dieu en face, rien ne calme ses esprits. En le toisant, en le narguant, le roi ne cesse de lui signifier combien il lui est supérieur. Penthée, aux yeux du dieu, est perdu. Dionysos, les mains ligotées, serein, lui signifie alors : Οὐκ οἶσθ' ὃ χρήσεις οὐδ' ὄρας οὐδ' ὅστις εἶ : « Tu ne sais pas ce que tu dis, ni ne vois qui tu es.¹⁹² » Parce qu'il n'a pas l'esprit, ni ne maîtrise sa bouche, le roi se condamne à la plus affreuse des fatalités.

Neuf siècles plus tard, Jean Chrysostome utilise la métaphore de la « bouche sans porte », à l'égard du μεθύων, de l'ivrogne. Elle résonne, à quelques égards, avec la scène de Penthée.

L'ivrogne ne sait pas ce qu'il faut dire, ce qu'il faut taire : sa bouche n'a pas de portes, et cela en permanence (ἀθύρωτον αὐτοῦ τὸ στόμα διηνεκῶς) ; ni serrure ni porte ne sont placées devant ses lèvres (μοχλὸς οὐκ ἐπίκειται, οὐδὲ θύρα τοῖς χεῖλεσιν). L'ivrogne ne sait pas gérer ses paroles avec discernement (οὐκ οἶδε οικονομῆσαι τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐν κρίσει) ; il ne sait pas organiser convenablement la richesse de son intelligence (οὐκ οἶδε διαθεῖναι τὸν

¹⁹⁰ Euripide, *Bacchantes*, v. 386-388.

¹⁹¹ ὡς ἂν λευσίμου δίκης τυχὼν, θάνη, v. 356, 357.

¹⁹² Le TLG offre une légère variante du v. 506 : οὐκ οἶσθ' ὅ τι ζῆς, οὐδ' ὃ δρᾶς, οὐδ' ὅστις εἶ. (« Tu ne sais plus ce que tu dis, ce que tu fais, ni qui tu es. »)

πλοῦτον τὴν διανοίαν καλῶς) ; il ne sait pas garder certaines choses et dépenser les autres (οὐκ οἶδε ἀποθέσθαι, τὰ δὲ ἀναλῶσαι) : il les dilapide toutes et les répand toutes (ἀλλὰ πάντα ἐκεῖνα δαπάνη καὶ ἔξοδος)¹⁹³.

Il n'est pas question d'une ivresse métaphorique¹⁹⁴. L'ivrogne, puisqu'il ne « sait » plus gérer ses discours, ni organiser « la beauté de sa pensée », car sa bouche et ses lèvres sont sans porte, sans serrure, ignore tout sur comment se tenir, mais surtout, oublie tout sur lui-même. Cet état d'ignorance, d'oubli, d'abandon est d'autant plus périlleux qu'il ne le soupçonne pas. C'est que l'homme qui se conduit de cette manière ne s'est pas bien entraîné, et, en conséquence, il risque de faire une chute grave. La vie d'un homme qui a reçu le baptême (βάπτισμα), doit être assimilée, dans le langage de l'évêque d'Antioche, à celle de quelqu'un qui pratique le pugilat et le combat (πυκτεύειν καὶ μάχεσθαι). Dans *Trois Catéchèses Baptismales*, Jean Chrysostome affirme ceci du Malin (πονηροῦ δαίμονος) :

Assurément c'est par tous les moyens que, selon son habitude, il cherche à nous faire tort, mais c'est surtout dans l'usage de notre langue et de notre bouche (μάλιστα δὲ διὰ τῆς γλώττης καὶ διὰ τοῦ στόματος). Aucun organe, en effet, ne lui convient autant pour nous tromper et pour nous perdre qu'une langue sans retenue et une bouche incapable de rester close (ὡς γλῶττα ἀκόλαστος καὶ στόμα ἀθύρωτον)¹⁹⁵.

Et quelques lignes après, il ajoute : « Il est préférable de faire une chute qui vous brise le corps que de prononcer une parole qui donne la mort à notre âme (ἢ ῥῆμα προέσθαι τοιοῦτον ὃ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ἀπολλύει), 17, 12-13. » Tout le discours de Jean Chrysostome (depuis le §17 jusqu'au début du §19) est dédié à exhorter les initiés à prévenir les chutes qu'ils peuvent subir, à cause d'un mauvais usage de cette arme neutre qu'est le « poignard » (ξίφος). Il entend par là, bien entendu, la langue. Elle peut servir aussi bien à combattre l'ennemi qu'à blesser un ami. Encore ailleurs, Jean Chrysostome, demande : « Seigneur, mets une garde à ma bouche,

¹⁹³ Jean Chrysostome, *Contre l'ivresse et Sur la Résurrection*, 434, 72-80.

¹⁹⁴ Nous rappelons que l'ivresse, en tant que métaphore des excès de la parole, fait l'objet d'une analyse en III. A. 9.

¹⁹⁵ Jean Chrysostome, *Trois Catéchèses Baptismales*, 17, 1-5.

surveille la porte de mes lèvres.¹⁹⁶ » Ces lignes renvoient à un passage des *Psaumes* où le prophète David demande à Dieu de le préserver du mal que d'autres peuvent l'infliger, y compris ceux qui « aiguisent leur langue ainsi qu'un serpent, un venin de vipère sous la lèvre.¹⁹⁷ »

Nous disions que les propos de Jean Chrysostome, bien que prononcés neuf siècles plus tard, font écho à la scène d'Euripide, avant et durant la rencontre de Penthée avec Dionysos. Certes, ces deux scènes appartiennent chacune à un contexte bien particulier ; toute comparaison entre une pièce de théâtre évoquant les origines du dieu élevé en Lybie, et les discours exhortant les chrétiens à se tenir prêts au combat contre le Malin, ne peut être énoncée sans un certain risque. Néanmoins, nous pouvons dire que les conseils donnés par Tirésias et Cadmos ressemblent à ceux prodigués par le père de l'Église, en ceci qu'ils cherchent, avant tout, à éviter que le roi et les baptisés, tous inexpérimentés dans le combat, ne tombent dans la folie des propos démesurés, dans l'ivresse qui provoque l'oubli de soi-même, pouvant les conduire à errer, à pêcher, à blasphémer contre ce qui est au-dessus de leurs forces. En continuant sur le chemin de l'ignorance, ils risquent leur salut.

Ces métaphores qui parlent d'une langue pendue, d'une bouche sans porte, de lèvres sans verrou, toutes exposées de manière négative, visent un but pour le moins positif : préparer celui qui dispose d'une bouche, du discours, d'un esprit, à en faire un usage raisonnable, modéré¹⁹⁸.

6. Le sens éthique

Quel est le trait qui peut aider à distinguer, à l'intérieur de la *παρρησία*, un usage fort d'un usage faible, de manière qu'on puisse dire si l'individu agit de manière vertueuse ? Il nous semble que ce trait peut être rendu visible grâce à l'ἦθος de l'individu. Avant d'illustrer par

¹⁹⁶ Cité dans *Contre l'ivresse et sur la Résurrection*, *op. cit.* n. 4, p. 189.

¹⁹⁷ *Les Psaumes*, 140, 2-4.

¹⁹⁸ Nous reviendrons sur ces métaphores de la bouche, de la langue, mais au sens d'« armes spirituelles », et de leurs rapports étroits avec la *παρρησία* chez les martyrs chrétiens, dans I. B. 7. c.

deux exemples ce type de *παρρησία*, nous voudrions faire la distinction entre les termes *ἔθος* et *ἦθος* :

Le grec distingue l'*ἔθος*, la coutume, la ou les pratiques coutumières, l'usage, de l'*ἦθος*, le caractère individuel ou collectif, le séjour habituel et, au pluriel, les pratiques habituelles, les mœurs, *ἦθη*. Les deux termes sont évidemment parents et, très souvent synonymes. Si l'*ἦθος* a une connotation propre, c'est en ce sens qu'il désigne ce qu'on pourrait appeler le caractère acquis (sinon la nature ou la subjectivité), alors que la coutume [*ἔθος*] qualifie davantage une conduite répétée et habituelle.¹⁹⁹

Nous pouvons nous servir de cette réflexion afin de distinguer un usage fort de la *παρρησία* en tant qu'*ἦθος* (« caractère acquis »), d'un usage faible en tant qu'*ἔθος* (« une conduite répétée et habituelle »). Lorsque nous évoquons le mot « éthique », nous voulons souligner le fait que la *παρρησία* est devenue une forme constante dans l'existence de celui qui l'a faite sienne en tant qu'*ἦθος*. Elle n'est pas seulement une qualité, manifeste à un endroit, mais faisant défaut ailleurs, chez le même individu. Elle est aussi une coutume, une habitude, mais cette habitude représente une sorte de victoire, car la *παρρησία* dont il est question ici, implique un grand effort de la part qui la faite sienne. En la pratiquant dans un but de parvenir à la vérité, la *παρρησία* peut être alors comprise comme une *ἀρετή*. Il nous semble que c'est seulement lorsqu'il existe une harmonie constante et sans concession entre ce qui est dit et ce qui est fait, que nous pouvons parler de sens éthique, et donc de vertu. Cette *παρρησία* a pris la forme d'une « manière de vivre ».

Même si on arrive à identifier la *παρρησία* en tant qu'*ἦθος*, en tant qu'*ἀρετή*, au moins dans sa formulation, il n'est guère facile de trouver des exemples dans les textes grecs. Ils sont rares, les passages de la littérature grecque où cette *παρρησία* apparaît. Elle est la conquête, pour ainsi dire, d'un type assez particulier d'individu, le philosophe. Nous nous fions à cette

¹⁹⁹ J.-F. Pradeau, *Platon et la cité*, op. cit. p. 54. Par un souci de clarté, c'est le seul endroit où nous reproduisons les termes en grec, alors que l'auteur les a translittérés.

tradition philosophique qui nous rapporte, sous les fards de la littérature, les traits distinctifs de deux personnages chez qui la *παρρησία* a pris la forme d'un ἦθος.

a. Diogène de Sinope

Tout ce que l'on sait de Diogène, originaire de Sinope, nous arrive sous la forme de témoignages, d'apophtegmes, et de commentaires succincts d'autres auteurs anciens. Aucun livre rédigé par le philosophe originaire des confins du monde grec n'a survécu au temps. Le doxographe Diogène Laërce, au III^e siècle après J.-C., consacré à recompiler un maximum de dires sur les philosophes les plus éminents, a dédié une section entière du *Περὶ Βίων, δογμάτων καὶ αποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων* à Diogène de Sinope²⁰⁰. Tout ce que l'on sait du philosophe cynique par le biais du doxographe Diogène Laërce, et d'autres auteurs qui le citent, est assez fragmentaire. Loin d'être décourageants par leur étendue, ces fragments offrent un accès direct à l'esprit du philosophe cynique. Nous en avons choisi deux, que nous présentons ici, mais qui feront l'objet d'un commentaire plus développé dans la section : IV. A. 2.

Le premier fragment qui permet de se glisser instantanément dans la manière de vivre du philosophe cynique, est le suivant : « Quand on prêche la morale sans la mettre en pratique, on ne diffère en rien d'une cithare », disait-il. « Celle-ci en effet n'entend ni ne perçoit²⁰¹. » Le fragment a son importance, comme le souligne M.-O. Goulet-Cazé, parce qu'elle montre son attitude face aux faux-semblants, aux simulations. Mais à la différence de Démosthène qui, lui aussi, disait « ne rien vouloir dissimuler », cette mission que Diogène accomplit, fustigeant ce manque de constance chez ses contemporains, chez ceux qui disent ou prêchent « des choses sérieuses » (τὰ σπουδαῖα), mais « n'en pratiquent aucune » (μὴ ποιῶντας δέ), est celle d'un étranger agissant dans la cité. On peut extrapoler l'occasion à laquelle ce reproche a pu être formulé : en observant la manière dont on dispensait un enseignement, de s'exprimer à l'Assemblée, de se conduire avec ses semblables. Quoi qu'il en soit, Diogène est en train

²⁰⁰ Sinope se trouve au bord du Pont-Euxin (la mer Noire). Sur les livres écrits par Diogène, voir *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le livre de poche, 1999.

²⁰¹ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 64. Dès le fragment VI, 28, M.-O. Goulet-Cazé, observe : « Diogène vilipende ceux qui présentent des attitudes incohérentes, notamment parce que leurs discours et leurs actes ne sont pas en harmonie », (n.2), p. 710.

d'intervenir dans la vie de la πόλις. Mais à vrai dire, ce fragment dépasse les harangues qu'on peut entendre lorsque le peuple est réuni en assemblée, puisque le reproche est adressé non pas seulement aux membres de la communauté politique, mais de la communauté humaine²⁰². Ce reproche universel est le même reproche comme peut appliquer à l'égard de soi-même, lorsqu'il existe un manque d'harmonie entre les choses qu'on dit et les choses qu'on fait.

En revanche, le deuxième fragment que nous avons choisi, exprimerait avec clarté et de manière positive l'adhésion à un ἦθος, justement parce qu'il consiste en un combat contre la mollesse et l'inconstance que l'on peut éprouver sa vie durant. Ce fragment fournit la preuve positive de l'acquisition d'une sorte d'harmonie entre ce qu'on dit et ce qu'on fait. Le fragment porte, bien entendu, sur la παρρησία : « Comme on lui demandait ce qu'il y a de plus beau au monde », Diogène répondit : « Le franc-parler ».

Il répond donc la παρρησία. Diogène, qui fustige les attitudes incohérentes, s'impose quant à lui, une παρρησία totale comme forme de vie²⁰³.

b. Lucien de Samosate

« Lucien s'est souvent mis en scène dans son œuvre », rappelle A.-M. Ozanam, dans l'Introduction à la traduction intégrale du philosophe d'origine syrien²⁰⁴. Cette mise en scène est patente, par exemple, dans *Nigrinos*, où Lucien décrit sa rencontre avec son premier maître de philosophie à Rome, mais aussi dans *Le Songe ou La vie de Lucien*, où le philosophe raconte le choix qu'il a effectué à un très jeune âge entre la Sculpture et la Culture. Néanmoins, le dialogue où cette mise en scène de soi apparaît avec une remarquable intelligence, et qui nous intéresse parce qu'il met en exergue la παρρησία, c'est sans doute *Les Ressuscités ou Le pêcheur*. Dans ce dialogue Lucien prend le nom de Παρρησιάδης. Celui-ci est le héros du dialogue.

Ce mot, Παρρησιάδης, s'agit d'un *hapax* dans l'histoire littéraire du terme. Le mot παρρησιαστής, par exemple, est attesté chez Aristote, et depuis lors, il sert à décrire une des

²⁰² « Comme on lui demandait d'où il était, il répondit : “Je suis citoyen du monde” (Κοσμοπολίτης) », VI, 63.

²⁰³ Ce fragment fait l'objet d'une analyse dans IV. A. 2.

²⁰⁴ Introduction à Lucien, *Œuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. VII.

qualités du magnanime, comme celui qui agit et parle au grand jour²⁰⁵. Rien de ce que le magnanime dit ou fait, n'est accompli en se voilant aux autres. Bref, le *παρρησιαστής* est celui qui, faisant telle ou telle chose, s'affiche devant tout le monde²⁰⁶.

Chez Lucien, *Παρρησιάδης*, apparaît comme un nom propre, formé sur une légère modification du mot *παρρησιαστής*. Dans le dialogue, le personnage est mis en scène comme un homme que les philosophes de l'époque, après l'avoir capturé, veulent « empaler », « fouetter », « lapider », auquel ils veulent « crever les yeux », « couper la langue ». Bref, donner la mort. Il se trouve que cet homme-là, *λοιδορεῖσθαι*. En effet, *Παρρησιάδης* est accusé d'« injurier » les philosophes²⁰⁷. Il est accusé de *κακηγορεῖν* (« parler mal ») de ceux-ci. Irrités, outragés, les philosophes capturent cet homme qu'on ne cesse de traiter d'impudent. Confronté à une situation de vie et de mort, *Παρρησιάδης* demande seulement à ce qu'on ne l'achève pas avant de l'avoir jugé. Il fait donc appel aux valeurs de la justice (à ces valeurs prônées par la cité grecque démocratique, déjà disparue, car le monde de Lucien est celui de l'Empire romain du II^e siècle) : ne pas gouverner par la violence ni par la force, entendre les parties à parts égales, laisser l'accusé et l'accusateur s'exprimer ; rendre enfin justice par le vote de la majorité. Face à ces propos emplis de bon sens, les philosophes se voient obligés de freiner leurs desseins criminels, et de constituer un tribunal pour juger *Παρρησιάδης*.

Par la suite, le dialogue met en jeu une scène de tribunal. Les parties : *Παρρησιάδης* *versus* les philosophes, qui ont choisi le redoutable Diogène comme représentant de la partie accusatrice ; les juges choisis, quant à eux, ne manquent point d'esprit, et sont : Philosophie, Vérité, Liberté, Justice, Culture, Tempérance, Syllogisme, Examen. Outre ces éléments, le lieu où se tient le jugement est fort symbolique. Il s'agit de la cour devant le temple d'Athéna

²⁰⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1124b, 29.

²⁰⁶ Sur le thème de s'afficher au grand jour comme trait de la *παρρησία*, voir E. Peterson, *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία*, *op. cit.*, « Mit dem Begriff der *παρρησία* verbindet sich für den Griechen stets die Vorstellung des Öffentlichen und einer öffentlichen Lebensführung. Es ist daher nur konsequent, dass der Kynismus bei dieser Forderung nach Öffentlichkeit der Lebensführung die Mysterienkulte um ihres unöffentlichen Charakters willen abgelehnt hat », p. 288. (Traduction : « La notion de *παρρησία* est toujours associée à l'idée de ce qui est public et à un mode de vie public chez les Grecs. Il est donc tout à fait cohérent que le cynisme, dans cette exigence de rendre public un mode de vie, ait rejeté les cultes des mystères pour leur nature de non-publics », voir Annexes).

²⁰⁷ Nous commentons ce verbe (*λοιδορεῖσθαι*) dans le chapitre III. A. 10 (Ivresse et excès).

Poliade. Toutes les conditions sont remplies pour conduire un procès juste et impartial, afin de faire apparaître la vérité, et rendre à chacun son dû.

En effet, Παρησιόδης a mal parlé des philosophes, ou plutôt de ces hommes qui s'appellent eux-mêmes des philosophes. Au moment opportun, il prend la parole lorsqu'il est questionné sur son mode d'agir :

Je constatais que beaucoup n'étaient pas amoureux de la philosophie mais aspirent seulement à la gloire qu'elle procure. Ils avaient tout à fait l'air d'hommes de bien par ce qui est facile, à la portée de tous et que n'importe qui peut imiter : je veux dire par la barbe, la démarche et le costume. Mais leur vie et leur conduite contredisaient leur allure extérieure ; leurs occupations étaient tout le contraire des vôtres [Παρησιόδης parle aux *Ressuscités*, c'est-à-dire les *vrais* philosophes qui viennent de l'Hadès écouter le procès], et ils détruisaient l'honneur de votre engagement. J'en étais indigné : il me semblait voir un acteur de tragédie, mou et efféminé, interpréter Achille, Thésée ou même Héraclès en personne, sans avoir la démarche ni la voix d'un héros, mais en minaudant sous un masque aussi noble. Jamais Hélène ni Polyxène ne supporterait qu'un tel acteur les imite d'une manière aussi outrancière, et encore moins Héraclès, le beau vainqueur : il me semble qu'il écraserait sur le champ à coups de massue, lui et son masque, pour l'avoir si honteusement travesti en femme.

Chacun d'eux se comporte en ami tant qu'il n'y a pas d'argent ou d'or en jeu. Mais il suffit de montrer une obole, et la paix est rompue : plus de trêve ni de pourparlers nulle part, les livres sont effacés, la vertu s'est enfuie. C'est un peu ce qui arrive aux chiens quand on jette un os au milieu d'eux : ils bondissent, se mordent entre eux, et aboient après celui qui a pris l'os avant les autres. (...)

Voilà comment ces individus se comportaient eux aussi : c'est d'eux que je disais mal et je ne cessais jamais de les critiquer et de les tourner en dérision. Mais contre vous et ceux qui vous ressemblent (car il existe, oui, il existe des gens pleins d'une véritable ardeur pour la philosophie et fidèles à vos lois),

puissé-je ne jamais être assez fou pour prononcer la moindre calomnie, le moindre propos grossier !²⁰⁸

Après un long débat, Παρρησιάδης se voit regagner sa liberté. Il est acquitté de l'accusation faite contre lui. Il est reconnu comme ami (φίλον) et bienfaiteur (εὐεργέτην) par les (philosophes) *Ressuscités*. Mais l'affaire ne se termine pas là. Παρρησιάδης, plein de noblesse, qui s'était donné pour mission de dévoiler les trompeurs et les charlatans depuis fort longtemps, est invité maintenant par les juges à agir comme ministre public. L'image que Philosophie lui insuffle en est fort symbolique (« Que l'examen, Parrhésiadès, soit semblable à celui des aigles qu'on met face au soleil »²⁰⁹). Voici sa nouvelle tâche. Παρρησιάδης est chargé de faire comparaître ceux qui se disent philosophes, afin de distinguer les vrais de ceux qui s'avèrent être des imposteurs. À la différence de ses actions dans le passé, cette mission lui est assignée par Philosophie en personne. Ce n'est pas une mince affaire. Le problème avec ces charlatans, dit Παρρησιάδης, c'est que « souvent, ils inspirent plus confiance que les philosophes vénérables » (42). Pour parvenir à les démasquer, il faut s'y appliquer avec méthode, mais aussi avec un esprit rusé. Παρρησιάδης s'équipe donc d'une canne à pêche. Au bout de la ligne, il amorce l'hameçon avec une figue et de l'or ! L'image est on ne peut plus symbolique. Παρρησιάδης devient ainsi pêcheur d'imposteurs, attirés par l'or et ce fruit rare et précieux qu'est la figue. Le tri accompli, il est encouragé par Philosophie à continuer de confondre les imposteurs, et couronner les vrais philosophes.

L'anecdote est, comme nous le disions plus haut, fardée par la prose littéraire et érudite de Lucien. Lucien se met en scène lui-même, car la patrie de Παρρησιάδης est la Syrie (Σύρος, « je suis Syrien », 18). Certes, cela n'enlève rien à sa valeur littéraire, ni à sa force critique contre les philosophes simulateurs²¹⁰. Encore moins à la force éthique de ce personnage qui, en solitaire, s'était donné pour mission de démasquer les hommes mauvais, même au péril de sa vie. Sa fidélité envers Philosophie, même avant qu'elle n'apparaisse personnifiée dans le

²⁰⁸ *Les Ressuscités ou le Pêcheur*, 35-37.

²⁰⁹ « On disait que seul l'aigle pouvait regarder en face le soleil, et qu'il forçait ses petits à le faire avant de les élever », fait remarquer A.-M. Ozanam, n., p. 431.

²¹⁰ Ce type de critique envers les philosophes, ou ceux qui se réclament de mener une vie philosophique, revient plusieurs fois chez Lucien, comme l'attestent les dialogues : *Le Banquet ou les Lapithes* et *Vies à vendre*.

dialogue, le rend courageux au plus haut degré.

Pour rester en deçà de la notion de *παρρησία* dans l'œuvre de Lucien, de la *παρρησία* en tant que signe distinctif de l'ἦθος d'un personnage, citons un autre dialogue dans lequel ce n'est pas le philosophe qui est mis en scène, mais un de ses contemporains, *Vie de Démonax*. Démonax est ici « couronné », parce que Lucien le considère comme un homme digne d'être imité, qui est « sincère dans la pratique de la philosophie » (φιλοσοφεῖν ἀλήθειαν). Il ne faut pas que la postérité perde le souvenir d'un homme, écrit Lucien, « d'une valeur physique et d'une acuité spirituelle exceptionnelles ». Bref, ce dialogue, *Vie de Démonax*, est le portrait d'un homme à la parole et à la pensée harmonieuses, chez qui, Lucien salue son ἐλευθερία et sa *παρρησία*²¹¹.

Comme nous pouvons le constater, Lucien écrit au II^e siècle après J.-C. Provenant de Syrie, il voyage dans tout le bassin méditerranéen – il va d'Athènes à Rome, de Rome à Antioche, et jusqu'en Égypte –, dominé par l'Empire romain. Il vit dans un monde hostile et violent aussi bien à l'intérieur de l'Empire, à Rome et dans ses provinces, qu'aux frontières de l'Empire, où les guerres d'expansion s'avèrent sordides²¹². Lucien, après avoir effleuré l'art de la rhétorique, chose qui lui a permis d'enseigner partout où il a voyagé, a rencontré dans la philosophie un havre et un chemin de vie.

Or, ce monde hostile de Lucien est également décrit, sous un autre prisme, par une autre tradition. C'est ce que nous essayerons de décrire ensuite, tout en prenant soin d'aborder une forme nouvelle de la *παρρησία*.

²¹¹ « Animé dès l'enfance par un élan personnel vers le beau, par un amour inné pour la philosophie, il méprisa tous les biens humains, se consacra entièrement à la liberté et à la *franchise* (ἐλευθερία καὶ παρρησία), et ne cessa de mener une vie droite, saine, irréprochable et d'offrir un exemple à ceux qui le voyaient et l'entendaient son intelligence et sa sincérité dans sa manière de philosopher. », *Vie de Démonax*, 3.

²¹² Un exemple de cette violence d'État est rappelé par P. Veyne : « Le stoïcien Thræsea en fait l'expérience face à Néron (54-68). Il est condamné à mort et obligé de se suicider sous trois chefs d'accusation significatifs : il vit enfermé chez lui, boudant les transactions du Forum ; il prône la morosité en rejetant le théâtre, et il refuse de fréquenter les temples. On ne demande pas aux gens d'aimer les affaires, d'apprécier les spectacles et de vénérer les dieux. On leur demande simplement d'être là, de se prêter au jeu, de se borner à la figuration. Cette triple atteinte au conformisme romain mobilise les autorités. Les juifs pieux, les chrétiens et les manichéens en feront bientôt l'expérience. Contrairement à la fraude, au vol, au meurtre et au viol, le mépris de l'« art de vivre » romain est bien considéré comme une provocation publique », *Sexe et pouvoir à Rome, op. cit.*, p. 90. Un portrait de Rome est dépeint par Lucien dans *Nigrinos*, 15-16 ; et encore un autre, sur la violence dans les frontières, dans *Comment écrire l'histoire*, §28.

7. Le sens religieux

Les évangiles offrent un usage novateur du terme grec. Les peuples sémitiques, situés à l'est de l'Empire romain, ont une forte influence dans la manière de penser dans la langue savante de l'époque, le grec²¹³. Ce sont donc les premiers chrétiens qui, pour divulguer leur religion monothéiste, communiquent en grec, et, qui plus est, dans un grec qui tente régulièrement de reprendre le langage des écoles philosophiques. Dans le profond foisonnement des langues cohabitant au I^{er} siècle, autour du bassin méditerranéen, un des termes qui fait des aller-retours entre le discours religieux et le discours philosophique est la *παρρησία*.

Avant de plonger brièvement dans l'esprit de la *παρρησία* chrétienne, faisons un détour par un singulier clin d'œil à un discours contemporain du pape François. En effet, nous nous sommes engagés à ne rien aborder du monde actuel ; il nous semble, pourtant, que c'est le discours du pape qui n'est plus contemporain, et que c'est grâce à ces décalages notionnel et historique que son discours tire sa force et sa singularité. Il mérite donc d'être remarqué pour plusieurs raisons.

Le vendredi 27 septembre 2013, le pape François a tenu un discours dans lequel il a prononcé le mot *παρρησία* :

« Mais attention ! Jésus ne dit pas : allez, débrouillez-vous. Non, il ne dit pas cela ! Jésus dit : Allez, je suis avec vous ! C'est cela notre beauté et notre force : si nous allons, si nous sortons porter son Évangile avec amour, avec un vrai esprit apostolique, avec vérité (*parresia*), Lui marche avec nous, nous précède, – je le dis en espagnol – il nous “*primerea*”. »²¹⁴

²¹³ On n'aborde pas ici le nombre des fois où le terme *παρρησία* apparaît dans la *Septante*, la traduction de l'Ancien testament en grec « commun » (*κοινή*) à la fin du III^e siècle après J.-C. Sur les mots et les scènes où la *παρρησία* est rapportée à partir des livres de traditions hébraïque, voir l'article d'E. Peterson, *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία*, *op. cit.*, p. 289 (Annexes), et d'H. Schlier, « *Parrhesia, parrhesiazomai* », *op. cit.*, p. 875-877.

²¹⁴ Discours du pape François aux catéchistes en pèlerinage à Rome, à l'occasion de l'année de la foi, et du congrès international des catéchistes : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130927_pellegrinaggio-catechisti.html Le sens de « *primerea* », mot dont l'usage est familier en espagnol (le dictionnaire ne le répertorie pas), signifie ici : privilégier.

Lorsque, de nos jours, on étudie la *παρρησία*, on retrouve souvent ce mot chez des chercheurs. On l'entend par exemple chez M. Delattre, qui travaille à la reconstitution des papyrus de la bibliothèque d'Herculanum ; on l'entend aussi dans la plume des commentateurs de M. Foucault (dans sa phrase fétiche : « la *parrêsia* est le courage de la vérité »). On le lit, dans des articles et des ouvrages spécialisés, tout en mettant l'accent du terme dans son sens ancien. Personne, pourtant, ayant une connaissance sérieuse sur le sujet, ne songerait à utiliser ce mot dans une prise de parole aujourd'hui. Ce n'est pas seulement le mot qui est désuet, mais tout son contexte (spirituel, juridique, psychologique, religieux, institutionnel) qui est absent, et qui ne permet pas de le restituer correctement²¹⁵.

Revenons au discours du pape. Le saint Pontife soutient qu'il s'agit de porter la bonne nouvelle avec amour et avec vérité (*parresia*). Quant à ce choix délibéré du mot *parresia*, il nous semble qu'il ne s'agit pas d'une simple figure de style, comme parfois on peut recourir à un mot latin pour embellir son discours. Il nous semble que ce choix dans le discours du pape n'est pas insignifiant. Nous allons dire pourquoi.

Avant que le mot ne soit prononcé dans la dernière partie de son discours, le pape pose, au début de sa prise de parole, une question qui trouve un sens fort lorsqu'elle est soulevée dans le cercle de la sphère religieuse : « Que signifie repartir du Christ pour un catéchiste, pour vous, pour moi, parce que moi aussi je suis catéchiste ? Qu'est-ce que cela signifie ? », ce à quoi il répond : « Avant tout, repartir du Christ signifie *avoir une certaine familiarité avec Lui*, avoir cette familiarité avec lui.²¹⁶ » Rien de ce qui est dit par le représentant majeur de l'Église catholique n'est anodin. Certes, ce discours est adressé à un public spécialisé, qui n'est pas seulement un groupe de fidèles appartenant à la religion chrétienne. Son public est formé de

²¹⁵ C'est d'ailleurs l'un des points fort des analyses de M. Foucault, avoir réussi à créer un lien entre la *παρρησία* et une attitude critique moderne, à partir de l'Aufklärung : « En faisant l'analyse de cette notion de la *parrêsia*, je voulais aussi esquisser la généalogie de ce que nous pourrions appeler l'attitude critique de notre société. », *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 103. À propos de l'Aufklärung, si décisive et importante pour la philosophie parce qu'elle va lui permettre d'interroger le présent, voir l'article de M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1381-1397.

²¹⁶ Les mots en italiques sont d'origine. E. Peterson soulevait déjà cette question dans son article de 1929 : « Die Frage entsteht natürlich, wer ist denn in diesem Sinne „in Christo“? » (« La question qui se pose bien sûr est : qui se trouve dans ce sens “dans le Christ” ? »), « Die Bedeutungsgeschichte von Παρρησία », *op. cit.* p. 293, ou voir Annexes.

catéchistes provenant du monde entier²¹⁷. Mais cette scène dans laquelle le pape s'adresse en quelque sorte exclusivement à des « croyants », est aussi parlante pour un historien ou pour un helléniste. Son discours a quelque chose de singulier.

Ce type de langage est un langage propre des écoles philosophiques qu'on trouve dans la période de l'Empire romain, entre le I^{er} siècle avant J.-C. et le III^e siècle après J.-C. Pour preuve, voici un fragment d'un rouleau d'Herculanum datant du I^{er} siècle avant J.-C., et que nous avons cité plus tôt :

καὶ τὸ συνέχον καὶ κυρι-
ώτ[α]τον, Ἐπικούρωι, κα-
θ' ὄν ζῆν ἢ<ι>ρήμεθα, πει-
θαρχήσομεν

Et la chose à retenir et la plus importante, nous devons obéir à Épicure, selon lequel nous avons choisi de vivre.²¹⁸

Force est de constater que les philosophes ne voyaient pas dans leur pratique une forme de religion, mais une source profonde de spiritualité²¹⁹. La figure du maître, de l'initiateur du cercle, de l'école ou de la voie d'existence, est de ce fait un thème majeur dans les écoles

²¹⁷ Le *catéchisme* est l'enseignement de la foi et de la morale chrétiennes, et le *catéchiste* est tout celui et celle qui est chargé d'enseigner la doctrine chrétienne (dict. CNTRL). Le Catéchisme de l'Église catholique est disponible en ligne : http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM

²¹⁸ P.Herc. 1471, Περὶ παρρησίας, fr. 45.

²¹⁹ Philosophie et christianisme partagent quelques principes spirituels. Voir à ce sujet l'incontournable article de P. Hadot, « Exercices spirituels », in *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974. pp. 25-70. Nous reprenons cet article dans l'édition *Exercices spirituels et philosophie antique, Préface d'Arnold I. Davidson, Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Albin Michel, 17-74. P. Hadot tire ce concept de spiritualité à partir du terme grec ἄσκησις, celui-ci entendu « comme pratique d'exercices spirituels », p. 21 ; « Dès les premiers siècles, le christianisme s'est présenté lui-même comme une *philosophia*, dans la mesure où il s'assimilait la pratique traditionnelle des exercices spirituels. », P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique, op. cit.*, p. 71. Voir aussi l'article suivant, dans le même ouvrage : « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », p. 75-98.

Même si la philosophie se distingue du discours religieux, il est légitime de parler de la philosophie en tant que science divine. C'est notamment à Platon que l'on doit cette conception de la philosophie comme une activité de se rendre divin, comme un processus de divinisation de l'homme. Nous observerons quelques aspects de cette manière de concevoir la pratique philosophique dans la section III. B.

philosophiques²²⁰. Le pape, quant à lui, ne cesse de tenir ce langage un peu ancien ou anachronique dans son discours, au sujet de celui qui est le maître suprême du christianisme, Jésus. Demeurer en Christ, demeurer près du maître, tout comme Philodème ou Zénon de Sidon disaient de vivre selon le maître Épicure, voilà ce qui est prêché à l'occasion de ce discours du pape. Or, quelle est l'utilité de cette anecdote ?

Comme nous l'évoquions plus haut, le pape parle dans un langage d'autrefois. Ce langage est le langage des Évangiles, mais c'est aussi celui des écoles philosophiques. Et lorsqu'il parle de demeurer en Christ, il fait l'association avec le fait d'avoir de la familiarité avec lui. Cette « familiarité », dont il parle et qui est soulignée dans son discours écrit, est une manière de repérer la *παρρησία* dans le Nouveau Testament. D'autres substantifs qui servent à restituer ce terme grec en français, sont : « confiance » ou « assurance » en Christ/Dieu²²¹. Or, comment l'homme se rend-t-il familier avec Dieu ? Cette question est essentielle. Maintenant nous pouvons parler de l'aspect novateur de la *παρρησία* antique, que le christianisme a su réinvestir. La *παρρησία* est ce qui rapproche l'homme de Dieu. Ce rapprochement entre l'homme et Dieu se fait dans la prière.

Le premier élément qui saute aux yeux avec une évidence éclatante dans le christianisme naissant, c'est que la *παρρησία* se manifeste non seulement entre hommes, dans la communauté humaine, entre égaux comme les Grecs l'ont établi, mais aussi entre l'homme et Dieu, entre le créé et le Créateur, entre celui qui Est tout, et celui qui est voué à la mort. Dans le christianisme la *παρρησία* est d'une part ce qui met en relation un homme avec ses semblables, et d'autre part ce qui met en relation ce qui est inégal, le Maître avec son esclave, ou dit dans le langage chrétien, le Seigneur avec son serviteur. La *παρρησία* du chrétien est double : rapport horizontal, « sur terre », vis-à-vis des hommes, et rapport vertical, « au ciel », vis-à-vis de

²²⁰ Par exemple, l'épithète *θεῖος* (« divin ») est souvent employé pour se référer au maître d'une école ou d'un cercle philosophique ; il sert aussi pour marquer sa supériorité vis-à-vis d'autres maîtres de philosophie. Plotin par exemple l'utilise expressément deux fois l'expression : « le divin Platon (ὁ θεῖος Πλάτων), dans le *Traité 50 (Ennéade, III, 5)* et le *Traité 6 (Ennéade, IV, 8)*. À propos de l'usage de cet adjectif *theios*, voir les Notes à Plotin, *Traité 45-50*, traduction s.dir. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, n. 1, p. 441, 442.

²²¹ L'*Épître aux Éphésiens*, 3, 12, fait évoluer les deux termes dans ce verset : « En Christ, nous avons donc, par la foi en lui, la liberté (*παρρησίαν*) de nous approcher [de Dieu] en toute confiance (*ἐν πεποιθήσει*). » ; *Première Épître de St. Jean*, 2, 28 : « Ainsi donc, mes petits enfants, demeurez en lui (*μένετε ἐν αὐτῷ*), afin que, lorsqu'il paraîtra, nous ayons pleine assurance (*παρρησίαν*)... » ; *Première Épître aux Thessaloniens*, 2, 2 : « nous avons trouvé en notre Dieu l'assurance (*ἐπαρρησιασάμεθα*) qu'il fallait pour vous prêcher son Évangile à travers bien des luttes. »

Dieu²²².

Avant de parvenir à cette *παρρησία* de la figure iconique du chrétien, le martyr, abordons d'abord la *παρρησία* du maître fondateur, et ensuite la *παρρησία* des disciples.

a. La *παρρησία* de Jésus

Lorsque Jésus est arrêté et interrogé par le grand prêtre du temple de Jérusalem au sujet de sa doctrine (*περὶ τῆς διδαχῆς*) et ses disciples (*περὶ τῶν μαθητῶν*), il répond que tout ce qu'il a dit et fait jusqu'à présent, il l'a accompli au grand jour : « J'ai parlé ouvertement (*παρρησία*) au monde, j'ai toujours enseigné dans les synagogues et dans le temple, où tous les juifs se ressemblent et je n'ai rien dit en secret.²²³ » En répondant ainsi, avec assurance devant une autorité, Jésus fait comprendre au grand prêtre Hanne qu'il pourrait s'en enquérir auprès de ceux qui l'ont écouté parler. Ces témoins pourraient rapporter ce qu'il a enseigné jusqu'à ce jour. Lui n'a rien à craindre, parce qu'il n'a rien à dissimuler. Dans la mesure où tout ce qu'il a fait est public, sa réputation auprès des autres ne l'inquiète pas le moins du monde. Or, tout comme Démonax, Jésus apparaît ici comme celui qui s'affiche au grand jour, qui n'agit pas en secret (*ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν*), écrit Jean. En réponse, Jésus reçoit une gifle de la part d'un garde, et le grand prêtre ordonne sur le champ qu'il soit envoyé auprès de l'autorité administrative de cette province de l'Empire romain, le préfet Ponce Pilate²²⁴.

Les éditeurs n'ont pas manqué d'ajouter en commentaire à cette scène qui nous semble pertinente : « [e]n proposant de s'en référer à ceux qui l'ont écouté, Jésus sollicite un véritable

²²² Voir, E. Peterson : « Der Märtyrer hat eine zwiefache *παρρησία*: eine auf Erden und eine im Himmel. », *op. cit.* p. 293 (Tr. : « Le martyr a une double *παρρησία* : une sur terre et une autre dans le ciel », voir dans les Annexes). Dans ce même article de 1929, E. Peterson établit la différence entre la prière de l'homme de foi, et la manière dont le philosophe communique avec le divin.

²²³ *Évangile s. St Jean*, 18, 19-20. (*Ἐγὼ παρρησία ἐλάλησα τῷ κόσμῳ: ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπου πάντοτε οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται, καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν.*)

²²⁴ Sur le rôle du préfet et du procureur des provinces romaines, Tibère étant Empereur de Rome, voir J.-P. Lémonon, *Ponce Pilate*, Paris, Les Éditions de l'atelier, 1981, 2007 : « À l'époque de Pilate, le titre officiel du gouverneur de Judée est celui de *praefectus*. Cependant, ce titre n'a pas empêché Pilate d'exercer les fonctions de procureur, c'est-à-dire de s'occuper des questions financières. », p. 52.

procès.²²⁵ » La réponse de Jésus à la gifle du gardien montre le souci de Jean, auteur de l'évangile, pour signifier la force de la parole, face à la violence du gardien : « Si j'ai mal parlé, montre en quoi ; si j'ai bien parlé, pourquoi tu me frappes ?²²⁶ » Μαρτύρησον, dit Jésus au servant du prêtre, « montre », « fournis la preuve ». C'est l'appel à témoins, phénomène assez courant dans les sociétés orales²²⁷. Rien ne fait son affaire. Ici, point de « contrat parrésiasique », celui dont parle M. Foucault à propos des serviteurs face au δεσπότης, ou entre ceux qui n'ont pas le même statut politique. Point de véritable tribunal pour l'accusé, comme dans le procès de Παρρησιάδης, lequel, pour atténuer la violence de ceux qui voulaient sa mort, a eu recours à la parole et l'esprit de justice du monde grec. Jésus, lui, est frappé et renvoyé auprès de l'autorité politique, le préfet romain. Car en ce qui concerne les autorités juives, la mort de Jésus avait déjà été décrétée²²⁸.

Dans ces circonstances où le risque de mort était manifeste, dans l'*Évangile s. St. Jean*, il y a un passage où la παρρησία de Jésus est atténuée. Lorsque Jésus apprend qu'on veut sa mort, écrit Jean, il a cessé : « d'aller et venir ouvertement parmi les Juifs : il se retira dans la région proche du désert, dans une ville nommée Éphraïm, où il séjourna avec ses disciples.²²⁹ » Ce passage est intéressant, car il parle de la παρρησία de Jésus, et précise qu'il a mis un terme à ses conduites, à sa prédication, au grand jour. Lorsque Jésus apprit la nouvelle qu'on avait décidé de l'arrêter et de le condamner à mort, il cessa d'agir avec παρρησία en présence des Juifs (Ἰησοῦς οὖν οὐκέτι παρρησία περιεπάτει ἐν τοῖς Ἰουδαίοις). Il se réfugia ensuite, avec ses

²²⁵ Nous utilisons une traduction « œcuménique », laquelle est une collaboration des différents courants chrétiens, catholiques et protestants. *Nouveau Testament*, édition intégrale, Paris, Les Éditions du Cerf-Éditions Les Berges et les Mages, 1984, p. 346, n.b.p. u).

²²⁶ *Évangile s. St. Jean*, 18, 23. Cette scène ne peut manquer de nous frapper par sa proximité avec le procès de Socrate, lequel demande à ses accusateurs d'expliquer en quoi il a mal agi, et à ses juges, d'enquêter auprès de ceux qui ont tiré profit de son enseignement.

²²⁷ Le chapitre II. A. est assez explicite à propos des règles à suivre dans un procès en Grèce classique. La section 7. d. aborde la dimension du verbe μαρτυρεῖν.

Quant à cette scène de mise en accusation contre Jésus, voir le souci envers la parole et la production des témoins lors de la récrimination d'une action fautive chez quelqu'un, par exemple, dans l'*Évangile s. St. Matthieu*, 18, 15-16 : « Si ton frère vient de pécher (ἁμαρτήσῃ), va le trouver et fais-lui tes reproches seul à seul. S'il t'écoute, tu auras gagné un frère. S'il ne t'écoute pas, prends avec toi une ou deux personnes pour que toute affaire soit décidée sur la parole (ῥῆμα) de deux ou trois témoins (δύο μαρτύρων ἢ τριῶν). »

²²⁸ *Évangile s. St. Jean*, 11, 53. « C'est ce jour-là qu'ils décidèrent de le faire périr. », et *Ev. s. St. Matthieu*, 27, 1-2 ; pour le « procès » de Jésus, voir *Évangile s. St. Matthieu*, 27, 11-26.

²²⁹ *Évangile s. St. Jean*, 11, 54.

disciples, dans une ville proche du désert (εις τὴν χώραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου).

Certes, l'Évangile montre deux moments forts de la *παρρησία* chez Jésus. Jésus fait preuve de *παρρησία* face à une autorité qui le traite avec hostilité, comme le montre le verset 18, 19 de l'Évangile s. St. Jean. Néanmoins, cette *παρρησία* est nuancée par le verset 11, 54, du même Évangile. Il nous semble que, à la lecture de ces passages, la *παρρησία* s'avère une qualité on ne peut plus patente chez Jésus ; mais pas tout à fait un ἔθος, d'après cette grille de lecture que nous avons appliquée. L'arrêt de mort qui pesait sur sa tête (« Les gens de Jérusalem disaient : « N'est-ce pas celui qu'ils cherchent à faire mourir ? » ») en était la cause. Tout en gardant une forme de *παρρησία*, Jésus est devenu précautionneux dans ses agissements.

b. La *παρρησία* des apôtres

Le livre *Les Actes des Apôtres* est assez riche en occurrences de la *παρρησία*. Le récit dit qu'après la mort de Jésus, son apparition devant ses disciples au troisième jour et son ascension au ciel, les apôtres ont commencé la publication de sa parole et la conversion des foules. Lors d'une de ces missions, deux de ses disciples, après avoir soigné un homme infirme (3, 1), ont été arrêtés (4, 3), puis relâchés (4, 23)²³⁰. Lorsqu'ils ont été libérés, Pierre et Jean ont retrouvé les autres disciples, lesquels s'étaient cachés pour éviter des représailles. Quand ils furent tous ensemble, comme pour surmonter ce moment d'arrestation qui ressemblait de beaucoup à celui quand leur maître avait été détenu, ils ont élevé une prière à Dieu. À la fin de leur prière, ils ont demandé ceci : « Et maintenant, Seigneur, sois attentif à tes serviteurs de dire ta parole avec une entière assurance.²³¹ » L'image qu'utilisent ici les disciples de Jésus est celle du maître et l'esclave (κύριε, δούλοις). Ce moment mériterait d'être examiné à la lumière du « contrat parrhêsiaistique » proposé par M. Foucault. Il nous semble pourtant, qu'au regard de la nouvelle charge de sens que la *παρρησία* prend chez les premiers chrétiens, ce contrat resterait insuffisant pour expliquer la scène qui se déroule sous nos yeux. Cela ne suffit pas de demander au κύριος, au δεσπότης pour obtenir la *παρρησία*, chez les chrétiens. Il faut demander

²³⁰ Le verset 4, 13, offre un usage assez singulier de la *παρρησία*. Lorsqu'ils ont été interrogés, l'assurance (*παρρησία*) de Pierre et de Jean étonne les autorités juives (ἐθαύμαζον), car elle vient des hommes sans instruction et simples (ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται). Quoi que fort intéressant, parce que cet usage rompt avec les valeurs d'excellence de l'homme grec et notamment du philosophe, nous nous penchons sur la *παρρησία* du verset 4, 29.

²³¹ *Les Actes des apôtres*, 4, 29. (Καὶ τὰ νῦν, κύριε, ἔπιθε ἐπὶ τὰς ἀπειλὰς αὐτῶν, καὶ δὸς τοῖς δούλοις σου μετὰ παρρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου).

sincèrement dans la prière ce que l'on veut et que seulement Dieu peut donner. Pour demander sincèrement, il faut encore quelque chose d'autre, il faut avoir chez soi quelque chose de supplémentaire.

Dans cette prière commune, les disciples de Jésus demandent la *παρρησία* à leur Maître. Aussitôt la prière terminée, le local où ils se trouvaient réunis fut ébranlé. Sur le champ, « ils furent tous remplis du saint Esprit et disaient avec assurance la parole de Dieu.²³² »

Cette scène est importante parce qu'elle est à l'origine d'une pratique qui perdure jusqu'à nos jours. Cette scène demande de la part du lecteur une tolérance et une ouverture envers ces images magiques, mystérieuses, ésotériques, dont les textes anciens sont emplis²³³. La scène des apôtres dans leur pièce, ébranlée par on ne sait quelle force, est fondatrice de quelque chose qu'on observera dans la tradition religieuse à venir, notamment chez les martyrs. La prière des apôtres, la sincérité de la demande, leur proximité et leur familiarité avec Jésus, rend possible un don de Dieu. Il répand sur les demandeurs l'élément pur, l'ἀγίου, le Saint Esprit²³⁴. Ce qu'ils ont demandé, la *παρρησία*, ils l'ont obtenu. Mais sans sincérité de cœur, sans cet élément de pureté (πνεῦμα ἅγιον) qu'est le Saint Esprit, il ne peut pas y avoir de la *παρρησία* chez l'homme de foi²³⁵.

On peut dès lors établir quelques liens entre le discours du pape, le vocabulaire et les scènes des Évangiles. La *παρρησία*, c'est parler sincèrement, en y pensant que l'on dit, en y croyant. Cette *παρρησία*, où la sincérité devient un élément essentiel de la parole, implique

²³² *Ibid*, 4, 31. (καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας).

²³³ D'Homère jusqu'à Hésiode, de Hérodote jusqu'à Apollonios de Rhodes, et jusqu'à Lucien de Samosate, ce type de scènes est courante dans ce monde empli des dieux. Cf. p. ex. le v. 585 des *Bacchantes* : la scène montre Dionysos demander au dieu des Tremblement d'ébranler la terre. Aussitôt demandé, le palais de Penthée s'est effondré.

²³⁴ Le récit avait déjà parlé de la possession de l'Esprit Saint sur eux (en 2, 4), et le pouvoir qu'il leur a été donné de parler dans toutes les langues étrangères pour pouvoir s'adresser à toutes les communautés du monde. Mais nous écartons ce passage, parce que dans le verset qui nous occupe (4, 31), ce sont les apôtres qui font la demande, alors qu'avant (2, 4), ils n'avaient rien demandé.

²³⁵ Ayant reçu la *παρρησία*, entendu ici comme une *assurance*, qui découle en grande partie de leur familiarité avec Jésus, ils se sont mis à répandre la bonne nouvelle. Voir par exemple la fin du récit, *Les Actes des apôtres*, 28 ; 31 : « Paul vécut ainsi deux années entières à ses frais et il recevait tous ceux qui venaient le trouver, proclamant le Règne de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus Christ avec une entière assurance (μετὰ πάσης παρρησίας) et sans entraves. »

aussi une certaine manière d’agir dans le monde. Deux moments où cette action se rend manifeste sont la prière, et le catéchisme. La *παρρησία* chrétienne implique un double rapport, deux faces de la même monnaie : rapport intime, celui de la foi, exprimé dans la prière ; rapport public, celui de la divulgation de la parole de Jésus²³⁶.

c. La *παρρησία* des martyrs

Dans la période du christianisme naissant, il apparaît une forme de la *παρρησία* encore plus radicale que celle des apôtres. Elle concerne une imitation publique de la vie de Jésus, même jusqu’à la manière de trouver la mort. Le martyr chrétien incarne une figure différente du *παρρησιαστής*. Le *μάρτυρος*, en droit athénien, est le témoin dans un procès. Parfois, pour être sûr qu’il va témoigner, qu’il va dire ce qu’il sait, le témoin est torturé avant l’audience. Chez le christianisme, le martyr porte ce nom, justement parce qu’il est prêt à endurer toutes les tortures, et la mort, pour dire sa foi.

Pour étudier cette figure du *μάρτυρος* chrétien, prenons pour modèle Jean Chrysostome (344, 349 - 407)²³⁷. Dans une édition récente des *Panegyriques de martyres*, N. Rambault a raison de signifier un nouvel usage de la *παρρησία*, opéré par les orateurs chrétiens :

Le terme *παρρησία*, qui exprime en grec classique le franc-parler du démocrate, se charge, chez les orateurs chrétiens, de nouvelles connotations...
Chez Jean-Chrysostome, le mot revient plus de cinq cent fois... Il traduit, entre autres, l’assurance devant Dieu et la confiance de Dieu dont bénéficient

²³⁶ M. Foucault exprime cette *παρρησία* comme une forme de vertu chez les chrétiens : « Le terme de *parrêsia* est employée essentiellement [...] pour désigner une certaine vertu qui caractérise ou doit caractériser soit les hommes, ou du moins les chrétiens, soit les apôtres et ceux qui sont chargés d’enseigner la vérité aux hommes. Pour les hommes en général, ou du moins pour les chrétiens, la *parrêsia* n’est pas du tout une activité d’ordre verbal. C’est la confiance en Dieu, c’est cette assurance que tout chrétien peut et doit avoir dans l’amour, l’affection de Dieu pour les hommes, dans le lien qui relie et rattache Dieu et les hommes. », *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 300.

²³⁷ Père de l’Église, à « l’âge patristique » (IV^e et V^e siècles), l’évêque d’Antioche est l’une des figures les plus importantes de la tradition chrétienne. Nous avons pris le choix de nous intéresser à quelques occurrences de la *παρρησία* chez lui par l’écart qui le sépare des premiers apôtres du I^{er} siècle – laissant ainsi de côté Grégoire de Nice et Origène, par exemple, chez lesquels la *παρρησία* n’en est pas moins présente. Pendant les trois premiers siècles après J.-C., la religion chrétienne, cette communauté de « convertis » que les apôtres appellent l’Église (l’*ἐκκλησία*), n’a fait qu’accroître et gagner des fidèles depuis l’Est de l’Empire romain. Outre cet écart chronologique, et qui est à l’extrême opposé des premiers usages du terme en Grèce classique, on trouve dans l’œuvre de Jean Chrysostome une des formes les plus radicales et novatrices de la *παρρησία* depuis Diogène de Sinope, la *παρρησία* des martyrs.

ceux qui l'ont rétabli, par leur sainteté, le bien brisé par le péché originel, comme Paul par ex. : cf. *Rom.* 1, 56. Ce franc-parler a été acquis par les martyrs (...), les prophètes et les figures du Nouveau Testament. Les martyrs étaient considérés comme des puissants intercesseurs.²³⁸

Ce n'est pas seulement dans sa signification et ses usages que la *παρρησία* chrétienne se distingue de la *παρρησία* des Grecs, mais également dans la quantité de fois qu'elle est employée par les auteurs antiques. Seulement chez Jean Chrysostome, écrit N. Rambault, le mot *παρρησία* revient plus de cinq cent fois dans ses écrits²³⁹. Ce nombre est redoublé, selon G. Baudy²⁴⁰. Le TLG, d'après ce que nous avons pu constater pour notre part, signale 1243 occurrences chez l'homme « à la bouche d'or ». Face à cette multitude d'usages, et étant donné l'étendue que la *παρρησία* a dans le christianisme, nous avons pris le choix de nous concentrer seulement dans quelques occurrences apparues dans les éloges de martyrs, chez l'évêque d'Antioche. Notre intention n'est aucunement d'épuiser la *παρρησία* chrétienne, ni la *παρρησία* dans Jean Chrysostome, ni, encore, la *παρρησία* des martyrs ; mais de regarder, par la fente de ces livres, quelque usages aussi rares que nouveaux du terme grec.

Présentons d'abord ces figures illustres dans l'histoire du christianisme et les moyens dont ils disposent pour mener à bien leur mission. Jean Chrysostome affirme au début du *Panegyrique sur Juventin et Maximin* que, quelles que soient l'époque où ils ont vécu et la manière dont ils ont trouvé la mort, il y a des traits qui caractérisent les martyrs anciens et les martyrs nouveaux : une même foi (*πίστις*), un même courage (*ἀνδρεία*), une même beauté

²³⁸ Jean Chrysostome, *Panegyriques de Martyrs*, t. 1, Introduction, texte critique, traduction et notes par N. Rambault, avec la collaboration de P. Allen, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, p. 210. La première édition en français, très complète parce qu'elle contient tous les panégyriques de martyrs, est apparue au début du XVIII^e siècle (Jean Chrysostome, *Les panégyriques de martyrs, traduits du grec avec un abrégé de la Vie de ces mêmes martyrs* par le R. P. de Bonreccueil, Prêtre de l'Oratoire, Paris, MDCCXXXV). Lorsque le panégyrique figure parmi les *Sources Chrétiennes*, nous utilisons ces éditions récentes.

²³⁹ *Idem*. Voir aussi l'article de G.M. Bartelink, « Παρρησία dans les œuvres de Jean Chrysostome », in *St Patr* CVI, II, Berlin, p. 441-448.

²⁴⁰ « L'importance chez l'Antiochien du mot employé, *parrhêsia*, qui revient largement plus de 1000 fois dans le corpus authentique de ses œuvres, a été soulignée avec raison. », Bady, G., « Bouche d'or ou 'langue sans frein' : Jean Chrysostome et le franc-parler », dans P.-G. Delage (éd), *Jean Chrysostome, un évêque hors contrôle, Actes de la septième Petite Journée de patristique, (21 mars 2015, Saintes)*, CaritasPatrum, [Royan], 2015, p. 33.

(κάλλος)²⁴¹. Avec le baptême, qui symbolise leur conversion à la religion chrétienne, ces hommes et ces femmes, deviennent des « soldats du Christ », des « soldats du Roi des cieux »²⁴². Les combats qu'ils ont à endurer ici-bas, vis-à-vis des hérétiques et des autorités hostiles à leur foi, leur sera retourné en un gain qu'aucun autre bien sur terre ne peut égaler. Or, pour réussir ces luttes, écrit Jean Chrysostome, il faut prendre des « armes spirituelles » (ὄπλα πνευματικά). Quelles sont ces armes, lesquelles s'opposent aux armes des païens, qu'elles soient le fer et/ou leurs mauvais discours ? « Il n'est besoin ni de flèches ni d'arcs : pour tout, la langue (ἡ γλῶττα) nous suffit. De fait, c'est un carquois que la bouche (τὰ στόματα) des saints, qui porte des blessures continuelles et ininterrompues à la tête du diable », (575, 103-105).

La parole, la bouche, est dès lors l'arme par excellence du martyr. Et lorsque, à cause de leur parole, ces martyrs trouvent la mort, comme Juventin et Maximin à qui on a tranché les têtes, ils peuvent avoir l'« assurance » de se présenter devant le Seigneur :

En effet, de même que les soldats, après avoir montré les blessures, qu'ils ont reçues dans les guerres, parlent avec assurance (μετά παρρησίας) au souverain, ces martyrs eux aussi, brandissent entre leurs mains leur tête coupée et la lui présentant, ont le pouvoir (δύναται) d'obtenir facilement tout ce qu'ils veulent du Souverain des cieux.

La παρρησία est une forme d'assurance dans l'au-delà, après avoir montré sa foi dans l'ici-bas. Après le combat, le μάρτυρος μαρτυρεῖ²⁴³ (le martyr « montre », « fournit la preuve », « dit ce qu'il sait »), avec παρρησία, devant le Roi des cieux (βασιλεῖ τῶν οὐρανῶν).

À la fin du panégyrique *De Sanctis Bernice et Prosdoce*, Jean Chrysostome écrit que ces deux saintes, dont la vie et les souffrances viennent d'être exposés, ont toujours eu la παρρησία envers Dieu, pendant leur vie et après leur mort :

²⁴¹ *Panégyrique sur Juventin et Maximin*, PG. 50. 571, 5-9.

²⁴² *Panégyrique sur Juventin et Maximin*, op. cit. n. 3, p. 201.

²⁴³ Énoncé forcé en français, car en grec ancien, il n'y a pas besoin d'écrire le sujet, lequel est compris dans la forme verbale.

πολλὴν γὰρ ἔχουσι παρρησίαν οὐχὶ ζῶσαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τελευτήσασαι· καὶ πολλῶ μᾶλλον τελευτήσασαι. Νῦν γὰρ τὰ στίγματα φέρουσι τοῦ Χριστοῦ

Non seulement elles ont eu pendant leur vie beaucoup de pouvoir sur Dieu, elles en ont encore après leur mort ; car elles portent maintenant les marques de Jésus-Christ.²⁴⁴

Ce que le traducteur du XVIII^e siècle, Bonreccueil, traduit par « avoir du pouvoir », n'est autre chose que le substantif *παρρησία* et le verbe *ἔχειν*. Bernice et Prosdoce *ἔχουσι παρρησίαν* sur Dieu, ce qui leur permet d'être sur un pied d'égalité avec Lui, dans ce sens où elles peuvent communiquer avec lui. Tout comme le Christ, après leur supplice, elles portent en plus les « stigmates » (*στίγματα*). Celles-ci fournissent la preuve qu'elles ont enduré les souffrances, de la même manière que Jésus a enduré les tourments que lui ont assenés ses bourreaux.

Il y a une chose intéressante à remarquer ici, par rapport au passage dernier sur Juventin et Maximim qui montrent, eux aussi, leurs têtes coupées au Souverain, une fois émigrés au ciel. C'est l'usage de la *παρρησία* fait par des femmes. Pour la première fois, la *παρρησία* n'est pas seulement le privilège des hommes. Elle est déclarée de manière claire comme quelque chose dont les « croyants », indépendamment de leur sexe, peuvent bénéficier.

Après la mort, qui est en réalité le début de la vraie vie, le martyr reçoit des cadeaux célestes, parmi lesquels ils se trouve la *παρρησία* :

Ouvre les yeux de la foi et je te montrerai aussitôt la nature de ces fruits étonnants : ce n'est pas un fruit d'arrière-saison ni de haute frondaison, ni aucun des fruits périssables et mortels que le fruit de ces branches, mais c'est la guérison des corps assaillis par la fièvre, le pardon des péchés, la destruction

²⁴⁴ Le panégyrique *Sur Bernice et Prosdoce* fait partie d'un volume en cours de préparation chez les *Sources chrétiennes* intitulé : *Homélie sur Sainte Bernice et sainte Prosdoce*. N'ayant d'autre source en français, nous citons l'occurrence la vieille édition de R.P. de Bonreccueil, ainsi que le texte grec à partir du TLG.

du mal, le soin des maladies de l'âme, la prière incessante, l'assurance auprès de Dieu, tous fruit spirituels et gorgés de biens célestes.²⁴⁵

Le martyr est celui qui veut assumer jusqu'à la mort, non pas seulement la vérité, mais aussi et avant tout, la croyance et la foi, dont il est le porteur. Mais ce mode de vie radical du μάρτυρος chrétien, n'aurait pas de sens s'il n'y avait la promesse de recevoir les biens spirituels et célestes que seulement Dieu peut offrir. À la différence des païens, les biens reçus par Dieu se veulent être éternels. Y compris la παρρησία.

²⁴⁵ Jean Chrysostome, *Éloge de Julien, saint martyr*, 673, 63-69.

**DEUXIÈME SECTION -
CADRE LÉGAL DE LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ DANS LA
PÉRIODE CLASSIQUE**

A. ΠΑΡΡΗΣΙΑ ET ἌΤΙΜΙΑ : UNE AFFAIRE DE PROSTITUTION DANS LE *CONTRE* *TIMARQUE* D'ESCHINE

1. Cadre général

Dans *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, G. Scarpat affirme que la παρρησία « è la liberta del privato cittadino di dire quanto crede, come crede, contro chi crede ; essa ripresenta una conquista e un privilegio della democrazia ateniese, essa è uno imprescrittibile diritto del cittadino et all'inizio sinonimo di "cittadanza piena".²⁴⁶ » Lorsqu'on porte cette définition de la παρρησία sur le terrain judiciaire, l'affirmation du latiniste italien peut très bien s'appuyer sur un fragment de la *Constitution d'Athènes*. En effet, Aristote, signalant la manière dont le Conseil de l'Aréopage était constitué depuis l'archontat d'Aristaichmos, ainsi que la manière dont ce dernier choisissait ses membres par rapport à l'« ancienne Constitution » (ἀρχαίας πολιτείας), rapporte (IV, 4) : « Le Conseil de l'Aréopage (Ἡ βουλή ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου) était le gardien des lois et veillait à ce que les magistrats remplissent leurs fonctions conformément aux lois », suivi immédiatement de cet autre passage : « Tout citoyen qui se prétendait victime d'une injustice pouvait déposer une dénonciation auprès de l'Aréopage en désignant la loi violée. » (Ἐξῆν δὲ τῷ ἀδικουμένῳ πρὸς τὴν τῶν Ἀρεοπαγιτῶν βουλήν εισαγγέλλειν, ἀποφαίνοντι παρ' ὃν ἀδικεῖται νόμον.)

Deux choses sont importantes à relever dans ce passage d'Aristote. *Primo*, cette institution administrative et judiciaire connue sous le nom de Conseil de l'Aréopage (Ἡ βουλή ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου), datant du VII^e siècle, est issue de la première constitution. On sait qu'elle « était l'organe politique le plus important d'Athènes à l'époque archaïque »²⁴⁷, et que, parmi

²⁴⁶ *Parrhesia greca, parrhesia cristiana, op. cit.*, p. 36.

²⁴⁷ M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Oxford, 1991 ; *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, traduit par Serge Bardet avec le concours de Philippe Gauthier, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 331.

les nombreuses fonctions qu'elle assurait quand elle a été créée²⁴⁸, elle s'occupait seulement de juger certains crimes pendant la période classique²⁴⁹. *Secundo*, quant au citoyen qui se prétendait victime d'une injustice, ou qui en avait été témoin, on sait aussi que son statut de citoyenneté l'habilitait (ἔξεστι) à venir auprès du Conseil de l'Aréopage en vue d'εἰσαγγέλλειν, c'est-à-dire d'intenter un procès. En effet, cette faculté d'intenter un procès²⁵⁰ contre quiconque faisait partie d'un droit de parole qui était fondé sur un principe fondamental de la démocratie athénienne : l'ἰσηγορία.

Sans doute l'ἰσηγορία était-elle étroitement liée à un éventail de termes dont le noyau essentiel était celui de l'égalité politique. « Pour parler d'égalité, les Athéniens avaient plusieurs termes, tous composés avec le préfix *iso-* : *isonomia* (égalité de droits politiques), *isègoria* (égal droit de parole dans les assemblées politiques), *isogonia* (égalité par la naissance) et *isokratia* (égalité de pouvoir).²⁵¹ » Nous aborderons dans ce chapitre, ce droit politique de l'égalité de parole, ἰσηγορία, sous la forme de la παρρησία. L'usage de παρρησία est attesté dans le plaidoyer que nous allons analyser, et bien qu'il ne soit strictement un droit, comme l'ἰσηγορία, mais un attribut de citoyenneté, dans le langage courant, ces deux termes sont utilisés parfois comme des synonymes²⁵².

Or cette modulation de la παρρησία est à prendre dans un sens très précis. Elle ne se limite pas au droit de prise de parole publique (δημηγορεῖν), ni à l'exercice d'un pouvoir

²⁴⁸ « L'Aréopage de l'époque archaïque avait supervisé les lois, les magistrats, les citoyens engagés dans l'action politique, la conduite des Athéniens en général ; il pouvait prononcer un verdict allant jusqu'à la peine de mort dans les procès politiques », *ibid.*, p. 61.

²⁴⁹ Cette modification des pouvoirs du Conseil de l'Aréopage est connue sous le nom de *Réforme d'Éphialte*. Vers 462/1 « Éphialte, fils de Sophonides, qui était connu pour incorruptible et pourvu de l'esprit de civisme, devint chef du parti démocratique et s'attaqua au Conseil de l'Aréopage. Tout d'abord il fit disparaître beaucoup d'Aréopagites en leur intentant des procès au sujet de leur administration. Puis, sous l'archontat de Conon, il enleva au Conseil toutes les fonctions surajoutées qui lui donnaient la garde de la constitution, et il les remit, les uns aux Cinq Cents, les autres au peuple et aux tribunaux. », *Constitution d'Athènes*, XXV, 1-2.

²⁵⁰ Nous verrons dans le développement du chapitre, avec plus de détails, la distinction entre les types de procès existants dans l'antiquité : les procès privés (δικαί) et les procès publics (γραφαί), ainsi que les divers organes judiciaires qui s'occupaient de ces affaires à Athènes au IV^e siècle.

²⁵¹ M. H. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, *op. cit.*, p. 109.

²⁵² Cf. « Citizen attribute, negative right: A conceptual difference between ancient and modern ideas of freedom of speech », dans *Freedom of Speech in Classical Antiquity*, (s.dir. I. Sluiter & R. M. Rosen), Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 197-220). D. M. Carter se propose de distinguer la *Freedom of speech* moderne (en tant que droit humain) de la *free speech*, la παρρησία des Grecs (en tant qu'attribut).

quelconque à l'intérieur ou à l'extérieur de la cité (πολιτεύειν) – qu'il soit désigné tantôt par tirage au sort (κληροῦσθαι) tantôt à l'issue d'un vote (ἐπιψηφίζειν) –, mais elle signifie également la possibilité, pour celui qui est reconnu comme citoyen athénien au sens plein du terme²⁵³, de « parler contre ».

Ce « parler contre », en l'occurrence, n'est pas la modulation d'une *παρρησία* qui fait que quelqu'un puisse dire tout ce que qu'il veut à l'égard de quiconque dans n'importe quel contexte de la vie publique — ce qui constitue d'ailleurs un des modes d'existence du terme et que nous étudions ailleurs²⁵⁴. Que veut donc dire ici « parler contre » ? Cette modulation de la *παρρησία* que nous devons à l'acuité des observations de G. Scarpata et à un passage de la *Constitution* d'Aristote, doit se comprendre dans un cadre fort singulier, celui d'une action en justice. Étant donné qu'il est question d'une parole tenue auprès d'une instance judiciaire, d'un organe institutionnel, une fois la déposition faite, force est de constater que cette *παρρησία* ne peut être réduite à une simple licence de parole. Car ce n'est pas une *παρρησία* où l'on affirme *n'importe quoi* au sujet de celui qu'on accuse. Lors d'un procès, la loi sanctionne les accusations diffamatoires ainsi que les propos qui s'égarent de l'affaire. Cette *παρρησία* n'est donc guère le « tout-dire » au sujet de quelqu'un, ni au dehors ni au-dedans d'un tribunal, de l'Assemblée ou du Conseil.

Cette *παρρησία* déguisée ici sous les traits d'un « parler contre » consiste dans le droit de pouvoir, au sens fort du terme, κατηγορεῖν (« parler contre en public ») quelqu'un. Qui plus est, ce « quelqu'un » mis en accusation ne s'avère pas être n'importe quel individu. « Parler contre » signifie être en mesure de pouvoir intenter un procès contre un égal (ὅμοιος), c'est-à-dire contre un autre citoyen. Puisque la loi est la même pour tous les citoyens, l'accusation peut être portée contre quelqu'un qui, par sa renommée, sa richesse, par le pouvoir politique qu'il détient, se trouve dans une situation plus privilégiée que le plaideur. Ainsi la loi doit reconnaître comme égaux l'accusateur et l'accusé, lors d'une affaire judiciaire.

Donc, lorsque G. Scarpata tient compte du fait qu'en démocratie, tout citoyen a la liberté de dire « quanto crede [...] contro chi crede », nous le comprenons dans ce contexte très

²⁵³ À propos du thème du « citoyen de pleins droits », voir G. Cambiano, « Devenir homme », dans *L'homme grec*, J.-P. Vernant (s.dir.), Paris, Éditions du Seuil, 1991, 1993, p. 121-170.

²⁵⁴ Sur ce sens premier de la *παρρησία*, comme « tout-dire », lequel peut tourner vers un sens négatif, lorsque l'interlocuteur n'est pas capable de maîtriser son langage, voir la section I. B. 1 et I. B. 5.

particulier de l'appareil judiciaire existant depuis la « première constitution » (πρώτη πολιτεία) du VII^e siècle, toujours en vigueur aux V^e et IV^e siècles. Et ce privilège, qui relève *stricto sensu* du caractère judiciaire d'une conception de la παρρησία, ne peut être appliqué qu'en vertu d'un droit existant en amont : celui d'être reconnu comme citoyen de pleins droits. Car ce qui est important, c'est qu'à la différence d'autres individus qui font partie de la population, nous avons affaire non seulement à un type d'individu à qui la parole revient de droit, mais à un individu dont la prise de parole, sa παρρησία, est renforcée par l'intervention des institutions de la polis. Nous nous rappelons ici ce que disait E. Peterson, toujours à propos de la παρρησία, lorsqu'il prenait deux types d'hommes diamétralement opposés dans la hiérarchie de la population athénienne : « Der Sklave dagegen ist vom „Freien“ gerade darin unterschieden, dass ihm nach Euripides Φοινίσσαι 392, die παρρησία fehlt. » (« L'esclave [...] se distingue de l'«homme libre» par le fait que, selon Euripide, Φοινίσσαι 392, la παρρησία lui fait défaut »²⁵⁵). Dit autrement, l'homme libre se distingue de l'esclave par le fait que la liberté de parole lui revient de droit. Dans ce « parler contre », c'est donc un ἐλεύθερος qui attaque en justice un ὁμοῖος. C'est bien cela qui fait la singularité de cette παρρησία lors d'un procès.

Sans doute était-ce une particularité de la démocratie athénienne que chaque citoyen puisse accroître le pouvoir de sa prise de parole en faisant intervenir un organe de la structure politique, en l'occurrence un organe judiciaire, pour atteindre un but particulier. « Parler contre », παρρησιάζεσθαι, si l'on peut accommoder le verbe dérivé du substantif παρρησία, devient ainsi un instrument politique, et tout particulièrement un instrument judiciaire de la parole.

a. L'ἀτιμία

Cela dit, nous pourrions formuler une hypothèse de la manière suivante. Cette forme très particulière de comprendre la παρρησία, présente dans l'appareil judiciaire de la démocratie athénienne, ne peut avoir lieu qu'à la condition que les deux parties qui se disputent, tant le défenseur (ὁ ἀπολογούμενος, ὁ φεύγων) que le plaignant (ὁ κατηγορούμενος, ὁ διώκων), remplissent quelques exigences juridiques dans le cadre de la vie politique de la cité. Nous venons de dire que cette παρρησία consiste en ceci qu'elle est le privilège d'un citoyen

²⁵⁵ E. Peterson, « Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία », *op. cit.*, p. 284 ; « - Jocaste. Voilà qui est d'un serf, de taire sa pensée. », Euripide, *Les Phéniciennes*, v. 392.

d'intenter un procès contre un égal, auprès d'une institution judiciaire. Or étant donné qu'il s'agit d'une parole prononcée dans la sphère publique, on peut penser à juste titre, comme c'est le cas à l'Assemblée du peuple (l'ἐκκλησία), par exemple, que sont « exclus non seulement les femmes, les métèques et les esclaves, mais aussi les citoyens déchus de leurs droits (*atimoi*)²⁵⁶. » Cette *παρρησία* n'aurait donc effet que parmi ceux qui jouissent de tous leurs droits politiques au sein de la cité : les citoyens.

Que les citoyens soient les seuls à intervenir dans la sphère politique d'Athènes est presque une évidence, cependant nous verrons que cette hypothèse dans la sphère judiciaire reste, quant à elle, assez flexible. Par exemple, un esclave ou une femme ne peuvent pas attaquer en justice un citoyen en leur nom propre ; pour cela ils ont besoin de l'assistance d'un autre citoyen, habilité à le faire²⁵⁷. Cependant un citoyen athénien peut porter plainte contre un étranger ou contre un citoyen privé de ses droits. Un métèque (un étranger résidant à Athènes) peut également avoir recours à ce droit, il peut intenter un procès ou intervenir dans un tribunal. Néanmoins, comme le dit C. Patterson dans son étude sur les métèques amenés devant la justice, ceux-ci, à cause de leur statut d'étrangers, demeuraient dans une position d'extrême vulnérabilité, et donc d'inégalité, si l'autre partie s'avérait être un citoyen autochtone²⁵⁸.

Mais reprenons, à partir d'un point de vue diamétralement opposé, cette définition un peu forcée de la *παρρησία* – la *παρρησία* comme le privilège d'un *πολίτης* d'intenter un procès contre un *ὄμοιος* devant une instance judiciaire. Nous savons que les femmes, les enfants et les esclaves sont trois catégories d'individus dans la cité n'ayant pas droit à la prise de parole publique²⁵⁹. De fait, ils sont tous tenus à l'écart des fonctions publiques. Mais il y a encore une autre catégorie d'individus qui suscite vivement notre intérêt : ceux qui ont été privés de certains de leurs droit et privilèges, mais restent tout de même des citoyens. Il s'agit des

²⁵⁶ H. M. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, *op. cit.*, p. 159.

²⁵⁷ « To avoid the chimera of a protection not practically available to those unable personally to vindicate their rights against a more powerful abuser, prosecution could be pursued by any Athenian *polites* », Edward E. Cohen, « Whoring under contract: The Legal Context of Prostitution in Fourth-Century Athens », in *Law and Social Status in Classical Athens*, edited by V. Hunter & J. Edmondson, New York, Oxford University Press, 2000, p. 118 ; voir aussi p. 120: « Yet even our sparse knowledge of actual Athenian litigation provides numerous examples of third parties instituting actions on behalf of women, children, and other dependants. »

²⁵⁸ C. Patterson, « The Hospitality of Athenian Justice: The Metic in Court », *ibid.*, p. 93-112.

²⁵⁹ Sur la parole des femmes dans l'antiquité, voir le chapitre III. A.

individus qui, à l'issue d'un événement crucial, se sont trouvés mis à l'écart de la vie publique. N'ayant plus le droit de participer à aucune des manifestations où la parole est le moyen par lequel on peut s'épanouir dans la cité (charges publiques, magistratures, ambassades), ils continuaient pourtant à être reconnus comme citoyens. En politique, le *disenfranchised* (nous utilisons le terme anglais qui reprend en un seul mot le mot grec) désigne bien l'individu qui a été privé de ses droits politiques ; en grec, ces individus déchus de leurs droits sont appelés des ἄτιμοι²⁶⁰.

Cette παρρησία, nécessaire pour un dépôt de plainte, donnant lieu à une poursuite judiciaire, constitue bel et bien le privilège d'un type très particulier de citoyen, de même qu'elle constitue la privation d'une autre catégorie de citoyen. Pour le dire autrement, et ce qui restreint davantage le champ réel de cette παρρησία, c'est que l'on peut se demander, lors d'un dépôt de plainte ou pendant le déroulement d'un procès, quelle est la « légitimité » de celui qui prend la parole, quel est le statut légal de celui qui parle. Est-il vraiment un citoyen libre, un ἐλεύθερος, ou est-il un homme privé de ses droits, un ἄτιμος ? Comment se fait-il que certains individus puissent κατηγορεῖν, tandis que d'autres sont exclus de cet exercice de l'appareil judiciaire de la démocratie athénienne ? Comment préserver ce droit, cette forme de παρρησία, d'un mésusage ? Ou bien, ce à quoi nous tenterons de répondre, comment en vient-on à être dépouillé de sa παρρησία dans l'Athènes classique ?

Le déroulement d'un procès, pour rester dans ce domaine restreint de la παρρησία, peut sans aucun doute varier en fonction du statut du citoyen qui s'y trouve impliqué. P. Vidal-Naquet, nous fait savoir quelles étaient les conséquences pour quelqu'un qui usurpait un statut qui ne lui revenait de droit : « un homme qui se déclare citoyen et dont le statut est contesté, il passera d'abord en jugement devant l'Assemblée de son dème. Si celui-ci déclare qu'il n'est

²⁶⁰ « Roughly, it [*atimia*] meant exclusion from the privileges of Athenian public life, and it was a penalty imposed only on citizens, not applicable to aliens. It is convenient to translate it 'disfranchisement'. However, it involved loss of more than just the right to vote. A disfranchised citizen was not allowed to enter temples or the Agora. He could not hold any public office, nor be a member of the Boule or a juror. He could not speak in the Ekklesia or in the law-court (though he could be present in a court without speaking). But it is not clear that he lost any of the other rights and duties of a citizen; probably he could still marry an Athenian wife and own land in Attika, and was still liable to pay taxes and perform military service. (...) The ban on speaking in court may well have been in practice the more irksome part of disfranchisement: a disfranchised citizen may have had to endure many personal injuries and insults because he was not able to prosecute. », D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London, Thames and Hudson, 1978, p. 73-75. Encore une forme plus sévère d'ἀτιμία était pratiquée au VI^e siècle ; un ἄτιμος, selon D. MacDowell, pouvait alors être mis à mort, ou dépossédé de ses biens, sans que cela comporte des conséquences pour qui le perpète.

pas citoyen il sera réduit au statut de métèque, gardant ainsi sa liberté personnelle, mais il peut ne pas accepter cette sentence et, par la procédure de l'ἔφεσις, transférer le débat devant le tribunal populaire de l'Ἡλιαῖα. Là, s'il perd son procès, il sera vendu comme esclave. »²⁶¹ Mais pour en arriver là, il faut d'abord identifier l'infracteur. Lorsqu'il existe le soupçon qu'une des parties usurpe un titre, ou bien qu'elle fait usage d'un droit dont elle est privée, on a recours à la procédure de l'ἔνδειξις²⁶². Dans une querelle légale, la part adverse et les jurés mêmes s'assurent ainsi que celui qui prend la parole est bien un citoyen, et un citoyen habilité à exercer ce droit très particulier de se présenter au tribunal en tant qu'accusateur. Il se peut que le suspecté soit en effet un métèque, ou bien que le citoyen en question se trouve dans une situation d'ἀτιμία. En conséquence, dans une affaire judiciaire, il faut tenir compte, non pas seulement de la légitimité de l'accusation, mais aussi de la légitimité de celui qui parle.

b. Qui veut prendre la parole ?

Certes, ce droit de parole / privation de parole, dans l'Antiquité s'étend à d'autres domaines de la vie publique. Il est assez courant de trouver dans les textes des orateurs de l'époque classique, à l'Assemblée ou au Conseil, les propositions suivantes : « celui qui veut prendre la parole... » (ὁ βουλόμενος...), ou bien « qui veut prendre la parole ? » (τίς ἀγορεύειν βούλεται;)²⁶³. Dans le premier énoncé, ὁ βουλόμενος désigne bien « le volontaire », « celui qui veut », parce qu'il en a le droit ; dans le deuxième énoncé, le sens fort du verbe *vouloir* (βούλεσθαι²⁶⁴) revient à celui de *pouvoir*. En politique, le πολίτης est donc le βουλόμενος, car

²⁶¹ P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, François Maspero, 1981, p. 214.

²⁶² « If a disfranchised man was seen to be in any of the places, or to be performing any of the functions, which were forbidden to him, anyone who wished could use the procedure of *endeixis* against him. *Endeixis* literally means "pointing out", and in origin no doubt it meant drawing attention to a culprit who could be seen. », D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens, op., cit.*, p. 75.

²⁶³ Démosthène, *Sur la couronne*, 170 ; Timarque, *Contre Timarque*, 23. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le même énoncé est repris de manière fictive chez Aristophane dans *L'Assemblée des femmes*, 130. Ici, c'est une femme qui remplit les fonctions du héraut, et une autre qui répond à la question : « Moi » (Εγώ).

²⁶⁴ Cette nuance est d'autant plus notoire dans les textes grecs parce que le verbe est donné à la *voix moyenne*. « En face de l'actif correspondant, le moyen exprime que l'action accomplie possède aux yeux du sujet une *signification personnelle*. On entend par là que l'action est rapportée, soit au *sujet lui-même*, soit à ce qui constitue *sa propre sphère* ; il en résulte que le moyen pourra rendre, non seulement le *succès* de la volonté qui s'impose, mais encore les *défaites* subies quand il s'incline devant une volonté plus forte. », J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Langres, Klincksieck, 1945, p. 103.

il a la capacité d'agir ainsi, c'est-à-dire de prendre la parole, s'il le veut. Le citoyen est celui qui peut parler et celui dont l'avis peut être pris en compte. Il peut, parce qu'il le veut et il veut, parce qu'il le peut. L'exemple par excellence que nous offre la littérature grecque de celui qui « veut » (participer aux affaires de la vie politique athénienne) mais qui ne le « peut » pas, à cause de son statut d'étranger, est le personnage d'Ion, d'Euripide : « Qu'un étranger entre dans une ville où la race est sans tâche, si la loi même en fait un citoyen, sa langue restera serve (τό γε στόμα δοῦλον) ; il n'a point le droit de tout dire (παρρησίαν)²⁶⁵ ». Ion est celui qui, malgré ses capacités de stratège, n'a pas le droit de se mêler de politique, car il n'est pas citoyen athénien. Et si jamais il peut entrer à Athènes, comme le fils adoptif de Xouthos, sa langue restera celle d'un esclave, frappée par le silence²⁶⁶. Il ne pourra donc utiliser, dit-il, la παρρησία.

Dans les deux exemples que nous venons de donner (ὁ βουλόμενος et τίς ἀγορεύειν βούλεται ;), on voit bien le lien existant entre la παρρησία et l'ἔξουσία²⁶⁷. Le législateur, en l'occurrence, s'adresse bien à l'ensemble du peuple, c'est-à-dire à tous ceux qui *veulent* parce qu'ils sont en mesure de prendre à dans la vie politique dans un cadre institutionnel ; mais il est manifeste que ce n'est pas le cas de tous les citoyens. Ce texte de loi, cité dans un autre litige par Démosthène à l'occasion d'une affaire publique, en témoigne : γραφέσθω πρὸς τοὺς θεσμοθέτας ὁ βουλόμενος Ἀθηναίων οἷς ἔξεστιν. Littéralement il dit : « Que celui qui veut, parmi les Athéniens qui en sont habilités, intente un procès public devant les thesmothètes.²⁶⁸ » En conséquence, pour qu'il y ait παρρησία, dans ce sens de prendre la parole, sous-entendue ici dans le verbe βούλεσθαι (vouloir) ou bien dans les verbes δημηγορεῖν/ἀγορεύειν (parler en public/parler au peuple), il faut que la loi reconnaisse un homme. De la même manière, dans le

²⁶⁵ *Ion*, v. 672. Voir à ce sujet les analyses que M. Foucault a consacré à cette œuvre qu'il considérait comme la « tragédie de la parrêsia » : Leçon du 19 et 26 janvier et du 2 février 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op.cit* ; et la Conférence du 31 Octobre 1983, *Discours et vérité* précédé de *La parrêsia*, *op. cit.*

²⁶⁶ Xouthos propose à Ion de l'adopter, lui qui n'a pas pu avoir d'enfant, *Ion*, v. 585-606 et 668-675. Sur le silence comme condition de l'esclavage, voir chapitre I. B. 3. b.

²⁶⁷ « Es ist die politische „Redefreiheit“ der attischen Demokratie, die sich das Recht (die ἔξουσία) nimmt, „alles zu sagen“ » [C'est la « liberté de parole » politique de la démocratie attique que le droit (ἔξουσία) appelle le « tout dire »], E. Peterson, *op. cit.*, p. 283.

²⁶⁸ Démosthène, *Contre Midias*, 47. La version française introduit fautivement le futur du verbe *poursuivre*, alors que dans le texte grec il est donné à l'impératif imperfectif dans sa voix moyenne : « Il sera poursuivi en action publique devant les thesmothètes, par n'importe quel athénien qui n'ait pas d'empêchement légal » ; la version anglaise rend mieux ce passage : "Let anyone who wishes, of those Athenians who are qualified, submit a graphè (writ of prosecution) to the Thesmotethae".

cadre d'un procès, pour qu'il y ait *παρησία*, celui qui *εισαγγέλλει* (dénonce quelqu'un auprès du Conseil) ou bien *κατηγορεῖ* (poursuit dans un tribunal), doit nécessairement être reconnu comme citoyen.

Que signifie ici reconnaître un « homme » ou un « citoyen » ? Comme le relève bien G. Cambiano, lorsqu'il étudie le rapport intrinsèque existant entre « devenir un homme » et « devenir un citoyen »²⁶⁹, ces deux termes sont superposables. Dans la conformation de l'imaginaire que les Grecs se font de l'homme politique en Grèce classique, ces deux termes coïncident l'un avec l'autre – faute de quoi la prise de parole (la *παρησία*) resterait sans effet. Un *ἄτιμος* est en conséquence celui qui est contraint de mener une vie éloignée de la « fonction publique », quelqu'un qui est obligé de mener une vie cachée, c'est-à-dire dans le silence. Cette existence se trouve plus près de l'*οἶκος*, où la femme est maître. Dans l'esprit d'un Grec élevé dans ce contexte où devenir un homme (devenir un citoyen) signifie s'investir dans la politique, être frappé d'*atimie* ne peut être vécu que comme une dégradation dans l'échelle sociale.

C'est pourquoi le passage de G. Scarpat (« *La parrhesia* è la libertà del privato cittadino di dire quanto crede, come crede, contro chi crede; essa rappresenta una conquista e un privilegio della democrazia ateniese, essa è uno imprescrittibile diritto del cittadino et all'inizio sinonimo di "cittadanza piena" ») trouve à nos yeux une pertinence particulière. La *παρησία* est bel et bien le signe d'une *cittadinanza piena* dans ce sens où celui qui ne jouit guère du droit de pleine citoyenneté – le *ξένος* ou l'*ἄτιμος* – se trouve dans l'impossibilité d'agir en politique et de s'épanouir comme un autochtone peut à son tour le faire. En politique, le *disenfranchised* se trouve à l'extrême opposé de la figure du citoyen qui, « peut » faire quelque chose, qui « est en mesure » d'accomplir quelque chose. Et tout particulièrement, le *disenfranchised* se trouve en l'occurrence dans l'impossibilité d'intenter un procès contre quiconque. Un *ἄτιμος*, n'ayant plus la *παρησία*, ne peut guère songer à avoir recours à un tribunal ni à aucune autre instance judiciaire. C'est ce que dit la loi. Mais est-ce bien ce qui se passait en réalité ?

L'hypothèse soulevée plus tôt nous indique que la parole d'un citoyen, dès lors que la *παρησία* lui ferait défaut, serait tenue pour nulle et non avenue. Toutefois, dans les documents directs que nous avons de la période classique, il y a bien des exceptions. Ces cas qui n'obéissent pas à notre hypothèse (la *παρησία* comme un privilège d'un *ἐλεύθερος* de

²⁶⁹ « Pour les garçons, fils de citoyens, devenir un homme signifiait devenir un mari et un père, mais surtout devenir un citoyen en mesure de défendre sa propre ville et la guider politiquement. », G. Cambiano, *op. cit.*, p. 136.

poursuivre en justice un ὁμοῖος devant une instance judiciaire) posent problème. Il est de notre devoir de les interroger en historien de la philosophie, afin de démêler le vrai du faux, et de parvenir, autant que possible, à une compréhension de ce terme polysémique que nous nous sommes proposé d'étudier, la *παρρησία*.

Nous retrouvons les éléments évoqués ci-dessus – légitimité de la plainte, statut de l'accusateur, *παρρησία*, *disenfranchised*, *cittadinanza piena* – dans un plaidoyer assez singulier, le *Contre Timarque*.

2. Le Κατὰ Τιμάρχου, une affaire publique

Le *Contre Timarque* est le premier des trois discours de l'orateur Eschine²⁷⁰ (390-295), fils d'Atrométos, natif du dème de Cothocides²⁷¹. Le plaidoyer montre une scène en quelque sorte assez commune de la vie publique d'Athènes au milieu du IV^e siècle, en 346-345 ; deux citoyens se confrontent dans le cadre d'une action en justice à caractère public. Cette scène est assez singulière par la nature de son contenu et par son contexte historique et politique. Il s'avère être un discours unique parce qu'il nous permet de mesurer les rapports existants entre la prostitution masculine et ses régulations dans le cadre de la politique athénienne, ainsi que de connaître les opinions que certains individus pouvaient avancer sur ce sujet dans la sphère publique. De plus, ces opinions et ces pratiques à propos de la prostitution masculine sont exposées dans un contexte de tension et de crise politique. Les deux parties qui se disputent dans cette affaire se trouvent être en relation au travers des conflits opposant la Grèce à la Macédoine.

²⁷⁰ Les deux versions du *Contre Timarque* que nous citons sont, premièrement, le texte établi et traduit par V. Martin et G. de Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1927, et deuxièmement la version anglaise de N. Fisher, New York, Oxford University Press, 2001. Nos connaissances de la vie d'Eschine restent assez vagues, elles proviennent de ses trois discours (*Contre Timarque*, *Sur l'ambassade* et *Contre Ctesiphon*), et de *Sur la Couronne* de Démosthène, ainsi que de certains commentaires biographiques assez tardifs (Plutarque, la Souda). Sur ce sujet voir la biographie reconstituée que lui consacre C. D. Adams dans la version anglaise de ses discours : *The Speeches of Aeschines*, London, Cambridge, Harvard University Press, 1968 (1919), p. vii-xix.

²⁷¹ Il est d'usage dans l'Antiquité de repérer l'identité d'un individu par le nom de son père et son dème d'origine.

Le lieu où le procès se déroule n'est pas cité nommément, cela pourrait être n'importe quel tribunal, mais il s'agit très vraisemblablement du Conseil de l'Aréopage (Ἡ βουλή ἡ ἐξ Ἀρείου πάγου). Cette donnée, nous la déduisons notamment grâce au § 92, où Eschine flatte le Conseil de l'Aréopage comme celui qui rend le mieux la justice parmi tous les tribunaux à Athènes (τῷ ἀκριβεστάτῳ συνεδρίῳ τῶν ἐν τῇ πόλει) ; et aussi par la manière dont Eschine s'adresse à son auditoire, tout au long du discours : « Messieurs les Athéniens » (ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι), et non pas « Messieurs les Juges » (ὧ ἄνδρες δικασταί).

Nous avons mentionné qu'il s'agit d'une « action publique », cela signifie un procès qui s'oppose à une « action privée ». En effet, pour le droit athénien, il est essentiel de faire une distinction entre ces deux types de procès : les procès privés (δίκαι ἰδία) et les procès publics (δίκαι δημοσία ou γραφαί). Il existe aussi d'autres types de procès, parmi lesquels on trouve des εὔθυναι, des εἰσαγγελία. Nous allons cependant nous concentrer ici sur les deux premiers que nous avons nommés²⁷². Pour résumer rapidement, dans un procès privé (δίκη) la dispute n'implique que celui ou ceux concernés par l'affaire (un prêt ou un héritage, par exemple), alors que dans le deuxième type de procès (γραφή), l'enjeu du conflit concerne les affaires de la cité dans son ensemble (une affaire de corruption ou de trahison, par exemple). C'est une liberté accordée à l'accusateur que de choisir le type de procès par lequel il décide de poursuivre en justice l'autre partie et, comme le rappelle M. H. Hansen, c'est là un point sur lequel le droit athénien se démarque de notre conception moderne de la justice.

[D]ifferent types of process had different consequences both for the prosecutor and for the accused. It is an accepted modern conception of law and justice that, for example, a magistrate guilty of corruption deserves one and the same punishment regardless of the legal procedure employed against him. Not so in Athens. An offense might result in widely different penalties according to the type of process chosen by the prosecutor. Corruption might be punished with death if the process was an *einsangelia*, with a tenfold fine if the offender was brought to trial by an *euthynai*, and he might escape with

²⁷² Pour une étude plus approfondie de différents types de procès en Grèce classique, voir M. H. Hansen, *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense, Odense University Press, 1975. « Different types of process involved different bodies. Proboule, for example, involved the Assembly, *einsangelia* the Assembly and the Council of Five Hundred, and *apophasis* the Assembly, the Council of Five Hundred and the Council of the Areopagos. *Graphai* and *euthynai*, on the other hand, resulted in a trial before the jurors without the assistance of any other body. », p. 9.

confiscation of the bribe if the prosecutor preferred to bring an *apographe*. Similarly, a prostitute accused of having addressed the Assembly was executed if he was convicted in a γραφή ἐταιρήσεως whereas he escaped with *atimia* if the type of process employed was a δοκιμασία τῶν ῥητόρων.²⁷³

M. H. Hansen nous fait donc savoir que tous les procès n'ont pas les mêmes conséquences, que ce soit sur l'accusé, s'il est jugé coupable, ou sur l'accusateur, s'il perd le procès. Dans *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, M. H. Hansen fait la distinction entre la δίκη et la γραφή :

Les *dikai* ne pouvaient être engagées que par la partie lésée, les *graphai* par tout citoyen.

Une poursuite privée pouvait toujours se terminer par un arrangement, alors que la rétractation d'un accusateur dans une action publique était passible d'amende de 1000 drachmes et de la perte du droit d'engager d'autres poursuites dans des procès de même type — une peine connue sous le nom d'« atimie partielle ».

De la même façon, un plaignant débouté dans une action privée ne risquait rien, tandis que dans une *graphé* l'accusateur encourait une amende de 1000 drachmes et l'atimie partielle s'il recueillait moins d'un cinquième des suffrages du jury.

La plupart des affaires privées étaient traitées pas des arbitres publics (les *diatêtai*), alors que les actions publiques étaient confiées à des magistrats qui menaient une instruction préliminaire (*anakrasis*).

Les *dikai* étaient jugées par 201 ou 401 jurés, les *graphai* par 501 ou plus. Dans les *dikai*, le temps de parole laissé à chacun était mesuré et un jury traitait plusieurs affaires dans la journée ; les *graphai* duraient toute la journée.

Le plaignant qui gagnait un procès privé en tirait un avantage personnel, puisqu'il recevait la valeur du dommage, soit le montant du litige. Une action publique, en revanche, ne rapportait aucun profit personnel à l'accusateur, parce que la peine était la mort, l'exil, la perte des droits, la confiscation des biens ou une amende, au profit de l'État dans l'un et l'autre cas (sauf de rares exceptions).

²⁷³ *Idem.*

L'exécution des peines était, pour les procès privés, laissée à la charge de la partie gagnante ; dans les actions publiques, elle était dévolue aux magistrats.²⁷⁴

Nous avons donc sous les yeux le plaidoyer du *Contre Timarque* qui est un discours prononcé dans le cadre d'une affaire publique, une γραφή. Eschine, partie plaignante et auteur du plaidoyer, annonce explicitement la distinction entre δίκη et γραφή ; elle occupe le début du procès. Or, il est important de remarquer dès le début que les accusations exposées dans le *Contre Timarque* se concentrent majoritairement sur la vie privée de l'accusé. Il s'agit d'un discours où il est question d'une γραφή παρανόμων, c'est-à-dire d'une action en illégalité qui, d'après le plaignant, implique la sauvegarde de la cité entière ; mais dont les accusations se concentrent toutes sur la vie privée de l'accusé. Ces deux instances, le privé et le public, ne sont pas aisées à démêler dans le discours. De plus, les « faits » sur lesquels s'appuie l'accusateur pour soutenir sa plainte sont secondés par des témoignages, ce qui constitue l'un des principes essentiels d'un procès, mais aussi par des rumeurs et des opinions sur la réputation de l'accusé. Ces rumeurs et opinions sont ensuite interprétées à la lumière de la loi athénienne.

Dans cette dispute engagée par Eschine, nul effort n'est épargné pour abaisser Timarque, son rival politique. Soulignons ce fait : l'un des deux citoyens qui s'affrontent dans cette affaire est Eschine lui-même : il est l'auteur de son propre discours et celui qui prend part à la dispute. Pourtant, d'autres configurations dans le système légal athénien sont également possibles – il se peut que l'orateur ne soit pas l'auteur de son discours, d'où l'existence d'un métier pratiqué par les λογογράφοι (« ceux qui écrivent des discours »), en vue de compenser une connaissance limitée des lois et une technique oratoire moindre chez le plaignant. En revanche, nulle autre personne que la partie concernée doit exposer son propre discours pour défendre sa propre cause. Il est donc interdit de se faire représenter par un tiers – sauf pour les femmes et les étrangers. Pour mieux comprendre le déroulement d'un procès, M. H. Hansen nous rappelle qu'« il n'y avait pas, dans l'Athènes classique, de ministère public : le système (dit « accusatoire ») reposait sur des accusations portées par des particuliers²⁷⁵ ». En l'absence d'avocat pour parler à la place du plaignant, le système judiciaire obligeait ainsi les

²⁷⁴ M. H. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, op. cit., p. 228.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 227.

citoyens à assumer leurs chefs d'accusations. Dans d'autres types d'affaire, il existait tout de même une figure qui prenait la forme d'un avocat, le *συνήγορος*, mais qui ne recevait pas de l'argent pour son aide et ne pouvait qu'avoir un temps limité de parole²⁷⁶.

Dans le *Contre Timarque* Eschine représente donc la partie plaignante, tandis que Timarque représente la défense. Plus qu'un conflit purement juridique entre deux particuliers, dont le procès est censé concerner toute la cité, le *Contre Timarque* est aussi un discours qui témoigne d'opinions tantôt personnelles tantôt collectives concernant un ensemble de pratiques sexuelles très présentes dans la société athénienne : la prostitution masculine et ses liens avec la politique. Ces opinions n'expriment pas l'avis de l'ensemble des citoyens et, malheureusement, nous ne possédons que le discours prononcé par Eschine, celui de Timarque ayant disparu, de sorte que nous n'avons qu'une vue partielle du procès. À titre d'exemple, il est dit au § 185 que Timarque, s'étant comporté de manière vicieuse et ayant commis les pires infamies sa vie durant, « a fait de son corps un usage contraire aux lois naturelles » (*παρὰ φύσιν ἑαυτὸν ὑβρίζοντι*). Eschine se réfère très certainement aux commerces que Timarque a entretenus avec plusieurs hommes ; mais ces pratiques dites « contre nature » (*παρὰ φύσιν*) ne portent aucunement sur les rapports amoureux eux-mêmes car, ailleurs dans son discours, Eschine fait l'éloge de l'amour qu'il peut exister entre deux hommes et, d'ailleurs, l'orateur se déclare partisan de ce type de rapports. Au § 136, il dit : « Pour moi, je ne blâme pas un amour honnête ; je n'accuse pas un homme de s'être prostitué parce qu'il se distingue par sa beauté ; pas plus aujourd'hui qu'autrefois je ne fais fi des plaisirs de l'amour, je le reconnais ». (*Ἐγὼ δὲ οὔτε ἔρωτα δίκαιον ψέγω, οὔτε τοὺς κάλλει διαφέροντάς φημι πεπορνεῦσθαι, οὔτ'αὐτος ἐξαρνοῦμαι μὴ οὐ γεγονέναι ἐρωτικὸς καὶ ἔτι καὶ νῦν εἶναι.*) Ces pratiques *παρὰ φύσιν* mentionnées plus haut, il faut les comprendre alors dans le contexte très particulier du *Contre Timarque* que nous aurons l'occasion de voir plus tard. Que cela nous serve en tout cas d'avertissement pour ne pas nous précipiter dans des conclusions trop hâtives concernant les rapports sexuels et amoureux entre hommes dans la Grèce classique.

Mais alors, pourquoi la partie plaignante met autant d'efforts pour faire passer une affaire privée, celle de la prostitution d'un particulier, au rang d'une affaire qui met en danger la sûreté de la cité ? Pour mieux comprendre la complexité de cette affaire et les passions qui

²⁷⁶ Voir la partie "Public prosecutors", D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens, op. cit.*, p. 61-62 ; « Another kind of synegoros (alternatively called kategoros) was a man appointed by the Ekklesia or the Boule to speak for the prosecution in a particular case. »

nourrissent le contenu du plaidoyer, il faut se rappeler qu'Eschine, avant qu'il ne porte plainte contre Timarque, était lui-même l'objet d'un dépôt de plainte, dont la partie accusatoire était représentée par Timarque, en effet, en association avec Démosthène (384-322), l'orateur athénien. Ce plaidoyer est donc la preuve qu'un citoyen (Eschine) pouvait contester une accusation faite contre sa personne en choisissant de mettre en doute le statut légal de son accusateur (Timarque). « Qui est celui qui m'accuse ? Est-ce qu'il a le droit de prendre la parole devant le peuple ? ». Ces questions revêtaient une importance majeure vis-à-vis d'Eschine. En contrattaquant, il essayait de se préserver du danger redoutable qui pesait contre lui. Eschine était accusé de « trahison », et risquait d'être condamné à mort ou être frappé d'exil.

En réalité, l'« auteur intellectuel » de cette première accusation contre Eschine était l'orateur athénien Démosthène. La cause de cette discorde entre les deux hommes politiques remonte à un conflit d'extrême importance entre la Grèce et la Macédoine.

3. Contexte historique du Contre Timarque

L'origine de la dispute entre Eschine et Démosthène remonte aux échecs des ambassades que les Grecs avaient envoyées auprès du roi Philippe de Macédoine, et auxquelles les deux orateurs avaient pris part. En mars 347, une première ambassade fut envoyée à Pella afin de négocier la paix entre la Macédoine et la Grèce. Cette première ambassade avait été désignée pour mettre fin aux conflits belliqueux existant entre les Athéniens et le roi Philippe depuis l'an 357-355, connus comme les « guerres sacrées ». En juin de la même année, une deuxième ambassade avait eu pour mission de ratifier un traité de paix, connu comme la « Paix de Philocrate ». Les ambassadeurs de ces deux premières missions étaient Philocrate, dont l'accord de paix porte le nom, Démosthène et Eschine, nos deux orateurs en conflit, ainsi que Ctésiphon, Eubolos, Phynon, Iatroclès, Cimon, Nausiclès et Derkylos. L'accord de paix porte le nom de Philocrate, puisqu'il était à l'origine de la proposition du traité de paix entre les Grecs et la Macédoine. Et Eschine et Philocrate étaient favorables à une négociation avec le roi Philippe.

Au retour à Athènes de la deuxième ambassade le 13 *Skirophorion* (environ 8 juillet), le mécontentement du peuple à l'égard de l'accord signé avec la Macédoine était manifeste. Philippe n'avait pas tenu sa parole, explicitée lors de la première ambassade, d'épargner les

habitants d'Halos et de la Phocide, toutes deux alliées des Athéniens. Démosthène avait mis en garde ses concitoyens, dans ses harangues, leur avait fait part de sa méfiance à l'égard de Philippe au retour de la deuxième ambassade, et il avait également dénoncé la manière dont certains ambassadeurs, Eschine et Philocrate notamment, s'étaient comportés auprès du roi macédonien.

Il y eut alors une troisième ambassade en juillet 346 afin de s'enquérir des vrais desseins de Philippe : avait-il l'intention d'honorer les serments de paix ou bien nourrissait-il des projets belliqueux ? Démosthène refuse de faire partie de cette troisième ambassade, car il ne voulait pas participer aux actes, « bons ou mauvais », des ambassadeurs. Quant à Eschine, il aurait fait semblant d'être tombé malade²⁷⁷, afin de rester à Athènes et de surveiller Démosthène, puisqu'il se doutait que ce dernier préparait une action politique contre lui pour le discréditer devant le Conseil. Toutes les tentatives de réconciliation avec la Macédoine échouèrent. Entre temps, la Macédoine avait pris possession de plusieurs états grecs, Amphipolis avant le déroulement de la première ambassade, et la Phocide après la deuxième. Le Conseil amphictyonique, qui s'occupait de la gestion du trésor du sanctuaire de la ville de Delphes, était aussi au cœur du conflit. L'intervention de la Macédoine dans le conseil amphictyonique était effective, grâce aux annexions de territoires que Philippe avait obtenues lors de ses conquêtes. Les Grecs, impuissants, durent reconnaître le titre amphictyonique de Philippe. Et, comme le dit G. Mathieu, l'échec et la déception d'Athènes étaient complets, mais on pouvait encore essayer de frapper les responsables²⁷⁸. Eschine et Philocrate, par leur comportement vis-à-vis du roi Philippe, car ils avaient accepté des cadeaux de celui-ci, étaient les deux ambassadeurs visés dans les accusations. C'est ainsi que Démosthène, en association avec Timarque, lança le premier une attaque contre Eschine. C'est dans ce contexte qu'il faut situer et comprendre la querelle du *Contre Timarque*. Il s'agit donc d'un conflit politique international durant lequel deux hommes politiques ont vu croître leur désaccord.

²⁷⁷ « Il prétexte une maladie. Son frère prend avec lui le médecin Exékestos, se présente au Conseil, jure qu'Eschine est malade, et se fait élire à sa place. », Démosthène, *Sur les forfaitures de l'ambassade*, 125.

²⁷⁸ G. Mathieu, Notice à *Sur les forfaitures de l'ambassade*, *op. cit.*, p. 10.

a. Méthodes de mise à mort légales à Athènes

Démosthène lance alors une procédure légale de « reddition de comptes » (εὐθύνη) contre Eschine par le biais de Timarque. Eschine est mis en cause pour deux griefs : le désastre des Phocidiens et sa corruption. Il est donc accusé de « trahison » et risque, parmi les peines les plus sévères, la peine de mort²⁷⁹. Dans son analyse sur les peines capitales mises en place par la justice athénienne, C. S. Todd, nous fait savoir que parmi les modes d'exécution existants à Athènes (*koneion*, *barathon* et *apotumpanismos*), Eschine aurait pu être condamné à mort par *apotumpanismos*. L'ἀποτυμπανισμός est la mise à mort du condamné à coups de bâton, et elle est « the penalty that the Athenians ought to impose on 'traitors' ». Selon C. S. Todd, elle représente aussi « a more conscious, deliberate, and humiliating expulsion from the community.²⁸⁰ » À la différence d'autres modes d'exécution, comme le κόνειον (empoisonnement), qui était considéré en quelque sorte comme « a privileged death » – Socrate, par exemple, fut condamné à mort par κόνειον –, l'ἀποτυμπανισμός signifiait une mise à mort fort humiliante pour un citoyen, d'autant plus qu'elle était la technique de mort réservée aux individus appartenant à un statut inférieur, dont les esclaves ou les métèques.

b. Plainte reconventionnelle

C'est donc pour cette raison qu'Eschine, aussitôt mis en accusation, déposa une ἀντιγραφή (« plainte reconventionnelle ») contre Timarque²⁸¹. Le passé scandaleux de Timarque était tel qu'il tombait sous le coup d'une loi qui lui interdisait l'accès à la tribune. La défense d'Eschine, transformée en attaque, consista à argumenter que Timarque, étant en réalité un ἄτιμος, n'avait pas le droit de parler à la tribune. Pourtant, il osa défier les lois et se présenter devant le tribunal en poursuivant en justice un citoyen. Chose encore plus regrettable contre l'accusé, Timarque avait occupé une place dans le Conseil l'année précédente, en 347-346, ce qui faisait de lui un homme participant activement à la vie politique sans en avoir le droit. Bien que l'indignation d'Eschine devant ces violations réitérées de la loi soit légitime, elle pose

²⁷⁹ À propos des exécutions capitales dans le cadre de la justice athénienne au IV^e siècle, voir S. C. Todd, « How to Execute People in Fourth-Century Athens », in *Law and Social status in Classical Athens*, op. cit., p. 31-51.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 41, 45.

²⁸¹ G. Mathieu, Notice à *Sur les forfaitures de l'ambassade*, op. cit., p. 12.

un problème. Eschine signale ces violations à la loi précisément à un moment où cela lui permet de frapper un adversaire politique et de se préserver lui-même d'un destin funeste.

Il est nécessaire d'insister sur le fait que l'accusation de « trahison » dont Eschine était l'objet comportait des conséquences fâcheuses contre lui. Aristote signale que tous les procès pouvaient entraîner « la prison, la mort, l'exil, la privation des droits civiques ou la confiscation des biens²⁸². » Parmi ces peines, comment peut-on déduire avec autant d'assurance qu'Eschine risquait la peine la plus dure, comme nous le fait penser C. S. Todd dans son article sur les modes d'exécution en Grèce classique ?²⁸³ Plus tard, en 343, Philocrate, l'ambassadeur dont le traité de paix portait le nom, sera dénoncé à son tour par un certain Hypérides pour crime contre la sûreté de l'État. Traduit en jugement, Philocrate ne comparâtra pas, s'exilera, mais sera condamné à mort par contumace²⁸⁴. Bien que ce procès se soit tenu trois ans après celui d'Eschine, ce dernier était conscient de la dangerosité de la situation. Attaquer Timarque par le biais d'une ἀντιγραφὴ était une manière de détourner les suspicions qui pesaient sur lui. Et bien que dirigé nominalelement contre Timarque, son discours vise aussi son rival politique Démosthène. Gagner ce procès signifie porter un coup à la réputation de Démosthène plus encore qu'à celle de Timarque.

Acteur et auteur de ce plaidoyer, Eschine a dû faire la démonstration de son célèbre talent oratoire, afin d'éviter une punition semblable à celle de son compagnon d'ambassade Philocrate. Dans son discours, Eschine emploie son art rhétorique afin de montrer la gravité de ces violations à la loi de la part de Timarque, sans avoir à répondre aux accusations dont lui-même est objet. En tout cas, il fait très attention de n'évoquer que très sommairement les accusations contre lui, à propos de l'ambassade de 346. De ce que l'on peut savoir de ce procès à travers le *Contre Timarque*, c'est qu'il s'agit d'un vrai tour de force, car l'accusé, Eschine, s'arrange pour que l'on ne parle jamais de lui, ni de sa conduite pendant les deux ambassades envoyées en Macédoine, mais de Timarque, de sa vie privée²⁸⁵.

²⁸² *Constitution des Athéniens*, LXVII, 5.

²⁸³ S. C. Todd, « How to Execute People in Fourth-Century Athens », *op. cit.*, p. 47.

²⁸⁴ G. Matthieu, Notice à *Sur les forfaitures de l'ambassade*, *op. cit.*, p. 13.

²⁸⁵ D'où la réputation qu'il a eu pour la postérité : « Il était naturellement doué pour la parole » (εὐφύης δ' ἐν λόγοις, *Papyrus d'Oxyrinque*), « il eût la réputation de “parler divinement” » (θείως λέγειν, Suidas).

4. La παρρησία dans le Κατὰ Τιμάρχου

Selon N. Fischer, « no one has done more to bring out the importance of Aeschines' speech against Timarchos for our understanding of Greek sexuality and its connections with Greek politics than Sir Kenneth Dover²⁸⁶ ». Le deuxième chapitre d'*Homosexualité grecque* (« Le procès de Timarque : La réalité sociale de l'homosexualité »²⁸⁷), mais aussi le commentaire de N. Fischer dans sa traduction du *Against Timarchos*, sont les deux travaux principaux sur lesquels nous nous appuyons pour analyser le discours d'Eschine. En revanche, notre attention ne porte pas sur la question des mœurs sexuelles des Grecs, ni sur la totalité de l'affaire « Eschine *versus* Démosthène » qui occupe encore d'autres discours : *Sur l'ambassade infidèle* et *Contre Ctésiphon* (Eschine) et *Sur l'ambassade* (Démosthène), notamment. C'est plutôt pour observer une forme très particulière de la παρρησία que nous nous intéressons au *Contre Timarque*. À savoir, la παρρησία comme instrument judiciaire détenu par les πολῖται, et dont sont dépourvus, parce que c'est la particularité du *Contre Timarque*, les ἄτιμοι notamment. Cet usage de la παρρησία comme le privilège d'attaquer en justice en nom propre un autre citoyen n'est pas seulement rare, mais singulier dans la littérature classique. Car nulle part ailleurs nous ne trouvons cette occurrence.

Le terme παρρησία n'est employé que quatre fois tout au long du discours. Il apparaît une première fois : §14 (τὴν παρρησίαν), §51 (παρρησιάζεται), §80 (πεπαρρησίασθέ) et §172 (ἐπαρρησιάζετο). Nous reviendrons sur la fonction du terme dans chacun des propos tenus par Eschine, mais d'emblée il existe un emploi de la παρρησία à l'accusatif, singulier ; un autre en tant que verbe à la troisième personne du singulier ; encore un autre sous une forme de parfait : πε ; et un dernier comme verbe à la troisième personne du singulier, à l'imparfait. Ce qui est encore plus frappant, c'est que seul l'usage qui est fait du terme au §14 s'avère original pour notre hypothèse. Ce n'est pas seulement que les occurrences de la παρρησία soient rares dans le *Contre Timarque*, mais c'est qu'en plus, nous considérons que tout le discours trouve son point d'ancrage dans cette seule affirmation du §14, où figure précisément la παρρησία comme la condition *sine qua non* par laquelle un citoyen peut prendre part à la parole publique. Et ce sens très particulier de la prise de parole consiste dans le fait d'attaquer en justice un autre

²⁸⁶ N. Fischer., *Aeschines. Against Timarchos*, New York, Oxford University Press, 2001, p. vi.

²⁸⁷ K. J., *Homosexualité grecque*, traduit de l'anglais par Suzanne Saïd, Grenoble, La pensée sauvage, 1978, 1982.

citoyen. Cette affirmation a lieu au moment où Eschine énonce une loi au sujet d'un père qui aurait prostitué son enfant. Cet acte a des conséquences pour cet enfant, lorsqu'il aura atteint l'âge adulte. C'est la privation de son droit de parler librement :

Σκέψασθε δὴ ὡς καλῶς, ὦ Ἀθηναῖοι, ζῶντος μὲν
αὐτοῦ ἀφαιρεῖται τὴν ὄνησιν τῆς παιδοποιίας, ὥσπερ
ἐκεῖνος ἐκείνου τὴν παρρησίαν

Examinez, messieurs les athéniens, combien cette loi est juste :
(le père) étant vivant, la loi le prive du privilège d'avoir procréé, de même
qu'elle prive celui-là (l'enfant) de sa liberté de parole (§14)

L'exposé de cette loi a des conséquences très sévères pour Timarque. Dans son plaidoyer, Eschine expose le passé de Timarque. Parce qu'il a été prostitué dans son enfance, il était condamné à vivre dans la condition d'un ἄτιμος. Et, même étant adulte, par son mode de vie – se prostituer, dilapider son patrimoine –, Timarque n'avait à parler devant le Conseil de l'Aréopage. Il n'avait pas la παρρησία. De plus, défiant ce que prescrivait la loi, il a porté plainte contre un citoyen. Eschine réplique très vigoureusement par un procédé nommé δοκιμασία τῶν ῥητόρων, consistant à faire subir à Timarque un examen au cours duquel on enquête sur son aptitude à parler à la tribune, et au sein d'un tribunal. Pour plonger dans le contexte du discours, nous empruntons la présentation de la scène concernant la dispute entre Eschine et Timarque à K. J. Dover.

a. Présentation du procès par K. J. Dover

Au début de l'été 346, la cité d'Athènes signa un traité de paix avec Philippe II de Macédoine. Le mécontentement suscité par les clauses du traité et par les actions de Philippe dans les jours qui précédèrent la ratification effective de la paix et la prestation du serment, était tel que les ambassadeurs qui s'étaient rendus à la cour de Philippe pour recevoir son serment furent, à leur retour, menacés de poursuites qui auraient pu leur coûter la vie. Démosthène en fut l'instigateur. Il avait fait partie de l'ambassade, mais s'était désolidarisé de ses collègues en rentrant. Un certain Timarque s'était associé à Démosthène et avait peut-être été l'accusateur principal. Les ambassadeurs furent capables de parer à cette menace grâce à une loi qui excluait de la tribune et privait d'une

série de droits tout citoyen qui avait maltraité ses parents, n'avait pas rempli ses obligations militaires, s'était enfui sur le champ de bataille, avait dilapidé son patrimoine ou s'était prostitué à un homme. Cette loi autorisait tout citoyen à dénoncer, à poursuivre et à faire juger quiconque avait tenté de faire usage des droits dont il était normalement privé. On croyait que Timarque, qui avait certainement joué un rôle actif à l'assemblée et avait été magistrat, pouvait être convaincu de prostitution, au moins aux yeux du jury qui manquait, comme tous les jurys athéniens, des conseils éclairés d'un juge professionnel. Cette croyance se vérifia. Eschine, l'un des ambassadeurs menacés, traduisit Timarque devant le tribunal et convainquit le jury. Timarque fut privé de ses droits de citoyen (Démosthène XIX. 284). L'affaire fut donc un échec pour Démosthène et ses associés. Trois ans devaient s'écouler avant qu'Eschine soit poursuivi pour trahison, étant donné sa condition lors de l'ambassade. Il fut d'ailleurs acquitté. Étant donné que l'essentiel de nos connaissances des événements de 346 repose sur des sources très partisans, il est difficile de savoir exactement ce qu'était l'opinion publique à Athènes dans cette période ; et il serait peu sage d'admettre que la révélation du passé sordide de Timarque ait suffi, à elle seule, à convaincre les citoyens de la justesse de la politique d'Eschine et du caractère erroné de celle de Démosthène. Ce qui avait pesé plus lourd pour les Athéniens, c'était sans doute la démonstration que Timarque avait tenté d'exercer des droits politiques dont il était normalement privé, qu'elles qu'aient été les raisons de cette privation. Le coup porté à la réputation de Timarque et à son statut social et politique par la décision des juges et la manière dont ils avaient admis le discrédit jeté sur lui par Eschine (quelle qu'ait été la valeur des témoignages sur lesquels il reposait) peuvent fort bien avoir été le facteur décisif qui a fait échouer les projets du groupe auquel appartenait Timarque.²⁸⁸

Nous avons donc affaire à ce personnage de Timarque qui, dans sa tentative de traduire en justice Eschine, droit dont il était manifestement privé, parce que frappé d'ἀτιμία, s'est trouvé finalement contrarié, pris au piège de sa propre démarche. Le procès s'est avéré contre-productif et s'est retourné contre lui, ayant comme résultat la mise en cause de son statut de citoyen de plein droit, l'écartement de la vie politique et le préjudice porté à sa réputation (τιμή).

²⁸⁸ K. J. Dover, *Homosexualité grecque, op. cit.*, p. 33-34.

Nous n'avons aucune information qui puisse nous permettre de comprendre sa démarche. Comme nous le rappelions plus haut, nous n'avons aucune trace de sa défense durant le procès, et nous ignorons tout sur les rapports qu'il entretenait avec Eschine avant sa collaboration avec Démosthène. La seule justification plausible de sa présence au tribunal, outre son association avec Démosthène, c'est que n'importe quel citoyen avait la faculté de commencer une procédure légale contre un autre citoyen, particulièrement dans ce contexte où il est question d'une reddition de comptes d'un homme ayant endossé une tâche politique. Mais cela contredit les dispositions de la loi, laquelle était censée s'appliquer à son égard depuis son inscription sur la liste de son dème, le tenant à l'écart de toute participation aux affaires de la cité.

5. Analyse du Contre Timarque

Examinons maintenant le plaidoyer, dont voici le προοίμιον :

1 Citoyen d'Athènes ! Jamais jusqu'à présent je n'avais intenté d'action publique (γραφὴν γραψάμενος) contre un citoyen, jamais je n'en avais inquiété aucun par une poursuite en reddition de comptes (εὔθυνα), faisant preuve au contraire, je crois pouvoir le dire, d'une juste réserve sur l'un comme sur l'autre point. Aujourd'hui cependant, voyant l'état gravement lésé (μεγάλα βλαπτομένην ὑπὸ Τιμάρχου) par l'homme que vous avez devant vous, ce Timarque qui paraît à la tribune au mépris de nos lois (δημηγοροῦντος παρά τοὺς νόμους), et en me voyant en même temps l'objet de ses calomnies (καὶ αὐτὸς ἰδίᾳ συκοφαντούμενος), – à quel propos, la suite de mon discours vous le montrera, – **2** j'aurais pensé commettre l'action la plus honteuse (ἐν τι τῶν αἰσχίστων ἡγησάμην εἶναι) en ne portant pas secours à la cité tout entière et à ses lois, à vous, à moi-même (μὴ βοηθῆσαι τῇ τε πόλει πάση καὶ τοῖς νόμοις καὶ ὑμῖν καὶ ἐμαυτῷ). Sachant cet homme coupable des faits dont le greffier vous a donné tout à l'heure lecture, je l'ai donc sommé d'avoir à légitimer devant vous sa présence à la tribune (ἐπήγγειλα αὐτῷ τὴν δοκιμασίαν ταυτηνί). Ne la trouvez-vous pas pleine de vérité, citoyens d'Athènes, la remarque que l'on a coutume de faire à propos des politiques : les inimitiés privées servent à corriger bien des abus publics ? **3** D'ailleurs, si Timarque est entraîné dans ce procès, la faute n'en est à l'état, ni à nos lois, ni à vous, ni à moi-même : on verra qu'il ne doit s'en prendre

qu'à lui seul. Les lois en effet commandaient à cet homme, dont la vie a été infâme, de ne pas paraître à la tribune (Οἱ μὲν γὰρ νόμοι προεἶπον αὐτῷ αἰσχρῶς βεβιωκότι μὴ δημηγορεῖν) : prescription qui, loin d'être dure, était, semble-t-il, très facile à suivre. Il pouvait aussi, s'il eût été sage, s'abstenir de m'accuser calomnieusement (ἐμὲ δ' ἐξῆν αὐτῷ, εἰ ἐσωφρόνει, μὴ συκοφαντεῖν).²⁸⁹

Il y a plusieurs éléments à relever dans cet exorde. Tout d'abord, le vocabulaire technique employé par Eschine nous place immédiatement dans le contexte des procédures officielles : jamais auparavant il n'avait intenté une γραφή (accusation publique), ni une εὐθυνα (réédition de comptes). Il dénonce un homme qui προαγορεῖν, δημηγορεῖν, parle devant le peuple, participe à la parole publique, sans en avoir le droit. Le dénoncer (ἐπαγγέλλειν) à travers le procédé de la δοκιμασία τῶν ῥητόρων (le scrutin des hommes politiques), pour légitimer sa présence à la tribune, est donc ce qu'il se propose de faire.

Le ton du discours est un autre élément important à mettre en valeur. Comme il se doit, l'ouverture du discours est énergique, car c'est un moment clé où Eschine doit immédiatement afficher sa position. Certes, l'affaire se déroule dans des circonstances particulières de la vie politique : un dépôt de plainte pèse contre Eschine qui est accusé de « trahison » à cause de son comportement lors de l'ambassade en Macédoine. Cependant, dès le début de ce procès engagé contre Timarque, Eschine ne montre aucun signe de faiblesse en plaidant en sa faveur, au contraire, il attaque à brûle-pourpoint son adversaire par d'habiles procédés rhétoriques. Il dit que les excès commis par cet homme-là, l'obligent à s'engager dans cette accusation, car, affirme-t-il, la loi lui interdisait la participation à la vie politique. Et très tôt, nous avons deux éléments qui seront repris maintes fois pendant le déroulement du procès : la définition qu'Eschine donne de lui-même est placée sous le signe de la mesure (μέτριον), tandis que Timarque est plutôt un homme marqué par l'infamie, il est un « homme de la honte » (αἰσχρῶς βεβιωκότι, § 3).

²⁸⁹ *Contre Timarque*, 1-3.

a. Diffamation et calomnie à Athènes

Si, un mot est évoqué à propos de l'accusation qui pèse contre Eschine, c'est de la calomnie, dit-il. Regardons de plus près la manière dont il entend se tirer d'affaire. L'énoncé αὐτὸς ἰδίᾳ συκοφαντούμενος (§1) et le verbe συκοφαντεῖν (§3) nous permettent d'apprécier la valeur que l'orateur réserve aux accusations de Timarque, propos que la traduction française restitue par « en me voyant l'objet de ses calomnies » et « accuser calomnieusement ». La traduction de C. D. Adams, rend ainsi ces passages : « I myself was made a victim of his blackmailing attack » et : « and had he been wise, he need not have made his slanderous attack upon me »²⁹⁰. Très vite on s'aperçoit de la dimension diffamatoire (blackmailing attack/slanderous attack) qu'Eschine veut transmettre à son public par le choix délibéré de ce mot. Bien entendu, Eschine fait référence aux accusations concernant les ambassades auxquelles il a participé en Macédoine, ces « calomnies » ne cherchent qu'à le discréditer grossièrement auprès de ses concitoyens... ou du moins c'est ce qu'il affirme. Eschine « dénonce », tandis que Timarque « diffame », et c'est cette différence, entre lui et son adversaire, qu'il tient à souligner devant le Conseil de l'Aréopage.

Nous disions plus haut, en faisant référence à la *Constitution des Athéniens* d'Aristote, que n'importe quel citoyen peut porter plainte contre un autre auprès du Conseil de l'Aréopage (Ἐξῆν δὲ τῷ ἀδικουμένῳ πρὸς τὴν τῶν Ἀρεοπαγιτῶν βουλήν εισαγγέλλειν, ἀποφαίνοντι παρ' ὃν ἀδικεῖται νόμον, « Tout citoyen qui se prétendait victime d'une injustice pouvait déposer une dénonciation auprès de l'Aréopage en désignant la loi violée », IV, 4). Il peut agir, pour ainsi dire, « en sycophante ». Certes, Aristote n'utilise pas le verbe συκοφαντεῖν, car le sens de ce mot dans l'Antiquité est fort péjoratif²⁹¹. Il emploie le terme technique εισαγγέλλειν qui veut dire : « rapporter quelque chose auprès de », ayant le sens d'« accuser », de « dénoncer », de « porter plainte »²⁹². Eschine utilise un verbe proche dans son exorde : ἐπαγγέλλειν. La seule

²⁹⁰ *The Speeches of Aeschines*, Translated by C.D. Adams, London, 1919, 1998.

²⁹¹ À propos de ce mot, συκοφαντεῖν, voir III. A. 4. d.

²⁹² Cf. la traduction très littérale de M. Sève, *Constitution d'Athènes. Le régime politique des Athéniens* Paris, Classiques de Poche, 2006, où le mot est rendu dans sa spécificité technique : « tenter une eisangélie », permettant ainsi de voir sa translittération dans la langue française.

variante entre le passage d'Aristote et celui d'Eschine est le choix du « préverbe » ἐπι par εἰς, là où ἀγγέλλειν signifie tout simplement « rapporter »²⁹³.

Il est pertinent de faire remarquer cet usage délibéré du mot συκοφαντεῖν dans le texte d'Eschine, pratique qui était commune dans un système juridique où n'importe quel citoyen, bénéficiant de son statut de citoyen, pouvait nuire à autrui. Dans le monde grec, les sycophantes (συκοφάντης) sont des accusateurs professionnels, ce sont eux qui traînent devant les tribunaux les citoyens qui auraient contrevenu aux lois de la cité²⁹⁴. Cependant cette figure du dénonciateur n'est guère positive, car elle s'apparente à celle d'un calomniateur. Eschine essaie d'en tirer profit dans l'exorde, raison pour laquelle il choisit de coller cette épithète, celui de συκοφάντης, à son rival, tout en prenant soin de se distinguer de cette catégorie, et en insistant sur le fait qu'il en est lui-même une victime²⁹⁵.

Quant au verbe συκοφαντεῖν, il est intéressant de voir sa conformation à partir de deux vocables : σῦκα (figues) et φαίνειν (montrer), voulant dire littéralement « montrer les figes ». Le mot a un sens fort péjoratif, et cet usage n'est guère nouveau à l'époque où se passe notre scène de tribunal. Dans une scholie au *Ploutos* d'Aristophane datant de 388, il est dit :

Ainsi appelle-t-on les calomniateurs, pour la raison que voici : autrefois, il était interdit d'exporter les figes hors de l'Attique, cette plante étant à l'origine objet d'émerveillement. Donc on dit que ceux qui menaient des enquêtes sévères sur une telle denrée furent appelés ainsi, à partir du nom du fruit, et qu'on attribua aussi cette dénomination à ceux qui accusaient à tort

²⁹³ Nous renvoyons encore une fois au travail de M. H. Hansen sur l'*Eisangelia*, *op. cit.* : « Together with the *graphe paranomon* the *eisangelia* is the most important type of process used by Athenians for political purposes », p. 10.

²⁹⁴ Voir la partie 'Sycophants', D. M. Mac Dowell, *The Law In Classical Athens*, *op. cit.* : « The device of encouraging volunteers to prosecute was an ingenious one for getting offenders brought to justice in a community which had virtually no police force. (...) they [Greeks] may have found this a convenient way to do some harm to political or personal antagonist; to do harm to one's enemies was considered by most Greeks to be a perfectly proper aim. », p. 62.

²⁹⁵ Par exemple, dans le *Banquet*, IV, 30, de Xénophon, Charmide, un des invités au repas chez Callias, dit qu'auparavant, à cause de sa richesse, il vivait avec peur et devait faire la cour aux sycophantes (ὅτε μὲν πλούσιος ἦν ... ἐφοβούμεην ... καὶ τοὺς συκοφάντας ἐθεράπευον), car il se savait plus en état de devenir leur victime que de leur faire du mal (εἰδὼς ὅτι παθεῖν μᾶλλον κακῶς ἰκανὸς εἶην ἢ ποιῆσαι ἐκείνους).

pour n'importe quoi, alors qu'en même temps φαίνεῖν montre qu'on accuse ou qu'on poursuit en justice.²⁹⁶

C'est donc ce sens de malveillance, de diffamation qu'Eschine essaie de fixer dans l'esprit des Athéniens qui composent le jury, lorsqu'il parle d'accusations qui pèsent contre lui. Dans un registre moins érudit, ce qu'Eschine veut faire comprendre *sic et simpliciter* dans son discours, est que les accusations qui pèsent contre sa personne, lesquelles ne sont pas explicitées ici mais concernent ses interventions dans les ambassades envoyées auprès du roi de Macédoine, reviennent à du « n'importe quoi ».

b. L'homme infâme

Il y a encore un élément essentiel dans la démarche d'Eschine dont il faut tenir compte dans cette ouverture du discours, et qui est le fait qu'il considère son intervention non seulement comme un moyen de se défendre lui-même (ἐμαυτοῦ), en arguant qu'on tient à son égard des propos diffamatoires ; mais qu'il entend aussi porter secours à la cité, aux lois et à ses concitoyens (πόλις... καὶ νομοί... καὶ ὑμῖν). Le principe de son chef d'accusation se fonde sur le fait qu'il intente un procès pour le bienfait de la cité, et non dans son propre intérêt. En polarisant ces agents, d'un côté la cité, les lois, les citoyens et de l'autre Timarque, Eschine cherche à mettre en avant l'implication de la cité entière, représentée par les Athéniens auxquels il s'adresse (ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι). En isolant Timarque, Eschine veut montrer que cet homme-là bafoue les lois de l'endroit où il vit. Le sommer de devoir légitimer devant les Athéniens sa présence à la tribune, signifie rendre un service à la communauté tout entière. Et c'est ainsi qu'Eschine entend se ranger du côté des lois, de la cité et des citoyens.

Nous avons donc un Eschine qui se présente sous les traits d'un homme vertueux, ou du moins mesuré, afin de s'attirer la sympathie du jury, tandis qu'il traite son adversaire comme un « homme de la honte » (αἰσχρῶς βεβιωκότι), un homme sur lequel on devrait d'ores et déjà

²⁹⁶ *Ploutos*, v. M. 873a-c, *Scholies anciennes aux Grenouilles et au Ploutos d'Aristophane*, Présentation, traduction et commentaire par M. Chantray, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 364 ; voir à ce sujet l'article de P. Girard, « Quelques réflexions sur le sens du mot sycophante », *Revue des Études Grecques*, Année 1907, p. 143-163.

prononcer un verdict de culpabilité (« Sachant cet homme coupable des faits dont le greffier vous a donné tout à l'heure lecture... »).

Mais où Eschine veut-il en venir ? De quoi accuse-t-il Timarque, au juste ? Quel est cet « état lésé » (§ 1), cette « vie infâme » (§ 3) auxquels il fait allusion dans l'exorde ? De fait, Eschine emploie l'adjectif αἰσχρός à deux reprises dans l'espace de quelques lignes. Le terme apparaît une première fois pour exprimer un sentiment de honte personnel : lui-même aurait cru commettre une action « honteuse », en ne portant pas secours à la cité, à ses lois, à ses concitoyens (« j'aurais pensé commettre l'action la plus honteuse... », dit-il, ἐν τι τῶν αἰσχίστων ἡγησάμην εἶναι) ; et il apparaît une deuxième fois pour affirmer que c'est plutôt le mode de vie de Timarque qui a quelque chose d'« honteux », quelque chose « d'infâme » (« Les lois en effet commandaient à cet homme, dont la vie a été infâme... », αὐτῷ αἰσχρῶς βεβιωκότι). En prétendant avouer une espèce de « faute » qu'il aurait pu commettre lui-même, Eschine veut en réalité, faire apparaître un « élément honteux » dans la personne de Timarque. La nature de ce sentiment, dont il ne faut pas négliger l'effet qu'il produisait dans son auditoire, et de manière générale dans la société grecque, est manifestement une autre manière de se démarquer de Timarque. Même formule que tout à l'heure : Eschine, l'habile orateur, ne se pointe du doigt (« j'aurais pensé commettre l'action la plus honteuse... »), que pour mieux viser son opposant (« cet homme, dont la vie a été infâme... »).

L'exorde s'arrête ici, à la lisière du § 3-4, mais on le voit bien, en présentant Timarque comme un homme placé sous le signe de la démesure, Eschine fait valoir, par d'habiles comparaisons en sa faveur et une contrition peut-être de façade, sa propre probité. D'une manière abrégée on peut établir le plan du discours de la manière suivante, ce qui nous permettra d'ailleurs d'aborder plus aisément le texte :

§1-3 Exorde

§4-6 Constitutions politiques

§ 7-36 Citation des lois

§ 37 Exposition de la vie de Timarque

§ 50 Dépôts

§ 188-196 Péroration

c. Πολιτεῖαι et défense de la démocratie

Au § 4, Eschine introduit un élément dans son discours qui devait faire écho dans les débats politiques de son époque. Avant de passer à l'essentiel de la chose, c'est-à-dire d'exposer le bien-fondé de sa démarche, le discours d'Eschine se poursuit avec un bref catalogue des régimes politiques, suivi d'une défense des lois et du régime démocratique athénien. « Le moment est opportun » (καίρὸς εἶναι), dit-il, de les rappeler ici, devant ce Conseil : « Quant aux considérations que je vais présenter, vous vous le rappellerez, je le sais, les avoir entendues d'autres personnes, mais je crois le moment opportun de les répéter ici à mon tour », annonce l'orateur. En présentant son propos comme une simple répétition de discussions que l'on peut entendre ailleurs, Eschine met en évidence que son raisonnement ne fait pas œuvre révolutionnaire, mais s'inscrit dans un consensus général. Il n'est pas vain de rappeler que dans cette période de l'époque classique, en opposition à la période archaïque, Athènes baigne dans un esprit politique assez singulier : ce n'est pas le petit nombre qui gouverne, petit nombre entendu comme oligarchie ou aristocratie, ni encore moins le tyran ou le monarque qui détient le pouvoir ; mais c'est plutôt le grand nombre qui administre la cité²⁹⁷. En la matière, la démocratie constitue la πολιτεία des Athéniens, elle est leur mode de vie. Nous suivons ici l'avis de M. H. Hansen qui s'appuie à son tour sur un passage de *La Politique* d'Aristote pour dire que le philosophe de Stagire : « décrit la polis comme une “communauté” [koinōnia] de citoyens [politai] participant à un système politique [politeia] [...] Dans la conception aristotélicienne, la nature de telle ou telle polis est liée à celle de sa politeia. Le mot politeia signifie l'ensemble de la structure politique d'une polis : l'âme de la polis, ainsi qu'on l'a appelée métaphoriquement.²⁹⁸ »

Eschine, conscient de la sensibilité des juges à l'égard de ces mots qui louent la politique « intérieure » d'Athènes, cherche à flatter son auditoire pour obtenir sa bienveillance. Quelles sont donc ces considérations entendues et discutées ailleurs par d'autres personnes ? §4 : « Voici, en effet, ce que l'on entend toujours dire : il y a dans le monde trois genres de

²⁹⁷ « En effet, il est une conception générale qui prit de plus en plus d'importance lors des guerres médiques et devint bientôt prédominante : nous voulons parler de l'idéal démocratique qui permit à la majorité numérique de disposer de toute l'autorité et du droit de décision. Cet idéal s'était imposé après des luttes sauvages qui, sans cesse, menaçaient de dégénérer en guerre civile... », W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Traduction de André et Simonne Devyler, Paris, Gallimard, 1945, 1964, p. 371.

²⁹⁸ M. H. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, op. cit., p. 91, 92.

gouvernement, la monarchie, l'oligarchie, la démocratie. Les deux premières formes sont régies par le bon plaisir des chefs, les états démocratiques le sont au contraire par les lois établies. » (Ὁμολογοῦνται γὰρ τρεῖς εἶναι πολιτεῖαι παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις, τυραννὶς καὶ ὀλιγαρχία καὶ δημοκρατία· διοικοῦνται δ' αἱ μὲν τυραννίδες καὶ ὀλιγαρχίαι τοῖς τρόποις τῶν ἐφεστηκότων, αἱ δὲ πόλεις αἱ δημοκρατούμεναι τοῖς νόμοις τοῖς κειμένοις.)

Il y a donc, d'une part, l'énumération de ces trois régimes politiques (τυραννὶς καὶ ὀλιγαρχία καὶ δημοκρατία), qui reprend très succinctement ce qu'on pouvait entendre dans d'autres domaines du milieu intellectuel athénien. Ces discours sur les régimes politiques peuvent être des discours dont on a entendu parler dans des tribunaux, ou à l'Assemblée du peuple ; dans des écrits d'historiens comme Hérodote, ou encore lors des lectures publiques des sophistes et des philosophes²⁹⁹. D'autre part, il y a une distinction entre tyrannie et oligarchie d'un côté, et démocratie de l'autre. En introduisant des nuances importantes et des détails dans la présentation de ces régimes, Eschine résume à sa manière la forme dont ils sont administrés. Qu'est-ce qui fait la particularité des états oligarchique et tyrannique, selon Eschine ? Ce sont les mœurs (τρόποι) de ceux qui sont placés à leur tête (τοῖς τρόποις τῶν ἐφεστηκότων), et qui font qu'un régime oligarchique ou tyrannique est gouverné de telle ou de telle manière – « par le bon plaisir des chefs », dit la traduction française ; « by the characters of those in power », traduit Fischer. En opposition à ces τρόποι des états oligarchiques et monarchiques, dans un état démocratique, la cité est au contraire administrée par des νομοί. Cette démarche permet à Eschine de mettre la démocratie et les lois au centre du débat. Car en démocratie, ce sont « les lois qui protègent les citoyens et leur système de gouvernement », alors que dans les oligarchies et les tyrannies, ce sont la méfiance (ἀπιστία) et les gardes du corps (τῶν ὄπλων φρουρά) qui garantissent leur préservation. (§5 : Εὗ δ' ἴστε, ὦ Ἀθηναῖοι, ὅτι τὰ μὲν τῶν δημοκρατουμένων σώματα καὶ τὴν πολιτείαν οἱ νόμοι σφάζουσι, τὰ δὲ τῶν τυράννων καὶ ὀλιγαρχικῶν ἀπιστία καὶ ἡ μετὰ τῶν ὄπλων φρουρά.)

Ce principe de « sauvegarde » (σωτηρία, que le discours fait apparaître dans le verbe σώζειν), aucun des régimes politiques évoqués par Eschine ne le tire du même principe : les tyrannies comme les oligarchies suivent un principe d'inégalité (τὴν ἄνισον πολιτείαν) où l'essentiel de leur πολιτεία se fonde sur les τρόποι (« caractères ») des dirigeants. La

²⁹⁹ Isocrate, *Panathénaïque*, 131-132 ; Hérodote, *Enquête*, 3, 80-83 ; Platon, *La République*, VIII.

démocratie, quant à elle, tire son salut d'un principe d'égalité (l'ἰσονομία), procuré par l'existence des lois (τὴν ἴσην καὶ ἔννομον πολιτείαν).

Ce passage rapide sur les différents régimes politiques peut sembler assez déconcertant, l'eau de la clepsydre coule ; mais en réalité il n'y a rien d'anodin dans ce rappel du débat politique sur les différentes formes de πολιτεῖαι. Car chacune d'entre elles façonne le mode de vie de la cité, mode de vie qui se reflète dans le comportement des individus qui en sont issus. Ainsi, l'argumentaire d'Eschine lui permet de glisser subtilement une comparaison selon laquelle Timarque, par son mode de vie, adhère plutôt aux mœurs de ceux qui gouvernent un état tyrannique. Dans la mesure où Timarque se comporte, ou se gouverne si l'on emprunte le langage politique, selon son propre caractère, sans tenir compte des lois qui l'invitent ou le contraignent à faire autrement, il représente alors un danger pour ceux qui accordent foi à la cité et se mettent sous la tutelle des lois. La conclusion en est donc que le mode de vie de Timarque est incompatible avec le système démocratique. Car *grosso modo* l'existence de Timarque, et c'est ce que tiendra à démontrer Eschine dans son discours, s'apparente au mode de vie des tyrans, où le plaisir ou les mœurs du particulier l'emportent sur la mesure et l'ordre des lois. Il paraît donc que le lien entre l'exorde (1-3) et cette défense voilée de la démocratie (4-6) consiste à bien viser « l'homme que vous avez devant vous, ce Timarque qui paraît à la tribune au mépris de nos lois ». Cet homme, aux yeux d'Eschine, méprise la démocratie.

Il n'y a aucun intérêt pour Eschine à s'attarder sur ce débat concernant les différents systèmes de gouvernement. En revanche, ce qui l'intéresse est de tirer quelques conclusions qui lui permettent de s'en prendre à son rival. En dépit de différences qui opposent ces formes de gouvernement, Eschine souligne un procédé partagé par tous les systèmes de gouvernement, et qui est présent tantôt dans les tyrannies tantôt dans les démocraties. Ce procédé n'est autre que le rejet de la vie politique de ceux qui, par leurs actes ou par leurs discours, portent atteinte au régime établi.

§ 5 Les oligarques et ceux qui gouvernent suivant le principe de l'inégalité doivent se garder des hommes capables de renverser l'état par la force des armes, mais nous, dont la constitution est fondée sur l'égalité et le droit, nous devons écarter ceux dont les paroles ou la conduite portent atteinte à la loi. Vous serez forts si vous possédez de bonnes lois, si vous ne vous laissez renverser par ceux qui les transgressent. (Φυλακτέον δὴ τοῖς μὲν ὀλιγαρχικοῖς καὶ τοῖς τὴν ἄνισον πολιτείαν πολιτευομένοις τοὺς ἐν χειρῶν νόμῳ τὰς

πολιτείας καταλύοντας, ἡμῖν δὲ τοῖς τὴν ἴσην καὶ ἔννομον πολιτείαν ἔχουσι τοὺς παρὰ τοὺς νομοὺς ἢ λέγοντας ἢ βεβιοκότας· ἐντεῦθεν γὰρ ἰσχύσετε, ὅταν εὐνομησθε καὶ μὴ καταλύσθε ὑπὸ τῶν παρανομούντων.)

Ce raisonnement d'Eschine concernant les πολιτεῖαι cherche à nouveau à gagner la faveur de son public, notamment lorsqu'il le conclut avec cette phrase : « Vous serez forts si vous possédez de bonnes lois, si vous ne vous laissez renverser par ceux qui les transgressent » (ἐντεῦθεν γὰρ ἰσχύσετε, ὅταν εὐνομησθε καὶ μὴ καταλύσθε ὑπὸ τῶν παρανομούντων). Il leur dit : Vous tirerez « votre force » (ἰσχύσετε) dans la mesure où vous vous procurez « de bonnes lois » (εὐνομησθε) ; si vous avez de bonnes lois, vous serez forts pour vous protéger de ceux qui les transgressent (ὑπὸ τῶν παρανομούντων). C'est un passage important pour le déroulement de son discours, parce que cela va lui permettre de se ranger de manière très explicite du côté des lois et de la cité. Et pour ce faire, son discours prend une légère tournure juste après cette dernière remarque :

§ 6 Lorsque nous faisons des lois (νομοθετῶμεν), nous devons veiller (ἡμᾶς), je le pense (ἔγωγε νομίζω), à ce qu'elles soient bonnes, utiles à la république, puis, ces lois une fois établies, leur obéir, en punissant (κολάζειν) ceux qui les violent, si nous voulons (νομοθετήσωμεν) garantir le bonheur de la cité.

Nous pouvons observer, d'un paragraphe à l'autre, le déplacement de la deuxième personne du pluriel (ἰσχύσετε... εὐνομησθε) à la première personne du pluriel (νομοθετῶμεν... ἡμᾶς). Avant, il y avait une distinction entre lui et son auditoire, lorsqu'il disait : « Vous serez forts si vous possédez de bonnes lois, si vous ne vous laissez renverser par ceux qui les transgressent » (ἐντεῦθεν γὰρ ἰσχύσετε, ὅταν εὐνομησθε καὶ μὴ καταλύσθε ὑπὸ τῶν παρανομούντων), tandis que maintenant, par cette légère inflexion dans son discours, il n'y a plus de distinction entre lui-même et ceux à qui il s'adresse : « Lorsque nous faisons des lois, nous devons veiller ... ». Il *nous* faut donc créer de bonnes lois, nous y soumettre (πείθεσθαι) et punir (κολάζειν) ceux qui ne les obéissent point (τοὺς... μὴ πειθομένους). C'est parce que *nous* sommes dans un régime démocratique, fondé sur l'égalité et le droit, que *nous* devons punir ceux qui, par leurs paroles ou par leurs modes de vie, négligent les lois qui sauvegardent la cité. Ces raisonnements, aussi simples qu'ils puissent paraître, suscitent l'implication du

public dans son discours, préparant ainsi un terrain sur lequel Timarque, cette fois-ci sans être nommé, n'a pas sa place.

d. Les lois

On pourrait penser qu'Eschine va procéder finalement à l'exposé de l'infraction ou des infractions de Timarque, afin de pouvoir éclairer en quoi il représente un danger pour la cité ; mais dans cette première partie du plaidoyer, après avoir vanté la démocratie par rapport à d'autres formes de gouvernement, Eschine poursuit avec l'exposé d'un certain nombre de lois qui, en réalité, n'ont rien à voir avec le procès contre Timarque. Parmi ces lois qui remontent, dit Eschine, jusqu'aux anciens législateurs, notamment Solon et Dracon (§6), il y a celles qui régissent le fonctionnement des écoles (§7-12), les lois contre ceux qui prostituent un enfant ou une femme libre (§13-14), les lois sur l'outrage (ὑβρις) (§15-17), et la loi qui interdit à quiconque ayant entretenu une relation amoureuse contre de l'argent (§18-21) d'accomplir une charge publique.

Il est nécessaire de faire ici une remarque concernant ces lois, parce qu'elles n'appartiennent pas originellement au texte. Bien qu'à plusieurs reprises Eschine demande au greffier de lire à haute voix ces textes de lois (Λέγε αὐτοῖς τοὺς νόμους τούτους / Λέγε τὸν νόμον...), ceux-ci ne sont pas cités de manière fidèle ; bien au contraire, leur contenu est approximatif, voire inexact. G. Mathieu et B. Haussoullier nous avertissent dans l'Introduction de leur traduction (p. XXVI) du caractère apocryphe de ces textes de lois : « Ces textes sont certainement apocryphes ; ni leur style, ni leur contenu ne supportent l'examen. C'est un faussaire qui les a fabriqués tant bien que mal au moyen des données mêmes du discours de l'orateur, souvent mal comprises, et peut-être de quelques renseignements puisés à d'autres sources. ».

Les éditeurs du *Contre Timarque* sont d'accord sur le fait que les extraits de loi ne sont pas de la main de leur auteur ; ainsi C. D. Adams écrit-il dans la version anglaise :

« Certain affidavits and citations of laws contained in the MSS. of the speech *Against Timarchus* are also generally rejected as spurious. Editors of Aeschines' speeches agree that our manuscripts have been seriously contaminated by numerous marginal notes of ancient editors, which have crept into the text » (p. xxii).

Nous devons donc par la suite être attentifs à leur lecture.

Mais comment est-il possible de juger de l'authenticité de certaines lois, d'en déterminer l'exactitude ou l'écart ? Un procédé consiste à les comparer avec d'autres passages des discours des orateurs athéniens qui y font référence. Par exemple, la loi sur les outrages (ὁ τῆς ὕβρεως νόμος) mentionnée par Eschine, est aussi présente chez Démosthène³⁰⁰. Et comme le dit très adroitement D. M. MacDowell dans son commentaire du *Contre Midias*, en posant cette question : « Which text, if either, is genuine ? It does not seem to be open to us to accept both, because there was only one law, ὁ τῆς ὕβρεως νόμος [...] if there was only one law, it must have been a general one covering all kinds of *hybris*, whereas the text in Ais. I. 16 deals only with sexual violations of boys. That kind of *hybris* is relevant to the context in Aiskhines, and so it seems clear that a forger, unacquainted with the real law of *hybris*, has invented a text to fit that context.³⁰¹ »

Mais il y a aussi des lois, celles sur la réglementation des écoles, qui sont non seulement inédites, mais représentent un hapax dans la littérature grecque. Lorsque Eschine cite les textes de lois de manière relativement rigoureuse dans le corps de son discours, on peut considérer ces passages comme authentiques, car c'est l'auteur lui-même qui les a prononcées durant son intervention, pendant le procès. De fait, Eschine fait montre de sa connaissance des lois qui veillent d'une manière générale à l'éducation et la protection des enfants, puisqu'il est capable de les exposer sans demander au greffier de les citer textuellement. Eschine est également conscient qu'il ne cite pas les lois à la lettre. Il est intéressant de faire remarquer la manière dont Eschine fait recours à telle ou telle loi, puisque la plupart du temps il les expose pour faire

³⁰⁰Cependant l'écart entre l'une et l'autre est de toute évidence assez manifeste, car Eschine fait mention seulement des violences commises à l'égard des enfants, lorsqu'il cite la loi sur les outrages, tandis que Démosthène tient compte aussi d'autres « sujets de droit » : des femmes et des hommes, qu'ils soient de condition libre ou pas. De la même manière, Démosthène explicite que n'importe qui peut porter plainte contre l'agresseur, alors qu'Eschine dit que cela revient à celui qui a autorité sur l'enfant outragé.

Ἐάν τις Ἀθηναίων ἐλεύθερον παῖδα ὕβριση, γραφέσθω ὁ κύριος τοῦ παιδὸς πρὸς τοὺς θεσμοθέτας, τίμημα ἐπιγραψάμενος. « Tout Athénien qui aura fait violence à un enfant libre sera poursuivi devant les thesmothètes par celui qui a autorité sur l'enfant et qui requerra la peine. », Eschine, *Contre Timarque*, 16.

Ἐάν τις ὕβριζῃ εἰς τινα, ἢ παῖδα ἢ γυναῖκα ἢ ἄνδρα, τῶν ἐλευθέρων ἢ τῶν δούλων, ἢ παράνομόν τι ποιήσῃ εἰς τούτων τινά, γραφέσθω πρὸς τοὺς θεσμοθέτας ὁ βουλόμενος Ἀθηναίων οἷς ἔξεστιν. « Si quelqu'un fait outrage à une autre personne – enfant, femme, ou homme, de condition libre ou servile, – il sera poursuivi en action publique devant les thesmothètes par n'importe quel Athénien qui n'ait pas d'empêchement légal. », Démosthène, *Contre Midias*, § 47.

³⁰¹ Demosthenes, *Against Meidias (Oration 21)*, Edited with Introduction, Translation, and Commentary by D. M. MacDowell, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 263.

en sorte de dire quelque chose qui n'est pas tout à fait explicite dans le texte.

Le but de ce rappel des lois consiste à attirer l'attention des Athéniens sur un thème dont ils ne pouvaient pas manquer de se sentir vivement concernés : la formation et la protection des jeunes gens. Or, bien que ces lois et les propos d'Eschine montrent une préoccupation pour la réussite d'une éducation idéale qui serait bénéfique à la cité, ils ne s'inscrivent pas pour autant dans un débat sur le modèle éducatif idéal, que l'on devrait mettre en place pour former ceux qui aspireraient un jour à exercer des charges administratives, comme on peut trouver dans les milieux intellectuels³⁰². Certes, ce genre de propos n'avait pas sa place ici, dans cette scène de tribunal, mais le fait qu'Eschine y fasse allusion permet de mesurer à quel point l'éducation et la protection des enfants et des adolescents était un sujet d'actualité et de grand intérêt pour la société athénienne.

Quel peut être alors le lien entre ce régime démocratique qui consacre tant de soin à la formation pédagogique des citoyens depuis leur enfance, et ce procès contre Timarque ? La pertinence de ces passages des lois est en relation directe avec une affirmation manifestée plus haut : une cité démocratique ne peut tirer sa force que de sa capacité à se doter de bonnes lois. Or si ces lois qui portent sur le fonctionnement des écoles veillent avec autant de force à la protection des enfants et des garçons, c'est parce que ces individus, une fois parvenus à l'âge adulte, feront partie du corps de citoyens qui prendront part aux diverses charges publiques. La loi stipule qu'à partir de l'âge de dix-huit ans, n'importe quel citoyen athénien, dûment inscrit dans la liste de son dème, peut prendre part aux affaires de la cité³⁰³. Une éducation réussie est donc la voie vers l'accomplissement d'une vie politique vertueuse. Devenir un homme en Grèce signifie avoir été conduit tout au long d'un chemin pédagogique qui débute depuis l'enfance, encadré par l'existence et l'application des lois.

(§7) « Je vous parlerai pour commencer de celles de nos lois qui règlent la conduite des enfants (περὶ τῆς εὐκοσμίας τῶν παιδίων), ensuite de celles des adolescents (περὶ τῶν παιδίων μαιρακίων), en troisième lieu de celles qui se rapportent aux autres âges (περὶ τῶν ἄλλων

³⁰² Nous songeons à l'*Alcibiade* de Platon et à la *Cyropédie* de Xénophon, notamment.

³⁰³ μετέχουσιν μὲν τῆς πολιτείας οἱ ἐξ ἀμφοτέρων γεγονότες ἀστῶν, ἐγγράφονται δ' εἰς τοὺς δημότας ὀκτώκαιδέκα ἔτη γεγονότες, *Aristote, Constitution d'Athènes*, XLII.

ἡλικιωῶν), en considérant non seulement les simples particuliers, mais encore les hommes publics (οὐ μόνον περὶ τῶν ιδιωτῶν, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ῥητόρων) », dit Eschine.

En réalité ces lois, et nous sommes face à un phénomène très particulier chez les Grecs, veillent notamment à ce que les enfants restent à l'abri des avances des hommes, et même de la compagnie des garçons plus âgés. Pour cela, ils sont confiés à des hommes « réfléchis » et d'âge mûr. Certes, l'enjeu de ces lois, comme le dit Eschine au §14, s'avère être « la sécurité de nos enfants » (φύλακα τῶν ἡμετέρων παιδῶν), dans ce sens où il faut, comme le dit justement N. Fischer, éviter qu'ils soient exposés à des *improper sexual contacts*³⁰⁴. La loi, rappelle Eschine (§12), « punit les corrupteurs des enfants de condition libre » ; car : « (§11) l'enfant qui a reçu une bonne éducation deviendra, à l'âge d'homme, un citoyen utile à la cité ». Quant à celui « dont on a gâté le naturel, dès l'enfance, par de mauvais principes ne pourra, devenu citoyen, que ressembler à Timarque. »

Ces citations des textes de lois ne doivent nullement manquer d'interpeller le jury, puisque Timarque serait celui qui incarnerait cet enfant et cet adolescent dont l'éducation a fait défaut et qui, parvenu à un âge mûr, ne saurait être utile à la cité, mais bien au contraire complètement nuisible.

6. Sanctions prévues par la loi

Lorsqu'Eschine mentionne les délits commis à l'égard des enfants et des femmes de condition libre, dont le proxénétisme, il fait savoir que la loi prévoit des punitions pour celui qui les livre et pour celui qui les prend à son service. Quant à la « victime », l'enfant prostitué, la loi le libère du devoir de réciprocité à l'égard de ses parents dans l'avenir.

§ 13. Si un père, dit expressément le texte de la loi, un frère, un oncle, un tuteur ou toute autre personne ayant autorité sur un enfant le livre à prix d'argent à un débauché, l'enfant ne sera pas poursuivi, mais les auteurs de la transaction mis l'un et l'autre en accusation, le premier pour l'avoir livré, le second, est-il dit, pour l'avoir pris à son service. L'enfant, devenu homme, ne

³⁰⁴ E. Fischer, *op. cit.*, p. 131. E. Fischer parle de « contacts sexuels inappropriés ».

sera pas obligé de nourrir ni de loger son père, qui l’aura vendu pour le prostituer ; il ne lui devra que la sépulture, suivant les rites.

Eschine dit que la loi « (§14) condamne aux plus hautes peines celui qui aura prostitué un enfant libre ou une femme », mais n’en donne pas plus de détails³⁰⁵. Beaucoup plus tard, au §184, il dira que le législateur « ordonne de mettre en accusation les entremetteuses et les entremetteurs et, s’ils sont reconnus coupables, de les punir de mort » (Καὶ τὰς προαγωγούς καὶ τοὺς προαγωγούς γράφεσθαι κελεύει, κἂν ἄλῳσι, θανάτῳ ζημιούῃν). Mais pour l’instant, au §16, Eschine mentionne les trois peines que nous avons rappelées, pour celui qui aura « fait violence » (ὑβρίς) à un enfant libre : une amende, la prison ou la mort.

Tout Athénien qui aura fait violence à un enfant libre sera poursuivi devant les thesmothètes par celui qui a autorité sur l’enfant et qui requerra la peine. Si l’accusé est condamné à mort, il sera livré aux Onze pour être exécuté le jour même. S’il est condamné à une amende, il devra, s’il ne peut pas payer tout de suite, le faire au moins dans les onze jours qui suivront le jugement ; à défaut de quoi, il ira en prison jusqu’à ce qu’il ait satisfait.

Ce bout de texte de la loi citée est apocryphe et au §15, Eschine interprète que « celui qui s’en procure un [enfant] à prix d’argent tombe bien dans ce cas [d’ὑβρίς] ». Est-ce qu’Eschine est en train d’inférer que celui qui se violente lui-même – comme lorsqu’il dit de Timarque qu’il a « trafiqué de son corps en vue de l’infamie » (τὸν γὰρ τὸ σῶμα τοῦ ἑαυτοῦ ἐφ’ ὑβρεὶ πεπρακότα) – est susceptible d’être jugé et condamné selon la loi citée qui règle la conduite des hommes ?

Ce que l’on sait, c’est que Timarque fut prostitué lorsqu’il était enfant – il devait donc être privé de sa παρρησία depuis lors³⁰⁶. Mais c’est au § 39 que s’opère une nouvelle inflexion

³⁰⁵ Sur les offenses sexuelles comprenant : séduction/viol d’une femme grecque, mariée ou célibataire ; rapports sexuels avec une prostitué ; rapports sexuels entre un homme libre et un(e) esclave ; proxénétisme d’un homme ou d’une femme libre, voir ‘Sexual Offenses’, D. M. MacDowell, *The Law In Classical Athens*, op. cit., 124-126.

³⁰⁶ On sait que le père de Timarque l’a poussé à se prostituer, ce qui, en droit, oriente la faute du côté du père. Néanmoins, cette action comportait aussi des conséquences pour l’enfant, lorsque celui-ci atteignait l’âge adulte. M. Foucault commente cette « tache morale » subie involontairement par l’enfant lorsqu’il analyse un passage d’une pièce d’Euripide (*Hypolyte*, v. 421sq). L’enfant abusé est réduit à la condition d’esclave une fois l’âge adulte atteint, cela voulant dire tout simplement qu’il n’a point le privilège d’utiliser la παρρησία. « Quand le père

dans le discours d'Eschine, qui, par modération (μετρίως...), prétend faire fi des épisodes de l'enfance de Timarque, les ayant déjà mentionnés à plus d'une reprise, pour se concentrer sur les forfaits qu'il a commis une fois parvenu à l'âge adulte. « En effet, je ne dirai rien de tous les actes par lesquels il a souillé son corps dans son enfance [...] Au contraire, les actions que Timarque a commises, en pleine connaissance des lois de la cité, après qu'il fut parvenu à l'âge de raison, à l'adolescence, voilà ce dont je vais faire état dans mon accusation. » Il ne faut pas se laisser tromper par cette prétendue considération de la part d'Eschine. L'enfance de Timarque n'est pas un détail anodin dans sa manière de mener son accusation face à ses concitoyens réunis au Conseil de l'Aréopage.

a. L'enfant prostitué et la privation de sa *παρρησία*

Il y a un passage fort intéressant sur lequel nous aimerions nous attarder, d'abord parce qu'il mentionne la notion qui nous intéresse, mais aussi par le caractère de la déclaration. Au § 13, il est dit : « Si un père, dit expressément le texte de la loi, un frère, un oncle, un tuteur ou toute autre personne ayant autorité sur un enfant le livre à prix d'argent à un débauché, l'enfant ne sera pas poursuivi... » (Διαρρήδην γοῦν λέγει ὁ νόμος, ἐάν τινα ἐκμισθώσῃ ἑταιρεῖν πατῆρ ἢ ἀδελφὸς ἢ θεῖος ἢ ἐπίτροπος ἢ ὄλως τῶν κυρίων τις, κατ' αὐτοῦ μὲν τοῦ παιδὸς οὐκ ἔᾶ γραφήν εἶναι...), mais le texte précise quelques lignes plus loin, au § 14, au sujet de l'enfant abusé : il « est dépouillé du droit de parler à l'Assemblée ». Le texte grec dit : ἐκεῖνος ἐκεῖνου τὴν παρρησίαν qui veut dire mot à mot : celui-là est privé de sa *παρρησία*. Le fait d'avoir été abusé, ou si l'on interprète : le fait d'avoir participé, même contre son gré, à la « location » (ἐκμισθόω) de son corps, le condamne à la perte d'une partie importante de ses droits en tant que citoyen.

Ces affirmations peuvent sans doute, de nos jours, nous sembler étranges, celle-ci par exemple : παιδὸς οὐκ ἔᾶ γραφήν εἶναι (l'enfant ne sera pas poursuivi), il ne sera pas l'objet

ou la mère ont commis des fautes, les enfants sont dans la situation de l'esclave, et, étant dans la situation de l'esclave, ils n'ont pas la *parrêsia*. La tache morale fait déchoir la *parrêsia*. », M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit. (Conférence sur la *parrêsia* à l'Université de Grenoble le 18 mai 1982), p. 27. Comme on le verra dans le développement de cette partie, il est intéressant de voir que malgré la nuance qu'il peut exister entre subir une action (étant enfant) et la commettre (à l'âge adulte), en l'occurrence « être prostitué » et « se prostituer », les deux états comportaient la même privation des droits.

d'une γραφή (action publique) ; ou encore cette autre : ἐκεῖνος ἐκεῖνου τὴν παρρησίαν (il est dépouillé du droit de parole publique).

Ces deux énoncés sont assez frappants pour un lecteur contemporain, au point qu'il se précipiterait probablement à les interpréter dans des cadres qui lui sont familiers. Par exemple, ceux de « prostitution infantile », d'« abus sexuel de mineurs », voire de « pornographie infantile »³⁰⁷. Actuellement, il serait scandaleux de parler d'une perte d'un droit quelconque chez l'enfant, comme c'est le cas du texte qui nous occupe.

Cette attitude de protection des mineurs, ou dans un cadre plus large, des « personnes vulnérables », est tout de même une notion assez récente dans nos sociétés contemporaines. Ce n'est pas le cas chez les Grecs, pour qui la sécurité de tous les membres de la société était visible dans leur législation. Selon E. E. Cohen :

Athenian concern for the rights, especially the sexual sanctity of dependents contrasts with modern Western societies' long history of ignoring or trivializing sexual abuse against minor and female family members (and against slaves, even where miscegenation statutes prohibited interracial sexual relations). But at Athens social structures and communal values (specially commitment to *philanthropia*) encouraged effective protection against the sexual abuse of children, slaves, and women.³⁰⁸

Les fragments de lois cités dans les affaires des tribunaux, montrent bien que les Grecs se sont amplement investis dans la protection des *dependants* (individus à charge). En la matière, le passage du discours d'Eschine nous permet de voir ne serait-ce que de manière fragmentaire, à quel point les Grecs se souciaient de la protection des mineurs – ce qui est

³⁰⁷ Ces types de scénario seraient dans l'actualité considérés comme de graves violations aux « droits de l'homme », et aux « droits de l'enfant ». La prostitution infantile, pour ne parler que d'une partie d'un thème très complexe, est de nos jours reconnue comme un « phénomène planétaire », et pour lequel il existe un investissement tout à fait particulier des institutions, où l'on parle plutôt de « protection des mineurs ». Sur ces thèmes d'actualité sur la prostitution infantile, voir, par exemple : J. Kane, « L'Unicef et l'exploitation sexuelle des enfants », in Les Cahiers du Grife, 1996, p. 164-172 ; et « Prostitution – quelle attitude adopter ? » Conseil d'Europe. 9 juillet 2007. <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/X2H-Xref-ViewHTML.asp?FileID=11596&Lang=FR>

³⁰⁸ « 'Whoring Under Contract', The legal context of Prostitution », *op. cit.*, p. 121.

dramatisé dans la phrase : « la sécurité de nos enfants ». Concernant le texte que nous avons sous les yeux, nous devons mettre de côté l'époque à laquelle nous les lisons, et, afin d'éviter des jugements tranchés ou simplistes, continuer à juxtaposer nos lunettes d'historien.

Analysons maintenant ces deux affirmations : παιδός οὐκ ἔᾱ γραφήν εἶναι (« l'enfant ne sera pas poursuivi »), et : ἐκεῖνος ἐκεῖνου τὴν παρρησίαν (« il est dépouillé de la liberté de parole »).

Pour ce qui est du premier énoncé : παιδός οὐκ ἔᾱ γραφήν εἶναι, nous ne pouvons qu'avancer par tâtonnements. Le thème, rappelons-le, a été pourtant repris par d'éminents historiens de la pensée politique grecque : « Gegen den Minderjährigen, der von seinem Vater oder sonstigen χύριος zur ἑταιρήσις vermietet worden war, findet die γραφή ἑταιρήσεως keine Anwendung ; wohl aber geht er des Rechtes zum Volke zu reden verlustig.³⁰⁹ » Peut-être le passage rédigé par Eschine cherche-t-il à sous-entendre qu'il y avait consentement de la part de l'enfant dans cette affaire de prostitution, c'est-à-dire de Timarque. Quoi qu'il en soit, l'enfant ne peut pas être puni. Seulement, il ne pourra pas participer à la vie politique, comme il est stipulé dans le texte de loi cité, car frappé d'ἀτιμία.

Mais une autre optique nous permettrait de comprendre autrement cet énoncé, en gardant à l'esprit l'idéal hautement estimable que l'enfant a à incarner à l'âge adulte, lorsqu'il est appelé à devenir un homme politique. Eschine a bien précisé ce détail avant : celui « qui a trafiqué de son corps en vue de l'infamie vendra de même sans hésiter les intérêts de la république ». Celui qui consent à échanger des faveurs sexuelles contre de l'argent, mettra de même au profit des autres les intérêts de la patrie. Et c'est cette hypothèse qui reviendra d'une manière ou d'une autre à plusieurs reprises dans le discours d'Eschine : depuis son enfance, Timarque avait conscience de ce qu'il faisait. Et pourtant, Eschine prétend disculper Timarque (« Il ne pouvait pas choisir, étant enfant ; il est victime »), quand bien même cette sorte de défense soit caduque ; car cela ne lui restitue pas sa παρρησία.

En réalité cet épisode de l'enfance de Timarque, comme on vient de le dire, passe à un deuxième rang d'importance, car au §39, Eschine reprend : « En effet, je ne dirai rien de tous

³⁰⁹ J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, vol. 3, Hildesheim, 1966 (Leipzig 1915-15), p. 436. (Tr. : « La γραφή ἑταιρήσεως ne s'applique nullement contre le mineur corrompu par son père ou par un autre χύριος en vue d'ἑταιρήσις ; mais il est privé de son droit de parler au peuple ».)

les actes par lesquels il a souillé son corps dans son enfance [...] Au contraire, les actions que Timarque a commises, en pleine connaissance des lois de la cité, après qu'il fut parvenu à l'âge de raison, à l'adolescence, voilà ce dont je vais faire état dans mon accusation ». Rappeler le passé de Timarque, glisser des hypothèses sur les actes subis quand il était sous la tutelle de son père, est tout simplement une manière de jeter l'opprobre sur son rival de tribunal.

On peut voir maintenant que, en évoquant le passé de l'enfant abusé, l'orateur ne fait qu'introduire une facette de son attaque contre la personne de Timarque. Ce n'est pas seulement parce que Timarque a été conduit à se prostituer dès son enfance qu'il est soumis aujourd'hui à une enquête devant le tribunal ; mais c'est parce que, étant parvenu à l'âge adulte, alors qu'il avait « acquis la connaissance des lois de la cité et qu'il [était] devenu capable de distinguer le bien du mal » (§18), n'a pas cessé de mener cette vie « infâme ». À cela, on doit ajouter que, en même temps qu'il s'adonnait à ces pratiques de prostitution (*peporneumenos/hêtairêkôs*, notions que nous commenterons plus bas), il a poursuivi une carrière politique qui lui était interdite et, qui plus est, il a aujourd'hui l'impudence de prendre le rôle d'accusateur.

Eschine ne perd pas l'occasion de glisser un jugement moral lorsqu'il dit que Timarque, bien que capable de distinguer le bien de ce qui ne l'est pas (*διαλογίζεσθαι τὰ καλὰ καὶ τὰ μὴ*), a tout de même choisi de mener une vie écartée de ce qui est bon pour un homme de sa condition. C'est donc parce qu'il a violé les dispositions de la loi, parce qu'il a usé d'une *παρρησία* de manière illégitime, qu'il est amené devant le tribunal. Et Eschine prétend qu'il soit puni, non pas à la manière de ceux qui, ayant usurpé le statut de citoyenneté, étaient vendus en qualité d'esclaves, pourvu qu'on parvienne à les démasquer ; cette fois-ci, Timarque devait être frappé sous le coup d'une « accusation de prostitution » (*γραφὰς ἐταιρήσεως*)³¹⁰.

Ce type d'accusation, n'ayant été nommée nulle part ailleurs à l'encontre de celui qui se prostitue lui-même, reste tout de même assez polémique pour certains historiens. Par exemple, A. R. W. Harrison en invoquant un passage où Eschine mentionne cette catégorie procédurale, écrit : « Several rules aimed at the discouragement of male prostitution of free citizens. A man who has prostituted himself for reward, whether monetary or not, was subject to total ἀτιμία; he could not hold office, speak in the assembly or council, appear in court in his

³¹⁰ La version de V. Martin et G. de Budé traduit, *γραφὰς ἐταιρήσεως* par « mauvaises mœurs » ; D. MacDowell (*The Law In Classical Athens, op. cit.*) précise que la peine infligée pour une *γραφὰς ἐταιρήσεως* est la mort (« for which the penalty is death », p. 126).

own person, act as priest, herald, or ambassador. If he did any of these things, but only then, he was liable to a γραφή ἐταιρήσεως. The penalty was death. »³¹¹ Mais Edward E. Cohen, soutient une tout autre hypothèse, lorsqu'il affirme : « no prosecution under such a statute is known »³¹². La γραφή ἐταιρήσεως était, paraît-il, une procédure menée contre ceux qui corrompaient un enfant de condition libre, et non pas une procédure contre ceux qui se prostituaient de leur propre gré. Selon Edward E. Cohen, l'usage de cette procédure (la γραφή ἐταιρήσεως), contre celui qui se prostituait volontairement ne pouvait pas avoir lieu dans une société où « business and eros, the commercial exchange of sex for compensation —prostitution— has likewise been assumed to be governed by juridical position »³¹³. C'est ce qu'il prétend démontrer dans son article "Whoring under Contract: The Legal Context of Prostitution in Fourth-Century Athens" (kata synthekas hetairekenai)³¹⁴. Puisque la procédure est difficile à cerner, voire douteuse, quelques précisions doivent encore être faites à son égard.

Reprenons à partir du deuxième vers auquel le premier (παιδός οὐκ ἔᾶ γραφήν εἶναι) devait nous conduire. Qu'est-ce que veut dire au juste « être dépouillé de sa παρρησία » (ἐκεῖνος ἐκεῖνον τὴν παρρησίαν) ? Qu'est-ce qu'être écarté de la vie politique en Grèce classique ? Qu'est-ce que cela signifie de renoncer à cet idéal hautement estimable de citoyen auquel aspire l'homme grec ? Aux § 19 et 20, Eschine nous donne une idée de l'ampleur de la παρρησία politique, dont les citoyens de plein droit bénéficient. Celle-ci est exprimée au sens privatif :

Tout Athénien, dit [le législateur], qui se sera prostitué ne pourra pas être admis au nombre des neuf archontes, – sans doute parce que cette magistrature porte la couronne, – ni exercer un sacerdoce, – pour cela le corps doit être pur, – ni remplir les fonctions d'avocat public. Il ne pourra exercer aucune magistrature, dans la cité ou au-dehors, élective ou conférée par le sort. (20)
Il ne pourra remplir les fonctions de héraut, ni celles d'ambassadeur, ni

³¹¹ A. R. W. Harrison, *The Law of Athens. The Family and Property*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 37.

³¹² E. E. Cohen, « 'Whoring Under Contract': The Legal Context of Prostitution in Fourth-Century Athens », in *Law and Social Status in Classical Athens*, *op. cit.*, p. 115.

³¹³ « [L]es affaires et eros, l'échange commercial de sexe contre compensation - la prostitution - a en plus été présument régi par des dispositifs juridiques. », *idem*.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 114.

devenir accusateur, – ou dénonciateur salarié, – de ceux qui font partie d’une ambassade. Enfin, il ne pourra plus exprimer son opinion devant le Conseil ou devant le peuple (μηδὲ γνώμην εἰπάτω μηδέποτε μήτε ἐν τῇ βουλῇ μήτε ἐν τῷ δήμῳ), fut-il le plus éloquent des orateurs.

Au § 21, Eschine se répète, tout en prétendant citer cette fois-ci la loi à la lettre – mais aux traducteurs de nous avertir une fois de plus que « ce texte de loi n’est pas plus authentique que les autres » :

Si un Athénien se prostitue, il ne pourra pas être admis au nombre des neuf archontes. Il ne pourra exercer aucun sacerdoce, ni remplir les fonctions d’avocat public, ni exercer aucune magistrature, dans la cité ou au dehors, élective ou conférée par le sort, ni être envoyé comme héraut. Il ne pourra exprimer son opinion (μηδὲ γνώμην λεγέτω), ni s’associer aux sacrifices publics, ni porter publiquement la couronne, ni pénétrer dans l’enceinte purifiée de la place publique.

N’ayant plus le droit de prendre part aux fonctions politiques que la loi réserve aux hommes, les citoyens frappés d’ἀτιμία étaient en quelque sorte apparentés à la condition sociale des femmes qui, si l’on suit Xénophon dans l’*Économique* (VII, 22), par leur « nature », confirmée par la « coutume », étaient confinées à l’espace fermé³¹⁵, ou encore pire, à la condition des esclaves³¹⁶. Dans la société athénienne, si l’on pense à cette opposition espace intérieur (ἔνδον) et espace extérieur (ἔξω) exposé par Xénophon, l’espace extérieur était dominé par les hommes. Les citoyens qui n’avaient pas les moyens de disposer librement de leur temps qui n’avaient pas de σχολή, (« unable or unwilling to attain the philosophically expressed ideal of leisurely dedication to cultural and social activities »), se voyaient dans la nécessité de louer

³¹⁵ « Comme les travaux de la maison aussi bien que ceux du dehors exigent à la fois du labeur et du soin, la divinité, il me semble (dit-il) a adapté dès le principe la nature de la femme aux travaux et aux soins de l’intérieur, celle de l’homme à ceux du dehors » (ἐπεὶ δ’ ἀμφοτέρω ταῦτα καὶ ἔργων καὶ ἐπιμελείας δεῖται τὰ τε ἔνδον καὶ τὰ ἔξω, καὶ τὴν φύσιν, φάναι, εὐθὺς παρεσκεύασεν ὁ θεός, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὴν μὲν τῆς γυναικὸς ἐπὶ τὰ ἔνδον ἔργα καὶ ἐπιμελήματα, <τὴν δὲ τοῦ ἀνδρὸς ἐπὶ τὰ ἔξω>).

³¹⁶ « Quand vous êtes privé de *parrêsia*, vous êtes dans la même situation qu’un esclave, c’est-à-dire que vous ne pouvez pas prendre part à la vie politique », M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit. (Conférence du 24 octobre 1983), p. 88.

leur main d'œuvre à la journée, (« many free Athenians were engaged in a great variety of occupations³¹⁷ »), telles que l'agriculture, l'artisanat, la maçonnerie, etc.

Bien que coupé de l'idéal philosophique d'une vie de loisir, mais aussi d'une vie politique, comme beaucoup d'autres Athéniens le faisaient à son époque, Timarque ne se trouvait pas non plus dans la position où il lui fallait proposer ses services dans des activités manuelles. Ayant hérité de la fortune de son père, il était en mesure de subvenir à ses besoins sans la nécessité de travailler, au contraire de n'importe quel autre citoyen sans fortune ni propriété. Mais il se trouve que dans son procès, Timarque est également accusé d'avoir dilapidé son patrimoine dans cette vie dépourvue d'« harmonie » et de « mesure »³¹⁸. Cette accusation s'ajoute donc à celle de se prostituer par plaisir dans sa vie adulte³¹⁹.

b. Νόμοι περὶ εὐκοσμίας

Au § 22, Eschine introduit ce que les Grecs nommaient des νόμοι περὶ εὐκοσμίας (des « lois sur la décence publique »). Ces lois veillaient à observer une « moralité » (σωφροσύνη) [*moral self-control* ; N. Fisher] adéquate chez les citoyens. Cette vertu était une condition indispensable pour ceux qui aspiraient à s'occuper de l'administration des affaires de l'État. Par les nombreuses insinuations formulées par Eschine, l'application de ces lois constituait, selon lui, la condition *sine qua non* pour que la cité soit administrée de manière vertueuse : Ἀπὸ σωφροσύνης πρῶτον ἤρξατο, ὡς, ὅπου πλείστη εὐκοσμία ἐστί, ταύτην ἄριστα τὴν πόλιν οἰκησομένην. Et N. Fischer commente très adroitement sur ce sujet : « If the regulations here summarized did have this label, it probably meant essentially the properly and orderly conduct of public business. Aeschines enlarges its scope, and brings it into the closest connection with

³¹⁷ E. E. Cohen, « 'Whoring Under Contract': The Legal Context of Prostitution in Fourth-Century Athens », *op. cit.*, p. 132.

³¹⁸ Ces principes d'« ordre » (κόσμος) et d'« harmonie » (εὐρυθμος) sont aussi traités dans l'*Économique* (VIII, 19, 20), que nous citons parce qu'il s'agit d'un texte quasi contemporain au *Contre Timarque*, qu'il exprime une pensée concernant les mœurs pratiquées par les Grecs, et encore parce que l'*Économique* traite de la bonne administration de ses propres biens (τὰ χρήματά), chose que l'on reproche à Timarque.

³¹⁹ La notion de plaisir (ἡδονή) n'est pas anodine. Elle a un lien étroit avec la définition donnée par Aristote de l'ὑβρις : « Car l'outrage (*hybris*) consiste à faire et dire ce qui entraîne de la honte chez la victime, non pour qu'échoie à l'auteur un autre bénéfice ou parce que quelque chose s'est passé mais pour le plaisir (ἡσθη)... La cause du plaisir (τῆς ἡδονῆς) ressenti par ceux qui outragent est la croyance que le mauvais traitement exercé sur autrui accroît leur supériorité personnelle. », *Rhétorique* 1378b 23-29. Dans le cas de Timarque, il est celui qui outrage et celui qui reçoit l'outrage.

sophrosyne; eukosmia—good order, discipline, decent appearance—is used, in ways which are crucial for his purpose, to link together all these aspects, and to unite the issues of private life and control of the body, and public appearance and decorum, and to claim that they are all equally essential to orderly and democratic government. »³²⁰ En effet, à ce moment-là, Eschine parvient enfin à tisser le lien entre ce souci de l'État de se doter de bonnes lois (§6), les lois édictées concernant la conduite des enfants, des adolescents, des particuliers et des hommes publics (§ 8), et l'affaire de Timarque. Ce dernier est l'exemple du type d'homme qui concentre tous les défauts moraux indésirables dans une cité démocratique.

C'est donc dans les § 28-32 qu'Eschine dresse une liste d'individus que le législateur considère indignes d'intervenir dans la vie publique : « Quels sont ceux que le législateur n'a pas jugé dignes de parler ? » (Τίνας δ' οὐκ ᾔετο δεῖν λέγειν;), demande-t-il. Ces hommes, privés de la vie politique, sont des ἄτιμοι. Et Eschine d'ajouter ce qu'il ne cesse de répéter depuis le début de son intervention : « Ceux qui ont mené une vie honteuse, l'accès de la tribune leur est fermé » (τοὺς αἰσχρῶς βεβιωκότας· τούτους οὐκ ἔῃ δημηγορεῖν). Quatre catégories de citoyens sont alors exposées :

« (§ 28) “Si un citoyen frappe son père et sa mère, qu'il néglige de les nourrir ou de leur fournir le logement, et qu'il paraît à la tribune de l'Assemblée du peuple, le droit de parler lui sera retiré.” Par Zeus ! à fort bon droit, je l'affirme. Vous me demandez pourquoi ? Parce que, lorsque quelqu'un manque d'égards à ceux que nous devons honorer à l'égal des dieux, comment donc, se demande le législateur, traitera-t-il les autres hommes et sa patrie ? (§ 29) À quelle autre catégorie de citoyens le législateur a-t-il fait, en second lieu la même défense ? En bonne justice, “à celui, dit-il, qui n'aura pas pris part aux expédition militaires pour lesquels il avait été désigné, ou qui aura jeté son bouclier”. Hé quoi ! mon ami, ne va pas t'estimer digne de donner des conseils à ta patrie, toi qui n'as pas porté les armes pour elle, ou qui, par lâcheté, n'a pas su la défendre ! À qui le législateur s'adresse en troisième lieu ? À celui qui s'est livré à la prostitution, – tels sont les termes –, ou qui a eu des liaisons infâmes : à son avis, celui qui a trafiqué de son corps en vue

³²⁰ N. Fisher, *Aeschines, Against Timarchos, op. cit.*, p. 146.

de l'infamie vendra de même sans hésiter les intérêts de la république. (§ 30)
En quatrième lieu, qui nomme-t-il ? "Celui qui a dévoré les biens de ses parents ou tout autre héritage." L'auteur de la loi a pensé, en effet, qu'un homme qui n'a pas su administrer ses biens gèrera tout aussi mal les intérêts de l'état, qu'on ne saurait être en même temps méchant homme dans la vie privée et vertueux dans les affaires publiques, qu'enfin l'orateur ne doit pas châtier le style du discours qu'il apporte à la tribune avant d'avoir amendé sa conduite.

(ἐάν τις λέγῃ ἐν τῷ δήμῳ τὸν πατέρα τύπτων ἢ τὴν μητέρα, ἢ μὴ τρέφων, ἢ μὴ παρέχων οἴκησιν·» τοῦτον οὐκ ἐὰ λέγειν. Νῆ Δία καλῶς γε, ὡς ἔγωγέ φημι. Διὰ τί; ὅτι εἴ τις, οὗς ἐξ ἴσου δεῖ τιμᾶν τοῖς θεοῖς, εἰς τούτους ἐστὶ φαῦλος, τί ποτε, φησὶν, ὑπ' αὐτοῦ πείσονται οἱ ἀλλότριοι καὶ ἡ πόλις ὅλη; 29 Καὶ τίσι δεύτερον ἀπεῖπε μὴ λέγειν; «ἢ τὰς στρατείας», φησί, «μὴ ἐστρατευμένος, ὅσαι ἂν αὐτῷ προσταθῶσιν, ἢ τὴν ἀσπίδα ἀποβεβληκῶς», δίκαια λέγων. Τί δὴ ποτε; ἄνθρωπε, τῇ πόλει ὑπὲρ ἧς τὰ ὄπλα μὴ τίθεται ἢ διὰ δειλίαν μὴ δυνατὸς εἶ ἐπαμῦναι, μηδὲ συμβουλεύειν ἀξίου. Τρίτον τίσι διαλέγεται; «ἢ πεπορνευμένος», φησὶν, «ἢ ἡταιρηκῶς»· τὸν γὰρ τὸ σῶμα τὸ ἑαυτοῦ ἐφ' ὕβρει πεπρακότα, καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως ῥαδίως ἠγήσατο ἀποδώσεσθαι. (30) Τέταρτον τίσι διαλέγεται; «ἢ τὰ πατρῶα», φησί, «κατεδηδοκῶς, ἢ ὧν ἂν κληρονόμος γένηται»· τὸν γὰρ τὴν ἰδίαν οἰκίαν κακῶς οἰκήσαντα, καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως παραπλησίως ἠγήσατο διαθήσειν, καὶ οὐκ ἐδόκει οἷόν τ' εἶναι τῷ νομοθέτῃ τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον ἰδίᾳ μὲν εἶναι πονηρόν, δημοσίᾳ δὲ χρηστόν, οὐδ' ᾔετο δεῖν τὸν ῥήτορα ἥκειν ἐπὶ τὸ βῆμα τῶν λόγων ἐπιμεληθέντα πρότερον, ἀλλ' οὐ τοῦ βίου.)

(§ 32) Tels sont les citoyens auxquels nos lois défendent l'accès de la tribune, ceux auxquels il est interdit d'adresser la parole au peuple. Et si l'un d'entre eux, en dépit de ces prescriptions, non seulement vient parler à l'Assemblée, mais se livre encore à la délation et à l'impudence, au point de devenir insupportable à la cité, la loi dit que « tout Athénien non interdit pourra lui faire sommation d'avoir à subir l'enquête » et, le cas étant introduit, elle vous ordonne d'en connaître devant votre tribunal. C'est au nom de cette loi que je me présente ici aujourd'hui. »

(Τούτους οὖν ἐξείργει ἀπὸ τοῦ βήματος, τούτους ἀπαγορεύει μὴ δημηγορεῖν. Ἐὰν δέ τις παρὰ ταῦτα μὴ μόνον λέγη, ἀλλὰ καὶ συκοφαντῆ καὶ ἀσελγαίνῃ, καὶ μηκέτι τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον δύνηται φέρειν ἡ πόλις, «δοκιμασίαν μὲν», φησίν, «ἐπαγγειλάτω Ἀθηναίων ὁ βουλούμενος, οἷς ἔξεστιν», ὑμᾶς δ' ἤδη κελεύει περὶ τούτων ἐν τῷ δικαστηρίῳ διαγιγνώσκειν· καὶ νῦν ἐγὼ κατὰ τοῦτον τὸν νόμον ἤκω πρὸς ὑμᾶς.)

Nous allons omettre les deux premières catégories d'individus écartés de la vie publique (ceux qui négligent ou maltraitent leurs parents et ceux qui n'ont pas pris part aux expéditions militaires ou auront jeté leur bouclier), pour nous occuper de celles qui visent Timarque. D'une part, la tribune est donc interdite à « celui qui s'est livré à la prostitution (ἢ πεπορνευμένος), ou qui a eu des liaisons infâmes (ἢ ἡταιρηκώς) ». Ici la traduction de N. Fisher rend mieux le terme ἡταιρηκώς : « any one... who acted as an escort ». Bien que distinctes l'une de l'autre, ces deux pratiques impliquaient un échange de faveurs sexuelles contre une rémunération économique. À ceci il faudrait ajouter que cette activité, la « prostitution » pour le dire de manière générale, n'échappait guère aux contrôles de la loi, fait qu'Eschine rappelle plus tard à son public (§ 160) : « souvenez-vous d'abord des lois sur la prostitution » (πρῶτον μὲν τοὺς περὶ τῆς ἐταιρήσεως νόμους μέμνησθε). En effet, il existait un impôt sur la prostitution, collecté par le Conseil chaque année³²¹. Il concernait tous ceux qui étaient en possession d'un « contrat écrit » (κατὰ συγγραφὰς ; κατὰ γραμματεῖον³²²). La seule conséquence pour les citoyens de condition

³²¹ « Chaque année le Conseil afferme l'impôt sur la prostitution » (ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἡ βουλή πωλεῖτὸ πορνικὸν τέλος).

³²² §160 κατὰ συγγραφὰς était un terme commun introduit et utilisé dans la langue dont le terme technique était κατὰ γραμματεῖον ; au § 165 Eschine explique l'origine de cette pratique (κατὰ γραμματεῖον) : « Comment donc a pu s'établir l'habitude de dire, ainsi qu'on le fait, que deux hommes se sont livrés l'un à l'autre par une convention (κατὰ γραμματεῖον) ? Je vous l'explique. On raconte qu'un de nos concitoyens, dont je tais le nom pour m'éviter des rancunes, avait contracté une de ces liaisons suivant une convention (κατὰ συνθήκας ἡταιρηκέναι), déposée entre les mains d'Anticlès, sans prévoir, ce faisant, aucune des conséquences possibles, telles que je viens de vous les exposer. Comme il n'était pas un simple particulier (οὐκ ὢν <δ'> ιδιώτης), mais qu'il avait part aux affaires publiques (ἀλλὰ πρὸς τὰ κοινὰ προσιῶν), il s'attira des insultes et fut cause que toute la ville prit l'habitude de cette expression, et c'est pourquoi l'on demande quelquefois si ces mœurs se sont pratiquées d'après un contrat (καὶ διὰ τοῦτο ἐρωτῶσιν τινες εἰ κατὰ γραμματεῖον ἢ πρᾶξις γεγένηται) ».

libre qui se livraient soit à l'une soit à l'autre activité, était l'exclusion de la tribune, la prostitution étant ainsi perçue comme incompatible avec l'exercice de la politique.

c. Le prostitué et le compagnon sexuel/*escort*

Dans *Homosexualité grecque*, K. J. Dover porte une particulière attention à la lecture de ce passage, puisque le sens du mot « prostitution » n'est pas le même chez les modernes que chez les Grecs. « Selon la loi qu'Eschine cite de manière tronquée aux paragraphes 29-32, un citoyen qui était *peporneumenos* ou *hêtairêkôs* était privé de l'exercice de ses droits politiques », dit-il. D'abord le terme *πεπορνευμένος* :

Les deux types de conduite que la loi mentionnait explicitement sont en fait deux espèces distinctes de la catégorie générale « vente de son propre corps ». *Peporneumenos* est le participe passé du verbe *porneuesthai*, « se conduire comme un *pornos* ou une *pornê* ». *Pornê* qui appartient à la même famille que *permanai*, « vendre », était en grec le mot propre (il est attesté pour la première fois au VIIe siècle av. J.-C. dans le fragment 302 d'Archiloque) pour désigner une femme qui reçoit de l'argent (si c'est une esclave, pour le compte de son maître) en échange d'une utilisation de son corps à des fins sexuelles, c'est-à-dire qui « se prostitue ». Nous trouvons aussi le masculin *pornos* appliqué à des hommes ou à des garçons qui se livrent à l'homosexualité pour de l'argent (Xénophon, *Mémorables* I.6.13 et Aristophane, *Ploutos* 153-159), première attestation dans une inscription archaïque de Santorin, IG XII 3.536).

Ensuite le terme *hêtairêkôs* :

Hêtairêkôs est le participe passé (infinitif *hêtairêkenai*) du verbe *hetairein* qui est de la même famille qu'*hêtairos*, le mot normal, qui désigne normalement le « compagnon », le « camarade » ou « l'associé ». *Hetaira*, féminin d'*hêtairos*, s'applique souvent à une femme qui est entretenue par un homme, à un niveau satisfaisant pour elle, en vue d'une relation sexuelle, sans qu'il y ait mariage, promesse implicite de durée ou volonté de fonder une famille, ce qui ne veut pas dire que l'homme n'espérait pas que cette femme puisse devenir amoureuse de lui. C'est donc un terme plus proche de « maîtresse » que de « prostituée ». À l'époque classique, le verbe *hetairein* et le nom abstrait *hetairêsis* ne semblent pas avoir été employés à propos d'une *hetaira*,

mais uniquement à propos d'un homme ou d'un garçon qui jouerait, dans une relation homosexuelle, un rôle analogue à celui d'*hetaira*.³²³

Ainsi Timarque est accusé de se prostituer mais aussi de se faire entretenir (ἐταιρεῖν) – le sens approximatif en français d'ἑταῖρος, ἑταίρα, serait celui d'une « maîtresse » ou d'un *escort*, mais il peut dans d'autres contextes être celui de « compagnon ». Ces deux termes seront utilisés selon le cas qui convient lors des dépositions des témoignages. Un autre point important de cette affaire, relevé par K. J. Dover, est que la loi citée par Eschine fait allusion à la vente, et non au don de son corps. Il apparaît, dit-il, que la loi ne prévoyait aucune peine à l'encontre de ceux qui se livrent à des pratiques homosexuelles par amour ou par plaisir³²⁴. Eschine reconnaît pour sa part, ce qui sert de témoignage des mœurs des Athéniens, sa disposition pour ce genre d'amour, c'est-à-dire sans rémunération : « Aimer des jeunes gens faits et de mœurs convenables, voilà, suivant ma définition, le propre d'une âme sensible et généreuse, tandis que pratiquer la débauche avec un homme loué dans ce but est le fait d'un être brutal et sans mœurs » (§ 137). Cependant, ce type d'infraction auquel le texte fait référence – « se prostituer » (πορνεύεσθαι), « se faire entretenir » (ἐταιρεῖν) – n'en devient une que par la pratique de la politique, d'où le fait qu'Eschine fasse appel à cette loi dite de « prostitution » (γραφὰς ἐταιρήσεως) par laquelle le citoyen accusé, après délibération du jury, se voyait en effet privé d'exercer son droit de prendre la parole. N'était-ce pas le but des présumées νόμοι περὶ εὐκοσμίας que de veiller à avoir une conduite encadrée par la mesure et la maîtrise de soi, aussi bien dans la vie privée que dans la vie publique ?

d. Dilapider son patrimoine

Enfin et surtout, le droit à l'usage de la parole est retiré à « celui qui a dévoré les biens de ses parents ou tout autre héritage » (ἢ τὰ πατρῶα... κατεδηδοκῶς, ἢ ὧν ἂν κληρονόμος γένηται). Et l'argument avancé par Eschine frappe juste, car il se fonde sur une opinion courante qui, de plus, est réglementée par la loi : « L'auteur de la loi a pensé, en effet, qu'un homme qui n'a pas su administrer ses biens gérera tout aussi mal les intérêts de l'état » (τὸν γὰρ τὴν ἰδίαν οἰκίαν κακῶς οἰκίσαντα, καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως διαθήσειν), ce à quoi il ajoute un jugement

³²³ K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, op. cit., p. 34-35.

³²⁴ *Ibid.*, p. 37.

de valeur, car l'opinion (δόξα) que l'on se fait d'un homme pèse autant au sein d'une communauté où le privé et le public sont liés : « on ne saurait être en même temps méchant homme dans la vie privée et vertueux dans les affaires publiques » (καὶ οὐκ ἐδόκει οἶόν τ' εἶναι τῷ νομοθέτῃ τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον ἰδίᾳ μὲν εἶναι πονηρόν, δημοσίᾳ δὲ χρηστόν).

Eschine revient au moins à deux reprises sur cette métaphore de « voracité » quand il dit comment Timarque a consommé (καταφαγεῖν) son patrimoine aux § 42 (« Timarque accepta la proposition [de se faire entretenir] sans hésiter, quoi qu'il fût dans l'aisance ; il avait, en effet, hérité de son père une belle fortune, qu'il a dévoré (κατεδήδοκεν), ainsi que le montrera la suite de mon discours ») et § 154 : (« Comment a-t-il administré sa fortune ? Il a dévoré (κατεδήδοκεν) son patrimoine et celui de ses amis, malgré le trafic de son corps auquel il se livre, malgré les pots de vin qu'il se fait donner quand il est dans l'administration, sa caisse est vide et la honte lui reste seule en partage. »). Cela ne fait rien d'autre qu'ajouter un trait négatif au portrait de Timarque, homme sans mesure, aux mœurs « tyranniques ».

En fin de compte, priver un individu de sa παρρησία revenait en quelque sorte à le réduire au silence, « fut-il le plus redoutable des orateurs ». Et voici que résonne à nouveau cette réplique grave d'Euripide par la voix de Jocaste : « Voilà qui est d'un serf, de taire sa pensée », *Phéniciennes*, 392. Cette dégradation sociale de l'ἀτιμία conçue comme une perte des droits et des privilèges, tout en gardant le statut de citoyen, était sans doute un coup fort désavantageux frappant l'inculpé. Car se taire, être privé de sa παρρησία, recouvrait un espace plus large que celui de la participation active au sein des institutions politiques ; rappelons-nous que les charges publiques étaient renouvelées constamment et que l'on n'y accédait que par tirage au sort ou bien par vote. Le reste du temps, l'espace du politique se passait ailleurs. Certes, il y avait d'autres lieux que l'Assemblée ou le Conseil où le fourmillement de la parole n'était pas moins important dans la vie publique d'Athènes. Pensons que cette liberté de parole recouvrait aussi des lieux comme la palestres ou encore l'agora, où bon nombre de citoyens se rendaient sur leur temps libre³²⁵.

³²⁵ « On réduit souvent les lieux de l'exercice et de la parole politique aux seules institutions politiques athéniennes : le Conseil (organe principal de la démocratie athénienne, formé de cinq cent membres tirés au sort), l'Héliée (le tribunal populaire d'Athènes) et l'Ecclésia (l'Assemblée générale de tous les citoyens athéniens) ; or, à Athènes, il existe un lieu politique ouvert, l'agora, où la parole et les discussions politiques, sociales et privées constituaient des moments forts de l'exercice politique. Lieu du fonctionnement de la démocratie et de la société athénienne au

7. Παρρησία

Quel est notre intérêt particulier pour cette scène de tribunal se déroulant au Conseil de l'Aréopage ? Au § 14, nous l'avons vu plus haut, le mot *παρρησία* apparaît sous une forme assez particulière lorsqu'il est employé à propos d'un enfant qui a été prostitué : *ἐκεῖνος ἐκεῖνου τὴν παρρησίαν*. L'énoncé est écrit au sens privatif : « celui-ci est dépouillé de sa liberté de parole. » C'est la seule occurrence, dans tout le plaidoyer d'Eschine, où l'usage du mot *παρρησία* a un sens juridique, et par la suite fortement politique. Ailleurs, aux § 51 (*παρρησιάζεται*), § 80 (*πεπαρρησίασθέ*) et § 172 (*ἐπαρρησιάζετο*), le mot apparaît comme synonyme de franchise. Cette privation de la *παρρησία*, entendue comme privation de la parole, sera exprimée ailleurs dans le texte, avec d'autres verbes, comme le fait de ne plus avoir le droit d'« exprimer son opinion », de « parler », de « conseiller », d'« accuser », d'« adresser la parole au peuple ». Voici quelques exemples :

a. Εἰπεῖν

Au § 20, « ne plus » pouvoir « exprimer son opinion devant le Conseil ou devant le peuple » est écrit en grec : *μηδὲ γνώμην εἰπάτω μηδέποτε μήτε ἐν τῇ βουλῇ μήτε ἐν τῷ δήμῳ*. *Εἰπεῖν* est le verbe qui désigne le fait de parler ; de parler devant la *βουλή* (le Conseil) et devant le *δῆμος* (le peuple), explicite le texte. « Être dépourvu de sa *παρρησία* » et « ne pas pouvoir parler devant le Conseil », ne sont pas deux dispositions égales, certes, mais ici les phrases jouent un rôle analogue. Le texte grec nous permet de saisir son sens à partir de la négation *μηδέποτε* (jamais), qui est retranscrite dans la traduction en français par « ne plus ». Ce sens désigne donc une privation de la parole.

quotidien, cet espace ouvert élargit en quelque sort l'espace institutionnel décrit plus haut. C'est le lieu où se forment des petites assemblées pour discuter, échanger des nouvelles, propager des rumeurs, informer mais aussi désinformer, critiquer un vote, un jugement ou un discours, etc. L'agora est donc un espace politique ouvert à toutes les catégories sociales, politiques, et juridiques, qui participe aussi, largement, à l'« éducation politique » des citoyens. », S. Mansouri, *Athènes vue par les métèques, V^e-IV^e siècle av. J.-C.*, Paris, Tallandier, 2011, p. 86, 87.

b. Λεγείν

Au § 21, lors de la citation du texte apocryphe de loi, il est dit que celui qui se prostitue : μηδὲ γνώμην λεγέτω, ne pourra pas exprimer son opinion. Le verbe λεγείν (parler) est d'usage beaucoup plus courant. Ce verbe se trouve aussi au § 24 : κελεύει λέγειν τῶν ἄλλων Ἀθηναίων τὸν βουλόμενον, lorsque le législateur, après avoir entendu l'avis des hommes âgés de plus de cinquante ans, « donne la parole à tout autre citoyen qui le désire », pourvu qu'il ne soit frappé d'interdiction. Le verbe λεγείν se trouve également au § 28 : s'il arrive qu'un citoyen frappe son père ou sa mère, ou qu'il les néglige, « le droit de parler lui sera retiré » (οὐκ ἔῃ λέγειν).

c. Δημηγορεῖν

Un autre verbe qui revient, plus restreint, plus technique aussi, est celui de δημηγορεῖν. Plus technique, parce qu'il est employé dans l'activité politique et désigne le fait d'avoir répondu, par exemple : « Moi », « Moi, je prends la parole », lorsque le « législateur » demande : « qui veut prendre la parole ? » (τίς ἀγορεύειν βούλεται;). Δημηγορεῖν signifie « parler au peuple », c'est-à-dire à ceux qui se sont réunis pour délibérer sur telle ou telle affaire. Ce verbe renvoie directement à la figure d'un homme politique, car l'homme qui peut parler (δημηγορεῖν), est celui « qui a accès à la tribune » (§ 32). Par ailleurs, cela nous l'avions fait remarquer dans *Les femmes à l'Assemblée*, v. 132 ; une femme répond : Ἐγώ, à la question τίς ἀγορεύειν βούλεται;. Or, nous savons que cette scène qui consiste à entendre une femme se lever et prendre la parole ne pouvait se matérialiser qu'au théâtre.

d. Μαρτυρεῖν et ἀληθὲς λέγειν

Si la παρρησία a le sens de « franchise », cela implique parfois l'énonciation d'une vérité (ἀλήθεια). Indépendamment du fait que cette énonciation fonctionne comme un recours rhétorique ou comme une véritable disposition de l'orateur à dire vrai, « dire la vérité » (τὰληθὲς λέγειν) est une formule assez courante dans le discours d'Eschine : § 64 : ἀληθὲς λέγειν et § 98, § 115 : ἀληθῆ λέγω. En outre, étant donné que l'on se trouve dans un tribunal, les témoignages déposés peuvent aussi avoir ce sens de dire la vérité. Par exemple, dans le plaidoyer, on peut trouver la formulation suivante : τὰληθῆ μαρτυρήση. Μαρτυρεῖν est le verbe

pour signifier le fait de « témoigner », de « prêter témoignage ». Τάληθῆ μαρτυρήση peut donc aussi signifier : dire la vérité, lors d'un témoignage.

e. Ἴσηγορία

Au § 173, l'« égalité de parole » est exprimée avec le terme ἴσηγορία. C'est le terme le plus proche de la παρρησία. À ce moment-là, Eschine dit : « Ainsi Athéniens, vous avez mis à mort Socrate le sophiste, parce qu'il était établi que c'était lui qui avait instruit Critias, l'un des trente qui avait renversé la démocratie : et aujourd'hui, Démosthène viendrait solliciter de votre faveur la grâce de ses amis, Démosthène qui a tiré une si cruelle vengeance de simples citoyens, de partisans de la démocratie, parce qu'ils avaient usé de la liberté de parler qui appartient à tous les citoyens ! » Cet usage-là ne doit pas nous étonner. « As a political term, “free speech” was often expressed by the Greek word isêgoria, which emphasizes the equal opportunity of all citizens to speak freely in political forums. » L'ἴσηγορία fonctionne ici donc comme un synonyme de παρρησία : « “Free speech” was also commonly expressed by the word *parrhesia*, which lays stress on frank and outspoken speech. »³²⁶ Ἴσηγορία, bien qu'il n'est pas un verbe, est donc utilisé comme synonyme de παρρησία dans ce passage du plaidoyer.

8. Conclusion

La notion politique de la παρρησία n'est mentionnée qu'une seule fois dans le *Contre Timarque*. Pourtant, elle nous paraît être son *leitmotiv*. Serait-il excessif d'affirmer que tout le plaidoyer d'Eschine tourne autour de cette seule notion formulée très tôt dans le discours ? Non, car d'après notre lecture, elle est son centre de gravité.

Certes, « le corps » du jeune Timarque fut vendu par celui qui avait autorité sur lui, son κύριος. Mais, parvenu à l'âge adulte, Timarque s'est livré à la prostitution de son propre gré, et a, en plus, dilapidé son patrimoine. Malgré la légitimité de ces trois chefs d'accusation présents tout le long du discours tenu par Eschine, ils n'étaient pas les motifs réels de l'action en justice contre lui. Il se trouve que Timarque ne s'était jamais abstenu de participer à la politique, alors

³²⁶ R. K. Balot, *Courage in the Democratic polis, Ideology and Critique in Classical Athens*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 53.

que la loi l'ordonnait. Pourtant, en dépit de cette infraction à la loi, personne ne s'était jamais inquiété de lui faire une sommation de reddition de comptes. Il serait tout à fait justifié de demander pourquoi Timarque n'avait pas été conduit devant le tribunal auparavant. Cette réponse, nous ne la connaissons pas, mais l'hypothèse qui nous semble la plus vraisemblable est celle d'Edward E. Cohen, lorsqu'il parle de 'dead letter'³²⁷ à propos de la loi qui interdit la pratique de la prostitution aux hommes politiques. Mais voici qu'un nombre de questions surgit : ce que la loi proscrivait d'une part, les mœurs l'encourageaient de l'autre ? N'y a-t-il pas une faille inquiétante entre ce que dit la loi et ce que Timarque fait ? Le cas de Timarque était-il un exemple représentatif de la société athénienne ou était-ce un cas isolé ? Combien d'autres procès ont été tenus pour ce genre d'intrigues ? Dans quelle mesure la *παρρησία*, entendue non seulement comme un privilège essentiel du citoyen, mais comme mode de vie du particulier, était-elle liée à un comportement vertueux ?

Nous n'avons pas le discours de la défense, mais nous savons que Timarque a perdu le procès. Malgré le peu d'éléments que nous possédons, nous ne voyons pas comment son issue aurait pu être différente, s'il s'avère qu'il s'est effectivement conduit comme un *πόρνος*, comme un *ἑταῖρος*, s'est mêlé de politique, et a eu l'outrecuidance de se présenter comme accusateur devant une instance judiciaire. Il avait été privé de sa *παρρησία* depuis le moment où il était devenu un éphèbe. Comment s'est-il faufilé dans la vie publique avec son passé « sordide » ? Comment a-t-il fait pour conjuguer vie politique et vie de prostitution ? Son cas serait peut-être passé inaperçu ou, en tout cas, personne n'y aurait prêté une attention particulière, si seulement il avait fait profil bas. Mais il a attaqué en justice un *ὄμοιος*. Il s'est dénoncé tout seul. Il a usé d'une *παρρησία* qui était le privilège d'attaquer en justice un autre citoyen. Certes, un certain nombre de contradictions ne cesse de se présenter devant nous. Timarque restait un homme libre, il était un *ἐλεύθερος*, un citoyen, puisqu'il n'était ni résident étranger, ni esclave, mais *ἄτιμος*. De droit, il était exclu de la vie politique et de la prise de parole publique, mais de fait, il avait continué à se mêler à la vie sociale et politique d'Athènes. Outre ses omissions à la loi, il a eu l'audace de pousser sa *παρρησία* là où il ne fallait pas, c'est-à-dire devant une instance judiciaire.

G. Scarpato affirme que la *παρρησία* « è la liberta del privato cittadino di dire quanto crede, come crede, contro chi crede ; essa rappresenta una conquista e un privilegio della

³²⁷ « 'Whoring Under Contract', The legal context of Prostitution », *op. cit.*, p. 136.

democrazia ateniese, essa è uno imprescrittibile diritto del cittadino et all'inizio sinonimo di "cittadanza piena". » La παρρησία est, dans le *Contre Timarque* (§ 14), non seulement ce principe qui désigne « la liberté de parole », mais aussi un instrument judiciaire, lorsqu'il est utilisé au sein des institutions. Le verbe παρρησιάζεσθαι a un rôle analogue à celui d'εἰσαγγέλλειν, qui signifie : « rapporter quelque chose auprès du Conseil », « accuser », « dénoncer », « porter plainte », « traduire en justice », « parler contre ».

Néanmoins, sans citoyenneté pleine, pas de liberté pleine ; nulle παρρησία et nulle εἰσαγγελία.

**TROISIÈME SECTION -
LES INTELLECTUELS ET LA DÉMOCRATIE
ATHÉNIENNE :
IVRESSE ET ΠΑΡΡΗΣΙΑ**

A. ARISTOPHANE : UNE CRITIQUE DES MŒURS DÉMOCRATIQUES DANS LA COMÉDIE ANCIENNE

Il n'est guère étrange de rencontrer, parmi les textes provenant des milieux intellectuels de la Grèce classique, une myriade de fragments fort condescendants à l'encontre du régime démocratique. À Athènes, tantôt dans des réunions privées, tantôt dans des manifestations importantes de la vie culturelle, les détracteurs de la démocratie se font nombreux. Les critiques que ces individus adressent au régime démocratique peuvent aller des simples railleries jusqu'aux discours les plus élaborés critiquant cette forme de gouvernement. À la différence des hommes politiques qui s'investissent directement dans les affaires de l'État, dans les réunions à l'Assemblée, au Conseil, dans les tribunaux – tous étant des lieux où, précisément, les citoyens s'assemblent en commun, participant à la politique au sens large du terme –, les *καλοὶ κἀγαθοί* (les hommes de bien), les *ἄριστοι* (les meilleurs), comme ils aiment à se nommer eux-mêmes, expriment sans détour leurs pensées politiques dans d'autres lieux de réunion dans la cité³²⁸. Ces autres lieux de réunion et de circulation des idées étaient sans doute les *συμπόσια* (banquets), les *διατριβαί* (discussions) – tantôt privées, tantôt ouvertes à un public plus large –, les écrits et, aussi invraisemblable que cela puisse paraître, les pièces de théâtre pendant les festivités de la ville.

Avec la charge de sens que le terme peut avoir pour un lecteur contemporain, ce sont ces *καλοὶ κἀγαθοί* et ces *ἄριστοι* que nous appelons ici d'une manière générale des « intellectuels ». Or, nous devons tenir compte de cette opposition existante en Grèce classique entre deux pôles de la société : d'un côté, le plus grand nombre (*οἱ πολλοί*), la multitude" (*πλῆθος*), qui est une manière de caractériser les partisans de la démocratie, et de l'autre, « les meilleurs », « les hommes accomplis », « les hommes de bien ». Ces derniers manifestent leur approbation pour d'autres types de gouvernement que la démocratie. Ces préférences politiques conforment un thème assez récurrent chez certains auteurs, aristocrates, à la fin du V^e et au début

³²⁸ Ce partage opposant le mode de vie des hommes politiques et le mode de vie de ceux qui se consacrent à la quête du savoir (la philosophie), au loisir et aux discussions libres, est évoqué dans Platon, *Théétète*, 172c-174a.

du IV^e siècles : Aristophane, Platon, Xénophon, le Vieil Oligarque. Nous en aborderons certains dans ce chapitre, sous un prisme un peu singulier.

Dans la première partie de ce chapitre, nous nous intéressons aux critiques adressées à la démocratie dans la comédie ancienne, donc, au théâtre. Certes, la plupart du temps ces critiques étaient déguisées sous des tirades amusantes et sans développement plus profond, mais ce qu'il est important de relever tout de suite, c'est le caractère public de ce type de critique sociale qui se passait à la vue de tout le monde. Cela montre la place majeure qu'occupait le théâtre dans le monde grec, et c'est ce que nous tenterons de montrer ici.

a. Le théâtre en tant que lieu du politique

Ce vocable, le théâtre, doit être compris dans ses deux acceptions : le théâtre, au sens spatial, l'enceinte du théâtre, mais aussi le théâtre en tant que production artistique. Première acception alors. Le théâtre est – avec l'Assemblée, le Conseil et les tribunaux – le lieu où le peuple se réunit pour traiter des thèmes d'ordre politique³²⁹. En tant que lieu de production artistique, il est également l'endroit où le peuple se réunit pour assister à des représentations, lesquelles peuvent aborder des thèmes expressément politiques. En effet, en Grèce antique, l'un des endroits où l'on s'exprime le plus ouvertement, sans concession, c'est le théâtre. Que le théâtre soit un des lieux de divulgation des critiques les plus franches concernant la vie politique de la cité peut sembler quelque peu étrange pour un lecteur contemporain. Mais pour les Grecs, le fait d'intervenir dans le domaine du politique dans l'enceinte du théâtre, est une activité complètement adoptée dans les mœurs, et qui a, de plus, une force symbolique très importante. Il nous semble que cela mérite d'être développé.

Étant lui-même un espace de réunion, le théâtre est un lieu investi par la parole. Cette parole a une forme très particulière : elle peut prendre la forme de chants, de répliques obéissant à une métrique particulière, dans des récits fictifs ou vraisemblables. De plus, cette parole est détenue par une minorité de citoyens : les poètes (ποιηται), bien évidemment, qui sont à

³²⁹ « The forums of Athenian public life, at which the individual Athenian citizen might meet, communicate with, judge, and be judged by his fellows included the Assembly, the courts, the Council, the agora, and the theater. », J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 127.

l'origine des œuvres littéraires, mais aussi les acteurs (ὕποκριταί), lesquels donnent vie aux créations des premiers.

Dès lors, les poètes occupent une position privilégiée dans la société athénienne, eux qui se trouvent dans la continuité des aèdes, exprimant une parole vraie qui concerne les affaires humaines et divines³³⁰. Les poètes de la période classique exposent leurs créations devant la foule d'Athéniens, par exemple au théâtre de Dionysos, lors de concours dramatiques, lesquels se déroulent dans le cadre des cérémonies religieuses de la ville³³¹. La parole du poète, si elle est politisée, loue parfois le modèle politique en vogue, qui n'est autre que celui de la démocratie ou, d'autres fois, lui présente une franche résistance. Nombreuses sont les pièces d'auteurs tragiques teintées d'une couleur politique³³². Force est de constater alors que le théâtre devient à partir de ce moment-là un endroit empreint de politique. Mais c'est sur ce mot, théâtre, que nous nous devons d'être plus précis encore.

b. Le théâtre en tant que genre littéraire

Toujours en Grèce classique, parler du théâtre en tant que production artistique, signifie parler d'un genre littéraire. Les genres littéraires existants à l'époque sont les chœurs dithyrambiques, le drame satyrique, la tragédie et la comédie. Ce dernier genre littéraire, par sa force critique à l'égard de la politique, occupe une place privilégiée au sein de la société. Werner Jaeger rappelle que depuis l'Antiquité, la comédie mérite d'être considérée comme « le miroir de la vie »³³³. P. Demont et A. Lebeau élargissent cette définition en précisant qu'elle « a pour matériau de base un régime politique, la démocratie directe athénienne contemporaine : les thèmes qu'elle traite, les événements et les hommes politiques évoqués ou mis en scène sont

³³⁰ Cf. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, François Maspero, 1967.

³³¹ Le premier concours tragique célébré à Athènes remonte à l'an 534, et le premier concours comique à l'an 486.

³³² Nous retenons *Les Suppliantes* et *Ion* d'Euripide principalement, dont nous tirerons quelques réflexions plus loin dans ce chapitre.

³³³ « Aucune description de la civilisation grecque du dernier quart du V^e siècle ne saurait négliger ce phénomène étrange, mais séduisant, qu'est la comédie attique. Les Anciens, en l'appelant « le miroir de la vie », voulaient dire par là qu'elle reflétait le spectacle éternel de la nature humaine et de ses faiblesses. Et cependant, elle offrait aussi l'image la plus parfaite de son époque, étant bien supérieure en précision et en richesses aux autres genres littéraires ou artistiques. », W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, op. cit., p. 410.

contemporains.³³⁴ » La comédie ancienne est le miroir de la vie en ceci qu'elle s'intéresse à la πολιτεία à la fin du V^e et début du IV^e siècles. La comédie est donc ce genre littéraire très précieux et constamment cultivé dans l'Antiquité que nous allons retenir pour parler du théâtre³³⁵.

c. La comédie ancienne comme forme de censure

Dans notre étude, nous nous arrêterons uniquement sur la comédie ancienne, et plus particulièrement, sur celle du poète Aristophane (445,444-385). Ce choix s'appuie sur le fait que les comédies d'Aristophane opèrent comme l'un des instruments les plus sévères de censure politique. Toutes les comédies d'Aristophane abordent peu ou prou un sujet politique. En effet, partout dans les pièces que nous avons du poète, onze sur les quarante-quatre qu'il a écrites, il ne cesse de railler le comportement des hommes politiques. Plus important encore que ces invectives féroces contres des particuliers, Aristophane conteste sans relâche les décisions politiques des dirigeants, lorsqu'il considère qu'elles portent préjudice à la cité d'Athènes, dont il est citoyen. Cette critique constante à l'égard de certains de ses concitoyens l'amène même à se défendre devant le Conseil, pour faire face à une accusation de la part du général athénien Cléon en 426³³⁶.

d. Le poète, censeur de sa cité

Les critiques que l'on trouve chez Aristophane à l'égard de la politique étant assez nombreuses, dans ce chapitre nous nous bornerons à l'analyse de la métaphore de l'ivresse

³³⁴ P. Demont et A. Lebeau, *Introduction au théâtre grec antique*, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 159.

³³⁵ P. Demont et A. Lebeau différencient bien l'ancienne comédie, dont le ton est politique, de la nouvelle comédie, « de coloration à la fois beaucoup plus universelle et beaucoup plus privée, familiale », *idem*.

³³⁶ Une scholie notée dans *Les Acharniens*, v. 378 (pièce datant de 425), fait savoir qu'après sa deuxième comédie, *Babyloniens* (426), Aristophane fut convoqué devant le Conseil pour faire face à une accusation de Cléon. En effet, dans *Babyloniens*, Cléon avait été raillé lors du festival de Dionysies de 426 devant les officiers d'Athènes et des cités alliées, moment où ces derniers apportaient le tribut à Athènes. Dans un esprit de vengeance, Cléon intenta un procès pour offense (ὕβρις) contre le poète et l'accusa d'être un étranger. Aristophane était alors âgé de 20 ans. Nous ne savons rien du litige qui opposa le politicien au poète devant le tribunal du Conseil, mais très vraisemblablement le poète n'a pas été reconnu coupable, reprenant son activité littéraire l'année suivante. Dans la parabase des *Acharniens* (v. 628-664), le poète lui-même fait mention de cette querelle avec Cléon de l'année précédente. Dans la littérature critique, voir A. H. Sommerstein, « Harrasing the Satirist : The Alleged Attempts to Prosecute Aristophanes », in *Free speech in Classical Antiquity*, *op. cit.*, p. 145-174.

politique lorsqu'elle est liée à la prise de parole. Quand nous parlons de « prise de parole », elle doit être comprise au sens le plus proche qu'elle peut avoir avec le fait prendre part aux affaires de la cité. Nous savons que la *παρρησία*, avec l'*ἰσηγορία*, l'*ἰσονομία* et l'*ἐξουσία*, est l'un des principes les plus importants issus du régime politique démocratique. La *παρρησία* est le propre des citoyens, notamment dans le domaine de la politique. Or Aristophane est, si l'on peut dire, un des critiques les plus sévères de la démocratie. Non pas qu'il loue un autre type de gouvernement comme étant meilleur à instaurer. Il est un opposant du régime démocratique dans le sens où il s'exprime toujours de manière sévère à propos des affaires qui frappent la vie de la cité. Ce n'est pas un hasard si les événements auxquels ses personnages se confrontent ont un rapport avec le contexte social, économique du moment et avec ce mode de vie très particulier de la démocratie athénienne.

Parmi les onze comédies du poète, nous allons retenir *Les femmes à l'Assemblée*³³⁷. *Grosso modo*, la critique faite par le poète s'exprime en tournant en dérision les comportements des citoyens réunis à l'*Ἐκκλησία*, à l'Assemblée du peuple, qui semblent être saouls au moment de prendre part aux réunions. Nous allons voir que ce sont en réalité des femmes, déguisées en hommes, qui manifestent un comportement complaisant vis-à-vis de la boisson – ce qui ne fait que renforcer leur caractère de « biberonnes »³³⁸. Nous considérons qu'une autre lecture peut être faite de ce passage où les femmes, arrivées à l'Assemblée, délibèrent. Il nous semble que cela pourrait être une manière de dénoncer les folies des hommes, qui ressemblent, eux, à des gens ivres.

Il est remarquable la manière dont Aristophane fait le lien entre ivresse et *παρρησία*, entre démesure et liberté de parole plus particulièrement, dans cette comédie. Les maux qui accablent la cité trouveraient leur origine dans cette ivresse de type politique. Le goût des hommes pour la boisson se traduirait par des prises de parole qui ont des conséquences fâcheuses pour la cité. Cette comédie, *Les femmes à l'Assemblée*, offre une image très claire et

³³⁷ Pour la datation des pièces d'Aristophane, nous suivons la chronologie proposée dans l'article de J.-C. Carrière : « L'Aristophane perdu. Une introduction aux trente-trois comédies disparues avec un choix de fragments traduits et commentés », in : *Le théâtre grec antique : la comédie. Actes du 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 1er & 2 octobre 1999*. Paris : Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2000. pp. 197-236. (*Cahiers de la Villa Kérylos*, 10).

³³⁸ C'est un topos très commun dans l'Antiquité de prêter aux femmes un comportement de biberonnes, gourmandes et lubriques.

très simple du type de critique qui pouvait être pratiqué par le poète. Ce n'est pas un discours trop étendu comme on en trouvera chez Platon, mais un défilé d'images ayant une forte valeur instructive. Ces images relevant d'une certaine critique prennent souvent la forme de la raillerie, de la débauche.

Après Aristophane, c'est Platon qui reprend la métaphore de l'ivresse politique, de l'ivresse démocratique, et son lien avec la *παρρησία*. La critique du philosophe est abordée dans la deuxième partie de cette section sur les intellectuels et la démocratie athénienne.

1. *Ecclesiazusae* ou *Les Femmes à l'Assemblée*

Les femmes à l'Assemblée fut représenté dans le Théâtre de Dionysos³³⁹, probablement aux Lénéennes, vers l'an 392³⁴⁰. Le choix fait par les modernes de nommer la pièce *Les femmes à l'Assemblée*, *Women in Assembly*, *Die Weiberwolksversammlung*, *Le donne all'Assemblea*, ou d'autres équivalents en langues modernes, n'est tiré que de son contenu. En grec, le nom de la pièce est Ἐκκλησιάζουσαι. Ceci est le participe présent, féminin, pluriel, du verbe ἐκκλησιάζειν, voulant dire : « prendre part à une assemblée », « siéger en assemblée ». *Ecclesiazusae* est le titre de la version latine du texte grec, et qui est restée une dénomination érudite pour se référer au texte grec³⁴¹.

En Grèce antique, les femmes étant exclues de toute participation à l'Ἐκκλησία (l'Assemblée du peuple), mais aussi de tous les autres endroits de réunion politique, la pièce

³³⁹ À propos de la liaison entre théâtre et Dionysos, voir J. A. Dabdab Trabulsi, *Dionysisme, pouvoir et société*, Paris, Besançon. Centre de recherche d'histoire ancienne, 1990, notamment le chapitre : « Dionysos et le théâtre ; Dionysos dans le Théâtre (Eschyle et Sophocle) », p. 145-161. L'auteur soulève une question qui n'a pas manqué d'interroger les antiquisants (J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris [François Maspero, 1973], La Découverte, 2001) : si le théâtre obéit aux mêmes normes de l'Assemblée et du Tribunal, alors comment expliquer que le dieu de l'oubli, de l'ivresse, de l'aliénation, soit son patron ? », p. 151.

³⁴⁰ Avec les Dionysies urbaines, les Lénéennes, est l'un des deux plus grands festivals civiques annuels célébrés à Athènes en l'honneur du dieu Dionysos. Les autres fêtes dédiées à Dionysos sont les Oskophories, les Dionysies des champs, et les Anthestéries. Lors du festival des Dionysies urbaines, d'autres genres littéraires, à part la comédie, étaient aussi présentés : des tragédies, des satyres, des chœurs dithyrambiques.

³⁴¹ Cf. K. J. Dover, « The Greek name of the play is *Ekklesiásdōsai*, commonly Latinized as *Ecclesiazusae*; the verb *ekklēsiásdēn* means "Attend the assembly" », *Aristophanic Comedy*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1972, p. 190. Pour le texte français, nous privilégions la traduction de P. Thiery (*Les Femmes à*

puise son originalité de la fantaisie, tout en gardant une forte touche de réalisme³⁴². Dans *Les Femmes à l'Assemblée*, son auteur vante l'audace et l'esprit rusé des femmes cherchant à prendre en main le gouvernement de la cité. Pour ce faire, les femmes conçoivent préalablement leur projet lors d'une célébration religieuse, les Sciries³⁴³. Cette scène n'est pas représentée, et est antérieure au moment où la comédie commence. Mais sans aucun doute, le caractère hermétique des Sciries aura permis aux femmes d'ourdir leur plan sans éveiller le moindre soupçon chez les hommes. Ces derniers ne s'attendent pas le moins du monde à se voir écartés de leur privilège de commander la cité.

a. La γυναικοκρατία ou les femmes au pouvoir

Comme nous pouvons déjà l'imaginer, les femmes vont contester le pouvoir détenu par les hommes. Mais ce thème abordé par *Les Femmes à l'Assemblée* n'est pas inédit dans le théâtre d'Aristophane. Le poète avait déjà abordé ailleurs l'intrigue des femmes se mêlant de politique dans *Lysistrata* et dans les *Thesmophorieuses*³⁴⁴. Dans *Lysistrata*, pièce datant de 411, les femmes se réunissent en secret et, après conseil, font la grève de l'amour conjugal pour obliger les hommes de toute la Grèce à terminer la guerre et à signer la paix avec les Laconiens. D'une tout autre manière, ce thème des femmes au pouvoir est celui des *Thesmophorieuses*, pièce représentée aussi en 411. Dans cette pièce, le ton est manifestement politique, parce que les femmes, réunies dans le temple des Thesmophores pendant les fêtes consacrées à Déméter et à Perséphone, délibèrent sur le sort du poète Euripide, qui a tant mal parlé d'elles. Un tribunal

l'Assemblée, Aristophane, *Théâtre complet*, Paris, Gallimard, 1997), tout en regardant de près celle de H. van Daele (*L'Assemblée des femmes*, Paris, Les Belles Lettres, 1930).

³⁴² N. Loraux a raison de nuancer cette intervention des femmes, dans la comédie d'Aristophane : « On observera enfin que même l'ancienne comédie, source pourtant précieuse d'informations en tout genre sur la vie quotidienne, ne nous livrera pas de quoi constituer quelque chose comme la "Vie" générique d'une femme ordinaires dans l'Athènes du V^e siècle, parce que les femmes d'Aristophane ne sont précisément ordinaire ni par leur comportement – ce n'est certes le tout-venant des femmes qui entreprend, pour un oui pour un non, de diriger la cité – ni par leur extraction sociale, toujours plus élevée qu'il n'y paraît au premier abord... », N. Loraux (s.dir.), *La Grèce au féminin*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. XIV.

³⁴³ « Les Sténies et les Sciries étaient deux fêtes célébrées par les femmes et consacrées également à Déméter et Perséphone ; la première avait lieu deux jours avant le commencement des Thesmophories ; la seconde faisait partie des Thesmophories mêmes. », P. Thiery, *op. cit.*, p. 1249.

³⁴⁴ Il y avait une quatrième comédie mettant en valeur l'action des femmes, dont le nom était : *Campement des femmes* – peut-être datant de l'année 410-408. Mais elle fait partie des comédies qui nous sont inconnues du poète.

est mis en place. Après délibération, les femmes décident la mise à mort du poète.

Or, un terme central qui revient à plusieurs reprises dans ces trois pièces est celui d'ἐκκλησιάζειν : « se réunir en assemblée ». À l'époque classique, c'est un terme avec une connotation éminemment politique, se réunir à l'Ἐκκλησία. Le verbe, l'action qu'il désigne, lorsqu'il est employé dans les textes de l'époque classique, est bien entendu monopolisé par les hommes. Néanmoins, dans les pièces comiques que l'on vient de nommer, *Lysistrata*, *Les Thesmophorieuses* et *Les Femmes à l'Assemblée*, ce verbe (ἐκκλησιάζειν) est utilisé à l'égard des femmes. Pour le cas des *Thesmophorieuses*, ce terme désigne le fait de se réunir dans le cadre d'une cérémonie religieuse qui se déroule sur trois jours. Seulement les femmes peuvent prendre part à la fête des Thesmophores. Mais dans *Lysistrata* et dans *Les Femmes à l'Assemblée*, le sens de « se réunir » en assemblée est tout autre. Dans *Lysistrata*, la réunion se déroule dans l'illégalité, puisque les femmes prennent de force la Pnyx pour empêcher les hommes de puiser dans le Trésor de la ville pour financer leurs entreprises belliqueuses. Dans *Les Femmes à l'Assemblée*, ce terme sert d'abord à désigner un premier rassemblement qui s'est déroulé dans la légalité, quand les femmes se sont réunies dans le cadre des Sciries. Mais ensuite, elles se retrouvent à nouveau, cette fois-ci dans l'illégalité, la nuit dans les rues d'Athènes. Enfin, par un acte délibératif, à la suite de la réforme qui va leur octroyer les droits de citoyens, elles peuvent se réunir dans une forme de légalité politique totale. Le pouvoir leur revient de droit.

Pour récapituler, dans ces trois pièces, ces réunions donnent lieu à des délibérations (βουλαί) d'ordre politique : grève du sexe afin de signer la paix avec l'ennemi, composition d'un tribunal pour juger le poète Euripide, prise du pouvoir de la cité en vue de veiller à son salut.

Quand on regarde les enjeux de *Lysistrata* et des *Thesmophorieuses*, très vite on remarque que le thème du gouvernement des femmes (γυναικοκρατία), n'est pas inédit au moment où Aristophane présente *Les Femmes à l'Assemblée* en 392. Dans ce chapitre, nous nous bornons à l'analyse d'*Ecclesiazusae*. L'un des enjeux majeurs des femmes, et donc de la pièce, consiste à leur octroyer tout d'abord la parole politique. Ce droit de parole n'est autre que le privilège de la παρρησία. Le lieu où cette prise de parole est obtenue, n'est pas anodin,

car cela se passe à l'un des endroits le plus emblématiques de la politique à Athènes : à l'Assemblée du peuple, l'Ἐκκλησία.

Ce thème des femmes au pouvoir, au moins dans le cadre de la comédie grecque, n'a pas manqué d'inspirer le rire parmi les hommes de l'époque, en raison de la place de la femme au sein de la cité en tant que sujet gouverné, jamais gouvernant³⁴⁵. Certes, Aristophane nous présente une pièce où il est question de la gouvernance des femmes, mais il n'invente rien au système politique de son époque. Il ne crée pas de nouvelles institutions, ni de nouveaux procédés dans lesquels les femmes auraient une place réservée dans la politique. Le poète ne fait que détourner le système politique de la démocratie qui est en cours à son époque. Si céder le pouvoir aux femmes « a semblé bon » aux citoyens, alors la cité entière n'a fait autre chose qu'adopter la volonté des citoyens réunis à l'Assemblée, lesquels représentent l'ensemble du peuple.

Néanmoins, aborder le thème des femmes au pouvoir, ne serait-ce que dans les limites de la comédie, n'était pas un sujet naïf. Certes, pour ce faire, Aristophane s'est servi de ressorts humoristiques propres à son art. La réussite de la pièce, puisqu'elle se déroule dans le cadre d'un concours littéraire, dépend en grande partie de l'approbation du public, et un des buts de la pièce est celui de faire rire le public³⁴⁶. Mais il serait complètement erroné de penser que le but de la comédie est uniquement voué au rire. Loin de cela, le travail du poète nourrit également des intentions judicieuses. Dans la mesure où il est amené à exercer une critique de la vie politique de la cité, la pièce du poète cherche à rendre meilleurs les hommes de son époque.

b. Résumé de la pièce

Il est indispensable d'avoir une idée générale de *Les Femmes à l'Assemblée*. Nous empruntons le résumé proposé par H. V. Daele, dans la *Notice* à sa traduction en langue

³⁴⁵ Sur la situation des femmes, le caractère fragmentaire de leur production intellectuelle, et de leurs exploits, voir toujours N. Loraux, *La Grèce au féminin*, *op. cit.*

³⁴⁶ Dans la parabase située à la fin de la pièce, par la voix de La Coryphée, Aristophane peut enfin s'exprimer à la première personne du singulier : « Je vais faire une petite suggestion aux juges : que les sages m'adjudent le prix sur le souvenir de mes sages paroles ; que ceux qui aiment rire m'adjudent le prix sur ce qui les fait rire. », v. 1154-1157.

française. Nous avons découpé arbitrairement ce résumé avec des chiffres romains, afin d'aider le lecteur à se repérer pendant le déroulement de notre analyse.

I. Les femmes d'Athènes, à la fête des Sciries (en février), où elles se réunissent annuellement entre elles, ont décidé de se rendre à la place de leurs maris à l'Assemblée du peuple (l'Ἐκκλησία), afin de prendre le gouvernement de la cité et de voter des lois justes. **II.** Une nuit, avant l'aurore, elles se réunissent, portant de fausses barbes et des vêtements, ainsi qu'un bâton, subtilisés à leurs maris endormis ; elles se présentent à l'Assemblée où, prises pour des hommes, elles sont admises sans défiance en grand nombre ; leurs maris, n'ayant plus leurs vêtements, sont dans l'impossibilité de s'y présenter. **III.** Praxagora, la présidente des conjurées, prend la parole et, dans un long et habile discours, demande pour les femmes la direction de la cité. Le décret, mis aux voix selon les formalités d'usage, est voté à une grande majorité, peu d'hommes étant présents. **IV.** La nouvelle se répand dans la ville, et c'est Bléphyros lui-même, le mari de Praxagora, qui, au retour de celle-ci, le lui apprend. Praxagora lui expose les heureuses réformes que le nouveau régime apportera au peuple athénien ; Bléphyros, d'abord défiant, finit par partager l'enthousiasme de son épouse. **V.** Ces réformes sont au nombre de deux : la communauté des biens, qui deviendront propriété de la collectivité, chaque citoyen devant être habillé et nourri sur le fonds commun ; la communauté des femmes, qui s'offriront à tout le monde, avec cette clause rigoureuse que pour l'acte d'amour les plus vieilles et les plus laides auront la priorité sur les jeunes et les belles. **VI.** Le reste de la pièce, un peu plus du tiers, nous montre l'application plaisante et bouffonne de ces lois.³⁴⁷

Ce découpage de la pièce répond à de grands moments, et il est organisé de la manière suivante. **I** expose l'origine du projet, il se situe dans le passé et n'est qu'évoqué très succinctement. **II** reprend l'histoire dans son présent, dans les rues d'Athènes, avec un monologue de l'héroïne de la pièce, Praxagora. **III** contient le moment clé de la comédie, lorsque les femmes s'entraînent à la prise de parole à l'Assemblée. **IV** et **V** abordent la mise à

³⁴⁷ H. van Daele, Notice à *L'Assemblée des femmes*, *op. cit.*, p. 8-9.

l'épreuve de ce qui vient de se passer à l'Assemblée, Praxagora expose à son mari et à un voisin les réformes votées ; **VI**, discontinuité de la pièce : l'héroïne disparaît, des personnages secondaires apparaissent, illustrant les points énoncés par le programme politique de Praxagora. Ces épisodes ne répondent pas, par ailleurs, à une division équitable des vers, qui sont au total de 1184.

2. *Ecclesiazusae*, vers 130-144

Nous allons nous concentrer sur la section **III** de la pièce, lorsque les femmes choisissent les propos qu'elles tiendront, une fois arrivées à l'Ἐκκλησία. Nous considérons que, malgré le caractère doublement imaginaire de cette scène, il y a des éléments manifestement subversifs dans lesquels on peut déceler une satire librement menée contre la démocratie athénienne. À ce moment-là, les femmes ne sont pas encore à l'Assemblée, elles répètent ce qu'elles diront là-bas (« nous sommes toutes réunies ici, afin de répéter ce que nous devons dire là-bas », v. 116). Ce qui se passe lors de ce passage est bref, mais il mérite toute notre attention parce qu'il va nous mener au cœur de la critique des mœurs démocratiques.

Aux vers 130-144, la prise de parole est apparentée à une forme de folie et à une forme d'ivresse de la part de ceux qui prennent part aux discussions à l'Assemblée du peuple. *Grosso modo*, il y est dit que les hommes agissent comme des ivrognes, lorsqu'ils font usage de leur *παρρησία*³⁴⁸. Voici le passage où Praxagora examine la maîtrise du discours de ses compagnes. Le but de cette scène où les femmes s'entraînent à la parole en commun est de se préparer le mieux possible, afin de ne pas être découvertes, une fois qu'elles occuperont leur place à l'Assemblée, et que le héraut invitera les citoyens à prendre la parole :

Praxagora. – Qui demande la parole ? (Τίς ἀγορεύειν βούλεται;)

³⁴⁸ Bien que les termes *παρρησία*, *παρρησιάζομαι* n'apparaissent nulle part dans *L'Assemblée des femmes*, il est bien question de sa pratique lorsque les femmes « prennent la parole » à l'Assemblée du peuple, mais aussi lorsqu'elles imitent le mauvais comportement des citoyens. Par ailleurs, la seule fois où le terme *παρρησία* apparaît chez Aristophane est dans *Les Thesmophorieuses*, v. 540. La *παρρησία* dans ce passage doit être comprise comme une sorte de « franchise » quand elle est employée de manière bouffonne par Mnésiloque, le parent d'Euripide, lequel est déguisé en femme et par ses propos prend la défense du poète tragique. Bien que le mot *παρρησία* y est manifeste, nous n'aborderons pas le passage de cette pièce.

La Seconde Femme. – Moi. (Ἐγώ.)
 Praxagora. – Alors, ceins-toi de la couronne et... bonne chance.
 La Seconde Femme. – (S’avançant la couronne sur la tête.) Voilà.
 Praxagora. – Tu as la parole. (Λέγοις ἄν.)
 La Seconde Femme. – Je dois parler avant de boire, alors ? (Εἶτα πρὶν πιεῖν λέγω;)
 Praxagora. – Voyez-moi ça, boire ! (Ἴδού πιεῖν)
 La Seconde Femme. – Ben tiens ! Pourquoi aurais-je mis une couronne, ma chère ?
 Praxagora. – Allez, dégage ! Tu nous aurais joué le même tour là-bas aussi.
 La Seconde Femme. – Mais quoi ? Ils ne boivent pas, eux, à l’Assemblée ? (Τί δ’; οὐ πίνουσι κἀν τῆκκλησίᾳ;)
 Praxagora. – Voyez-moi ça, voilà qu’ils boivent, selon toi ! (Ἴδού γε, σοὶ πίνουσι ;³⁴⁹)
 La Seconde Femme. – Mais oui, par Artémis, et du vin pur (γ’εὕζωρον), en plus ! La preuve, tous les décrets (τὰ βουλευήματα) qu’ils prennent, quand on y réfléchit, ressemblent à des divagations d’ivrognes (μεθυόντων³⁵⁰). Oui, par Zeus, ils font aussi des libations. Sinon, pourquoi feraient-ils toutes ces prières, s’il n’y avait pas de vin ? Et de plus ils s’injurient (λοιδοροῦνται) comme des gens bus (ὥσπερ ἐμπεπωκότες), et les archers expulsent ceux qui ont le vin mauvais (τὸν παροινούντ’) !³⁵¹

Notre analyse sur l’ivresse (μέθη) démocratique et son rapport avec la prise de parole (παρηρησία), se concentre sur ce passage de la pièce. Toutefois, avant de développer le sens que l’on peut donner à la métaphore de l’ivresse politique, passons en revue deux *topos* de la culture athénienne. Le premier concerne les liens existants entre comédie, politique et éducation ; le deuxième aborde la place des femmes dans la cité. Nous considérons que ce faisant, nous

³⁴⁹ Dans le manuscrit grec, ceci est une question : « Selon toi, ils boivent ? »

³⁵⁰ Le texte grec dit que ces décrets (τὰ βουλευήματα) sont « empreints de démente » (ἐστὶ παραπεπληγμένα). « Ce sont des folies », en quelque sorte.

³⁵¹ *Les femmes à l’Assemblée*, v. 130-144.

pourrons mieux appréhender les vers 130-144 de *Les Femmes à l'Assemblée* que nous venons d'exposer.

3. La comédie, censeur de l'éducation et de la politique

Les Femmes à l'Assemblée est tout d'abord une pièce comique. Elle a été représentée devant le peuple d'Athènes dans le cadre d'un concours littéraire. Il est important de l'avoir toujours à l'esprit, car, au regard de ce contexte, ces dialogues « vivants » prennent des accents plaisants, légers, grivois. Le but premier est de créer un lien de communication avec la foule athénienne au moyen du rire. Comme nous le soulignons plus haut, il serait maladroit de réduire les propos tenus sur la scène théâtrale au pur divertissement des spectateurs. Comédie et politique, comédie et éducation, sont intimement liées dans les pièces de théâtre dans l'Antiquité. Deux raisons nous conduisent à cette précaution. La première consiste à ne pas considérer le théâtre comme un lieu de pur loisir. J. Ober, dans un chapitre consacré à *Les Femmes à l'Assemblée* (« Essence and Enactment : Aristophanes *Ecclesiazusae* ») affirme : « For The Athenians the theater was a public space—the physical layout of the theater was closely analogous to that of the ordinary Assembly place of the Pnyx; indeed, Assembly meetings were sometimes held in the theater itself »³⁵². La deuxième raison réside dans le fait qu'un acteur, en Grèce antique, n'est pas qu'un personnage qui ne sait faire autre chose que faire rire et amuser un public. Dans *Mass and Elite in Democratic Athens*, J. Ober fait savoir que: « The physical relations of actor in the orchestra of the theater and orator at the bema of the Pnyx to their respective audiences were similar. In at least one case, actor and orator were identical. »³⁵³ Le théâtre est donc ce lieu public où, parfois, se tiennent des réunions politiques. Celui qui y tient un discours, que ce soit dans le cadre d'un festival ou d'une assemblée, peut être aussi bien un acteur qu'un homme occupant une charge publique. Dans les deux cas, la plupart du temps, ces

³⁵² J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, New Jersey, 1999, p. 122.

³⁵³ J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, op. cit., p. 154. (Tr. : « Les relations physiques de l'acteur dans l'orchestre du théâtre et de l'orateur au *bema* de la Pnyx, avec leurs publics respectifs, étaient similaires. Dans au moins un cas, l'acteur et l'orateur étaient identiques. »)

hommes, habiles dans l'art du discours, sont extrêmement cultivées. Leur parole est soigneusement formulée.

a. Le théâtre, lieu circulaire, lieu public

Nous avons donc une désignation du théâtre comme un « lieu public » (*public space*). Cela veut dire, pour J. Ober, mais donc aussi pour les Grecs, que le théâtre est lui-même considéré, au même rang que les autres lieux consacrés à des fonctions politiques ou de justice (le Conseil, l'Assemblée du peuple ou les tribunaux). D'autre part, J. Ober nous fait savoir que l'attitude des individus à l'intérieur de l'enceinte du théâtre, quand il parle du comportement de l'acteur, ressemble beaucoup à celle d'un orateur prendre la parole devant le peuple, ou devant les juges. De plus, la ressemblance spatiale entre le théâtre et l'Assemblée renforçait ce comportement de celui qui se trouvait au milieu de la scène, que ce soit un acteur ou un orateur³⁵⁴. Dans la mesure où orateur et acteur cherchent tous deux à séduire le public, à le convaincre, à l'émouvoir, on peut imaginer à quel point tribune et orchestra étaient des lieux partageant une vague identité.

Le fait que les institutions culturelles ressemblent dans leur forme aux institutions politiques ne reste pas sans effet sur l'imaginaire Athénien. Comme l'expose M. Detienne, le modèle d'un espace circulaire pour tenir des réunions s'inscrit dans une logique de « communauté » et de « publicité », puisque « les paroles que l'on prononce concernent les intérêts communs »³⁵⁵. Les institutions culturelles et politiques rendent possible, l'expression d'une parole, tantôt efficace, tantôt symbolique, face à un public dans des buts très précis. Si le théâtre et l'Assemblée se ressemblent dans leur forme architecturale, c'est que tous les deux, que ce soit au moyen du rire ou de la persuasion, mettent au centre de la scène les affects des citoyens. Ce qui est représenté, au théâtre, c'est la vie de la cité, de la même manière que ce dont on parle à l'Assemblée, et dans les tribunaux, c'est de la vie de la cité et de ses individus. *Le Contre Timarque* d'Eschine que nous avons analysé dans le chapitre précédent en témoigne,

³⁵⁴ « Both by space and by behavior of the protagonist, the congruity between the theater and the Assembly was reinforced. », *Idem*.

³⁵⁵ M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, *op. cit.* p. 91 ; « Dans le jeu de diverses institutions, assemblées délibératives, partages du butin, jeux funéraires, un même modèle spatial s'impose : un espace circulaire et centré où, idéalement, chacun est par rapport aux autres dans une relation réciproque et réversible. », *Idem*. Voir aussi K. J. Dover: « The essential features of the Aristophanic theatre were a circular space [...] a rising auditorium [...] and a building », *Aristophanic comedy*, *op. cit.*, p.18.

les Grecs avaient l'habitude de mélanger la vie privée avec les affaires de toute la cité lors des litiges. En outre, les comédies d'Aristophane fournissent la preuve que cela était une particularité du théâtre.

On peut dès lors comprendre que pendant le déroulement d'une réunion civique, politique ou festive, l'espace circulaire contribue à l'effet que la parole/le discours peut avoir sur les gens réunis. C'est que les affaires et les passions des particuliers se mélangent à celles des autres. Devant des scènes emplies de solennité, les citoyens devaient être conduits à opérer une transformation de leurs âmes. Cette transformation est d'autant plus manifeste lorsque les citoyens se trouvent être eux-mêmes l'objet de leurs propres drames. L'issue des représentations théâtrales, mais aussi des jugements dans les tribunaux, le jugement (κρίσις) du jury, dépendait largement de la capacité de persuasion que le poète ou l'orateur avait eu sur la masse³⁵⁶. Si à cela on ajoute que le théâtre, pendant les représentations tragiques ou comiques, est un lieu où l'on exprime des avis politiques, c'est-à-dire un endroit où l'on exprime des avis au sujet de la cité, qui ont par la suite une influence sur les citoyens-spectateurs, on constate ce lien étroit qui existe entre le théâtre et l'Assemblée.

Par ailleurs, cette pratique qui privilégie un espace circulaire dans les assemblées, ayant un effet sur les postures des orateurs – lorsqu'ils se mettaient au milieu, sur la scène (προσκήνιον) ou à la tribune (βῆμα), et prenaient la parole – trouve ses origines dans une tradition guerrière, exposée chez Homère. Il faut se remémorer que, dans l'*Iliade*, les scènes de bataille opposant les deux camps sont toujours précédées par des assemblées. Cette règle est valable aussi bien chez les hommes, Achéens et Troyens, que chez les dieux, au sommet de l'Olympe. Mais une des particularités de la langue homérique est que le mot ἐκκλησία n'apparaît nulle part dans les récits. Il est de toute évidence une invention qui apparaît en même temps que les institutions politiques de la cité. Le vocable employé par Homère pour « assemblée » est toujours ἀγορή – mot épique qui est à l'origine de la « place publique » (ἀγορά) à l'époque classique³⁵⁷.

³⁵⁶ « The contest between *chorēgoi*, playwrights, and actors have some similarities to those between litigants and political orators. In each case, the outcome was decided by a mass audience sitting in judgment (directly or indirectly) over competing elites. » J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, op. cit., p. 153. À titre d'exemple, cf. l'*Apologie de Socrate* 31c, où Socrate compare son accusateur, Méléto, à un acteur de comédie.

³⁵⁷ *Iliade*, I, 54 : « Achille convoqua le peuple à l'assemblée » (ἀγορήνδε καλέσσαιτο λαὸν Ἀχιλλεύς) ; XX, 4, « Zeus...ordonna à Thémis de convoquer les dieux en assemblée » (Ζεὺς δὲ Θέμιστα κέλευσε θεοὺς ἀγορήνδε

b. Le théâtre, une activité hautement culturelle

Mais reprenons l'argumentation du théâtre en tant qu'activité culturelle et la réception qui lui était réservé chez le peuple à l'époque classique à Athènes. Nous avons dit que *Les femmes à l'Assemblée* est une pièce comique, mais aussi que le théâtre, en tant que production de l'esprit, ne fait jamais que divertir les gens. En effet, le théâtre n'est pas une activité qui détourne momentanément les citoyens de leurs activités « productives ». Tout au contraire, il les investit davantage dans leur rôle de citoyens au sein de la cité. Si jamais il vient à être considéré comme un loisir (σχολή), il serait vain de vouloir le classer soit comme une activité qui appartient à la vie publique, soit comme une activité qui appartient à la vie privée. Car le théâtre est ce qui est donné à tout le monde, il est un bien commun.

Or, le théâtre est au sens large du terme un élément fondamental de l'éducation pour la société athénienne. C'est dans ce cadre qu'Aristophane, considéré à la fois maître dans l'art de la comédie et pédagogue de la cité, joue un rôle majeur dans l'Athènes de son époque. Dans *Paideia La formation de l'homme grec* (« La poésie comique d'Aristophane »), W. Jaeger affirme la chose suivante à propos du poète : « À un stade très avancé de son développement, la comédie connut son apogée en comprenant, grâce à l'exemple du drame, qu'elle pouvait jouer un rôle éducatif : chez Aristophane, la conscience d'avoir à remplir pareille mission détermina la conception qu'il se fit de son art et transforma son œuvre, tant sur le plan spirituel que technique »³⁵⁸. En tant qu'homme d'esprit, Aristophane élève la comédie au rang des choses vénérables, la transformant en un instrument expressément pédagogique.

En conséquence, il faut garder à l'esprit cette double spécificité qu'a le théâtre au V^e et IV^e siècles : il est un lieu empreint de politique, il est aussi un instrument pédagogique. Le théâtre est un des visages de la politique ; le théâtre est une forme de pédagogie. Et W. Jaeger d'accentuer toujours ce double privilège conquis par l'art d'Aristophane : « Dès le début,

καλέσσαι) ; XVIII, 245 : « [Les Troyens] se réunirent en assemblée » (ἐς δ' ἀγορὴν ἀγέροντο). Pour « se mettre au milieu » lors de la prise de parole dans une assemblée voir : I, 58 ; XIX, 55.

Voir également M. Detienne : « Dans les assemblées militaires, l'usage de la parole obéit à des règles définies qui confèrent aux délibérations de *Illiade* une forme institutionnelle très marquée. Prendre la parole engage deux comportements gestuels : s'avancer au milieu et prendre le sceptre en main. Veut-on s'adresser à l'assemblée ? La règle est rigoureuse : on se dirige vers le μέσον », *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, op. cit., p. 89.

³⁵⁸ W. Jaeger, *Paideia*, op. cit., p. 414.

Aristophane fut, par la force des choses, le censeur de la politique, mais aussi celui de la *culture*. »³⁵⁹ C'est donc sur ce personnage illustre de l'antiquité classique que s'appuient nos réflexions.

Sur un tout autre plan que celui de la pensée religieuse, à la manière des devins dans l'Antiquité qui connaissaient « ce qui est, ce qui était et ce qui sera », divulguant leur connaissance dans des moments de crise, dans la comédie, le poète, toujours attentif à la situation politique de son temps, s'adresse constamment à son auditoire pour lui dire ce qu'il est, ce qu'il n'est pas, et ce qu'il pourrait être³⁶⁰. Il est celui sur lequel les hommes d'action peuvent s'appuyer, lorsqu'ils en ont besoin. Le poète est en l'occurrence ce nouveau personnage de la cité, « investi de fonction précises », détenteur « d'un type de parole, prononcé dans certaines conditions »³⁶¹. Mais à la différence de la parole magico-religieuse du devin, qui se suffit à elle-même, la parole du poète nécessite l'assentiment social. C'est ici qu'on peut mettre en valeur une des vertus d'Aristophane, celle qui consiste à bouleverser son public à travers le jeu des personnages sur la scène, afin de faire en sorte qu'il soit transformé, afin de le rendre meilleur, ou pour le dire autrement, afin de l'éduquer. Sans ces effets positifs sur son public, la parole du poète n'aurait nulle force. De plus, cette parole prononcée, met en jeu des choses connues de tous, ou divulgue des choses qui doivent être connues de tous.

C'est ainsi que *Les femmes à l'Assemblée*, en l'occurrence, apparaît à nos yeux comme « un miroir », pour reprendre les propos de W. Jaeger. Il reflète l'état d'abattement moral qui se vit dans la sphère politique de la société athénienne au début du IV^e siècle. C'est avec cette

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 423.

³⁶⁰ « Calchas, fils de Thestor, le meilleur savant des oiseaux. Il connaît ce qui est, ce qui sera, ce qui a été. », *Illiade*, I, 70. Avec ses pouvoirs de divination, Chalchas conduit les Argiens vers leur salut, réparant ainsi les torts commis à l'égard d'Apollon. Pour une étude sur la notion de la parole magico-religieuse voir toujours M. Detienne : « Dans le monde divin jamais une décision n'est prise en vain, nulle parole n'est gratuite... la parole est même ici une chose vivante, une réalité naturelle qui pousse, qui grandit... », *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, *op. cit.*, p. 53.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 51.

sorte de miroir que le poète dresse un diagnostic, que l'œuvre du poète devient un instrument de critique inscrit dans un lieu et dans un temps précis.

c. Les cibles du poète

Mais concrètement, en quoi consiste le travail critique entrepris par la comédie attique ? K. J. Dover affirme que l'ancienne comédie, celle dont Aristophane fait partie, a pour habitude de viser trois objectifs. Les pièces d'Aristophane reviennent sans cesse sur ces trois cibles : « the constitutional structure of the state, the style of politics, and individual political decisions.³⁶² » Dans le même esprit que K. J. Dover, D. M. MacDowell remarque que l'ancienne comédie : « has a tradition of making rude comments on individuals who had become prominent, whether as political leaders or in some other way.³⁶³ » Nous avons fait mention du litige qui opposa Aristophane à Cléon, à la suite d'une attaque en justice de ce dernier contre le poète³⁶⁴. C'est dire à quel point les propos que le poète adressait depuis la scène à certains individus pouvaient être perçus de manière violente. Cette attaque n'a rien de candide. Cléon n'était pas assis à n'importe quelle place, au milieu de la foule. Il occupait une des places de la προεδρία, les sièges d'honneur au pied des gradins. Le général athénien assistait, en direct et impuissant, aux injures proférées à son encontre sur scène, tandis que la foule, derrière lui, riait à gorge déployée.

d. L'ἔθος démocratique

Dans *Les femmes à l'Assemblée*, hormis quelques moqueries relatives à certains citoyens, aucun homme politique ne fait l'objet d'une critique particulièrement sévère. Plus qu'un individu, ce qui est visé dans *Les femmes à l'Assemblée*, c'est « the style of politics », et particulièrement, un ἔθος politique, c'est-à-dire une manière et une attitude d'agir dans le domaine de la politique. Cet ἔθος que les femmes moquent et imitent avant de prendre place à

³⁶² K. J. Dover, *Aristophanic Comedy*, *op. cit.*, p. 33. (Tr. : « la structure constitutionnelle de l'État, le style de la politique et les décisions politiques individuelles ».)

³⁶³ D. M. MacDowell, *Aristophanes and Athens*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 22.

³⁶⁴ « [W]e can safely conclude that the council either dismissed the charge, or imposed a fine within the 500-drachma limit. », A. H. Sommerstein, « Harrasing the Satirist », *op. cit.*, p. 160.

l'Ἐκκλησία, traduit l'opinion que le poète se fait du comportement des citoyens de cette période. *Les femmes à l'Assemblée* vise donc à dénoncer cet *éthos* démocratique.

Étant donné que la comédie avait adopté un rôle critique à l'égard de tout ce qui est important au sein de la communauté, nous ne devons pas nous étonner de voir abordés des thèmes d'ordre politique lors des représentations au théâtre. Sur ce sujet, W. Jaeger continue de nous éclairer sagement lorsqu'il affirme : « De plus en plus, la comédie assumait la fonction de prêter voix aux critiques populaires de quelque nature qu'elles fussent. Non contente de juger les « affaires politiques » au sens étroit et moderne de cette expression, elle discutait politique dans l'acception grecque et totale du mot – c'est-à-dire de toutes les questions d'intérêt général pour la communauté. Quand cela lui parut utile, elle censura non seulement les individus et les actes politiques pris isolément, mais aussi le système gouvernemental tout entier, la vie, les mœurs et les faiblesses de la nation.³⁶⁵ » W. Jaeger rejoint ici l'avis de K. J. Dover et de MacDowell. La place centrale qu'a la comédie en tant que censeur de la vie politique d'Athènes est on ne peut plus patente chez le poète. C'est donc à la critique d'un ἔθος politique, institué dans un « système gouvernemental » que nous allons prêter un œil attentif dans ce chapitre.

Dans l'extrait des *Femmes à l'Assemblée* que nous avons reproduit plus haut, une des femmes prend la parole pour dénoncer l'absence des principes indispensables à tout bon citoyen Athénien qui prend part à la politique : celui de κόσμος, de se conduire avec « ordre », avec « décence », et celui de μέτριος, d'être en toute circonstance un homme « mesuré ». Lorsque l'on compare les hommes qui prennent la parole à l'Ἐκκλησία à des gens saouls, promoteurs de décrets fous, on souligne surtout qu'ils se comportent de manière honteuse, qu'ils ne sont pas capables de remplir leur devoir de manière digne. Le partage est catégorique, un citoyen ἀναίσχυντος (impudent) est ainsi à l'opposé d'un citoyen κόσμιος (mesuré, vertueux). Ces hommes impudiques sont dans la pièce d'Aristophane de toute évidence des hommes démocrates.

Tenir de telles affirmations devant la masse d'Athéniens n'était certainement pas une affaire dépourvue de risque. En plus du caractère grivois et plaisant des personnages plaisants, d'autres éléments dans la pièce devaient s'ajouter à la critique pour la rendre violente. Mais avant de les exposer, parlons de la place éminente donnée aux femmes dans la pièce. Elles

³⁶⁵ W. Jaeger, *Paideia, op. cit.*, p. 417.

n'incarnent pas seulement une conscience éclairée de la politique, mais promettent, avec leur engagement politique, des biens fort précieux : le salut et le bonheur de la cité tout entière. Certes, il s'agit d'une existence fictive, ces femmes délibérant en politique n'existent pas. Pourtant leurs qualités, exposées dans la pièce, sont bien réelles. Aucun ornement superflu, aucun avantage, ne leur a été attribué pour mieux les faire briller sur la scène. Ce sont des qualités qu'elles cultivent dans le foyer, et qui se révèlent être des aptitudes utiles à la cité. Elles s'opposent à ces qualifications d'ivrognerie et de lascivité qu'on leur prête à tort ou à raison.

4. « Des femmes politiques »

Pour mener cette critique contre les manières honteuses des citoyens, *Les femmes à l'Assemblée* construit une réalité utopique dans laquelle les femmes athéniennes s'emparent de la parole politique à l'Assemblée. Cette prise de parole, enlevée à ceux qui en ont le monopole, va permettre aux femmes de s'emparer du pouvoir de la cité, mais surtout d'élaborer un programme politique. On peut dès lors percevoir comment la critique d'Aristophane ne s'arrête pas à une simple moquerie de la *παρρησία* des hommes libres. Le vœu de Praxagora – dont le nom signifie « qui agit sur l'Agora » –, l'héroïne de la comédie, est bien plus profond³⁶⁶. Voici ce qu'elle dit à ses compagnes dans les rues d'Athènes :

Osons un tel coup d'audace, essayons de prendre en main les affaires de l'État.

ἤν πως παραλαβεῖν τῆς πόλεως τὰ πράγματα δυνώμεθ', v. 106-7³⁶⁷

Cette annonce est aussi étonnante qu'étrange. Que des femmes se comportent en citoyens ne rentre pas dans l'imaginaire politique dominé par les hommes. C'est pourquoi le

³⁶⁶ Praxagora est par ailleurs la seule femme à porter son prénom parmi le groupe de femmes. Au début de la pièce, elle s'adresse à ses compagnes par leur prénom : Clinarète, Glycè, Mélistichè, Guesistratè, mais ces femmes ne prennent jamais la parole. Celles qui s'entraînent à la prise la parole sont désignées comme « Première femme » (Γυνή α) et « Deuxième femme » (Γυνή β). Quant au nom de Praxagora, voir la Notice rédigée par P. Thiery, *Aristophane, Théâtre complet, op. cit.*, p. 1288-1299.

³⁶⁷ La traduction de ce vers est celle de H. V. Daele, et non pas celle de P. Thiery.

développement de l'histoire ne peut se faire qu'à partir de moyens complètement farfelus. Ce sont des « scènes de fantaisie et de magie où Aristophane mêle la réalité et la fable », écrit W. Jaeger. Et force est de reconnaître que sans cette liberté rendue possible par la magie du théâtre, les propos de Praxagora dans *Les femmes à l'Assemblée* (« Osons un tel coup d'audace, essayons de prendre en main les affaires de l'État »), seraient considérés comme un égarement de l'esprit. Car cela ne rentre pas dans l'imaginaire du peuple athénien. Placés dans n'importe quel autre contexte de la vie athénienne, les projets de Praxagora et ses amies seraient considérés nuls et non avenue. Mais leur force et leur originalité consistent dans le fait d'être prononcés dans une pièce de théâtre. Cela relève sans doute d'une problématisation bien étrange, notamment en raison de ce que nous disions à propos du théâtre comme « espace public ». Nous ne savons pas avec certitude la manière dont les spectateurs rassemblés au théâtre de Dionysos ont accueilli le propos de Praxagora. Selon toute vraisemblance, le discours de Praxagora a dû provoquer le rire chez un public constitué dans sa majorité par des hommes³⁶⁸.

Pourquoi ces propos auraient-ils provoqué le rire, là où à priori il n'existe rien de comique ? N. Loraux nous fait savoir que « la femme, surtout lorsqu'elle s'avise de divaguer hors de son statut, est un ressort efficace du rire, la scène comique nous est une précieuse réserve d'aperçus sur l'imaginaire athénien de la division des sexes »³⁶⁹. Une femme qui parle de politique est on ne peut plus amusant. C'est que, en politique, il existe non seulement une subordination des femmes à l'égard des hommes, mais une antinomie radicale qui sépare à jamais les deux sexes. Leurs rôles dans la cité sont pratiquement irréconciliables l'un avec

³⁶⁸ Savoir s'il y avait des femmes présentes ou non lors des représentations des comédies est un sujet de discussion controversé encore aujourd'hui : « There are only two possible explanations for this. The simpler, which I prefer is that women were not present: even if they were present at the tragedies, it may have been thought appropriate for them to stay away from the comedies, which were probably performed on different days. The other is that they were present but were ignored: they were expected to stay in the background while the actors and chorus performed to entertain the men. This latter explanation cannot be excluded, although there is no real evidence to support it. But even if it is true, it remains the case that Aristophanes addresses his plays to the male spectators. », MacDowell, *op. cit.*, p. 15 ; « It is quite possible that at least some Athenian women attended, as did some foreigner (at the City Dionysia). », J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, *op. cit.*, p. 122 ; « When specific allusions are made to the audience in the text of a comedy they seem to presuppose an audience of men and boys, but two passages of Plato's *Laws* (658A-D and 817C) reflect an assumption that at least at the time of writing (the middle of the fourth century) women could be spectators of all kinds of drama. », K. J. Dover, *Aristophanic Comedy*, *op. cit.*, p. 16, 17.

³⁶⁹ N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Éditions la Découverte, 1981, p. 126.

l'autre. C'est pourquoi tout l'art d'Aristophane consiste à faire communier ces termes : femmes et politique, femmes et citoyenneté.

a. Entre la ruse et le ridicule

Ponctuellement, le rire devait être aussi provoquée par les manières cocasses dont les femmes se comportent. Prenons par exemple la manière grossière dont elles sont affublées : elle se sont emparées des manteaux, des embades, du bâton de leurs maris. Elles se sont également collées de fausses barbes, laissées pousser les poils, elles ont fait bronzer leur peau. Tout cela pour ressembler le plus possible aux hommes, car une peau blanche est le signe de quelqu'un qui passe son temps à l'intérieur. Lorsque nous découvrons ces femmes dans la pièce, elles sont en train de causer à ciel ouvert dans une des rues de la ville, pas loin de l'Assemblée du peuple. En voyant qu'une d'elles a déjà mis les embades de son mari, les autres étant encore déchaussées, certaines se moquent de l'aspect grossier que leur amie aurait pu avoir. Une autre femme s'excuse pour son retard, arguant que son mari s'était gorgé de sardines et n'arrêtait pas de tousser. Ainsi, travesties en hommes, se dirigeant en hâte vers l'Ἐκκλησία, se confondaient-elles au reste des citoyens qui s'étaient levés avant le point du jour pour se rendre eux aussi à l'Assemblée.

b. Érotisme, obscénité et politique

Outre ces moyens assez saugrenus propres à l'univers de la comédie, et placés dans leur contexte culturel, des propos érotiques et luxurieux parsemés çà et là se mêlent au déroulement de la pièce. Nous pensons à trois exemples en particulier. Au tout début du récit, la flamme d'un flambeau allumé dans la nuit est comparée à un œil qui témoigne secrètement des « pratiques d'Aphrodite » (Ἀφροδίτης τρόπων, v. 8) réalisées par les femmes à huis clos. Le flambeau est dès lors cet éclairer discret de leurs « recoins secrets » (ἀπορρήτους μυχοῦς, v. 12), l'ami prudent qui ne communique à personne ce dont il a pu être témoin. Cet « œil » signifié par le flambeau de la lanterne, sublime l'œil du spectateur. Mais à la différence du flambeau, le spectateur serait cet être incapable de garder le secret de la découverte d'un corps nu, des ébats amoureux des amants qu'il aurait pu découvrir de manière furtive. Le spectateur, charmé par ces images piquantes, est témoin d'une scène qui n'est pas seulement érotique, mais

politique. Dès le début de la pièce, le spectateur connaît le secret des femmes, non pas leurs « recoins secrets », mais leurs intentions politiques.

Le deuxième propos érotique arrive plus tard, avant que toutes les femmes ne se mettent en route en direction de l'Assemblée. La voisine de Praxagora arrive légèrement en retard au rendez-vous parce que son mari, un rameur Salaminien, n'a cessé de la « faire ramer » la nuit entière (τὴν νύχθ' ὅλην ἤλαυνέ με, v. 39). Mais le propos qui illustre le mieux ce langage grivois, et parfois assez prosaïque, utilisé par Aristophane, est énoncé par Praxagora lors d'un de ses échanges avec les autres femmes. Prenons la traduction de H. V. Daele : « on dit que ceux des jeunes gens qui se font le plus secouer sont aussi les plus habiles parleurs » (Λέγουσι γὰρ καὶ τῶν νεανίσκων ὅσοι πλείστα σποδοῦνται, δεινοτάτους εἶναι λέγειν, v. 112-113).

Le choix de la traduction de ce dernier passage n'est pas fautif. Cependant, il présente un problème : sa traduction ne rend pas compte de la crudité des propos de Praxagora. Car le texte grec est explicite : le verbe σποδέω (briser), dans sa forme moyenne-passive σποδόμαι (être réduit en poudre), a une forte connotation sexuelle dans ce passage. Il serait donc plus adéquat de traduire σποδοῦνται par : « ceux des gens qui *se font défoncer* le plus sont les plus redoutables parleurs ». N. Loraux remarque, à propos de *Lysistrata* (pièce décrite par elle comme un « joyeux tissu d'obscénités »), que les érudits se gardent généralement de traduire les obscénités, afin de préserver la vertu de l'érudition³⁷⁰. Pourquoi être aussi sourcilieux sur la pratique de la traduction, en l'occurrence, rendre explicite un texte cru ? Cette traduction, datant de 1930, a été pendant des décennies un des seuls accès au texte grec³⁷¹. Souvent, ces passages assez nuancés empêchent le lecteur de saisir les problèmes auxquels sont confrontés les personnages de la pièce. Les recours à des situations érotiques et sexuelles (dont on a relevé quelques exemples dans les vers : 12 ; 39 et 112-113) sont des éléments constitutifs de la pièce. Ils servent à déclencher l'histoire et à soutenir l'attention du public tout le long de l'histoire, mais aussi, les poussant jusqu'à l'absurde, ils servent à clore la pièce.

On peut penser que le recours à des scènes luxurieuses permettait également de maintenir le silence des spectateurs rassemblés au théâtre. Le rire et le silence étaient donc deux

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 157.

³⁷¹ La traduction de P. Thiery rend plus fidèlement ce passage obscène des v. 112-113 : « Il paraît que ce sont les gars qui se font le plus défoncer qui sont les plus terribles parleurs ».

instruments fort utiles qui permettaient de mieux saisir les enjeux de la pièce. Comme nous l'avons exploré plus haut, ces scènes amorcent l'intérêt des gens parce qu'elles leur renvoient une image de leurs propres mœurs sexuelles. Par exemple, ces vers 112-113, où Praxagora compare le sort des femmes à celui des jeunes garçons, fonctionne comme un « argument » en faveur des femmes lorsqu'elles veulent se faire un avenir dans la politique. Tout comme l'éducation des jeunes gens dépendait parfois d'un commerce avec un adulte, un maître d'école, un amant, ces pratiques sexuelles feraient également des femmes des individus capables de maîtriser le discours, des individus capables de se frayer un chemin sur le terrain du politique. L'analogie entre pédagogie et commerce sexuel peut paraître absurde pour nous, mais pas pour un Grec, un homme libre, assis au théâtre, écoutant discourir ces femmes.

Ces propos, qui font bel et bien allusion aux pratiques pédérastiques entretenues entre adultes et jeunes hommes, entre ἐραστής (l'amant) et ἐρόμενος (l'aimé), offrent, le temps d'un éclair, un portrait brut mais franc des mœurs en matière sexuelle d'une partie de la société grecque. Si Praxagora conclut que, à l'instar des jeunes gens, se faire secouer est « par une heureuse chance [...] le fait des femmes » (ἡμῖν δ' ὑπάρχει τοῦτο κατὰ τύχην τινά, v. 114), cela fait d'elle et de ses compagnes des individus aptes à devenir des orateurs redoutables, des conseillers avertis pour la cité. En un mot, grâce à cette pratique sexuelle « initiatique », les femmes sont aussi des individus aptes à participer à la politique. C'est donc par la pratique du sexe que les femmes sont habilitées, comme les jeunes gens, à devenir des individus politiques³⁷².

In fine, nous nous rendons compte que le recours à des situations sexuelles n'est pas toujours accessoire et qu'il peut servir à saper les fondements de la pensée politique, ainsi qu'à dynamiser le récit afin de parvenir à d'autres buts plus finement dessinés. En un mot, l'obscénité dont les personnages font preuve n'est guère gratuite.

S'attardant davantage sur ce langage parfois assez obscène, et qui peut mener certains à penser à certains que rien dans la pièce ne vaut la peine d'être pris au sérieux, D. MacDowell remarque que quelques-uns de ces propos : « arise from the plot of the play ; but others are

³⁷² J. Ober relève bon nombre de questions concernant les rapports entre nature et mœurs, deux référents solides pour définir et distinguer la masculinité et la féminité. Par la suite, il insiste sur le poids que ces conceptions avaient pour les individus qui se mêlaient de politique. Sur ce thème, cf., dans « Aristophanes *Ecclesiazusae* », le sous-chapitre : *Nature versus Political Culture*, p. 135-140.

gratuitous, in the sense that they are not called for by the context but come as a comic surprise.³⁷³ » W. Jaeger, quant à lui, atteste que ces rudes obscénités n'étaient rien d'autre que l'héritage de la comédie du κῶμος, du cortège dionysiaque : « Lorsque la comédie devint de la littérature, comme chez Aristophane, elle avait assimilé bon nombre d'éléments divers qui tous, provenaient de l'ancienne fête en l'honneur de Dionysos. On y retrouvait, bien entendu, l'esprit des réjouissances orgiastiques de ce jour de fête religieuse³⁷⁴ ». En effet, la dernière partie de la pièce se termine en mettant en exergue ces deux éléments relevés par D. M. MacDowell et par W. Jaeger : l'obscénité du langage et l'esprit de réjouissance orgiastique du κῶμος³⁷⁵. Mais avant que la comédie ne se close sur ces scènes de fête, où l'on danse, l'on mange et l'on boit, il y a, nous semble-t-il, une autre intention que nous devons essayer de saisir.

c. Du bon usage du courage

Reprenons le déroulé de l'action à partir du vers 106. C'est le moment où Praxagora est élue stratège du groupe. À ce moment-là, les femmes s'appêtent à se mettre en marche vers l'enceinte où l'on vote des décrets à Athènes, tandis que les hommes, endormis, se trouvent toujours à la maison. Praxagora ébranle ainsi l'esprit de ses amies : « Osons un tel coup d'audace, essayons de prendre en main les affaires de l'État » (τόλμημα τολμῶμεν τοσοῦτον οὔνεκα, ἦν πως παραλαβεῖν τῆς πόλεως τὰ πράγματα δυνώμεθ', v. 106-7). Ce qui est dit dans ces deux vers n'est pas du tout anodin. Les « affaires » (τὰ πράγματα) dont il est question ici, on le sait bien, est une activité détenue par les hommes. On sait également que cette tâche provient, tout comme la parole, d'une fonction guerrière.

Si jamais on songe à s'emparer du pouvoir que possède un groupe, cela ne peut se faire sans qu'il existe une forme de combat. Chez Homère, par exemple, on trouvera constamment des exhortations de ce type : « soyez des hommes, mes amis, ayez en tête la force

³⁷³ D. M. MacDowell, *Aristophanes and Athens*, op. cit., p. 21. (Tr. : « découlent de l'intrigue de la pièce ; mais d'autres sont gratuits, dans le sens où ils ne sont pas appelés par le contexte mais viennent comme une surprise comique ».)

³⁷⁴ W. Jaeger, *Paideia*, op. cit., p. 413.

³⁷⁵ Le terme κῶμος désigne la fête avec chants et danses en l'honneur de Dionysos ; il est aussi le cortège qui accompagne les processions de ce dieu.

impétueuse »³⁷⁶. De même dans *Les Femmes à l'Assemblée*, on voit apparaître cette injonction à manifester du courage face à une situation difficile. C'est dans ce contexte guerrier, dans ce contexte de lutte, de tension, qu'il faut situer ce « coup d'audace » des femmes de la pièce. Ce courage prend ensuite, non pas la forme de la violence, mais la forme d'un type d'intelligence rusée qui a finalement son lieu d'action sur le terrain du politique. Déguisées en hommes, les femmes usurpent une place que ni les mœurs ni l'appareil juridique ne leur attribuent. C'est à la fois une disruption morale et un acte illégal. Avec ce geste, elles transgressent la loi. Rappelons-nous de cette loi que P. Vidal-Naquet évoque contre ceux qui se font passer pour des citoyens et dont le statut est contesté :

[...] il passera d'abord en jugement devant l'Assemblée de son dème. Si celui-ci déclare qu'il n'est pas citoyen il sera réduit au statut de métèque, gardant ainsi sa liberté personnelle, mais il peut ne pas accepter cette sentence et, par la procédure de l'*éphésis*, transférer le débat devant le tribunal populaire de l'*héliée*. Là, s'il perd son procès, il sera vendu comme esclave. Inversement, un esclave affranchi, avant même de pouvoir aspirer au titre de citoyen, se contentera – sort normal d'un affranchi – du statut de métèque.³⁷⁷

Certes, cette loi visait exclusivement des hommes soupçonnés d'évoluer dans la cité sous une fausse identité ou plutôt un faux statut – des métèques, des étrangers, des esclaves affranchis voulant se faire passer pour des citoyens. À notre connaissance, en dehors de l'univers de la comédie, le fait qu'une femme se fasse passer pour un citoyen (homme), dans le but d'intervenir en politique, n'est attesté dans aucun texte ancien³⁷⁸. Or, le sexe biologique est un marqueur catégorique des rôles politiques en Grèce antique. Chez les Grecs, la nature est au fondement du partage gouverneur-gouverné³⁷⁹. Même pour les disputes aux tribunaux qui les

³⁷⁶ *Iliade*, VIII, 174 ; XI, 287 ; XII, 409 ; XVI, 270 ; XVII, 785. D'autres variantes : « les Argiens n'étaient pas oublieux de la force », XIII, 835 ; « Mais les Achéens n'oublièrent pas leur force. Une rage les emportait droit. », XVI, 602.

³⁷⁷ P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, op. cit., p. 214.

³⁷⁸ Aux v.102 des *Femmes à l'Assemblée*, il est dit d'un certain Agyrrhios qu'auparavant il était une femme, mais qu'aujourd'hui, il participe dans une grande partie des affaires de la ville : Ἀγύρριος... πρότερον ἦν οὗτος γυνή· νυνὶ δ', ὄρᾳς, πράττει τὰ μέγιστ' ἐν τῇ πόλει. Bien entendu, ces vers doivent être interprétés comme une moquerie de sa « féminité ».

³⁷⁹ Aristote affirme qu'il est conforme à la nature et bien plus avantageux que l'âme gouverne le corps et l'intellect la partie désirante, l'inversion de ce gouvernement ne peut être que nuisible pour l'homme. Il élargit cette

concernent directement, aussi bien pour attaquer que pour défendre une cause, nous savons que les femmes ont besoin de leur κύριος. Cette figure masculine peut être leur époux, leur père, un frère, voire un citoyen quelconque³⁸⁰.

Mais ce qui se passe dans *Les femmes à l'Assemblée* est tout à fait novateur, puisque la magie de la comédie rend possible cette réalité où les femmes, sans avoir recours à la violence ni à une partie tierce, parviennent à prendre le contrôle total de l'État. Comment doit-on comprendre que ce soient des femmes qui parviennent à exercer le pouvoir à Athènes, et pas un autre groupe ? À ce sujet, J. Ober commente : « It is important to note that the playwright's twisting of reality occurs within carefully established limits. In the real world, Athenian women were in some ways closer to citizen status than were metics, and they were certainly closer to citizenship than were slaves. »³⁸¹ Les femmes, parce que nées d'un homme et d'une femme grecques unis de manière légitime – n'oublions pas que ceci est le critère de citoyenneté pour un homme –, seraient les personnes les plus proches du statut de citoyenneté parmi tous les autres groupes d'individus qui évoluent dans la cité : métèques, étrangers, esclaves, et peut-être mêmes des fils bâtards ou nés hors du lien conjugal³⁸². Avec le décret de 451/0, sur la proposition de Périclès, la lignée maternelle est un des éléments constitutifs de la citoyenneté. Les femmes n'étaient pas considérées comme des citoyens (πολιταί), mais comme des αστοί, c'est-à-dire des êtres dont le sang « pur » joue un rôle prépondérant dans l'appartenance à la πόλις³⁸³. Dans la pièce comique d'Aristophane, puisque nées de deux parents Grecs (αστοί), les femmes apparaissent de toute évidence en tant qu'Athéniennes. Cette légitimité est une réalité. Et c'est cela qui va leur permettre μετέχειν τῆς πόλεως, de participer aux affaires de la cité, selon la formule d'Aristote (*Constitution d'Athènes*, XXVI, 4), et par la suite, de défendre un

hiérarchie aux sexes : « De plus, le mâle est par nature à la femelle ce que le supérieur est à l'inférieur, c'est-à-dire ce que le commandant est au commandé », *La Politique*, I, 5, 1254b.

³⁸⁰ Le plaidoyer de Démosthène *Contre Nééra*, atteste bien de cette pratique où Nééra, une femme, a besoin d'être soutenue par un homme pour se présenter devant un tribunal.

³⁸¹ J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, op. cit., p. 150.

³⁸² Nous rappelons le décret cité par Aristote (*Constitution d'Athènes*, XVI,4) qui ne permet la participation aux affaires de la cité qu'à ceux qui sont nés de deux citoyens : μη μετέχειν τῆς πόλεως, ὅς ἂν μὴ ἐξ ἀμφοῖν ἀστοῖν ἢ γεγονώς.

³⁸³ Sur l'apparition de la femme, depuis le décret de 451/0, non pas en tant que citoyenne, mais en tant qu'Athénienne, voir C. Leduc, « Citoyenneté et parenté dans la cité des Athéniens [De Solon à Périclès] », in *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 9-10, 1994. p. 51-68.

programme politique, sans que les hommes ne tentent de s'y opposer pour récupérer leurs droits et leurs privilèges absolus dans la cité.

Comme nous l'avons souligné auparavant, la pièce ne met pas en jeu une lutte de groupes à l'intérieur de la cité. En tout cas, ni cette lutte, ni cette résistance, ne passent par la forme de la violence. L'exemple d'une confrontation des sexes dans la comédie d'Aristophane se trouve dans *Lysistrata*. Dans cette comédie de 411, les femmes s'opposent aux hommes par deux moyens : la prise de l'Acropole et la grève de l'amour. Dans *Lysistrata*, les femmes n'abandonnent pas leurs revendications politiques tant qu'elles n'ont pas obtenu la capitulation des hommes, qui consiste à signer la paix avec les Laconiens. Cette opposition entre les deux groupes est mise aussi en évidence par le choix du poète d'établir deux chœurs, le premier étant composé par des femmes et l'autre par des hommes. La fin de cette lutte est également mise en valeur lorsque, à la fin de *Lysistrata*, les deux chœurs se réunissent pour signifier leur réconciliation.

Dans *Les femmes à l'Assemblée*, au contraire, aucune confrontation physique dans les entreprises des femmes, elles se servent uniquement de la ruse pour modifier leur statut, et pouvoir ainsi participer aux institutions politiques. Plus symbolique encore, les femmes modifient leur statut au cœur même de l'institution où l'on crée de nouvelles lois et vote des décrets, à l'Assemblée. Les procédés qu'elles utilisent ne sont autres que ceux que l'on utilise en démocratie : la prise de parole et le vote. L'image est frappante, car il faut imaginer que les femmes votent à main levée le décret qui leur accorde la légalité dans l'exercice du pouvoir et le contrôle total sur la cité. Ce vote remporté par la majorité est on ne peut plus symbolique, ainsi que légitime, puisque l'on sait que la majorité représente la volonté de l'ensemble des citoyens.

De la même manière, cela explique pourquoi le public athénien était vraisemblablement plus tolérant à voir des femmes, et non pas des esclaves ou des résidents étrangers, jouer ce rôle de renversement du pouvoir politique. Regarder un coup d'État, même fictif, exécuté par un groupe étranger à la cité, aurait peut-être été pris pour une insolence. En revanche, voir des femmes berner leurs maris, mettre leurs habits, fausser les institutions, renverser le régime politique et promouvoir des réformes, cela les a sans aucun doute extrêmement amusés.

Certaines libertés doivent être accordées au poète. Aristophane exclut de la pièce toutes les procédures d'ordre juridique auxquelles on aurait dû faire face dans le contexte politique

réel de l'époque. En effet, après la restauration de la démocratie en 403, une procédure légale (γραφὴ παρανόμων) avait été mise en place afin d'examiner les réformes (ψηφίσματα) votées à l'Assemblée. Parfois, de nouvelles réformes pouvaient contrevenir les νομοί (lois). De plus, toute mesure proposée à l'Assemblée devait être connue en amont par le Conseil, lequel prévoyait l'agenda de l'Assemblée³⁸⁴. Cela empêchait que l'on adopte de nouvelles réformes à volonté, ou que l'on mette en débat n'importe quel sujet, sans respecter l'ordre du jour. Néanmoins, aucune réaction vis-à-vis de ces irrégularités n'apparaît dans *Les femmes à l'Assemblée*. Certes, dans la pièce, Chrémès, un vieil Athénien, et Blépyros, le mari de Praxagora, évoquent l'agenda préparé par les prytanes au Conseil concernant « le salut de la cité », v. 396. Mais aucun des deux ne questionne le contenu particulier de l'ordre du jour de ce matin-là. C'est plutôt contre les réformes (l'abolition de la propriété privée et la mise en commun des femmes) que l'on entendra le désaccord des hommes. Certains paraissent prêts à accepter les nouveaux décrets. Blépyros, quant à lui, n'oppose aucune résistance lorsqu'il découvre que sa femme est devenue stratège. Concernant la cession de leurs biens, d'autres manifestent une opposition manifeste, comme le Sceptique ; mais c'est la réforme qui concerne la mise en commun des femmes qui va poser plus de problème, car c'est de ce côté que la comédie poursuit son développement.

Dans la dernière partie de la pièce, on assiste à une scène de véritable rage car le décret oblige les jeunes gens à partager le lit d'une femme plus âgée et plus laide, avant de rejoindre la couche de leur bien-aimée. Telle est la condition du nouveau décret : dans les jeux de l'amour, les vieux et les plus laids auront priorité. Quoi qu'il en soit, ces réactions portent sur les conséquences des réformes, et non pas sur leur origine. Aucun questionnement n'apparaît sur comment tout cela a été voté, comment cela « a semblé bon » aux citoyens assemblés à l'Ἐκκλησία ce jour-là.

³⁸⁴ « The president of the meeting (selected by lot from among the *bouleutai*) presented the issue for discussion, according to the agenda set by the Council... Voting was normally by show of hands, but in special circumstances it was by ballot. If the measure passed, it became a decree (*pséphisma*) which had the force of law unless and until it was successfully challenged as having contravened the established *nomoi*, through the conviction of the proposer by the people's court (in a *graphé paranómōn*...). », J. Ober, *Mass and elite*, *op. cit.*, p. 133 ; « Soon after the restoration of the democracy in 403... [a] procedure had to be established to make new laws. The *graphé paranómōn* had already implicitly recognized that decisions by the Assembly were subject to review against a legal standard, and so it would not do to have the Assembly itself simply pass laws at will. », p. 96.

d. Un gouvernement des femmes pour contrer l'effondrement de la cité

Mais encore, comment comprendre la légitimité de cette intervention des femmes dans la « chose publique » à cette période ? Si l'on prête un œil attentif à la situation politique, sociale et économique d'Athènes de cette période, on remarquera qu'elle est loin d'être la plus prospère. H. Van Daele parle d'une société amoindrie : « abaissement devant l'étranger, ruine des finances, désintéressement du bien public »³⁸⁵. Dans les lignes suivantes, MacDowell rejoint l'avis de H. Van Daele :

An interval of more than ten years separates *Frogs* from *Women at the Assembly*, the longest gap among the eleven plays we have. It was one of the hardest and most humiliating periods of the history of Athens. The defeat and loss of the navy; the loss of the Empire and its tribute; the siege and the capitulation to Sparta; the suppression of democracy; the oligarchic regimes of the Thirty and the Ten, followed by counter-revolution and the restoration of democracy, with the executions, exiles, and recriminations that this changes involved: all these events must have had a devastating effect, both materially and psychologically, even on ordinary Athenians who took little part in politics.³⁸⁶

Dans *Les femmes à l'Assemblée* réalité et fantaisie se superposent. C'est dans ce contexte empli de calamités que l'intérêt et l'investissement des femmes dans la politique peuvent trouver leur légitimité et même leur nécessité. La situation d'Athènes à cette époque permet au poète de créer sur la scène du théâtre cette autre réalité où les femmes μετέχειν τῆς πόλεως. Cependant, malgré l'état d'épuisement moral et matériel de la cité sur le plan historique, il ne va pas de soi que les femmes eussent eu la voie dégagée ne serait-ce que sur le plan de la comédie, dans la concrétisation de leurs aspirations politiques. Cela explique le fait que les femmes procèdent en secret, puis se réunissent discrètement, au début de la pièce.

³⁸⁵ Notice à *L'Assemblée des femmes*, *op. cit.*, p. 6.

³⁸⁶ D. M. McDowell, *Aristophanes and Athens*, *op. cit.*, p. 301.

Nous nous en souvenons, la pièce débute dans les rues d'Athènes, alors qu'il fait encore nuit. Très vite on apprend qu'elles ont élaboré leur projet pendant les Sciries (v. 18 et 59), festivité religieuse où les femmes peuvent se réunir sans la présence des hommes. Les femmes précisent les moindres détails de leur entreprise à l'abri des hommes, car « le danger n'est pas mince » (Ὁ κίνδυνος γὰρ οὐχὶ μικρός, v. 287). Elles agissent toujours à l'insu de leurs maris ou de n'importe quelle autre personne qui pourrait les dénoncer, « pour éviter que quelqu'un nous voie et aille nous dénoncer » (τις ἡμᾶς ὄψεται χήμων ἴσως κατείπη, v. 495). Le pronom indéterminé « τις », peut très bien faire référence à un citoyen se dirigeant de bonne heure à l'Assemblée, ou à un esclave qui aurait pu les découvrir et avertir son maître ; mais ce « τις » peut aussi faire référence à un sycophante. Les sycophantes sont des dénonciateurs bénévoles qui profitent de la législation athénienne pour attaquer en justice quiconque ayant, à leurs yeux, un comportement suspect³⁸⁷. Dès lors, craignant l'apparition d'un dénonciateur quelconque, ainsi que les peines susceptibles d'être imposées par le système légal athénien (une condamnation en prison, une sanction économique, un arrêt de mort), les femmes prennent les précautions nécessaires pour se protéger contre leurs possibles « ennemis »³⁸⁸. Ce risque de se voir dénoncées est encore une raison pour laquelle les femmes doivent alors faire preuve d'audace.

C'est Praxagora qui parle donc d'audace (τόλμα), comme nous l'avons dit plus haut à propos des vers suivants : « Osons un tel coup d'audace, essayons de prendre en main les affaires de l'État » (τόλμημα τολμῶμεν τοσοῦτον οὔνεκα, ἦν πως παραλαβεῖν τῆς πόλεως τὰ πράγματα δυνώμεθ', v. 106-7), au moment où, après avoir quitté leurs maisons, les femmes s'avancent vers l'Assemblée. Plus qu'un simple verbiage ou qu'un artifice rhétorique pour motiver les femmes, quand Praxagora parle d'audace, cela résulte d'une pensée plus concrète et d'une volonté déterminée. En effet, il faut souligner qu'à tout moment, malgré leur naïveté et leur manque d'expérience politique, ces femmes prennent très au sérieux leurs desseins. Elles

³⁸⁷ Nombreux sont les passages où Aristophane malmène ce type d'individus, les traitant de « chiens » : *Les Cavaliers* v. 1023, *Les Guêpes* v. 835-994 ; parfois les traducteurs restituent le terme de sycophante par « mouchard », *Les Acharniens* v. 559. Cette désignation « chien du peuple » va perdurer jusqu'à la période de Démosthène (*Contre Aristogiton I*, 41, 51) qui dresse le portrait du sycophante lors d'un procès politique en 324/325.

³⁸⁸ Voir les propos que Paphlagon, dans *Les Cavaliers* adresse à ses interlocuteurs sur le ton d'une menace : « Eh bien moi, je vais courir illico presto au Conseil, et parler des conspirations que vous faites tous, de vos conciliabules nocturnes en pleine cité. », v. 475-577.

sont conscientes de leur place dans la cité, des lois qui la gouvernent, ainsi que des coutumes détenues par les hommes en matière politique. Mais c'est grâce à la connaissance de ces mœurs, sur lesquelles est basée la vie politique d'Athènes, que les femmes arrivent tant bien que mal à maîtriser la situation. Elles trompent l'ensemble des citoyens, lesquels, au réveil, croient que l'Assemblée est pleine ce jour-là parce que l'on débat d'un sujet d'importance pour la cité.

Cette audace les conduit à marcher ensemble, remplissant les sièges de l'Ἐκκλησία. À l'intérieur, deux groupes s'opposent : les cordonniers et les paysans³⁸⁹. Malgré le mécontentement de ces derniers, les femmes, parce qu'elles sont majoritaires, remportent la victoire. La majorité vote le décret qui cède le pouvoir aux femmes. Le courage qu'ont montré Praxagora et les autres femmes a porté ses fruits, les femmes détiennent dorénavant l'exclusivité dans l'exercice du pouvoir. C'est le temps de la γυναικοκρατία.

5. Audace, bonheur, salut

Pourquoi l'allusion à l'audace, dans la bouche de Praxagora, s'avère-t-elle être un élément aussi important ? Dans la section antérieure, nous avons mis l'accent sur les efforts des femmes, notamment leur capacité d'organisation et leurs ruses pour tromper les citoyens. Nous avons également mis en avant deux éléments propres à la comédie d'Aristophane présents tout au long de la pièce : des scènes lubriques et des dialogues bouffons. Tout cela converge vers un même but : l'obtention légitime du pouvoir de la cité par les femmes. Mais il y a un thème qui soulève des interrogations, à savoir le courage que les femmes manifestent par leurs actes, et qui se retrouve aussi dans leurs éléments de langage. Nous verrons dans cette partie que le courage dont il est question ne se limite pas aux risques auxquels les femmes s'exposent vis-à-vis de la prise du pouvoir de la cité. Certes, ce courage va leur permettre de faire face à un certain nombre d'épreuves afin de contrôler la cité, mais seulement parce que leur but ultime est l'obtention de ceci : le bonheur des citoyens et le salut de la cité. Nous verrons que ces trois termes sont liés : audace, salut, bonheur.

³⁸⁹ *Les femmes à l'Assemblée*, v. 431- 433. À cause de leur teint blanc, on prend les femmes pour des hommes qui pratiquent le métier de cordonnier, à la différence des paysans, qui, eux, labourent en plein soleil.

a. Audace

Le moment où l'audace est nommée se trouve à la lisière des sections **II** et **III** de la pièce. Ici, les femmes sont encore dans les rues de la ville, réunies de manière illégale. Le plan peut être déjoué à n'importe quel moment. À ce moment-là, les femmes n'ont pas encore le contrôle de la cité, ni le droit de parole. L'intervention des femmes à l'Assemblée est un moment décisif, car c'est là que se crée un nouveau tournant pour l'ensemble de la cité. C'est à l'Assemblée qu'elles s'emparent tout d'abord de la *παρρησία*. Dans un premier moment, prise de parole et audace sont intimement liées. Comment expliquer cette corrélation ?

Très souvent, parmi les éléments qui nous permettent d'identifier un usage fort de la *παρρησία*, en opposition à une simple « prise de la parole » – c'est-à-dire quand la *παρρησία* est un synonyme de « parler » parce qu'on peut ou parce qu'on veut –, on aura affaire à la notion de *τόλμα*. Ce mot est souvent traduit par « audace », « courage » ou « hardiesse ». Sa présence n'est pas systématique, et l'audace peut être sous-entendue selon le contexte du texte. Concrètement, cette audace, qu'elle soit implicite ou explicite dans le texte, se manifeste comme une qualité du personnage qui éprouve un vif désir de s'emparer de la prise de parole, ou bien de celui qui, tout en ayant la possibilité de parler, s'était tu jusqu'à présent, par crainte ou par ignorance, ou encore de celui qui, annonçant sciemment quelque chose d'important, risque de renverser l'ordre des choses. L'audace peut être employée comme un synonyme d'*ἀνδρεία* (comportement viril, courageux), et elle est d'autant plus nécessaire lorsque la *παρρησία* s'opère dans des conditions hostiles à l'égard de celui qui s'en sert³⁹⁰.

Sur le plan guerrier, nous avons vu que dans l'*Illiade*, les hommes de guerre s'exhortent à faire preuve de courage, à se comporter de manière virile, sous la forme d'une injonction. Prenons pour exemple ce passage très tardif dans l'*Illiade* où Patrocle se joint au combat et dit une fois de plus ce que d'autres guerriers ont tant de fois répété : « soyez des hommes, mes amis, ayez en tête la force impétueuse » (XVI, 270). Il leur dit : *ἀνέρες ἔστε*, « soyez des

³⁹⁰ M. Foucault a fait du courage un principe indispensable du *παρρησιαστής*, sans pour autant avoir isolé le terme grec *τόλμα*. Le courage est de ce fait une attitude, une qualité chez le *παρρησιαστής*, plus qu'un élément narratif. Dans la « Conférence du 24 octobre 1983 », M. Foucault affirme que : « la parrèsia est liée au danger, au courage. C'est le courage de dire la vérité en dépit du danger », *Discours et vérité précédé de parrèsia*, *op. cit.*, p. 83 // E. Peterson avait remarqué le lien intime existant entre *παρρησία*, courage (*θάρσος*) et audace (*τολμᾶν*). Il est constamment présent dans le christianisme, notamment dans la liturgie où l'on s'adresse à Dieu dans la prière, « Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία », *op. cit.*, p. 288.

hommes ». Ce courage est tout d'abord ce qui nourrit les guerriers Achéens et Troyens, guidés par leurs chefs, lors des combats sur le champ de bataille. Plus tard, ce courage, cette virilité sont amenés sur le terrain politique. Ceux qui prennent le risque d'exprimer leurs opinions doivent affronter les conséquences ardues que leur parole peut engendrer.

Dans *Les femmes à l'Assemblée*, les femmes se trouvent dans une situation où elles doivent en quelque sorte se battre, elles vont devoir montrer leur habileté en tant qu'orateurs à l'Assemblée. La Coryphée, dans la section II, les a, par ailleurs, alertées sur le danger qu'elles encourent (Ὁ κίνδυνος γὰρ οὐχὶ μικρός, v. 287), car le caractère grave de leurs actions les met en danger. C'est pour cela que ἡ τόλμα s'avère donc être une des conditions qui va rendre possible l'apparition de la παρρησία. Nous nous expliquons davantage.

Le contexte politique de la pièce imite celui de la réalité de la cité – celle que n'importe quel spectateur vit au jour le jour, et dans laquelle les hommes dominent la sphère politique extérieure. Ils gouvernent la πόλις, alors que les femmes, écartées du premier rang du politique, administrent l'οἶκος. En effet, l'on peut dire que les femmes participent à une forme de gouvernement, qu'elles διοικοῦσιν (gouvernement, administrent, dirigent, gèrent) la maison. Toutefois, ce gouvernement ne s'effectue que dans les limites de la propriété de l'homme, les femmes sont des épouses et non pas des sujets politiques³⁹¹. Leur pouvoir ne s'exerce qu'à l'intérieur de la maison, et jamais en dehors de celle-ci³⁹². Et Praxagora, consciente des diverses complications auxquelles elle et ses amies se heurtent, déclare alors que la situation exige de faire preuve de courage. Or, ce courage est masculin, car le droit de réunion et le droit de parole sont tous deux un héritage qui remonte à la fonction guerrière des premières sociétés³⁹³. Certes,

³⁹¹ Voir l'Introduction de N. Loraux à *La Grèce au féminin*, *op. cit.*

³⁹² « Socrate [...] si tu veux que je te fasse voir la vertu d'un homme, il est facile de répondre que la vertu d'un homme (ἀνδρὸς ἀρετή) consiste à être capable d'agir dans les affaires de la cité (πόλεως πράττειν) [...] Maintenant si tu veux parler de la vertu d'une femme (γυναικὸς ἀρετήν), ce n'est pas difficile à expliquer : la femme doit bien gérer sa maison (τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν), veiller à son intérieur, la maintenir en bon état et obéir à son mari. », Platon, *Ménon*, 72e.

On trouve chez Homère, le conseil de Télémaque à sa mère, Pénélope : « Va ! rentre à la maison et reprends tes travaux, ta toile, ta quenouille ; ordonne à tes servantes de se remettre à l'œuvre ; le discours, c'est à nous, les hommes, qu'il revient (μῦθος δ' ἀνδρεσσι μελήσει), mais à moi tout d'abord, qui suis maître céans. » *Odyssée*, I, 356-359.

³⁹³ « Bon faiseur d'exploits, le guerrier accompli est un bon diseur d'avis. Un des privilèges de l'homme de guerre, c'est son droit de parole. [...] Les assemblées sont ouvertes aux guerriers, à tous ceux qui exercent pleinement le métier des armes. », M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, *op. cit.*, p. 92.

les femmes se réunissent aussi dans le cadre des fêtes religieuses, et elles peuvent se rendre visite les unes aux autres. Néanmoins, nulle intention politique concernant les affaires de la cité n'est manifeste pendant ces réunions. Dans *Les femmes à l'Assemblée*, en revanche, les femmes prennent le risque de s'associer, d'avancer vers la Pnyx³⁹⁴.

Il y a un détail important dans la pièce. À aucun moment, on n'assiste à ce qui se passe à l'Assemblée, le vote reste implicite. Lorsque Praxagora est élue « stratège » parmi les femmes (v. 247), elle part de son côté, escortée de deux femmes. Le chœur, composé uniquement par des femmes (strophe et antistrophe), se hâte vers l'Assemblée, s'organisant de la manière suivante : une partie du chœur tâchera « d'avoir le jeton » (le jeton de présence à l'Ἐκκλησία qui permet de toucher le τριόβολος) et l'autre partie trouvera le moyen de « repousser les citoyens qui viennent de la ville » – ces hommes qui ne viennent que pour toucher le τριόβολος, mais restent indifférents à la politique. Ensuite, l'action se centre sur le mari de Praxagora qui se réveille (v. 310sq) et échange avec un voisin et Chrémès.

Donc, ni les spectateurs, ni les personnages hommes de la pièce, n'ont connaissance de ce qui se passe à l'Assemblée, quand le vote est effectué. Les spectateurs, eux, ont connaissance de l'ensemble de l'action, parce qu'ils ont vu les femmes s'entraîner en amont, faire « comme si » elles étaient déjà à l'Assemblée. À la suite du dialogue inintéressant entre Blépyros et Chrémès, voici qu'apparaît de nouveau Praxagora. Elle et les autres femmes se réunissent à nouveau, au même point de départ où elles se sont entraînées avant d'aller à l'Assemblée. Elles enlèvent leurs costumes, rentrent chacune dans leur maison. Avant de les quitter, Praxagora leur dit : « Là-bas, dans le tumulte et les dangers, vous avez été vraiment viriles » (ἐκεῖ μοι ἐν τῷ θορύβῳ καὶ τοῖς δεινοῖς ἀνδρειόταται γεγένησθε, v. 519). Dans le trouble et au milieu des dangers, les femmes se sont comportées avec ἀνδρεία. Elles ont tenu bon, se comportant « en hommes » – comme quand Patrocle encourageait les Achéens à être des hommes (ἀνέρες ἔστε). Nous assistons de ce fait à une scène assez particulière où ces trois thèmes (politique, courage et femmes) apparaissent dans la littérature grecque³⁹⁵.

Il y a donc un avant et un après autour de la réunion pour laquelle les femmes se sont

³⁹⁴ « Meeting were typically held in the Pnyx, a theater-like area built and used exclusively for meetings of the Assembly. », J. Ober, *Mass and elite, op. cit.*, p. 132

³⁹⁵ Le thème « audace » et « infraction » chez les femmes était déjà apparu auparavant dans *Lysistrata*. Les femmes s'emparent de l'Acropole pour éviter que les hommes puisent dans le Trésor de la cité et continuent à faire la guerre contre Sparte. Lors, le Coryphée s'exprime dans ces termes : « Souveraine Victoire, sois avec nous et fais

préparées. Ces deux moments sont mis en valeur par l'audace et le courage que les femmes ont manifesté, alors que le déroulement de cette assemblée ne sera rapporté que dans les conversations entre Blépyros et Chrémès (v. 375-478). Cet acte audacieux signifié par Praxagora avant de se hâter vers la Pnyx n'est pas un fait anodin. Dans le texte grec, l'envergure de l'action est même intensifiée par l'emploi, et du substantif (τόλμα) et du verbe (τολμᾶν) dans la même phrase : « Osons un tel coup d'audace » (τόλμημα τολμᾶμεν, v. 106). Or, il nous semble que ce moment est d'une extrême importance dans la pièce. Comme à la guerre, ce pas est décisif et sans retour. Arrêtées par les hommes, leur échec les verraient confrontées à une sévère pénalité vis-à-vis de la loi. Ou encore pire, à la haine des hommes³⁹⁶. Mais « dans le tumulte et les dangers, [elles ont été] vraiment viriles », et sont sorties victorieuses. Τόλμα et ἀνδρεία s'avèrent être ici des éléments indispensables pour secourir la cité³⁹⁷.

b. Faire du bien à la cité

Pour les personnages, pourquoi courir un tel risque ? Quel est le but que poursuivent ces femmes copiant des qualités viriles ? Ne s'agit-il que d'un ressort comique, pour Aristophane, que de faire jouer de manière fictive les femmes dans la politique – faculté détenue par les hommes depuis qu'ils s'organisent dans un modèle de société guerrière³⁹⁸ ? À quoi bon ces histoires hilarantes mêlées de volupté qui se confondent aux enjeux politiques dès le début de la pièce ? Le but des femmes, en dépit des « vices » qu'on leur impute à tort ou à raison tout au long de la pièce (biberonnes, lubriques, idiotes), ne prête point à confusion. Leur audace consiste à s'emparer du pouvoir de la cité (παραλαβεῖν τῆς πόλεως τὰ πράγματα δυνάμεθ'),

qu'après avoir réprimé l'audace des femmes dans l'Acropole, nous érigeons un trophée. », v. 317-318. Le terme θάρσος (audace), étant donné que c'est un homme qui s'exprime à l'égard des femmes, a une valeur négative. Il signifie alors : impudence, arrogance. Par leur intervention dans les affaires de la cité, le terme ἀναίδεια (impudence, effronterie) est aussi employé au sujet des femmes par le même Coryphée : « c'est vrai qu'aucun être au monde n'est aussi impudent que les femmes (ἀναιδές... γυναῖκες) » v. 369.

³⁹⁶ Toujours dans *Lysistrata*, le Coryphée parle de les réprimander dans ces termes : les « griller au feu, v. 340 », les « écorcher, v. 364 », les « réduire en poudre, v. 366 ».

³⁹⁷ Qu'on se rappelle Socrate qui manifestait le jour de son procès : « je n'ai pas l'audace (οὐ τολμῶ) de m'occuper des affaires publiques et de monter à la tribune de l'Assemblée du peuple... pour donner des conseils à la cité ». *Apologie de Socrate*, 31c.

³⁹⁸ « C'est dans les assemblées militaires que, pour la première fois, la participation du groupe social fonde la valeur d'une parole. C'est là que se prépare le futur statut de la parole juridique ou de la parole philosophique, de la parole qui se soumet à la « publicité » et qui tire sa force de l'assentiment d'un groupe social », M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, op. cit., p. 94.

mais seulement dans la mesure où cet acte va leur permettre de faire du bien à la cité (ὄσ' ἀγαθόν τι πρᾶξαι τὴν πόλιν, v. 107-8).

Nous arrivons ici à un moment d'une extrême importance. En effet, les motivations des femmes ne s'expriment qu'à une fin strictement collective et positive. Jusqu'à présent, le projet ne les avait conduites qu'à l'obtention du pouvoir, mais les femmes ne se soucient aucunement de la renommée qu'elles peuvent obtenir à titre individuel de cette réussite. Le Coryphée, s'adressant à Praxagora, lui témoigne son obéissance : « À toi de nous donner d'autres instructions, ce qu'il te semblera bon que nous fassions pour te servir utilement, car je sais que je n'ai jamais rencontré de femme plus formidable que toi. » Et Praxagora de répondre : « Restez donc, afin que je puisse profiter de vos conseils à toutes pour exercer ce pouvoir que l'on vient de me confier. », v. 515. Point de revendication personnelle, le progrès et la reconnaissance des femmes s'expriment toujours de manière communautaire.

Dans ce même esprit d'aspiration politique, l'*Ion* d'Euripide, pièce datant de 413, offre un contre-exemple de ce dont nous parlons à présent. Chez Euripide, le héros de la pièce cherche à tout prix à savoir d'abord s'il est né de deux ἀστοί, de deux parents Grecs de sang pur. Il est Athénien, mais ignore tout de son passé. Privé de cette connaissance concernant ses origines, il ne peut pas « devenir quelqu'un » (ζητῶ τις εἶναι, v. 596) dans la cité ; il ne peut pas utiliser sa παρρησία. Il ne peut pas μετέχειν τῆς πόλεως – pour se rappeler de la formule d'Aristote. Dans la mesure où il ne sait pas qui il est, Ion ne peut pas intervenir dans la politique d'Athènes. Dans un monde où la politique est omniprésente, voici le drame auquel est confronté Ion : devenir quelqu'un ou n'être personne. Sa puissance en tant que stratège ne peut pas avoir de réalité s'il ne parvient pas à prouver que sa lignée paternelle et sa lignée maternelle sont légitimes. Chez Euripide, le combat d'Ion est solitaire ; sa récompense, il ne la doit qu'à lui-même.

Dans *Les Femmes à l'Assemblée*, au contraire, les femmes ne se soucient pas de savoir qui elles sont. Elles savent qui elles sont. Leur dessein ne se laisse jamais troubler par des désirs individuels – elles ne cherchent pas par ailleurs à s'enrichir, ni à se faire une réputation vis-à-vis des Athéniens. Nul ne peut leur imputer une intention partielle. Leur force est collective, et elle dépend principalement de leur capacité d'organisation. Par la suite, le courage dont elles font preuve n'a de valeur que dans la mesure où cela va leur permettre de changer l'ordre des

choses dans la vie politique de la cité. L'audace n'est pas un sentiment vide de sens : il est dirigé. L'audace manifestée n'est pas personnelle, mais collective.

Puisque l'on sait maintenant qu'elles veulent « faire du bien à la cité », il est dès lors légitime d'approfondir ce qu'elles entendent par là.

Comment peut-on espérer que les femmes réussissent leur entreprise, « faire du bien à la cité », alors qu'elles ne disposent pas d'un langage adapté à la politique ? Autrement dit, elles n'ont aucune éducation adaptée à leur aspiration. Par exemple, aux v. 118-120, les femmes s'attribuent à elles-mêmes le fait de pérorer. Aristophane fait un jeu de mots : la voisine prend la parole, mais elle « babille » (verbe : λαλεῖν) plus qu'elle ne parle (λέγειν) : « Praxagora. – Dépêche-toi donc de fixer ta barbe, ainsi que toutes celles qui se sont exercées à pérorer. La Seconde Femme. – Mais ma chère, qui parmi nous ne sait pérorer ? » Les femmes λαλοῦσιν (« babillent », « pérorent », « bavardent ») justement parce qu'elles n'ont aucune expérience en matière politique : μὴ ἴμπειρα, v. 115. La seule à bien parler (εὖ λέγειν), lorsqu'elle s'essaye pour monter à la tribune (v. 169 sq.), c'est l'héroïne de la pièce, Praxagora. Praxagora est décrite alors comme δεινὴ καὶ σοφὴ (« habile et éloquente ») par ses compagnes, v. 245. C'est que Praxagora – à l'instar de Lysistrata, qui a appris l'art de la persuasion de son père et ses frères – doit son habileté politique au fait qu'elle a vécu dans le quartier qui côtoie la Pnyx. Grâce à cela elle a pris l'habitude d'écouter les citoyens discourir de politique : « mon mari et moi habitons sur la Pnyx, et du coup, j'ai fait mon apprentissage en écoutant les orateurs », (ἐκεῖ τ' ἀκούουσ' ἐξέμαθον τῶν ῥητόρων », v. 243. C'est Praxagora, qui se distingue des autres femmes par son initiation à la politique, qui introduit l'idée de bonheur et de félicité. Idée que les hommes n'ont pas réalisée.

c. Bonheur

Concrètement, « faire du bien » (ἀγαθόν τι πρᾶξαι) consiste en l'obtention de deux choses : d'une part, le bonheur (μακαρία) de la cité entière et, d'autre part, la félicité (εὐδαιμονία) des hommes. Ces deux fins sont nommées au moins à deux reprises par Praxagora. La première fois, l'héroïne de la pièce s'exprime ainsi : « Confions-leur donc la cité, Messieurs, sans perdre notre temps à bavarder ou à nous demander ce qu'elles vont bien pouvoir faire. Simplement, laissons-les gouverner (...), si vous suivez mon conseil, vous passerez votre vie en plein bonheur », v. 230 sq. Telle est la promesse des femmes : un état durable dans lequel

on passerait son existence à éprouver du bonheur (εὐδαιμονοῦντες τὸν βίον διάξετε, v. 240). Il est bien à portée de main de tous, il suffit de s'en laisser convaincre (πείθεσθαι, v. 239).

La deuxième fois que la promesse de bonheur est évoquée, c'est après le vote favorable à l'Assemblée. Praxagora, rentrant à la maison, feigne ne rien savoir de ce qui vient de se passer à l'Ἐκκλησία : « Blépyros. – Tu ne sais pas ce qui y a été décidé ? Praxagora. – Moi ? non dieu, non. B. – Bon ! tu peux rester assise à grignoter des seiches, mais il paraît qu'on vous a confié la Cité », v. 553 sq. À cette nouvelle, l'héroïne réagit avec enthousiasme : « P. – Par Aphrodite ! alors la Cité sera bienheureuse à l'avenir (μακαρία ... ἡ πόλις, v. 558) ». Avec ces mots qui expriment une joie sincère, Praxagora célèbre, cette fois-ci en présence des hommes, la victoire des femmes. Victoire collective, car elle concerne la cité. Leur initiative, pleine de courage, a rendu possible un nouveau point de départ pour la πόλις.

Plus tard, l'évocation de la « prospérité commune » est rappelée par le Chœur, lorsque Praxagora explique son programme politique à son mari Blépyros et à Chrémès : « Voici arrivé le moment de déployer la densité de ton esprit et la sagesse de ta pensée, en sachant défendre tes amies. C'est au bonheur commun (κοινῆ... εὐτυχία) que vise ta langue inventive, en parant le peuple de la cité des milles agréments de la vie. », v. 571 sq.

d. Salut

Arrivés à ce point, nous nous rendons compte que la fin ultime de leur entreprise, le bonheur de la communauté, le bonheur de tout un chacun, ne diffère pas tant de ce que les hommes se proposent, ou du moins, essayent de faire en s'engageant dans la politique. Car, ceux qui ont affaire à l'administration de l'État ne participent-ils pas d'une manière ou d'une autre au salut de la cité ?

Blépyros et Chrèmes, lesquels n'ont pas pu se rendre à l'Assemblée ce matin-là, car piégés par leurs femmes (le premier à cause du vol de ses vêtements, l'autre parce que l'Assemblée des citoyens était déjà pleine quand il s'y est rendu), s'entretiennent dans ces termes : « Quelle était cette affaire qui a amené une si grande masse de gens à se réunir comme ça, à la première heure ? », demande Blépyros. Et Chrémès de répondre : « Qu'est-ce que tu

veux que ce soit ! Les prytanes avaient décidé de mettre à l'ordre du jour le salut de la Cité. » (περὶ σωτηρίας ... τῆς πόλεως, v. 396)³⁹⁹.

Les hommes, habitués à maîtriser le lexique politique, relatent ce qui vient de se passer à l'Ἐκκλησία en des termes techniques. Les femmes parlent de « bonheur », tandis que les hommes parlent de « salut ». Peut-être que cette différence de langage n'est pas tout à fait superflue. La vie d'un πολίτης consiste en un engagement graduel dans les affaires politiques. Son éducation politique commence à se manifester de manière plus concrète avec son inscription sur la liste des citoyens de son dème ; par l'accomplissement du service militaire ; et, plus tard, par sa participation à l'Assemblée, au Conseil, aux tribunaux. Ainsi un homme, parce qu'il a été tiré au sort, ou par ses capacités, peut occuper plusieurs charges sa vie durant : chorège, triérarque, conseiller, ambassadeur, magistrat, stratège. En un mot, pendant toute sa vie, il ne fait autre chose que veiller au « salut », à la « sauvegarde » de la πόλις⁴⁰⁰. Les femmes n'ont pas accès à ces expériences politiques, ni au lexique correspondant.

Mais il se trouve que les hommes ont échoué dans leur entreprise. Selon les femmes, ceux qui ont la charge de l'État, ne maîtrisent plus le gouvernail de la cité, la condamnant ainsi à l'immobilité : « Car pour l'heure nous n'avancions ni à la voile ni à la rame » (Νῦν μὲν γὰρ οὔτε θέομεν οὔτ' ἐλαύνομεν, v. 109). « Maintenant, nous ne courons ni ne marchons », dit littéralement le texte. Bref, l'État, par la main de ses dirigeants, n'avance nulle part. Et quand il « bouge », cet État, il « erre » plutôt, comme un navire à la dérive, parce que les citoyens au lieu de veiller au salut de l'État, n'agissent qu'en fonction de leurs propres intérêts. Voici toujours Praxagora haranguant la foule : « Et c'est vous, ô peuple, qui êtes les responsables de tout cela ! Vous tirez vos salaires du trésor public, et soupesez chacun ce que vous avez à gagner. Mais l'État, lui, va clopin-clopant, comme Aesimos⁴⁰¹. (v. 205 sq.) ». L'État se trouve

³⁹⁹ C'est sans doute aussi l'enjeu politique de la pièce *Lysistrata*. Au début de la pièce, les femmes se réunissent pour délibérer sur le salut (σωτηρία) non seulement d'Athènes, mais de toute la Grèce : « Cléonice. – Qu'est-ce donc, ma chère Lysistrata, qui te fait nous convoquer, nous, les femmes ? Quelle est cette affaire (πράγμα) ? [...] Lysistrata. – le salut de l'Hellade entière dépend des femmes » (τῆς Ἑλλάδος ἐν ταῖς γυναιξίν ἐστὶν ἡ σωτηρία, v. 29-30). Et aux v. 497, Lysistrata affirme que les femmes pourvoiront à la sûreté (σωτηρία) des hommes, mais elle veut dire par là, de tous les membres de la cité : Ἡμεῖς ὑμᾶς σώσομεν.

⁴⁰⁰ La pièce des *Cavaliers* débute sur cette question portant sur le « salut » de la cité. C'est Démosthène, le personnage qui joue l'esclave de Dèmos, qui dit : « Ne devrions-nous pas chercher quelque moyen de salut, au lieu de passer notre temps à pleurnicher ? » (οὐκ ἐχρῆν ζητεῖν τινα σωτηρίαν νῶν, ἀλλὰ μὴ κλάειν ἔτι), v. 11.

⁴⁰¹ Homme méprisé et boiteux, voir n. p. 24.

donc dans une situation d'abandon, parce que les hommes, mus par leurs propres intérêts, ont cessé de veiller à ce qui est commun (τὸ κοινόν). C'est alors aux femmes de renverser la situation. Par leur ruse, par leur courage, par leur habileté à parler et à convaincre, mais aussi par leur expérience dans l'administration de la maison, les femmes se jugent compétentes pour prendre la tête du gouvernement.

6. Les réformes : mettre tout en commun

Comment les femmes, à leur retour de l'Assemblée, pensent-elles parvenir au bonheur de la cité ? Leur programme politique, pour ainsi dire, peut sembler très simple⁴⁰². Elles vont promouvoir un genre de vie commun à tous les citoyens de la cité. Elles s'y appliquent par le biais de deux réformes : premièrement, en abolissant la propriété privée et, deuxièmement, en établissant que les femmes seront communes à tous. Afin de démocratiser le sexe parmi tous les citoyens, mais aussi pour éviter que tous aillent vers les plus beaux et les plus belles, les femmes fabriquent une clause pour les plus défavorisés : les plus laids et les plus vieux auront priorité sur les beaux et les jeunes. Qui désire une belle et jeune femme, qui désire un beau et jeune garçon, doit d'abord βιβεῖν (« baiser ») une « dépouille » (σιμότερος, littéralement : « un nez plat »).

Ce programme politique n'est pas appliqué sans provoquer quelque conflit, bien entendu. D'une part les riches ne veulent pas se débarrasser aussi facilement de leurs biens et, d'autre part, tous ne sont pas motivés par l'idée de devoir coucher avec des personnes « répugnantes ». Néanmoins, tous les membres de la cité sont dorénavant contraints par la loi à s'y conformer.

Tout d'abord, la mise en commun des biens, selon les femmes, règlera les querelles entre particuliers dans les tribunaux. Si tout le monde vit d'un fond commun, il sera par la suite absurde d'intenter des procès. « Plus de procès » alors (οὐδὲ δίκαι πρῶτον ἔσονται, v. 656). Car c'est toujours par un procès que l'on dépouille son voisin de ses biens, toujours par un procès que l'on creuse les rivalités entre particuliers. De plus, cette mesure de vivre d'un fond commun

⁴⁰² Le programme politique est exposé à partir du v. 588.

effacera les inégalités existantes entre riches et pauvres. Les deux réformes (la mise en commun des femmes et l'abolition de la propriété privée) sont liées, parce que dorénavant si quelqu'un veut faire un enfant à une femme, il ne sera plus nécessaire d'utiliser sa fortune pour la courtiser, comme c'était d'usage avant la réforme. Justement, plus personne n'a de fortune personnelle. L'institution du mariage touche donc elle aussi à sa fin, étant donné que l'une des finalités du mariage, d'un point de vue strictement économique, est de transférer le patrimoine des grands parents aux petits-enfants. Les enfants, puisque les femmes sont communes à tous, verront dans tous les hommes la figure paternelle : « Les enfants regarderont comme leur père tous les plus âgés », v. 634.

En définitive, désormais il sera défendu aux citoyens de s'attaquer en justice pour des affaires d'argent, sous peine de se voir expulsés des repas communautaires – les tribunaux et les portiques seront transformés en salles à manger (« Praxagora. – Je transformerai tous les tribunaux et les portiques en salles à manger. », v. 676). Quant à la mise en commun des femmes au sein de la cité, cette réforme permettra de libéraliser les relations entre les citoyens, afin d'affranchir les enfants du sentiment d'appartenance à une seule maison. Enfin, l'obligation pour tous d'avoir des rapports intimes avec une personne plus vieille ou plus laide, avant de songer à s'unir à celui ou celle qu'on veut, ne fait que mettre les plaisirs au rang des choses communes.

Praxagora et ses amies obtiennent donc pour Athènes un mode de vie commun, en vue du bonheur de tous. Voilà les conséquences de la démocratie athénienne, dans le contexte de la comédie ancienne. Le fait que n'importe quel citoyen puisse prendre la parole dans les Assemblées, tenir des conseils ou promouvoir des réformes pour sa cité, pourvu qu'il gagne la faveur de la foule, peut donner lieu à des projets aussi extraordinaires que celui des *Femmes à l'Assemblée*.

7. « Qui veut prendre la parole ? »

Cette formule : « qui veut prendre la parole ? », propre des débats à l'Assemblée, se trouve ailleurs chez Aristophane⁴⁰³. Nous nous servons pourtant ici d'un passage d'un poète tragique, Euripide, pour mieux mettre en valeur ce qui se passe dans *Les femmes à l'Assemblée*, v. 130. Ce faisant, nous entendons nous rapprocher du but subséquent : faire apparaître la *παρρησία* des femmes et la *παρρησία* des hommes dans la pièce comique ; mais aussi la *παρρησία* d'Aristophane en tant que censeur de la politique et de la culture athénienne. Les vers d'Euripide sont ceux-ci :

Τις θέλει πόλει κρηστόν τι βούλευμι ' ἐς μέσον φέρειν ἔκων ;

Qui veut porter au milieu un avis sage pour sa cité ?⁴⁰⁴

On peut affirmer que l'expression de la liberté de la communauté politique athénienne se condense dans cette proposition : « Qui veut prendre la parole ? ». Nous pouvons constater qu'il est assez courant de trouver dans les textes des orateurs attiques, à l'Assemblée ou au Conseil, les énoncés suivants : « celui qui veut prendre la parole » (ὁ βουλόμενος...) peut s'avancer au milieu ; ou bien « qui veut prendre la parole ? » (τίς ἀγορεύειν βούλεται)⁴⁰⁵. En Grèce classique, c'est la formule par laquelle le héraut s'adresse à la foule au début d'une assemblée. C'est la formule conforme à inviter quiconque à prendre la parole. Celui qui répond : ἐγώ (« moi »), c'est le βουλόμενος. Il désigne bien « le volontaire », celui qui veut et qui peut prendre la parole, parce qu'il en a le droit (ἔξεστι). Ainsi le βουλόμενος peut-il utiliser sa *παρρησία*, sa liberté de parole, parce qu'il est un citoyen libre (ἐλεύθερος). En définitive, cette formule signifie bel et bien le moment où le πολίτης peut faire un usage clair et net de sa liberté de parole au sein d'une institution politique.

⁴⁰³ *Les Acharniens*, v. 45.

⁴⁰⁴ Euripide, *Les Suppliantes*, v. 438-439.

⁴⁰⁵ Démosthène, *Sur la couronne*, 170 ; Eschine *Contre Timarque*, 23.

a. La parole-dialogue

Avec l'avènement de la cité, M. Detienne rappelle que la parole-dialogue occupe une place centrale au sein du groupe social. La parole-dialogue des orateurs de la cité l'emporte désormais sur la parole magico-religieuse du poète et du guerrier des sociétés archaïques. La parole-dialogue est, en un mot, « l'instrument politique par excellence » de la communauté politique grecque de l'époque classique⁴⁰⁶. Siégeant en assemblée, les citoyens font donc usage de cet instrument politique de la parole-dialogue, de la *παρηρησία*, quand le héraut demande *τίς ἀγορεύειν βούλεται*;

Or, la pratique de la prise de parole des citoyens, laquelle est rendue possible dans un système de gouvernement de type démocratique, est de longue tradition. Dans le passage d'Euripide cité plus haut, nous assistons à un moment symbolique très important pour la pensée politique des Grecs. C'est un moment repris maintes fois dans la littérature, depuis Homère jusqu'aux orateurs du IV^e siècle⁴⁰⁷. Rappelons ici le contexte mythique de la célèbre énonciation chez Euripide.

b. « Briller » au milieu des autres

Thésée, dirigeant d'Athènes, et un héraut, provenant de Thèbes, vantent chacun les privilèges d'une ville gouvernée, l'une par le *δῆμος* (peuple), l'autre par un *τύραννος* (tyran). Le héraut thébain s'y prend mal depuis son arrivée à Athènes, car il demande à savoir, sans ménagement, qui est le roi de la ville afin de lui adresser la volonté de son maître. Thésée l'arrête sur le champ et lui fait savoir qu'il se trompe sur les gens auxquels il a affaire. Thésée prône la liberté (*ἐλευθερία*) et l'égalité (*ἰσονομία*) détenues par chaque individu à Athènes,

⁴⁰⁶ M. Detienne (*Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, op. cit., p. 102) paraphrase à son tour J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 40.

⁴⁰⁷ Chez Homère tous les hommes ne sont pas égaux, ni aux assemblées, ni au combat. Voir par exemple ces deux moments où, du côté des Achéens, Agamemnon réprimande Achille de lui avoir parlé ouvertement : « Tu sauras à quel point je suis ton supérieur ; et tout homme aura ainsi en horreur de me parler en égal et de se comparer à moi face à face », *Iliade* I, 185-187 ; du côté des Troyens, Polydamas dénonce la toute-puissance d'Hector à l'assemblée : « Hector, tu me réprimandes à l'assemblée chaque fois que j'explique ce qui est bien, car jamais il est admis, jamais, qu'un homme du peuple parle en déviant de toi, ni au Conseil ni au combat ; toujours, il faut renforcer ton pouvoir. », *Iliade* XII, 211 sq. De la même manière, pendant le déroulement de ces assemblées, il y a des hommes dont la langue fait couler « une voix plus douce que le miel » (*Iliade* I, 249), et d'autres qui parlent « sans mesure », *Iliade* II, 212.

qu'il soit pauvre ou riche. Le héraut lui rétorque que la ville d'où il vient « obéit à un seul, et pas à la multitude (ὄχλος) »⁴⁰⁸. Aussitôt après, il adresse cette question à Thésée : « D'ailleurs, comment la masse incapable elle-même d'un raisonnement droit (μὴ διορθέων λόγους), pourrait-elle conduire la cité dans le droit chemin (ὀρθῶς... εὐθύνειν) ?⁴⁰⁹ » Ces propos du héraut thébain enferment l'une des critiques les plus courantes que l'on adresse au régime politique démocratique dans l'Antiquité. Le peuple, parce qu'il manque d'éducation, n'est pas en mesure de guider un État⁴¹⁰.

Malgré cette dure critique arguée contre le gouvernement des Athéniens, Thésée symbolise le défenseur des lois – en opposition à Créon, roi (τύραννος) de Thèbes. C'est grâce au maintien des lois que tous les citoyens, pauvres ou riches, sont égaux dans la cité. Thésée répond au héraut thébain que la liberté (ἐλευθερία) des Athéniens consiste en ceci : « Qui veut porter au milieu un avis sage pour sa cité ? » (Τίς θέλει πόλει χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων; v. 438-439). Il veut dire par là que n'importe quel citoyen peut se lever et prendre la parole lors d'une assemblée pour intervenir directement dans les affaires de la communauté.

Ce même principe est valable pour tous les orateurs, parce qu'égaux : celui qui parle doit se diriger au milieu (ἐς μέσον). En faisant ainsi, en se mettant au milieu des autres, en y prenant la parole, dit Thésée, il « brille » (λαμπρός, v. 440). Il brille parmi tous les autres. Mais la liberté consiste aussi en ceci : le citoyen peut vouloir garder silence (ὁ μὴ θέλων σιγαῖ)⁴¹¹. C'est grâce au silence qu'on permet de faire « briller » son égal. La liberté de parole, la parole-dialogue dont nous parle M. Detienne, tandis que les autres gardent silence, est donc ce qui fait « briller » n'importe quel individu de la communauté athénienne.

⁴⁰⁸ Le terme ὄχλος a une forte connotation péjorative : « populace »

⁴⁰⁹ *Les Suppliantes*, v. 416, 417.

⁴¹⁰ Nous insistons sur le fait que cela est bien le thème abordé dans *Les Cavaliers*, chez Aristophane : « La conduite du peuple, ce n'est plus l'affaire des gens instruits et de bonnes mœurs, à présent : c'est réservé aux ignorants et aux puants. », v. 190. Dans la dernière partie de la pièce, le Chœur ne manque pas de dire à Dèmos en quoi consiste sa faiblesse : c'est qu'il aime se faire flatter et duper, v. 1115.

⁴¹¹ Les citoyens sont constamment invités à se conduire de manière ordonnée (κοσμίως), afin d'écouter l'avis de leurs semblables. Cette conduite est une des problématiques qui touchent directement à la démocratie athénienne. C'est aussi un des points qui est avancé par ses détracteurs, les hommes sont incapables de s'écouter les uns les autres.

Nous rappelons l'existence de cet article de R. W. Wallace (« The Power to Speak – and not to Listen – in Ancient Athens », *op. cit.*) qui porte sur la manière (θόρυβος, le tapage, le bruit,) dont les membres d'une assemblée se comportaient pour rendre trouble le discours d'un orateur à la tribune.

Nous pouvons affirmer avec certitude que, dans *Les femmes à l'Assemblée*, l'intervention de Praxagora fait écho à ces valeurs d'égalité et de liberté de la cité, toutes deux profondément enracinées dans la pensée politique d'Athènes. Le passage d'Euripide est fort instructif à cet égard. Lorsque Praxagora imite le héraut qui, au début des assemblées, demande à la foule : « Qui veut prendre la parole ? », elle ne fait autre chose que s'approprier les valeurs de la démocratie. En même temps qu'elle s'éloigne des comportements des hommes de son époque, elle s'ancre dans ce sol démocratique des Grecs. Praxagora donne alors à ses actions une image véritablement positive, à la manière de Thésée.

Le fait que ce soit une femme qui demande « qui veut prendre la parole ? » et une autre qui lui réponde « moi », ne pouvait certainement que provoquer le rire, et même l'ébahissement, chez les spectateurs réunis au théâtre. Certes, ces femmes parlent, et tiennent des propos justes. Mais les femmes d'Aristophane ne deviennent des sujets parlants que grâce à la comédie, donc dans le cadre de la fantaisie. En faisant valoir les symboles politiques de la cité mieux que les hommes, elles font rire le public du théâtre. Et pourtant, comme nous l'avons déjà souligné, le but d'Aristophane est tout autre que le simple fait de faire rire. Il est aussi tout autre qu'une défense de la démocratie.

c. Mise en abîme lors d'une prise de parole

À la suite de cette question de la bouche de Praxagora (« qui veut prendre la parole ? »), nous assistons à une scène très complexe. D'un côté, il y a une transposition des espaces : le théâtre et l'Assemblée du peuple forment un seul endroit. D'un autre côté, un moment de franchise radicale se manifeste dans toute sa splendeur. Tout cela découle d'une scène où les femmes s'entraînent à la parole, car comme nous le savons, le déroulement de la réunion à l'Εκκλησία n'est pas représenté dans la pièce ; c'est le moment où les femmes agissent « comme si » elles étaient déjà à l'Assemblée qui nous éclaire par sa puissance symbolique.

Qui donc veut prendre la parole ? La deuxième femme qui dit « moi », se ceignant de la couronne, ne se met pas seulement au milieu de la scène théâtrale : elle se met aussi au milieu de l'Assemblée du peuple. L'intention d'Aristophane est on ne peut plus politique. Par une mise en abîme, les femmes et les spectateurs ne sont pas seulement dans l'enceinte du théâtre (θέατρον), ils sont tous à l'Assemblée du peuple (Εκκλησία). Les deux espaces se confondent en un seul : les discours des personnages sur la scène sont entièrement d'ordre politique. Les postures des femmes se superposent à celles des hommes. Praxagora imite l'orateur habile,

tandis que La Seconde Femme incarne celle qui ne pense qu'à la boisson, tout en imitant le comportement d'un citoyen dépourvu d'éducation politique. Sans en avoir l'air, l'intervention de La Seconde Femme s'avère très critique à l'égard des hommes. Et ces gens qu'elle mime avec ses gestes maladroits, avec ses mots qui dénotent le manque d'expérience, ce sont ceux-là mêmes qui, assis dans le public, sont en train de la regarder. Les spectateurs se découvrent, malgré eux, dans ce miroir qui leur renvoie une image grotesque et à certains égards fort déplaisante d'eux-mêmes. Ici, les hommes ne brillent guère. Et s'ils brillent, c'est pour mieux voir leurs défauts.

En effet, il faut songer au fait qu'Aristophane s'adresse en permanence aux hommes réunis au théâtre. D'un point de vue général, étant donné que c'est l'ἔθος politique de la cité qui est visé, tous les citoyens sont les destinataires du message du poète. Mais de manière très particulière, la critique formulée par la Seconde Femme s'adresse particulièrement aux démocrates. En effet, Aristophane adresse ses propos aux πολλοί (le plus grand nombre), au πλῆθος (la masse)⁴¹². À la manière du héraut étranger, chez Euripide, qui s'adresse à Thésée en disant : « comment la masse incapable elle-même d'un raisonnement droit, pourrait-elle conduire la cité dans le droit chemin ? », la Seconde Femme, chez Aristophane, va soulever la part de folie qui naît de la bouche de ceux qui, en démocratie, s'avancent au milieu de l'Ἐκκλησία et tiennent des propos propres aux gens saouls. Reprenons l'analyse de cette partie de la pièce où les femmes, lors de leur répétition, se juxtaposent à l'Assemblée du peuple.

Au début d'une assemblée, l'Ἐκκλησία devait être purifiée avant le commencement de la réunion. « Chaque assemblée commençait par le sacrifice, sur l'autel de Zeus Agoraios, d'un cochon de lait ; on aspergeait de quelques gouttes de son sang l'enceinte qui était ainsi purifiée »⁴¹³. Les citoyens qui prenaient la parole pendant le déroulement de la réunion portaient ensuite une couronne de myrte. Dans *Les femmes à l'Assemblée*, Praxagora, d'un ton tout à fait solennel, mais aussi tout à fait puérile, jouant le rôle d'un héraut, demande de faire circuler la bête égorgée. On apporte alors non pas un porcelet, mais une belette. Ensuite, elle adresse cette question à l'ensemble de personnes réunies à l'Assemblée : qui veut prendre la parole ? La

⁴¹² Remarquons qu'il s'agit de termes qui s'opposent à ceux dont on parlait au début du chapitre : οἱ καλοὶ καγαθοὶ et οἱ ἄριστοι. Chez Platon et chez le vieil Oligarque, les termes οἱ πολλοί et πλῆθος ont un sens fort péjoratif.

⁴¹³ P. Thierry, Aristophane, *op. cit.*, p. 992.

Seconde Femme, après s'être emparée de la couronne, demande aussitôt, dans sa crédulité, si elle doit λέγειν (parler) avant de πίνειν (boire). Nous reproduisons à nouveau les vers 130-144 :

Praxagora. – Qui demande la parole ? (Τίς ἀγορεύειν βούλεται;)

La Seconde Femme. – Moi. (Ἐγώ.)

Praxagora. – Alors, ceins-toi de la couronne et... bonne chance.

La Seconde Femme. – (S'avançant la couronne sur la tête.) Voilà.

Praxagora. – Tu as la parole. (Λέγοις ἄν.)

La Seconde Femme. – Je dois parler avant de boire, alors ? (Εἶτα πρὶν πιεῖν λέγω;)

Praxagora. – Voyez-moi ça, boire ! (Ἴδού πιεῖν)

La Seconde Femme. – Ben tiens ! Pourquoi aurais-je mis une couronne, ma chère ?

Praxagora. – Allez, dégage ! Tu nous aurais joué le même tour là-bas aussi.

La Seconde Femme. – Mais quoi ? Ils ne boivent pas, eux, à l'Assemblée ? (Τί δ'; οὐ πίνουσι κἀν τήκκλησίᾳ;)

Praxagora. – Voyez-moi ça, voilà qu'ils boivent, selon toi ! (Ἴδού γε, σοὶ πίνουσι ;)

La Seconde Femme. – Mais oui, par Artémis, et du vin pur (γ'εὔζωρον), en plus ! La preuve, tous les décrets (τὰ βουλευήματα) qu'ils prennent, quand on y réfléchit, ressemblent à des divagations d'ivrognes (μεθυόντων). Oui, par Zeus, ils font aussi des libations. Sinon, pourquoi feraient-ils toutes ces prières, s'il n'y avait pas de vin ? Et de plus ils s'injurient (λοιδοροῦνται) comme des gens bus (ὄσπερ ἐμπεπωκότες), et les archers expulsent ceux qui ont le vin mauvais !

La Seconde Femme demande, comme c'était l'usage lors des banquets où l'on faisait des libations avant de prononcer des discours, s'il faut boire du vin avant de prendre la parole à l'Assemblée. Praxagora, d'un ton exaspéré, lui dit de regagner sa place, tellement le comportement de sa voisine est déplacé. Néanmoins, la Seconde Femme insiste, sous la forme d'un questionnement naïf qui laisse voir son inexpérience en matière politique⁴¹⁴ : « Mais quoi ?

⁴¹⁴ Aristophane a créé un personnage naïf, ce qui est pratique pour faire passer des messages « violents » sous couvert d'innocence. À ce moment-là, ce n'est pas Aristophane qui parle, mais ce personnage « simple ». Ce procédé comique est réinvesti dans le théâtre moderne, par exemple, *L'École des femmes*, de Molière ou *L'ingénu*, de Voltaire.

Ils ne boivent pas, eux, à l'Assemblée ? », (Τί δ' οὐ πίνουσι κἀν τῆκκλησίᾳ;). Le sujet n'est pas nommé, car en grec on peut se passer du sujet qui est exprimé dans le verbe, mais il est tout à fait manifeste qu'il s'agit des hommes. « Mais oui, par Artémis, et du vin pur (γ'εὔζωρον), en plus ! », précise toujours la Seconde Femme, qui poursuit aussitôt : « La preuve, tous les décrets (τὰ βουλευματα) qu'ils prennent, quand on y réfléchit, ressemblent à des divagations d'ivrognes (μεθύντων). »

Ces trois éléments se suivent l'un après l'autre comme dans un syllogisme : les citoyens boivent du vin à l'état pur avant de parler, donc ils se comportent comme des gens ivres, donc les décrets qu'ils votent sont empreints de folie. La Seconde Femme n'a besoin d'aucune preuve de ce qu'elle dit. Son opinion, le lieu où elle est énoncée, par sa franchise sans artifice, au moment opportun, prend une valeur de vérité. C'est cette prise de parole qui provoque une mise en abîme dans la pièce, devenant ainsi dans son ensemble un instrument critique.

8. Παρρησία

Ce qui nous intéresse ici, c'est la manière dont, grâce à la comédie, et par la métaphore du vin, nous découvrons avoir affaire à trois types de παρρησία. Aristophane, en tant que poète, en tant qu'auteur de la pièce, se sert d'une παρρησία à lui. Censeur de la politique de son époque, il s'adresse franchement au peuple pour l'admonester par le biais de sa comédie. La Seconde Femme, personnage anonyme, est dépositaire d'une autre forme de παρρησία. Elle s'en empare au moment où elle dit : « ἐγώ ». Cet « ἐγώ » signifie : « moi, je veux prendre la parole », « moi, j'ai quelque chose à vous dire à tous ». Cet « ἐγώ » signifie s'avancer au milieu et être écouté de manière ordonnée et attentive par tous ceux qui se trouvent réunis. Si l'on songe aux mots de Thésée, cela signifie « briller » parmi tous. Enfin, la troisième forme de παρρησία apparaît du côté des hommes. C'est une mauvaise παρρησία, parce qu'elle fait voir combien les citoyens s'écartent du droit chemin de la politique. Leurs discours ne sont pas justes, ils ne tiennent pas des propos droits (μὴ διορθέων λόγους), si l'on pense à ce que dit le héraut thébain de la pièce d'Euripide. Leur παρρησία ne fait pas briller la cité. Ces citoyens-

spectateurs saouls qui s'injurient les uns les autres, qui tirent des profits personnels, ont oublié la raison de leur existence, œuvrer au « salut de la cité ».

Les scènes où des citoyens se comportent de manière impudique, faisant pour ainsi dire un mauvais usage de leur *παρρησία*, sont très fréquentes dans les comédies d'Aristophane. Mais pour l'heure, c'est le deuxième type de *παρρησία* que nous avons listé qui nous intéresse le plus. C'est un passage très rapide, très léger, placé dans le premier tiers de la pièce. Il est très sincère aussi, car la critique ne vient pas de Praxagora, la plus habile à prendre la parole parmi les femmes, ayant été indirectement initiée à la politique. Non, la critique est formulée par une femme qui n'a aucune préparation à la politique – par une femme qui *λάλει* (« jacasse »), pour reprendre le mot d'Aristophane. Cette critique est renforcée par tout une panoplie de mimique à laquelle nous devons prêter une attention particulière, étant donné qu'il s'agit d'une pièce comique.

Ces femmes qui se préparent pour voir qui peut maîtriser le discours à l'Assemblée du peuple ne font pas que parler. Parce que nous sommes au théâtre, elles doivent mimer aussi les postures des citoyens. Elles doivent parler de manière à ce que leurs discours fassent corps avec leurs comportements, qu'ils soient excentriques et déraisonnés ou pleins de bon sens. Nourrissant de hautes aspirations, elles se prononcent avec tout le sérieux du monde lorsque, déguisées en hommes, elles songent à s'emparer de la tribune. Leur demande de céder le pouvoir aux femmes n'est qu'un moyen pour permettre le salut de la cité : un vœu sincère et courageux qui ne peut être qu'approuvé. C'est Praxagora qui incarne le mieux ce rôle des femmes investies dans la politique. Et quand leurs propos déraisonnent, lorsqu'il s'agit d'incarner les vices des citoyens, elles excellent dans leurs gestes. Mais la *παρρησία* des femmes, dans la manière où Aristophane a construit sa pièce, présente une particularité.

Une de leurs réformes contient une clause qui est on ne peut plus abracadabrante. La *παρρησία* que les femmes viennent de conquérir avec tant d'efforts va dégénérer. La pièce même va prendre une mauvaise tournure – une tournure très aristophanesque. La *παρρησία* des femmes dégénère parce que ce que l'on retiendra le plus, au-delà de leur courage, au-delà de leur réforme visant à abolir les inégalités économiques existantes, au-delà de leur franchise contre les mœurs des démocrates, c'est la réforme qui oblige les citoyens à partager leur couche avec une personne plus vieille ou plus laide avant d'exaucer leur propre désir. La pièce déraisonne, inévitablement. Mais avant d'arriver à son terme, continuons de creuser ce jeu mimétique où les femmes ridiculisent les postures des citoyens, en même temps qu'elles se

ridiculisent elles-mêmes en tant que stratèges politiques, par le biais d'une métaphore : la métaphore de l'ivresse politique.

9. Ivresse et excès

La mention de la boisson (du vin) introduite par la Seconde Femme, dans les vers 130-144, est d'une extrême importance. Elle soulève un rapport existant entre ébriété et prise de parole. Cette métaphore « met en évidence » les excès auxquels se livrent les hommes lorsqu'ils se réunissent et participent à la politique. Aristophane introduit dans la bouche de la Seconde Femme un terme qui illustre parfaitement le comportement de ces gens sans mesure : la *παροιμία*. Mais afin de faire apparaître ces excès, où ébriété et parole s'entremêlent, faisons un détour par le livre VI du *Banquet* de Xénophon, qui offre dans ce dialogue une définition de l'ivresse. On y trouvera, en outre, ce qu'un « intellectuel » (*καλὸς κἀγαθός*) entend par *παροιμία*, terme qui sera par ailleurs illustré par le personnage du Syracusain. Loin de nous détourner de notre dessein initial, cet arrêt momentané sur le *Banquet* de Xénophon nous permettra par la suite d'appréhender notre passage des *Femmes à l'Assemblée* avec une acuité nouvelle.

a. Chez Xénophon

Le *Banquet* de Xénophon réunit quelques figures emblématiques d'Athènes du V^e siècle. Les commensaux prenant part à la réunion partagent tous un lien d'amitié avec Callias, homme riche, qui les a conviés à un repas pour fêter la victoire au pancrace de son jeune amant Autolykos. Le groupe est assez peu nombreux ; parmi les invités figurent quelques gens cultivés, dont Socrate. Lorsque la réunion se trouve à un stade avancé (VI, 1), Socrate demande à Hermogène – ce dernier étant le narrateur du récit –, ce qu'est la *παροιμία* (τί ἐστὶ παροιμία;). Hermogène lui répond ce que cela lui semble être : « se montrer désagréable pour ceux avec qui l'on boit, telle est, à mon sens, cette inconvenance » (Τὸ τοίνυν παρ' οἴνον λυπεῖν τοὺς συνόντας, τοῦτ' ἐγὼ κρίνω παροιμίαν.). La définition donnée par Hermogène rend le sens du terme d'une manière très simple, et convient parfaitement au contexte dans lequel ils se trouvent, c'est-à-dire une réunion centrée sur la boisson : « se montrer désagréable pour ceux

avec qui l'on boit⁴¹⁵ ». Étant donné que c'est dans le contexte d'un symposium que Socrate demande ce qu'est la *παροιμία*, Hermogène se garde de dire qu'elle apparaît du moment où l'on ennuie les gens qui prennent part à cette réunion. La cause de l'ivresse est due essentiellement à la consommation de vin. Or, ce point semble à tous égards une évidence. Cependant, on pourrait aussi dire que ce n'est pas seulement le fait de boire du vin, ou d'en abuser, qui conduit à un état d'ivresse. C'est une position assez originale qu'on trouve chez Xénophon, mais aussi chez Platon. La qualité d'âme de ceux qui prennent part au *συμπόσιον* devient également un des facteurs de la manifestation ou l'absence de *παροιμία*. Cette *παροιμία* est donc liée non seulement à l'acte de boire du vin, mais aux vices, aux défauts de l'âme, chez le buveur, tels que l'inconvenance, l'impudicité, l'intempérance, le bavardage. Le buveur est lui-même la cause première des dérèglements qu'il peut manifester, étant donné qu'il est le maître de son corps, de son âme et de ses biens. La *παροιμία* est présentée ainsi comme l'opposée de la *σωφροσύνη* (modération). Nous pouvons identifier ces excès chez ceux qui, ayant perdu la maîtrise de soi, ennuiet les convives avec leurs propos et leurs comportements déplacés, voire qui leur font violence⁴¹⁶.

Dans le *Banquet* de Xénophon, l'application de cette attitude à l'égard d'Hermogène, lui qui reste coi et ne s'ouvre pas aux autres, n'est peut-être qu'une manifestation de l'ironie socratique. Pour donner suite à la réponse d'Hermogène, Socrate lui parle en ces termes : « Sais-tu bien alors [...] que toi aussi nous es désagréable (ἡμᾶς λυπεῖς) par ton silence ? ». En réalité, c'est le Syracusain (un amuseur public qui se fait accompagner d'une petite troupe de danseurs et joueurs de cithare et de flûte), et non Hermogène, qui, par son insolence, incarne la figure du *πάροινος*. Voici l'homme immodéré. Le Syracusain se montrant déplaisant dans ses manières, devient même injurieux avec les convives, notamment à l'égard de Socrate. Mû par la jalousie, car personne ne s'intéresse plus à ce qu'il fait, le Syracusain commence à harceler Socrate. Il l'interroge une première fois de manière sournoise : « N'est-ce pas toi, Socrate, que l'on surnomme *φροντιστής* (le « penseur ») ? » Par *φροντιστής*, il veut dire qu'il s'occupe « des

⁴¹⁵ Le Bailly propose une définition large du mot qui ne contredit guère celle d'Hermogène : « *παροιμία*, ας (ή) : excès auxquels on se porte dans l'ivresse », *op. cit.* p. 1492.

⁴¹⁶ Voir l'article de J. M. Bertrand (« La rhétorique de l'ivresse en Grèce ancienne », in *The Ways of Life in Classical Political Philosophy, Papers of the 3rd Meeting of the Collegium Politicum, Madrid*, Academia Verlag, 2004, p. 33-41) qui souligne les rapports paradoxaux auxquels étaient confrontés les auteurs de l'époque classique, à Athènes, à l'égard de l'ivresse et la responsabilité morale et pénale du buveur agissant de manière outrancière.

choses complètement inutiles » (τῶν ἀνωφελεστάτων, VI, 7)⁴¹⁷. Sur-le-champ, Antisthène intervient en prenant la défense de Socrate. S'adressant à Callias, il lui demande si le Syracusain ne ressemble pas à un homme insolent (λοῖδορος).

De manière succincte, cette scène montre un exemple de ce qu'est la παροιμία (l'ivresse) dans le cadre d'une réunion privée. Il suffit qu'un des invités fasse preuve d'intempérance, pour que la réunion prenne une mauvaise tournure⁴¹⁸. En l'occurrence, c'est une ivresse provoquée par le vin, mais aussi par le manque de tempérance et de mesure de la part de l'homme de Syracuse. Le Syracusain, ayant certainement bu, ne fait pas figure d'un καλὸς κἀγαθός (« homme cultivé »), comme Antisthène, qui est philosophe, ou comme Lycon, père d'Autolykos, un homme simple mais d'un caractère mesuré.

Par moments, le banquet risque de basculer du côté du vacarme, de s'engouffrer peu à peu vers cette παροιμία, justement à cause des divertissements proposés par le Syracusain et ses accompagnateurs. Mais Socrate les rappelle à l'ordre et à maintes reprises reconduit la discussion pour que le συμπόσιον ne manque point de grâce. Ainsi, le *Banquet* de Xénophon, offre-t-il en définitive le portrait d'un banquet réunissant des καλοὶ κἀγαθοί, des « hommes cultivés ». Les propos démesurés et les divertissements vains qui empêchent les hommes de dialoguer étant écartés, les hommes peuvent alors s'entretenir sur des sujets édifiants, dont la vertu, ou l'amour.

Bref, le vrai désagrément, en parlant de la παροιμία, commence lorsque celle-ci domine l'individu, donnant lieu à la λοιδωρία. De l'ivresse naît l'injure. Le danger devient majeur quand l'individu s'abandonne à l'intempérance et mêle ses propos de violence, mais surtout quand ces comportements se propagent comme un fléau au sein d'un groupe. Encore pire, le danger s'accroît de manière exponentielle quand ces comportements démesurés se répètent et

⁴¹⁷ Voir *Les Nuées*, v. 94, où Strepsiade appelle φροντιστήριον (« l'endroit où l'on réfléchit ») l'école de rhétorique de Socrate. En français, le terme est traduit par Le Réfectoire. Dans la pièce d'Aristophane, la figure de Socrate ressemble davantage à un sophiste qu'au philosophe dépeint par Platon.

⁴¹⁸ Le contre-exemple par excellence d'un banquet où des « hommes cultivés », la plupart des philosophes, en viennent aux mains après s'être cherché noise, c'est *Le Banquet* de Lucien de Samosate. Ce dialogue, écrit J. Bompaigne, « présente une inversion parodique de la conception platonicienne d'une conception intellectuelle du symposion », Notice au *Banquet*, Lucien, *Œuvres, Opuscules 11-20*, Paris, Les Belles Lettres, p. 190. « Tous se comportent avec vulgarité ou brutalité », écrit pour sa part A.-M. Ozanam dans sa présentation du dialogue, Lucien, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 171.

deviennent un mode de vie (ἔθος) chez ce groupe de gens.

La παροινία peut ainsi être repérée chez un particulier, mais aussi au sein d'un groupe, d'une communauté. C'est à ce moment-là qu'on peut parler d'ivresse collective, et c'est ce à quoi nous assistons dans *Les femmes à l'Assemblée*.

b. Chez Aristophane

Dans *Les femmes à l'Assemblée*, l'ivresse et les excès auxquels se portent les citoyens sont de l'ordre du collectif. Quand la Seconde Femme affirme que les hommes boivent le vin sans mélange, à l'état pur (εὔζωρος), elle introduit ce qui serait la cause « matérielle » de leur folie⁴¹⁹. La consommation de vin à l'Ἐκκλησία, comme si c'était un συμπόσιον, les mène à prendre de mauvaises décisions pour l'État. Mais le vin, entendu comme une métaphore, sert à dénoncer la cause de l'état de déraison dans lequel peuvent se trouver les hommes quand ils prennent des décisions sans fondement pour la cité⁴²⁰. La métaphore de l'ivresse peut servir à dénoncer le manque d'éducation des hommes politiques, comme Aristophane l'avait fait jadis dans *Les Cavaliers*, v. 87 : « Comment un homme ivre pourrait-il trouver une bonne idée ? ». Cet énoncé, porté sur un ensemble d'individus, fait écho à cet autre passage que nous avons repéré chez Euripide, et que nous avons déjà cité, quand le héraut parle d'une cité gouvernée par le peuple : « comment la masse incapable elle-même d'un raisonnement droit, pourrait-elle conduire la cité dans le droit chemin ? » (πῶς ἂν μὴ διορθέων λόγους ὀρθῶς δύναται ἂν δῆμος εὐθύνειν πόλιν;), *Les Suppliantes*, v. 409.

Or, de manière très concrète, les « effets du vin bu sans mélange » se reflètent dans un usage insolent de la parole à l'Assemblée. Ivres, les hommes λοιδοροῦνται : ils s'adressent des propos blessants les uns aux autres. L'ordre (κόσμος) étant rompu, on doit alors faire appel aux gardiens de la cité pour les expulser de l'Ἐκκλησία.

⁴¹⁹ Boire du vin pur était également considéré comme une impudence. Mais cette référence littérale du vin bu « à l'état pur » représente pour nous une précieuse donnée culturelle, car elle nous permet de mieux comprendre la manière à table des Grecs pendant cette période. Pour des soucis de conservation et de transport, on gardait le vin « à l'état pur ». Dans cet état, il avait une consistance pâteuse avec un taux élevé d'alcool, et pour être bu, l'échanson devait le diluer avec de l'eau.

⁴²⁰ Dans *Les Cavaliers*, pièce composée en 424, le poète avait mis dans la bouche de Nicias ces propos : « Comment un homme ivre pourrait-il trouver une bonne idée ? » (πῶς δ' ἂν μεθύων χρηστόν τι βουλευσάιτ' ἀνήρ ;, v. 87.

Praxagora. – Voyez-moi ça... voilà qu'ils boivent selon toi ! (Ἴδού γε, σοὶ πίνουσι ;)

La seconde femme. – Mais oui, par Artémis, et du vin pur, en plus (γ'εὐζωρον) ! La preuve, tous les décrets (τὰ βουλευμάτα) qu'ils prennent, quand on y réfléchit, ressemblent à des divagations d'ivrognes (μεθύντων). Oui, par Zeus, ils font aussi des libations. Sinon, pourquoi feraient-ils toutes ces prières, s'il n'y avait pas de vin ? Et ils s'insultent (λοιδοροῦνται) comme des gens bus (ὥσπερ ἐμπεπωκότες), et les archers expulsent ceux qui ont le vin mauvais (τὸν παροινούντ').

Praxagora. – Toi, en tout cas, file t'asseoir : tu es nulle !⁴²¹

Ce qui se passe donc à l'Ἐκκλησία ressemble à une espèce d'« ivresse politique », voire à une « folie généralisée ». Le bavardage, l'ignorance, la cupidité et les intérêts personnels des dirigeants politiques, voilà un tas de raisons qui expliquent, aux yeux des femmes, pourquoi l'État n'avance nulle part. Voilà pourquoi il erre, comme un radeau entraîné au large, manquant d'un pilote averti. Voilà pourquoi la cité titube, comme une créature ivre.

Encore une fois, ce qui est dit par les femmes doit être compris comme une métaphore. Ou du moins, c'est le sens que nous donnons à ces propos, propos qui doivent être compris dans cette critique à l'égard des mœurs politiques. Le jugement de la Seconde Femme appartient à ce qu'on appelle la δόξα, c'est une opinion – laquelle peut s'avérer être vraie ou fausse. Elle « sait » que les hommes boivent à l'Assemblée, elle « sait » que leurs résolutions ressemblent à celles de gens enivrés et que leurs décrets sont aussi des folies. Mais cette métaphore et cette opinion sont la clé même de la critique infligée aux hommes politiques. Ces gens παροινούσιν (disent et font, en état d'ivresse, des choses inconvenantes), et de plus, ils λοιδοροῦσιν (profèrent des insultes). Si l'on suit l'échange de Praxagora et de la Seconde femme, il en résulte que les hommes politiques se trouvent dans l'incapacité de dialoguer, puisque leur parole, ils la transforment en blâme. Étant donné que c'est une parole tenue à l'Assemblée, on voit très bien qu'il ne s'agit d'autre chose que de l'usage qu'ils font de leur liberté de parole, c'est-à-dire de

⁴²¹ *Les femmes à l'Assemblée*, v. 135-144.

leur *παρρησία*. Dès lors, on peut comprendre que cette *παρρησία* est apparentée à toute une série de comportements et de propos impudents de la part de ceux qui détiennent le gouvernement. Tout le jeu des femmes consiste à faire apparaître une *παρρησία* qui dérive en *παροιμία*. Que font les hommes de leur liberté de parole ? Qu'en est-il de leur *παρρησία* à l'Assemblée du peuple ? Ils s'adressent des propos violents. Ils transforment leur *παρρησία* en violence.

c. La *παρρησία* chez Isocrate

L'État sombre dans la calamité. Les hommes manquent à leur devoir de citoyens parce qu'ils se comportent de manière inconvenante lors des délibérations à l'Ἐκκλησία. Échec de la *παρρησία* sur le plan politique. Sur le plan éthique, ils sont également incapables de se corriger mutuellement parce que, lors des différends au cours des débats, ils en viennent aux injures, et les querelles se terminent souvent dans les tribunaux. Face à ce binôme *παρρησία-παροιμία* et *παρρησία-λοιδορία*, prélevé des vers 130-144, nous pouvons opposer un usage positif de la *παρρησία*, mais cette fois-ci tiré d'Isocrate. Cette autre *παρρησία* servirait aux particuliers à se faire des reproches, sans pour autant sombrer dans l'offense, ni céder à la violence, malgré leur appartenance à des idéaux différents. C'est une *παρρησία* politique, parce qu'elle permettrait aux gouvernants, qui représentent des populations entières, de s'adresser à leurs adversaires. À la différence de la *παρρησία* démocratique, accordée à tout un chacun pourvu qu'on soit noble extraction (*εὐγενής*), elle est le résultat d'un processus pédagogique. Cette *παρρησία*, nous la trouvons dans un texte voisin de l'époque que nous étudions.

Autour de l'an 370, l'orateur Isocrate (436-338), dans une lettre adressée à Nicoclès, roi de Salamine, ville de Chypre, fait un usage tout à fait novateur de la *παρρησία*. Cette *παρρησία* n'est pas celle que possèdent de droit les citoyens à Athènes. Dans la missive, Isocrate écrit à Nicoclès qu'il existe plusieurs éléments qui peuvent contribuer à améliorer l'éducation des individus : « Bien des facteurs contribuent à l'éducation des particuliers (*Τοὺς... ἰδιώτας ἐστὶ πολλά τὰ παιδεύοντα*).⁴²² » Il en nomme trois : la *παρρησία*, l'absence de luxe et l'adhésion aux lois. Dans la lettre d'Isocrate, la *παρρησία* est à l'origine de la permission ouvertement accordée aux amis (*τοῖς φίλοις*) de s'adresser des reproches, et aux ennemis (*τοῖς ἐχθροῖς*) de s'attaquer

⁴²² Isocrate ne paraît pas établir une hiérarchie parmi les trois éléments nommés dans sa lettre *À Nicoclès*, 3. L'absence de luxe (*μὴ τρυφᾶν*), l'adhésion aux lois (*οἱ νόμοι*) et la *παρρησία* sont les seuls éléments listés dans sa lettre.

réci­proque­ment pour les fautes com­mises (ἀμαρτία)⁴²³. La παρρησία, dans ce pas­sage de la let­tre d’Isocrate, à la dif­fé­rence de la παρρησία des hom­mes dans *Les fem­mes à l’As­sem­blée*, a un usage on ne peut plus po­si­tif. Elle sert d’in­stru­ment de com­mu­ni­ca­tion per­met­tant aux hom­mes, qu’ils soient amis ou en­nemis, de s’adres­ser des re­pro­ches. De ce fait, la παρρησία fait partie d’un en­semble d’élé­ments qui per­mettent à un par­ticu­lier de de­venir meilleur, pourvu qu’il l’intègre dans ses mœurs⁴²⁴. La παρρησία, chez Isocrate, prend la forme d’une qua­lité morale, sus­cep­tible d’être en­seignée et ap­prise. La let­tre a son im­por­tance parce que, dans ce con­texte, elle n’est plus cet attribut de la parole fran­che ré­ser­vé aux ci­toy­ens, elle n’est plus ce pou­voir de par­ti­ci­per réelle­ment à la poli­tique dans les réu­nions à l’As­sem­blée, au Con­seil, dans les tri­bunaux, au sein du régime dé­mo­cra­tique d’Athènes. Dans la let­tre d’Isocrate, nous nous trou­vons face à une παρρησία qui est le ré­sultat d’une pé­da­go­gie, à un ou­til qui s’ac­qui­ert à tra­vers l’édu­ca­tion, pou­vant servir à mettre en re­la­tion deux par­ticu­liers dans des con­di­tions dif­fi­ciles, voire hos­tiles.

Il faut com­pre­ndre d’em­blée qu’Isocrate est un ora­teur, un homme cul­ti­vé qui tient une école de rhé­to­rique. Nico­clès, quant à lui, est un βασιλεύς ; il est roi de Sa­la­mine. Dans la mesure où il est le sou­ve­rain du royaume, il n’a nul be­soin de la παρρησία. Il n’y a point d’autres in­di­vi­dus qui seraient é­gaux à lui. Il serait, à sa juste mesure, comme Agamemnon disant à Achille : « je te suis su­pé­rieur ; et tout homme aura ainsi en horreur de me parler en égal » (*Iliade*, I, 186-187). Il n’a pas be­soin de la παρρησία, puis­qu’il est roi et que sa parole vaut plus que celle de ses infé­rieurs. Mais ce n’est pas dans sa di­men­sion poli­tique, en tant qu’attribut, qu’il faut lire la παρρησία prô­née par Isocrate. Nico­clès est tout d’abord une âme. Dans ce sens-là, il a be­soin d’être in­struit pour de­venir, et un homme, et un roi qui rayonne vé­ri­tablement. Ainsi donc, si Nico­clès rayonne (λάμπει), ce n’est pas seule­ment parce qu’il est roi, mais parce qu’il est un homme in­struit, parce qu’il est de­venu en quel­que sorte un homme vertueux. Parce qu’il est de­venu, par la force trans­for­ma­trice de l’édu­ca­tion, un καλὸς κἀγαθός. La parole, que

⁴²³ *Ibid.* Le mot ἀμαρτία est res­ti­tué dans les év­an­giles comme « pé­ché ».

⁴²⁴ E. Peterson observe que, dans la pé­riode où Isocrate rédige sa let­tre, les termes sui­vants ont été su­per­posés à la παρρησία : ἐλέγχειν (re­pro­cher, blâmer), νουθετεῖν (avertir, con­seiller), « Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία », *op. cit.*, p. 285.

ce soit pour s'adresser à ceux qui environnent sa cour, ou pour s'adresser aux opposants de son régime, doit être un souci pour lui d'autant plus qu'il est celui sur qui repose le pouvoir.

Dans *Les femmes à l'Assemblée*, en revanche, il se passe tout autre chose. Aucun usage positif de la *παρρησία* n'est fait par les femmes, et en conséquence par les *πολιταί*. Les hommes moqués par les femmes ne rayonnent point chez Aristophane, comme Thésée, dans le récit d'Euripide, dit que les hommes rayonnent à Athènes, parce qu'ils vivent dans un régime démocratique. Chez Aristophane, quand les hommes parlent au milieu de l'Assemblée du peuple, leur mauvaise *παρρησία* n'est qu'une image de l'état d'ivresse dans lequel ils se trouvent. Cette ivresse est bien installée dans les mœurs, dans les âmes des citoyens.

Très certainement, le contexte de la pièce comique d'Aristophane diffère des exhortations de type protreptiques de la lettre *À Nicoclès*. De ce fait, le plan de comparaison ne peut pas être le même : nous avons d'une part un usage explicite, positif, de la *παρρησία* chez Isocrate, et d'autre part un usage provocateur, tacite, de la *παρρησία* chez Aristophane. Isocrate opère le premier une modification primordiale pour la *παρρησία*, notamment pour ce qu'elle deviendra plus tard dans les cercles philosophiques. Elle fait partie des choses (*πολλά*) que l'on n'a pas, mais que l'on pourrait obtenir grâce à l'éducation. Le but de cette *παρρησία* est de modifier son âme, de s'améliorer, d'être en mesure de se confronter aux autres de manière prudente. Aristophane, quant à lui, ne parle pas de *παρρησία* ; celle-ci est sous-entendue dans le texte, dans les postures des citoyens, et dans leurs discours. Cette *παρρησία* se présente de manière négative. Avilie, la *παρρησία* démocratique côtoie donc l'*ὑβρις* (la violence).

10. Fin de la pièce

Les femmes prennent le pouvoir, ce qui est à bien des égards une victoire remarquable. Mais cette victoire est partielle. Car nous ne savons pas si leurs desseins se concrétisent, parvenant ainsi à l'obtention du bonheur de la cité. La pièce n'en dit pas davantage. La seule chose sur laquelle nous pouvons nous prononcer concerne la réforme sur le sexe. Dans la mesure où cette réforme oblige les jeunes à s'unir aux vieux, aux disgraciés, le bonheur des uns se fonde sur le malheur des autres. La pièce se termine par une scène assez grotesque où un jeune homme se fait courtiser par trois vieilles dames, l'une la plus répugnante (*αἰσχρᾶς*) de toutes. Elle se présentent l'une après l'autre devant le jeune homme, chacune d'entre elles

faisant appel au décret (ψήφισμα) qui leur donne la priorité de coucher (le texte emploie encore le verbe βινεῖν, « baiser ») avec lui. Le jeune homme souhaite, quant à lui, s'unir à une jolie jeune femme, laquelle le désire également avec ardeur. Néanmoins le jeune homme, hélas, devra d'abord « naviguer » avec de pareils « monstres » (θηρίοις), avant de s'unir à la jeune fille. Il maudit sans cesse les trois vieilles femmes, avec d'autant plus de venimosité quand la troisième l'emporte sur les deux autres, tellement sa laideur est innommable. Le jeune homme se lamente sur son sort, traîné par la vieille, heureuse de l'aubaine obtenue par les nouvelles lois de la cité – on peut imaginer la foule éclater de rire.

La pièce touche à sa fin : le chœur danse, le repas communautaire commence, le vin coule. Les spectateurs (θεῶται) sont invités à se joindre au κῶμος – au moins « ceux... qui nous sont favorables », disent les femmes. Enfin, la voix du poète se laisse entendre. Aristophane s'exprime par la voix de la Coryphée : « Je vais faire une petite suggestion aux juges : que les sages m'adjugent le prix sur le souvenir de mes sages paroles ; que ceux qui aiment rire m'adjugent le prix sur ce qui les fait rire. », v. 1154-1157. Fin de la pièce.

Les femmes à l'Assemblée est à nos yeux une pièce de caractère éminemment politique. Elle se présente sous la forme d'une comédie on ne peut plus grotesque. Cela n'enlève pourtant rien à sa force critique ; tant s'en faut. Plus la pièce est saugrenue, plus elle est « vraie » dans ses assertions. Notamment aux vers 130-144 sur lesquels nous nous sommes concentrés dans ce chapitre.

Or, ce sur quoi nous venons de porter une attention particulière concerne la critique d'un style propre à la démocratie athénienne. La παρρησία, qui est la liberté de parole détenue par les citoyens, les habilitant à participer à la vie politique de la cité, est associée à une ivresse de type politique. Cette ivresse peut se manifester au moins de deux manières : sous la forme d'une sorte de folie, laquelle se reflète dans les décisions (les réformes) prises par les hommes à l'Assemblée ; ou bien, sous la forme d'un blâme, donnant lieu à des violences verbales et des querelles personnelles qui, prenant de l'ampleur, se poursuivent dans les tribunaux. La cause de la première forme d'ivresse peut trouver son explication dans le fait que la « populace » – souvenons-nous du terme acéré utilisé par Euripide, dans la bouche du héraut thébain : ὄχλος) – ou bien le gouvernement de la majorité, n'est pas préparée pour gouverner. Les citoyens, parce qu'il leur manque une éducation au sens large du terme, délibèrent dans l'ignorance. Quant à la deuxième forme d'ivresse qui consiste dans l'injure ou le blâme durant les discussions à l'Assemblée, elle peut s'expliquer par le fait que la foule (πλήθος) ne vise guère

le bien commun. Les citoyens se contentent de toucher le τριώβολον, pourvu qu'ils arrivent tôt à l'Assemblée du peuple. Chrémès, par exemple, se lamente de n'avoir pas eu le sien, car l'Ἐκκλησία était déjà pleine quand il s'y est rendu⁴²⁵.

Ainsi donc, les citoyens traitent la cité de manière honteuse, puisqu'ils ne portent un intérêt qu'à l'accumulation de leurs biens personnels, se servant des institutions pour s'imposer aux autres. Leur « ivresse » ne leur permet guère de dialoguer les uns avec les autres. La parole-dialogue, ce précieux « instrument politique par excellence », est avilie dans leurs mains.

À cette ivresse politique, on oppose le gouvernement des femmes, pleines de bon sens pour les affaires (γυναῖκα δ' εἶναι πρᾶγμα ἔφη νοβυστικόν, v. 441), habiles à faire de l'argent (χρηματοποιόν, *ibid*). Les femmes s'empruntent des objets les unes aux autres, et n'oublient pas de les retourner à leurs propriétaires. Elles participent à des réunions civiques, lors des cérémonies religieuses, et ne révèlent pas les secrets qu'on leur confie. Enfin, expertes dans l'art du tissage – encore une autre métaphore pour parler du « bon gouvernement » dont elles sont capables –, elles s'appliquent à la confection d'un manteau pour l'État⁴²⁶.

Finalement, dans *Les femmes à l'Assemblée*, nous découvrons une παρρησία qui n'est pas celles des femmes, mais celle de son auteur. Serait-il illégitime de demander si *Les femmes à l'Assemblée* traduit les sentiments politiques d'Aristophane ? Ou bien, le poète n'a fait que présenter « un sujet d'ordre uniquement littéraire et plaisant⁴²⁷ » dans *Les femmes à*

⁴²⁵ « Le Chœur. – Allons à l'Assemblée, Messieurs, car l'archonte a bien menacé : Celui qui, bien avant potron-minet ne sera pas arrivé très tôt (...) il ne recevra pas le tribole ! », v. 289-291 ; « Blépyros. – Et tu as perçu ton tribole, alors ? Chrémès. – Ah, si seulement ! Mais en fait, je suis arrivé trop tard, et j'en suis tout honteux. », v. 380-381.

⁴²⁶ La métaphore du tissage, nous la trouvons avec plus de force dans *Lysistrata* : « Lysistrata. – D'abord il faudrait, comme on fait pour la laine brute lavée dans un bain, après avoir enlevé le suint de la cité, sur un lit, à coup de triques, éliminer les méchants et trier les poils durs ; ceux qui s'agglomèrent et font touffes pour arriver aux charges, ceux-là les séparer à la cardeuse et arracher les têtes une à une ; puis réunir dans une corbeille la bonne volonté commune et générale, en mêlant et les métèques et, à l'étranger, ceux qui nous sont amis, et les débiteurs du trésor, les y mêler aussi. Et, par Zeus, quant aux villes peuplées de colons de ce pays, il faudrait reconnaître que ce sont pour nous comme autant de brins de laine tombés par terre, chacun de leur côté ; puis prenant à toutes leur fil, l'amener ici, le réunir en une seule masse, en une grosse pelote, et avec celle-ci alors tisser un manteau pour le peuple. », v. 574-586.

⁴²⁷ H. V. Daele, Notice aux *Thesmophories*, *op. cit.*, p. 10.

l'Assemblée ? Ou encore, est-ce que les opinions du poète se superposent aux dires des femmes, comme c'était le cas dans *Lysistrata* ?⁴²⁸

J. Ober pense qu'à l'époque, Aristophane a certainement considéré certaines décisions adoptées par l'Assemblée comme « foolish and misguided »⁴²⁹. Comme d'autres citoyens, il a une opinion de la réalité politique d'Athènes. De ce fait, ses opinions en matière politique ne peuvent pas être dissociées de son œuvre littéraire. Mais il faut considérer tout de même que la comédie, en tant que genre littéraire inscrit dans les festivités civiques, était sponsorisée et supervisée par l'État. Cela veut dire qu'Aristophane n'avait peut-être pas complètement carte blanche dans la manière d'élaborer ses pièces. On pourrait demander aussi, pour essayer de mieux comprendre ce phénomène assez complexe où l'individu agit dans un contexte culturel, politique et économique très particulier, si le poète n'était pas le leader d'une troupe comme Molière le sera pour l'Europe du XVII^e siècle. C'est-à-dire, un poète qui se permettait de déranger ses contemporains, parce que ses contemporains avaient « perdu la face ».

Aristophane devait également s'adapter, pour ainsi dire, aux contraintes du métier. Les représentations des pièces avaient lieu pendant Les Lénéennes, au mois de γαμηλιών (décembre-janvier), et pendant Les Dyonisies urbaines, au mois d'ἐλαφηβολιών (mars-avril), notamment. C'est-à-dire que les pièces étaient situées dans un espace, celui de la cité ; qu'elles avaient lieu dans un édifice public, celui du théâtre. Les acteurs étant payés par la cité, le chœur (environ 45 membres) étant parrainé par le χορηγός (un citoyen riche désigné par l'Archonte et les tribus), le poète et son travail étaient donc rattachés tous les deux à un modèle économique imposé par la cité. Sans le support de l'argent public et de l'argent privé, la production et la vulgarisation des pièces auraient été sans doute moindres ; celles-ci n'auraient pas joui du privilège d'être vues par de milliers des spectateurs au théâtre ; et probablement, elles auraient été beaucoup plus exposées à la disparition. À ces contraintes « extérieures », on doit ajouter les contraintes techniques « internes » propres au genre de la comédie. Aristophane devait adapter son génie à ses travaux pour faire en sorte que les pièces soient choisies en tant que

⁴²⁸ Aristophane « s'adresse non seulement aux Athéniens, mais aux Lacédémoniens, à tous les Grecs, pour les faire renoncer, au nom de l'humanité, à une guerre fratricide qui mettait en péril l'Hellade entière et préparait son asservissement aux barbares, les vrais ennemis de la civilisation. », H. V. Daele, Notice à *Lysistrata*, p. 112.

⁴²⁹ J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, op. cit., p. 124.

pièces dramatiques pendant les festivals. Ainsi devait-il prendre en compte le type de danses et de chansons à adapter, les interventions du chœur, les mètres poétiques à employer⁴³⁰.

Il y a pourtant une liberté manifeste de la part d'Aristophane dans la réalisation de ses pièces. Cette liberté est celle d'un individu, situé dans un régime, il faut le dire, de liberté. En un mot, le rôle de critique de la comédie, parce qu'institutionnalisée, faisait partie d'un des atouts du régime politique démocratique. Peut-être était-ce bien le poète qui s'exprimait à la première personne du singulier, dans la bouche de la Seconde Femme. Peut-être que les citoyens attendaient ces moments où la franchise mordante des hommes cultivés viendrait dénoncer les folies d'une partie de leur société. Comme le dit J. Ober: « His audience and judges expected him [Aristophanes] to exercise an extreme form of citizen's privilege of free speech, to search out and to expose to public view things that were ordinarily hidden or tacitly ignored by the rest of the citizenry. »⁴³¹ En un mot, la cité accueillait les hommes de culture, leur réservant une place importante. Elle affirmait l'esprit critique des citoyens, leur « free speech », selon J. Ober ; leur *παρρησία*, même si cela nous amène à penser qu'une part de la cité parle contre la cité elle-même. Car l'esprit critique est un aspect important de la liberté de parole.

Il nous semble alors que ce serait une erreur de parler de censure de l'État. En même temps que la cité contraignait l'aménagement des œuvres littéraires, présentées lors des festivités religieuses, le type de régime démocratique rendait possible un mode de vie où les citoyens pouvaient utiliser leur liberté de parole. Les « intellectuels » – puisque nous nous sommes aventuré à rendre le terme *καλὸς κάγαθός* par « intellectuel » –, dans la mesure où ils s'adaptent aux contraintes du régime démocratique, trouvent leur place dans la cité. La réussite d'Aristophane consisterait donc dans le fait d'avoir su concilier génie et contrainte, liberté et critique, rire et morsure⁴³². Nous considérons que dans *Les Femmes à l'Assemblée*, le poète se lance dans une attaque franche de la *παρρησία* des démocrates. La pièce est en quelque sorte un tribunal de la *παρρησία*, car Aristophane vise les mœurs des démocrates dans la sphère politique, notamment à l'Assemblée du peuple – mais aussi aux tribunaux qui sont les lieux où

⁴³⁰ Voir K. J. Dover, *Aristophanic Comedy*, *op. cit.*, p. 15-29 ; J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, *op. cit.*, p.124.

⁴³¹ J. Ober, *ibid*, p. 125.

⁴³² Aristophane joue avec le verbe « mordre » (*δάκνειν*) dans *Les Cavaliers*, lui donnant un sens négatif. Démosthène excite alors la verbe grossière du Marchand de boudin : « Et n'oublie pas : mords-le !, calomnie-le ! bouffe-lui la crête ! », v. 496.

les citoyens traînent leurs querelles personnelles et politiques. Un ἔθος de type démocratique est porté devant ce tribunal populaire qu'est la comédie. À la différence des autres tribunaux, dans celui-ci on rit. Le rire est donc une manière par la masse de prononcer des jugements.

11. Conclusion. Le poète : juge et sauveur de la cité

Aristophane introduit le premier la métaphore de l'ivresse comme un instrument de critique politique⁴³³. Dans *Les Femmes à l'Assemblée*, les femmes dénoncent le comportement des hommes politiques, de telle sorte que l'Ἐκκλησία passe pour un lieu de beuverie. Que font-ils, les hommes, de leur liberté de parole ? Que font-ils de leur παρρησία quand il s'agit de délibérer pour leur patrie à l'Ἐκκλησία ? Le texte d'Aristophane suggère que les hommes se conduisent comme des ivrognes, lorsqu'ils siègent à l'Assemblée. La scène chez le poète est assez caricaturale, et très brève, comme nous l'avons vu. Néanmoins, elle est assez frappante, car la puissance du théâtre consiste dans le fait de *montrer* de manière claire les vices des hommes politiques.

Il faut penser que, lorsque le héraut s'adresse à l'ensemble des citoyens réunis en assemblée, quand il les invite à monter dans la tribune, avec cette formule bien connue de tous : « Qui veut prendre la parole ? », c'est à ce moment-là qu'on peut s'apprêter à entendre des extravagances et des non-sens de la bouche de certains citoyens. Certes, cet aspect vicieux de la foule dans le domaine du politique n'est pas le propre des *Femmes à l'Assemblée*, bien au contraire, c'est un *leitmotiv* des comédies d'Aristophane. En effet, c'est une constante dans la comédie d'Aristophane de voir les πολῖται vilipender, injurier, calomnier, mentir, moquer, duper, flatter, prêter des faux serments. *Les Femmes à l'Assemblée* est une pièce-exemple de ce type de comportement. Les citoyens, au lieu d'investir leur παρρησία dans la formulation d'un avis qui les fasse briller et fasse briller la cité, au lieu de s'écouter les uns les autres, au lieu de s'allier tous dans la poursuite d'un bien commun, se montrent pernicieux.

⁴³³ On trouve dans *Les Cavaliers*, v. 88, les débuts de cette critique où on lie ivresse et délibération : – Nicias : Comment un homme ivre pourrait-il trouver une bonne idée ? (πῶς δ' ἂν μεθύων χρηστόν τι βουλευούσαιτ' ἀνήρ;). Dans cette pièce, Paphlagon et Le Marchand de boudin se querellent afin de découvrir qui est le plus impudent des deux, le vainqueur étant amené à gouverner le peuple d'Athènes.

Depuis la perspective de cette pièce, il y aurait ceux qui ne se rendent à la Pnyx que dans le but de toucher le τριώβολον⁴³⁴, et ceux qui, prenant la parole, se lancent dans des tirades dont la finalité n'est autre que de tirer un avantage individuel⁴³⁵. En gros, nous sommes constamment confrontés chez le poète aux πονηροί, aux hommes mauvais, ainsi qu'aux comportements typiques de ce type d'hommes. Certes, face à ces personnages ignorants, incompetents, cyniques, égoïstes, Aristophane introduit des personnages d'une teinture plus noble, dont les paroles et actions cherchent à rétablir la σωτηρία des individus et de la cité tout entière. C'est le cas de Praxagora, dans *Les Femmes à l'Assemblée*. Elle se distingue d'un autre personnage d'Aristophane, Dicéopolis, un citoyen modèle, respectueux des lois, héros de la pièce : *Les Acharniens*, représentée en 425. À l'Assemblée, Dicéopolis s'oppose fermement à ses concitoyens au sujet d'un conflit avec Sparte – conflit de longue durée, connu par la tradition comme la guerre du Péloponnèse. P. Thiery explique le comportement de Dicéopolis à l'aide d'un raisonnement syllogistique : a) La Cité d'Athènes ne veut pas la paix avec Sparte. b) Moi, Dicéopolis, je désire ardemment cette paix. c) Donc, moi, Dicéopolis, je ferai cette paix sans la Cité⁴³⁶.

À la différence de Praxagora, Dicéopolis ne parvient qu'à la résolution de ses problèmes à lui, alors que les affaires de la guerre et de la paix concernent la cité entière. En politique, les choix des hommes concernent l'ensemble de la cité, et non seulement un membre ou une partie de la population. Mais lui, Dicéopolis, fait bande à part. Il veut se démarquer de ses concitoyens qui ne font que de mauvais choix. Dicéopolis se soustrait du sort qui accable la cité en faisant une trêve individuelle avec Sparte. Parce qu'il le peut, il utilise son statut de citoyen pour ne sauver autre que lui – puis, quelques autres citoyens qui viennent le voir ; ils veulent « trinquer » avec lui, boire de sa cruche, pour symboliser leur adhésion individuelle à la trêve avec Sparte⁴³⁷.

⁴³⁴ Le τριώβολον est la paie reçue par ceux des citoyens qui se sont rendus tôt à l'Assemblée un jour de rassemblement.

⁴³⁵ Il s'agit d'une constante dans les comédies d'Aristophane que de montrer le caractère vicieux de certains citoyens dans la sphère des institutions politiques : à l'Assemblée (Dicéopolis, dans *Les Acharniens*), dans les tribunaux (Strepsiade, dans *Les Nuées*), dans le Conseil (*Les Acharniens*). L'impudicité de ces personnages les conduit à chercher la richesse, les honneurs, le bonheur, au détriment d'autrui.

⁴³⁶ P. Thiery, Aristophane. *Théâtre Complet, op. cit.*, p. 980.

⁴³⁷ Voir l'étude de M. Trédé, « À propos du "réalisme" d'Aristophane », in *Aristophane : la langue, la scène, la cité. Actes du colloque de Toulouse 17-19 mars, 1994*. P. Thiery et M. Menu (s.dir.), Bari, Levante Editori, 1997, p. 179-187, qui propose une analyse de la fonction du réalisme dans la pièce *Les Acharniens*.

Praxagora, quant à elle, agit d'une tout autre manière. Contrairement à Dicéopolis, elle n'assure pas que le bien d'une minorité, celui des femmes par exemple, ou le sien. En sa qualité d'Athénienne, et par ses qualités d'orateur, elle choisit de légiférer en vue du salut de tout un chacun. Tout comme Dicéopolis, Praxagora aime sa cité, mais elle ne succombe pas à l'individualisme cynique du premier.

Il faut lire ces scènes comme autant de formes possibles d'admonestation de la part du poète. Il devait être un adversaire du parti de démocrates, des hommes politiques qu'il considérait des ennemis de la cité. Pour rendre plus supportables ses critiques, des plaisanteries et des scènes lubriques s'y mélangent et diluent les caractères mauvais ou les répliques acerbes de certains personnages. Force est de constater que, dans l'univers de la comédie, plus on songe à faire surgir un modèle de vertu, plus le comportement « négatif » d'un personnage devient amusant, grotesque, voire vulgaire.

Comme nous l'avons vu, le poète fait apparaître à moult reprises cet outil pédagogique très puissant rendu possible grâce à l'univers envoûtant de la comédie : le rire. Il ne s'agit pas seulement du rire provoqué chez les spectateurs, que D. Arnould explique comme un triomphe (« sur les bancs du théâtre, les spectateurs partagent ce triomphe avec lui [le poète] »), mais aussi du rire que les personnages eux-mêmes manifestent les uns à l'égard des autres dans leur échanges, et qui est vécu le plus souvent, toujours selon D. Arnould, comme une marque du triomphe sur autrui (« la fonction principale du rire est moins de noter un plaisir innocent ou un accueil aimable, que de marquer une supériorité, un triomphe sur autrui⁴³⁸ »). À force de vouloir montrer ses concitoyens « tels qu'ils sont », mauvais, souvent les personnages d'Aristophane deviennent drôles, et qui plus est, ridicules.

La fiction du théâtre rend ainsi possible un double rire, celui des personnages, au milieu de la scène, et celui de la foule qui les entoure et les regarde. C'est grâce à ce dispositif du rire que le masque de la *πονηρία* tombe, et que les hommes mauvais sont enfin corrigés.

⁴³⁸ D. Arnould, « Le rire chez Aristophane : vocabulaire et images », in *Aristophane : la langue, la scène, la cité. Actes du colloque de Toulouse 17-19 mars, 1994*. P. Thiery et M. Menu (s.dir.), Bari, Levante Editori, 1997, p. 99. L'article rend manifeste les verbes pour *rire* et *se moquer* (*γελᾶν, καταγεῖλαι*), ainsi que les sonorités du rire (*κακάζω, κηλίζω*) qu'on rencontre dans les pièces d'Aristophane. Une autre étude sur le « rire » chez Aristophane, portant sur les différents verbes employés par le poète (*γελᾶω, καταχάσκω, καχάζω*) et leurs dérivés, voir M. Steinrueck, « Parler du rire chez Aristophane », dans *Le rire des Grecs Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, M.-L. Desclos (s.dir.), Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2000, p. 65-75.

a. La parole du poète

Voilà donc la critique d'un homme préoccupé par les mœurs de ses semblables. Dans la comédie, c'est le Coryphée qui, dans la parabase, parle au nom du poète :

ce poète en est digne [d'adresser ses parabases au peuple], car il hait les mêmes gens que nous, ose dire ce qui est juste... (νῦν δ' ἄξιός ἐσθ' ὁ ποητής, ὅτι τοὺς αὐτοὺς ἡμῖν μισεῖ τολμᾷ τε λέγειν τὰ δίκαια). *Les Cavaliers*, v. 509

Le labeur du poète n'est pas de distraire le peuple, mais de dire ce qui est juste :

[ils] viendront avec le désir de voir le meilleur des poètes, celui qui a pris le risque de dire aux Athéniens ce qui est juste (ὅστις παρεκινδύνευσ' ἐν Ἀθηναίοις εἰπεῖν τὰ δίκαια.). *Les Acharniens*, v. 645

Et, qui plus est, de dire la vérité :

Spectateurs, c'est en toute liberté que je vais vous l'expliquer, la vérité (ὃ θεώμενοι, κατερῶ πρὸς ὑμᾶς ἐλευθέρως τάληθῆ), *Les Nuées*, v. 517

Si c'est pour dire la vérité, pour corriger ses semblables, nul ne sait mieux que le poète qu'il n'y a pas de travail plus compliqué que de composer des comédies :

monter une comédie [est] la tâche la plus difficile de toutes (ἀλλὰ νομίζων κωμωδοδιδασκαλίαν εἶναι χαλεπώτατον ἔργον πάντων), *Les Cavaliers*, v. 515

ne le laissez pas échapper, car il exprimera dans ses comédies ce qui est juste : Il assure qu'il vous donnera tant de bonnes leçons que vous serez radieux, et cela sans utiliser ni flatteries, ni propositions de pots-de-vin, ni supercheries, ni filouteries, ni pommade... mais en vous donnant les meilleures leçons. *Les Acharniens*, v. 655-659.

La foule, pleine de sagesse⁴³⁹, saura reconnaître celui qui lui dit la vérité. Le poète, ne se révèle-t-il pas être un σωτήρ (sauveur) de la cité et de ses citoyens⁴⁴⁰ ?

⁴³⁹ *Les Nuées*, v. 575, « Spectateurs pleins de sagacité » (ὧ σοφώτατοι θεαταί).

⁴⁴⁰ « Le Coryphée – Ô le plus noble des lascars, toi qui as l'âme la plus valeureuse du monde ! toi qui nous apparais comme le *sauveur* de la cité (τῆ πόλει σωτήρ) et de ses citoyens. » *Les Cavaliers*, v. 457. Dans cette comédie, le Coryphée s'adresse au marchand de boudin, qui s'avère être un « faux » sauveur de la cité. Car mauvais.

B. PLATON : LA MÉTAPHORE DE L'IVRESSE EN DÉMOCRATIE

Le poète n'est pas le seul à employer la métaphore du vin en faisant un lien avec les mœurs politiques de son époque. La métaphore du vin et de l'ivresse sont également utilisées par Platon (428-348), un autre « intellectuel » athénien, contemporain d'Aristophane, comme instrument de critique politique⁴⁴¹. En effet, lancé dans une féroce attaque contre les mœurs politiques de son époque, l'ivresse dont il est question dans l'œuvre du philosophe, est très concrètement une « ivresse démocratique ». La manière dont Platon lie ivresse et démocratie, c'est ce que nous proposons d'analyser dans le deuxième chapitre de cette section sur les intellectuels et la démocratie athénienne.

1. Le philosophe, face au poète

Platon, à l'instar d'Aristophane, se montre lui-aussi comme un censeur de son époque. Le jeune Platon a très certainement vu les pièces d'Aristophane au théâtre de Dionysos. C'est ici, au théâtre, à travers des scènes d'ébriété, qu'il a dû nourrir son imagination pour mieux formuler sa critique de type éthique et politique, lors de son retour à Athènes, après ses voyages en Orient, Sicile et Italie. Même si Platon est débiteur du maître de la comédie ancienne, il y a un certain nombre de traits caractéristiques, et dans les moyens et dans les termes, qui distinguent l'attitude critique du philosophe de celle du poète – qu'il soit question de la métaphore de l'ivresse ou non. Essayons dans un premier temps de les repérer.

⁴⁴¹ Pour une brève biographie de Platon, voir J. Ober : « In contrast to our near-total ignorance about the lives of Ps.-Xenophon, Thucydides, and Aristophanes, there is a relatively extensive and reliable tradition about the circumstances of Plato's life. Various details of the tradition may be wrong, but we can say for certain that Plato was born into an aristocratic Athenian family in 428/7 and that among his relatives were notorious oligarchic activist (Charmides and Critias of the Thirty). Plato was an avid admirer of Socrates and traveled to Sicily, where he attempted to establish a just political regime. He founded an influential school of philosophy at the gymnasium known as the Academy, just outside the walls of Athens, and died in 347/6 of natural causes. », *Political Dissent in Democratic Athens, op. cit.*, p. 156.

La biographie la plus détaillée dressée depuis l'antiquité est sans doute celle qui est exposée dans le livre III, 1-47, des *Vies et doctrines des philosophes illustres*, de Diogène Laërce.

a. S'adresser au petit nombre

Parmi les éléments qui distinguent l'œuvre du philosophe de celle du poète, il se trouve que Platon ne songe aucunement à faire rire la foule, ni ne cherche à corriger ses concitoyens en nouant un dialogue avec la masse. Ceci est un fait assez singulier qui ressort dans tous les dialogues. Certes, la parole de son maître, Socrate, que Platon a essayé de restituer dans les dialogues, habite les lieux publics de la cité : les gymnases, le marché, les chemins, entre autres, tout en désertant ces autres lieux où la parole est adressée à la foule : le théâtre ou l'Assemblée. L'*Apologie de Socrate*, où Socrate se trouve au tribunal à plaider sa cause devant plusieurs centaines de juges, est une exception à cette constante des dialogues de Platon. En effet, dans ce dialogue, il est question d'un discours adressé à la foule, celui de la défense de Socrate aux accusations qui pèsent contre lui – « je suis poursuivi pour impiété par Méléτος » (ἀσεβείας φεύγοντα ὑπὸ Μελήτου, 35d). Même si Socrate démontre que ses trois accusateurs, Anitos, Méléτος et Lycon, ont tort de l'appeler à comparaître devant un tribunal, et les confronte à l'embarras qui nourrit leur desseins personnels, l'issue du jugement, c'est-à-dire la décision des juges de mettre à mort Socrate, entend montrer pourquoi le dialogue avec la multitude, dans un tribunal en l'occurrence, est inopérant. Dans le *Phèdre* (272d-e), Socrate explique ceci à Phèdre :

En effet, dans les tribunaux, personne n'a là-dessus le moindre souci de vérité (οὐδὲν ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενί) ; on se soucie plutôt de ce qui est susceptible de convaincre (ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ), c'est-à-dire du vraisemblable (τοῦτο δ' εἶναι τὸ εἰκός), à quoi doit s'attacher quiconque veut parler dans les règles de l'art.

Si Platon ne s'adresse point à la foule dans les autres dialogues, c'est parce qu'elle symbolise tous les défauts qu'il aurait souhaité transformer, tels l'ignorance et le vice, ceux que Socrate, le héros de ses dialogues, a tant de fois combattus. Or, le fait d'avoir vu son maître, le meilleur des citoyens⁴⁴², être jugé et mis à mort par la masse, l'a sans doute préservé de monter et faire monter ses personnages à la tribune. Contrairement à Isocrate ou Démosthène, ces deux grands intellectuels d'Athènes du IV^e siècle, lesquels ne cessent d'adresser des harangues à

⁴⁴² Avec ce jugement termine le *Phédon*, 118a : « il fut le meilleur, le plus sensé et le plus juste » (ἀρίστου καὶ [...] φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου).

l'ensemble des citoyens à l'Assemblée, cherchant tantôt à « corriger », tantôt à avoir une influence sur une affaire particulière, Platon ne perd pas son temps à rédiger ce genre de discours⁴⁴³. La tribune, telle qu'elle est investie en démocratie, ne peut pas être le lieu d'où parle le philosophe.

En dépit de cet échec à grande échelle de son maître, celui de nouer un dialogue avec la masse⁴⁴⁴, il n'en demeure pas moins que le lien que Platon établit avec ses contemporains existe à bien des égards. En abordant dans les dialogues des problèmes actuels, le philosophe montre ses attaches à la cité et à ceux qui l'habitent⁴⁴⁵. Qui plus est, en créant une école vers l'an 387, le philosophe affirme son désir de consacrer un espace voué à la transmission des connaissances, notamment à la philosophie⁴⁴⁶.

Revenons à la critique platonicienne, vis-à-vis du poète. À la différence des comédies d'Aristophane, le combat du philosophe ne se joue pas sur le même terrain que celui du poète.

⁴⁴³ Non pas que cette critique envers la πολιτεία – πολιτεία entendue au sens large du terme – s'avère inexistante, car elle est assez manifeste dans les premiers dialogues de Platon, et notamment dans l'*Apologie de Socrate*. À propos de ce dialogue et de la critique que Socrate adresse à la cité, par rapport à la critique ponctuelle que Platon développe dans sa réflexion de la cité vertueuse dans la *République* et les *Lois*, J.-F. Pradeau soutient : « Cette critique est générique et non spécifique, en ce sens qu'elle dénonce le gouvernement et la vie de la cité au nom des normes du bien, du vrai et du juste sans jamais spécifier la forme que devraient prendre, dans la cité, ces normes de bien, du vrai et du juste, sans jamais dire comment fonctionneraient une “bonne” assemblée et une “juste” magistrature, ou ce que serait une “vraie” constitution. », *Platon et la cité*, Paris, PUF, 1997, 2010, p. 19.

⁴⁴⁴ Voir la Présentation d'A. Macé à l'*Apologie de Socrate*, dans laquelle il aborde les autres occasions (notamment la bataille des Arginusés) où, obligé par les circonstances, Socrate a joué un rôle dans la πολιτεία de sa cité, Platon, *Apologie de Socrate*, Paris, Flammarion, 2017, p. 33-35. A. Macé remarque avec justesse le fait que : « Socrate ne formule pas une adhésion à la démocratie, mais un principe d'obéissance au chef légitime qui se trouve être démocratiquement élu si l'on est en démocratie. », p. 31.

⁴⁴⁵ M. Foucault fait remarquer dans son Cours du 13 janvier 1982 au Collège de France, que ce sont surtout les « dialogues socratiques » – en opposition aux « dialogues de maturité » –, où Platon dépeint le mieux les problèmes qui étaient ceux des gens de son époque : « C'est un contexte qui est très familier à tous les dialogues de la jeunesse de Platon – à ceux qu'on appelle les dialogues socratiques –, un paysage politique et social : c'est le paysage, c'est le petit nombre de ces jeunes aristocrates qui, par leur statut, sont les premiers de la cité et sont destinés à exercer sur leur cité, sur leurs concitoyens, un certain pouvoir. », *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 43.

⁴⁴⁶ « L'Académie, située dans les faubourgs ouest d'Athènes, était le parc (nommé d'après un héros local, Académós) où Platon [installe] son école en 387. Il y existait déjà un gymnase. Tout comme, au Lycée, situé au nord-est d'Athènes (où Aristote enseignera). », J.-F. Pradeau, Platon, *Lysis*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, n. 1, p. 2. Pour une référence ancienne sur cette information, voir Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 7. Pour une étude de l'Académie, des scholarques et de la tradition de commentateurs des dialogues jusqu'au néoplatonisme, voir L. Brisson, « L'histoire de l'Académie et la tradition platonicienne », *Lire Platon*, L. Brisson, F. Fronterotta (s.dir), Paris, PUF, 2006, 2019, p. 281-292.

Les dialogues ne se déroulent pas sur la scène théâtrale, dans cet espace culturel et politique si important à Athènes, dans lequel on peut concentrer des milliers de spectateurs afin de les confronter à des expériences édifiantes. Quand on songe au Socrate qu'il nous est donné de voir dans les dialogues, en train d'interpeller les gens à l'Agora, aux gymnases, au croisement des chemins, chez des gens, on le voit s'adresser plutôt à des individus. Même dans les dialogues où il est question de politique, activité qui concerne la collectivité, la mise en scène de Platon précise que cela soit discuté dans des groupes réduits. On peut dès lors tirer un trait caractéristique des dialogues : le cercle du philosophe s'instaure toujours dans une logique du petit nombre, avec toutefois cette particularité que le contenu des dialogues – indépendamment de leur portée politique, étique, épistémologique – comprend toujours des éléments qui concernent tout le monde. De cette particularité des dialogues né leur paradoxe, car il s'agit la plupart du temps de scènes privées, d'échanges entre amis, entre gens de l'élite athénienne, mais dont la portée est d'intérêt général, pourvu que l'on y prête une oreille amicale, ou bien que l'on soit prêt à « payer le prix » de subir l'examen socratique⁴⁴⁷.

À la différence des comédies du poète, le projet pédagogique contenu dans les dialogues ne vise pas à corriger les multitudes en utilisant un langage élémentaire, obscène ou bouffonne. Le témoignage de Diogène Laërce, constatant quelques siècles plus tard la manière dont « Platon a employé une variété de mots pour rendre sa doctrine difficilement accessible aux ignorants », est en l'occurrence on ne peut plus parlant à propos de la réputation du philosophe⁴⁴⁸. Le projet pédagogique de Platon poursuit un but on ne peut plus ambitieux, celui de transformer les âmes des hommes qui se rapprochent à la lecture des dialogues. Que ce soit par leur style, par la précision épistémologique, par leur portée éthique, les dialogues peuvent être perçus, comme en témoigne Diogène Laërce, de « difficile accès » (μη εὐδύνοπτον). En raison de la difficulté théorique que cela comporte, de l'examen continu auquel il faut soumettre son âme sa vie durant, afin de chasser l'illusion, l'erreur, l'ignorance, le vice, la παιδεία

⁴⁴⁷ À propos de la métaphore du « taon » employée par Socrate lors de son procès, il dit : « vous ne trouverez pas facilement un autre homme comme moi, un homme somme toute – et je le dis au risque de paraître ridicule – attaché à la cité par le dieu, comme le serait un taon au flanc d'un cheval de grande taille et qui aurait besoin d'être réveillé par l'insecte. », *Apologie de Socrate*, 30e. P. Hadot reprend ce thème du taon en disant : « Comme “un taon”, Socrate harcèle ses interlocuteurs de questions qui le mettent en question, qui les obligent à faire attention à eux-mêmes, à prendre souci d'eux-mêmes », *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 54.

⁴⁴⁸ *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, III, 63.

platonicienne visant l'excellence n'est accessible qu'à un petit nombre d'individus⁴⁴⁹. « Or, cet art on ne le possédera pas avant d'avoir fourni un immense effort », dit Socrate à Phèdre à propos de l'art oratoire. Cet « immense effort » (πολλῆς πραγματείας) est aussi bien valable pour la maîtrise de l'usage de la parole que pour l'ensemble de la doctrine platonicienne, et dont le moyen d'accès est la dialectique⁴⁵⁰.

Une autre raison qui explique cet éloignement des foules de la part du philosophe, est peut-être son issue sociale. Platon est un aristocrate, et donc un homme fortuné, issu d'une des plus puissantes familles d'Athènes. D'un point de vue économique, l'activité du philosophe – si l'on entend par là la composition de dialogues, en opposition à la composition de comédies du poète –, n'est pas parrainé par les hommes riches de la ville. Cette position privilégiée d'appartenance à la classe aristocratique lui a sans doute permis de consacrer une part considérable de sa vie aux voyages, à la composition des dialogues, et, par-dessus-tout, à l'aspiration au savoir dans « la liberté et le loisir », pour paraphraser un passage du *Théétète*⁴⁵¹.

b. Le style des dialogues

C'est sans doute une chose étrange pour un lecteur contemporain d'accéder à l'œuvre de Platon sous une forme dialoguée, mais elle est tout à fait normale pour un Grec du IV^e siècle,

⁴⁴⁹ Dans la leçon du 16 février 1983, en analysant plusieurs passages des dialogues de Platon – notamment l'*Alcibiade* –, M. Foucault tente de cerner « le réel du discours philosophique », c'est-à-dire de saisir les conditions dans lesquelles le discours philosophique trouve sa réalité, son point d'ancrage avec le réel ; le premier « cercle », ou le premier principe de réalité de la philosophie, selon le philosophe français, est celui de l'écoute : « Pour que le discours philosophique puisse effectivement rencontrer sa réalité, pour qu'il puisse être réel comme vérité philosophique, et pas simplement verbiage, la première condition [...] concerne ceux auxquels il s'adresse. Pour que la philosophie ne soit pur et simple discours mais bien réalité, il faut qu'elle ne s'adresse pas à tout le monde et à n'importe qui, mais à ceux-là seulement qui veulent écouter. », *Le gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 210, 217. À la différence du politicien et du poète, le philosophe ne s'adresse pas à la masse ; le discours de deux premiers ne s'adresse à personne, il se confond avec le bruit. La qualité de l'écoute n'étant pas optimale, le discours tombe alors dans l'oubli, dans l'insignifiance.

⁴⁵⁰ « Mais il est une façon encore plus belle de s'appliquer à cela [fabriquer des discours], j'imagine. C'est quand usant de la dialectique (τῆ διαλεκτικῆ) et prenant l'âme qui est faite pour cela, on y plante et on y sème des discours qui transmettent la science, des discours qui peuvent se tirer d'affaire tout seuls et tirer d'affaire celui qui les a plantés, des discours qui ne sont pas stériles, mais qui ont en eux une semence d'où viendront d'autres discours qui ne sont pas stériles, mais qui ont en eux une semence d'où viendront d'autres discours qui, en poussant en d'autres naturels, seront en mesure de toujours assurer à cette semence l'immortalité, et de donner à celui qui en est le dépositaire le plus haut degré de bonheur qui puisse atteindre un homme. », *Phèdre*, 276e-277a.

⁴⁵¹ 175e.

ou pour n'importe quel homme dans l'antiquité. En regardant de plus près, il y a l'indéniable influence que l'art théâtral a eu sur le philosophe, puisque ses dialogues empruntent leur style littéraire à la tragédie et à la comédie⁴⁵². Mais il y a, aussi, cet autre aspect qui est propre à la pédagogie de l'antiquité, que nous avons évoqué plus tôt. On perçoit dans cette forme dialoguée de la philosophie la présence d'un caractère essentiel de la culture grecque : l'« auralité »⁴⁵³. En Grèce antique, la transmission des connaissances, la formation des individus, dépendent en grande partie de l'art de la mnémotechnique, ainsi que de l'art d'exprimer les choses apprises par un bon usage de la parole, tandis que la production de documents écrits reste, pour sa part, une activité marginale ou particulièrement ciblée dans certains domaines publics⁴⁵⁴.

Non pas que les supports d'écriture soient inexistant, mais ceux dont on dispose à l'époque (la pierre et le marbre, le papyrus, les tablettes de cire, les vases et autres récipients), s'avèrent être aussi rares que coûteux, sans parler des limites ou des difficultés qu'ils peuvent comporter dans leur manipulation. À propos de ces difficultés, songeons à ce que représentait, par exemple, écrire, annoter, commenter, effacer, réécrire, sur un de ces supports d'écriture, ou bien, à ce que représentait leur accumulation, leur déplacement, leur préservation ou leur

⁴⁵² « Le dialogue permet également d'associer l'œuvre de Platon à d'autres genres littéraires, comme la tragédie et la comédie. », L. Brisson, Platon, *Œuvres Complètes*, op. cit., p. XI.

⁴⁵³ La culture grecque est une culture de la parole et de l'écoute ; par exemple, les verbes εἰπεῖν, λέγειν d'une part et κλύειν, ἀκούειν d'autre part, peuplent la littérature ancienne, tout autant que les noms στόμα et οὖς, organes de l'expression orale et de l'audition. « Au moyen de l'écoute » (διὰ τῆς ἀκοῆς), Socrate dit avoir appris des choses : « par les oreilles, je me suis quelque part rempli à des sources étrangères, à la façon d'une cruche », *Phèdre*, 235d.

À propos du néologisme « auralité », voir l'article de J.-M. Privat, « Oralité/Auralité », *Pratiques* 183-184 | 2019, mis en ligne le 30 décembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pratiques/6777> Sur l'auralité et l'écriture, voir M. Detienne, (s.dir.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Arras, Presses Universitaires de Lille, 1988, p. 8.

⁴⁵⁴ « Récitation et lectures publiques nourrissent une culture de la bouche et de l'oreille jusqu'au début du IV^e siècle. L'ouï-dire ou l'« auralité » sévissent encore dans l'Athènes de Platon. C'est au tour de l'oralité d'être valorisée : héros fondateur d'un vaste système culturel, Homère avec son épopée impose aux commencements le modèle d'une mémoire rationnelle. », M. Detienne, « L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce », in *Mètis, Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol 1, n° 2, 1986, p. 310.

Cette affirmation doit toutefois être nuancée, comme l'explique L. Brisson : « À l'époque de Platon, l'écrit règne dans tous les domaines : en politique, où les lois sont consignées par écrit, au tribunal où les partis lisent des textes écrits par des spécialistes, au théâtre où les pièces sont rédigées par écrit, dans l'administration où les archives diverses sont conservés dans un édifice public, et dans tous les genres littéraire, l'histoire, ce qu'on appelle alors "philosophie", etc. Ce sont les contraintes techniques liées à ce mode de communication qui expliquent en grande partie la qualité variable de la transmission de ces œuvres. », Platon, *Œuvres complètes*, op. cit., p. XI.

perte⁴⁵⁵. La rencontre de cette culture orale avec les techniques de l'usage de la parole, ainsi que les supports d'écriture disponibles à l'époque, explique en grande partie les conditions matérielles et stylistiques des dialogues de Platon.

c. La mnémotechnique, entre artifice et réalisme

Accéder à la philosophie sous la forme de dialogues permettait sans doute de faire perdurer ce vieux procédé mnémotechnique si cher aux Grecs : apprendre par cœur de longs discours, des récits, des entretiens mémorables, afin de pouvoir les transmettre aux générations suivantes. Cette technique est, par ailleurs, attestée par les personnages de Platon dans de nombreux dialogues. Cette vertu du narrateur d'apprendre par cœur de longs discours et de les rapporter quand on le lui demande, répond à un principe qui, selon J.-F. Pradeau, peut être énoncé de la manière suivante : « selon une règle *poétique* platonicienne, c'est au narrateur d'être à la mesure du récit. »⁴⁵⁶ C'est ainsi, par exemple, que commence le *Banquet*. Glaucon demande à Apollodore de lui faire part des discours prononcés au sujet d'Éros lors d'un repas tenu chez Agathon, alors que celui-ci fêtait sa victoire au concours de tragédies vers 416 av. J.-C. : « Fais-moi donc ce récit, car nul n'est plus autorisé que toi pour rapporter les propos de ton ami.⁴⁵⁷ » Glaucon fait savoir à Apollodore que quelqu'un d'autre lui en a fait un récit, mais « malheureusement, il ne pouvait rien dire de précis ». Face à cet échec dans la transmission d'information, Apollodore fait preuve de la virtuosité propre aux aèdes – ces rhapsodes capables

⁴⁵⁵ Antisthène, disciple de Socrate et fondateur de la secte des cyniques, répond à un ami qui se plaint auprès de lui d'avoir perdu ses « notes » : « il aurait fallu mettre les choses qu'elles contenaient dans l'esprit (ἐν τῇ ψυχῇ), et non pas sur des notes (καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις) », Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VI, 5. C'est à peu près le même type de remarque qu'on entend de la bouche de Socrate, dans *Phèdre*, 276a, et dans lequel il oppose le « discours vivant et doté d'une âme » et le « discours écrit qui est en quelque sorte une image ». Ce dernier est comparé aux jardins d'Adonis.

Sur ce type de problèmes liés à l'écriture et la composition d'œuvres littéraires dans l'antiquité, voir T. Dorandi, *Le stylet et la tablette*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, particulièrement le chapitre : « Legere, adnotare, excerpere », p. 27-50, où l'auteur expose notamment la méthode de lecture et d'écriture de Pline l'Ancien, et ensuite analyse la méthode suivie par Philodème, pour le *P.Herc.* 1021, papyrus préparatoire (brouillon) de l'Histoire de l'Académie de Platon, et dont la « seconde édition » est le *P.Herc.* 164.

Par ailleurs, la section I. A. 3. a. de notre travail traite de la découverte de la bibliothèque de la villa d'Herculanum, *la biblioteca dei papiri*, la seule bibliothèque philosophique de l'antiquité qui ait survécu au temps grâce à l'éruption du Vésuve en l'an 79.

⁴⁵⁶ J.-F. Pradeau, *Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, p. 22.

⁴⁵⁷ *Banquet*, 172b.

de chanter de longs passages de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* dans l'antiquité. Dans le *Banquet* de Platon, Apollodore rapporte l'intégralité de la réunion chez Agathon à Glaucon, ou du moins ce qu'il en sait par le récit que lui avait fait Aristodème – ce dernier étant témoin direct, parce que convive du banquet⁴⁵⁸. Apollodore fournit deux raisons qui l'ont motivé à emmagasiner, et maintenant à rapporter à Glaucon les propos que chacun des participants a tenu pendant le déroulement de cette réunion, il trouve dans la philosophie une grande utilité (ὠφελειῖσθαι) tout autant que du plaisir (χαίρω) :

Si donc il me faut, à vous aussi, faire ce récit, allons-y. En tout cas, pour ce qui me concerne du reste, c'est un fait que parler moi-même de philosophie, ou entendre quelqu'un d'autre en parler, constitue pour moi, indépendamment de l'utilité que cela représente à mes yeux, un plaisir très vif.⁴⁵⁹

L'accès à des sujets tantôt remarquables tantôt ordinaires par le biais d'un dialogue mémorisé permet de situer les problèmes des personnages dans un contexte bien précis. Le choix de mettre en dialogue une foule de pensées est le signe que le discours philosophique est issu d'un contact avec son entourage. C'est le signe que la philosophie elle-même est le produit d'un échange sur des choses réelles, faite par des hommes réels, dans des situations réelles. Autrement dit, l'emprunt à une forme théâtrale n'est peut-être qu'une manière de mieux ancrer, dans un temps et dans un espace, les préoccupations des gens ordinaires.

En revanche, il n'est guère étrange que l'on ne parle pas de « miroir de la vie » concernant les dialogues du philosophe, comme on le disait de la comédie d'Aristophane⁴⁶⁰.

⁴⁵⁸ L. Brisson rapporte avec clarté les difficiles imbrications du récit : « Le point de départ de la chaîne de transmission est Aristodème qui, invité par Socrate, l'avait accompagné au banquet offert par Agathon. Il fit le récit de l'événement à Phénix, le fils de Philippe, qui fit le récit à un inconnu qui, à son tour, le transmet à Glaucon, lequel au début du *Banquet* demande à Apollodore qu'il refasse ce récit qui avait été mal transmis par Phénix. Apollodore, qui s'adresse à un groupe d'anonymes, devient ainsi l'ultime agent de transmission du récit ; il tient lui aussi ses informations d'Aristodème. Aristodème est donc, en tant que témoin direct, la source commune et ultime de toutes les informations concernant l'événement décrit. », Introduction à Platon, *Le Banquet*, Paris, GF Flammarion, 2007 (1998), p. 16.

⁴⁵⁹ *Banquet*, 173c. Sur cette pratique concernant la mémorisation de discours, voir le début du *Phèdre*, 228a-d. Phèdre, « amoureux des discours », après avoir passé la matinée à entendre et ensuite à étudier un discours de Lysias, s'apprête à le restituer à Socrate.

⁴⁶⁰ « Les Anciens, en l'appelant [la comédie attique] « le miroir de la vie », voulaient dire par là qu'elle reflétait le spectacle éternel de la nature humaine et de ses faiblesses. Et cependant, elle offrait aussi l'image la plus parfaite

Cela peut être à cause du style assez soigné dont témoigne la composition des dialogues. Aussi bien dans leur extension que dans leur précision, ces récits au langage soutenu, contrastent avec les répliques courtes, spontanées, voire maladroites, des personnages du théâtre d'Aristophane – non pas que le théâtre soit d'une qualité moindre, bien au contraire, le poète rapporte, avec maîtrise, au bon moment et dans un but particulier, la parole vivante et moins érudite des gens de son époque.

Une autre raison pour laquelle on ne peut pas tout à fait affirmer que les dialogues montrent « le miroir de la vie » à Athènes, concerne les nombreux passages où les interlocuteurs de Socrate ne soutiennent le dialogue que par de succincts assentiments : « oui », « assurément », « mais comment », « par Zeus ! ». Et pourtant, bien que passifs en apparence, ces interlocuteurs et leurs répliques fournissent la preuve de ce principe de l'auralité, selon lequel il n'y a pas de vrai dialogue sans la présence d'une autre personne qui écoute attentivement le déroulement d'un exposé, et qui le relance ne serait-ce que par de courtes interventions.

Enfin, une dernière raison pour laquelle on ne peut pas proprement considérer les dialogues de Platon comme « le miroir de la vie » à Athènes, comme on le fait avec Aristophane, concerne un certain nombre de répliques de quelques personnages qui sont expressément tournés en ridicule – notamment les sophistes⁴⁶¹ –, alors que Socrate, malgré ses comportements étranges et sa prétendue ignorance, apparaît comme un être exceptionnel, aussi bien en acte qu'en parole⁴⁶².

de son époque, étant bien supérieure en précision et en richesses aux autres genres littéraires ou artistiques. », W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec, op. cit.*, p. 410.

⁴⁶¹ Voir, par exemple, comment Polos se tourne lui-même en ridicule à au moins deux reprises dans *Gorgias*, 448a-e, 461b-480e.

⁴⁶² Sur son comportement étrange (ἄτοπόν), voir *Banquet*, 175a, b : « Esclave – Votre Socrate s'est retiré sous le porche de la maison des voisins, et il s'y tient debout ; j'ai beau l'appeler, il ne veut pas venir. Agathon – Quel comportement étrange. Va lui dire de venir et ne le lâche pas d'une semelle. Aristodème – N'en faites rien... laissez-le plutôt. C'est une habitude qu'il a. Parfois, il se met à l'écart n'importe où, et il reste là debout. »

Sur la prétendue ἀμαθία (ignorance) de Socrate, voir, par exemple, *Phèdre*, 235c : « J'ai dans le cœur, divin Phèdre, une espèce de plénitude, et j'éprouve le sentiment d'être en état de dire beaucoup d'autres choses qui, en comparaison, ne seraient pas inférieures à celles qui viennent d'être dites. Or je sais bien, en tout cas, qu'aucune de ces idées ne vient de moi, car je suis conscient de mon ignorance. » ; toujours dans le *Phèdre*, 236d, Socrate dit qu'il est un ἰδιώτης, un « profane », dans ce sens où il manque de toute connaissance particulière.

Les remarques de L. Brisson à propos du procès de Socrate, tel qu'il est rapporté par Platon dans l'*Apologie de Socrate* par rapport à l'*Apologie de Socrate* de Xénophon ne sont pas dénuées d'intérêt en ce qui

d. Présence-absence

Nous reviendrons sur cette parole du maître. Pour l'heure, ce que nous souhaitons faire remarquer, c'est la manière dont Platon évolue dans la cité en tant qu'« intellectuel », mais aussi la manière, par rapport au chapitre précédent, dont il se démarque d'Aristophane. Car ces deux hommes d'esprit, à de nombreux points de vue, se ressemblent dans leurs positions à l'égard de la cité et de leurs concitoyens, tout en empruntant des procédés différents pour dialoguer avec eux.

D'un côté, il y a le poète qui s'intéresse aussi bien aux affaires les plus courantes qu'aux affaires les plus graves pouvant atteindre la cité, qui s'investit, avec ses propres moyens, comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent, dans la politique. Son lieu d'action est le théâtre, où la parole est adressée à tout le monde. De l'autre, il y a cet autre individu qui derrière l'anonymat de son œuvre – point de parabase dans les dialogues de Platon où celui-ci prendrait la parole à la première personne du singulier⁴⁶³ –, s'intéresse également aux mœurs des individus, de même qu'à la politique ou à l'ensemble de la cité⁴⁶⁴. Le dialogue écrit prétend refléter une parole vivante, vraie, qui, comme nous l'avons pleinement dit, ne s'adresse guère à la majorité.

L'anonymat est un aspect assez paradoxal des dialogues. On y trouve des personnages réels, contemporains de Platon, mais contrairement à Aristophane qui met en scène et ses concitoyens et lui-même, le philosophe se rend anonyme dans la quasi-totalité de sa production. Celui qui est le premier à définir le propre de la philosophie et du philosophe, celui qui est le premier à écrire un traité de philosophie politique, est absent de ses propres dialogues en tant

concerne le soin de la parole chez Socrate dans les dialogues platoniciens : « le témoignage de Platon me semble devoir être privilégié, bien qu'on puisse penser que Platon fait souvent dire à Socrate ce qu'il aurait dû dire plutôt que ce qu'il a dit. », Introduction à Platon, *Apologie de Socrate*, Paris, Flammarion, 1997, p. 12.

⁴⁶³ Les *Lettres*, dont la plupart sont tenues pour apocryphes, sont sans doute l'exception à la règle.

⁴⁶⁴ Si les premiers dialogues dits « socratiques » montrent une attitude critique générique à l'égard de la cité, une réflexion spécifique sur la politique peut être perçue depuis l'*Euthydème*, 292c-d, quand Socrate définit la politique (πολιτική) comme « science royale » (ἡ βασιλική) qui rend les hommes « savants et bons » (σοφούς... καὶ ἀγαθούς). Cette réflexion spécifique sur la πολιτεία est néanmoins exprimée avec plus netteté dans ces œuvres de maturité, la *République* et les *Lois*.

qu'interlocuteur⁴⁶⁵. Cette présence-absence constante de Platon a fait couler beaucoup d'encre. Il est présent au tribunal – avec Criton, Critobule et Apollodore, ils garantissent de payer une amende de trente mines pour libérer Socrate⁴⁶⁶ ; mais il est absent lors de cet événement majeur qui rassembla les disciples auprès du maître : la mort de Socrate. Platon ne se rend présent à cette scène que par une absence fictive. « Malade » (ἡσθένει), il n'était pas auprès de son maître le jour où il but la ciguë, alors que d'autres amis et disciples de Socrate étaient venus de très loin pour s'entretenir une dernière fois avec lui⁴⁶⁷.

2. Les dialogues

Les dialogues de Platon étonnent par leur nombre. Il est le seul auteur philosophe de la période classique (V^e-IV^e siècles) dont l'œuvre a été presque complètement conservée⁴⁶⁸. En plus de sa qualité littéraire, la transmission et la conservation de l'œuvre ont été rendues possibles grâce aux conditions techniques et matérielles du travail des copistes depuis

⁴⁶⁵ Platon, de la bouche de son héros Socrate, décrit un portrait remarquable du philosophe – celui qui « aspire au savoir » (φιλόσοφον) – dans le *Théétète*, 173c-176e : il est nourri réellement dans « la liberté et le loisir » (ἐν ἐλευθερίᾳ τε καὶ σχολῇ), « chante la vraie vie » (ὕμνησαι (...) βίον [ἀληθῆ]), veille à « se rendre semblable au dieu » (ὁμοίωσις θεῷ), cherche à « devenir juste et pieux » (δίκαιον καὶ ὅσιον) comme un dieu, à « pratiquer la véritable excellence » (ἀρετὴν δὲ διώκειν). Cet homme que décrit Socrate est en totale rupture avec l'idéal d'homme de son époque, celui qu'il appelle, de manière péjorative, le δικανικόν (« habitué des tribunaux »). Le philosophe, quant à lui, vit en étranger dans sa propre cité (ἐν τῇ πόλει (...) ἐπιδημε), car il désintéresse à toutes ces occupations pour lesquelles les autres se démènent.

D'autres dialogues proposent des caractères propres du φιλόσοφος : celui qui est capable de « voir le beau en lui-même », qui a la « connaissance », qui vit « en veille », *République*, V, 476b-d. « L'appeler “philosophe”, ou lui donner un nom de ce genre, voilà qui lui conviendrait mieux et qui serait mieux dans le ton », *Phèdre*, 278d.

Sur la définition de la φιλοσοφία comme « aspiration au savoir », voir *Phèdre*, 279b.

⁴⁶⁶ *Apologie de Socrate*, 30b ; 1 mine = 100 drachmes, donc 30 mines = 300 drachmes. « Si l'on veut “traduire” ces sommes en termes athéniens, on peut rappeler qu'à l'époque de Platon, 1 drachme était l'équivalent du salaire moyen d'une journée de travail d'un ouvrier qualifié. », Annexe 30, Platon, *Œuvres complètes*, op. cit. p. 2114.

⁴⁶⁷ « Échécrate : – Mais enfin, Phédon, qui se trouvait auprès de Socrate ? Phédon – Il y avait donc là, comme concitoyens, cet Apollodore, aussi Critobule et son père, et encore Hermogène, Épigène, Eschine et Antisthène ; il y avait également Ctésippe de Péannée, Ménexène, et quelques autres Athéniens. Mais Platon, je crois, était malade. É. – Est-ce qu'il y avait des étrangers ? P. – Oui. Simmias le Thébain notamment, Cébès, et Phédonès ; venus de Mégare, Euclide et Terpsion », *Phédon*, 59b.

⁴⁶⁸ Plotin, au III^e siècle après J.-C., est l'autre auteur de l'antiquité dont l'œuvre a été complètement conservée, grâce au travail de compilation de ses traités, accompli par Porphyre de Tyr. Le fait suivant n'en reste pas moins étonnant : sept siècles séparent les *Dialogues* de Platon des *Traité/Ennéades* de Plotin.

l'antiquité. Les « éditions » des dialogues – les plus vieux manuscrits dont on dispose datent de la fin du IX^e siècle, avec quelques fragments de papyri qui datent du III^e siècle au III^e siècle après J.-C. – répondent à de très hauts standards d'exigence :

Les érudits de l'Antiquité se souciaient avant tout de mettre au point un exemplaire fidèle de l'œuvre (Platon aurait corrigé lui-même les copies de l'Académie) et d'en ordonner les différents éléments, afin que l'ensemble du texte puisse être recopié et diffusé intégralement ou par extraits. C'est le maintien, à Byzance, durant tout le Moyen Âge, d'une forte tradition platonicienne qui a empêché que notre connaissance de Platon ne soit beaucoup plus fragmentaire qu'elle ne l'est.⁴⁶⁹

Grâce à cette longue tradition d'édition des dialogues, depuis Platon jusqu'à Henri Estienne, l'œuvre du philosophe nous est connue. Avec les *Lettres*, et les textes apocryphes, les dialogues sont au nombre de quarante-cinq. Ils répondent à des contenus de type éthique, politique, épistémologique, philosophique⁴⁷⁰. Depuis l'antiquité, plusieurs manières de classification et d'édition ont été envisagées pour transmettre l'œuvre du philosophe : en trilogies, selon le modèle du grammairien Aristophane de Byzance au III^e siècle avant J.-C., et en tétralogies, d'après Thrasyllus, astrologue de Tibère et philosophe à la cour de Néron, au I^{er}

⁴⁶⁹ M. Canto-Sperber, « Platon », *Philosophie grecque, op. cit.*, p. 198. C'est l'édition en latin de Marsile Ficin qui « révéla en 1483-1484 pour la première fois au monde occidental l'ensemble de l'œuvre platonicienne. La première édition du texte grec de Platon n'aura lieu que trente ans après (à Venise, œuvre d'Alde Manuce). Quelques décennies plus tard, en 1578, ce texte, accompagné par la traduction latine de Jean de Serres (Serranus), sera établi et édité de façon quasi définitive par l'humaniste Henri Estienne. », *ibid*, p. 199.

L. Brisson propose quelques réflexions à son tour pour expliquer le soin porté aux éditions de l'œuvre de Platon dans l'antiquité. « Pour être fidèle ou de bonne qualité, la copie exigeait une lecture et une écriture soignées. Ces exigences furent remplies dans le cas de l'œuvre de Platon, car une école platonicienne, où le texte de Platon était vénéré, se maintint pendant près de mille ans, depuis 387 avant J.-C. jusqu'à la fermeture de l'École platonicienne d'Athènes en 529 après J.-C. La qualité de cette transmission explique pourquoi Platon est l'un des rares philosophes de l'antiquité dont l'œuvre nous soit parvenue dans sa totalité (ou presque). », Introduction à Platon, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. XII.

Au III^e siècle, Diogène Laërce raconte une anecdote où Platon fait lui-même la lecture d'un de ses dialogues, et poursuit sur un prétendu travail de copie des *Lois* fait par un proche du philosophe (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 37). Le fragment atteste de cette double pratique cultivée dans l'antiquité consistant à lire et à retranscrire des œuvres littéraires, et à laquelle les copistes s'attacheront avec zèle.

⁴⁷⁰ Cette classification est plus complexe qu'elle ne paraît. Voir Annexes : « Classement des dialogues suivant leur type ».

siècle après J.-C.⁴⁷¹.

a. Leur nom

Chaque dialogue du philosophe porte un titre qui lui est assigné en fonction de l'objet de recherche, ou bien, en fonction du nom de l'interlocuteur principal de Socrate. Par exemple, Alcibiade est l'éponyme du dialogue *Alcibiade* ; il est l'interlocuteur principal, le seul en l'occurrence, de Socrate. Dans le dialogue, Alcibiade est présenté comme un jeune homme désireux de s'engager dans la politique d'Athènes – ce qui s'avère être un fait historique, car Alcibiade joua un rôle important dans la politique de son époque, et par ailleurs, fut dès sa jeunesse, un proche de Socrate⁴⁷². Un second titre indiquant le sujet principal et/ou le genre du dialogue sera ajouté postérieurement. Ainsi, l'*Alcibiade ou Sur la nature de l'homme ; genre maïeutique*. En l'occurrence, ce dialogue porte sur ce qui, dans la tripartition anthropologique opérée par Platon, deviendra la pierre de touche d'un homme qui souhaite suivre un mode de vie guidé par la connaissance. Autrement dit, l'*Alcibiade* porte sur ce dont tout un chacun doit veiller sa vie durant, à savoir la ψυχή (l'âme)⁴⁷³. Si son genre est dit « maïeutique », c'est parce qu'il relève de la méthode socratique de « faire accoucher » une vérité chez son interlocuteur à travers un jeu de questions et de réponses. C'est une expérience qui ne manque pas d'ébranler les intervenants du dialogue, car, en faisant l'épreuve de l'examen socratique, ils se rendent à l'évidence de leur propre ignorance. C'est bien le cas d'Alcibiade qui, dans l'*Alcibiade*, doit reconnaître qu'il ne sait pas ce que signifie gouverner la cité, tout simplement parce qu'il ne sait pas ce que c'est que signifie se gouverner soi-même.

En revanche, lorsque le dialogue a pour titre l'objet dont on parle, nous nous trouvons avec des titres de ce genre : la *République*, les *Lois*. La *République*, par exemple, porte notamment sur la définition de la justice⁴⁷⁴. Le titre original de ce dialogue est Πολιτεία, terme

⁴⁷¹ Voir Annexe « Dialogues de Platon ». Quant à cette classification en tétralogies et trilogies, voir notamment Diogène Laërce, III, 56-62.

⁴⁷² Sur le personnage historique d'Alcibiade, ses péripéties dans la politique et sa relation avec Socrate, voir l'Introduction de Luc Brisson à l'*Apologie de Socrate, Criton*, Platon, Paris, Flammarion, 2005 (1997), p. 49-52.

⁴⁷³ Le *Phèdre*, 241c, rappelle cela dans ces termes : « l'âme qui, pour les dieux comme pour les hommes, est et sera toujours en vérité la chose la plus vénérable. »

⁴⁷⁴ Le contenu de ce dialogue est fort complexe. La *République* est divisée en dix livres. Elle porte sur la définition de la « justice » (I, II) ; sur la cité et l'âme justes, exposant les quatre vertus nécessaires à celles-ci : la sagesse, le courage, la modération, la justice, (II-IV) ; répond à des objections, et institutionnalise la philosophie dans la cité

qui, en grec ancien, a un sens double. Un premier sens, dit « restreint », correspond à l'ensemble de principes ou de lois qui régissent une cité ; un deuxième sens, dit « général », correspond à l'ensemble des toutes les affaires qui concernent la cité. Ce deuxième sens recouvre et les événements intérieurs et extérieurs qui affectent la πόλις, et la manière dont les individus s'investissent dans la πόλις. De ce fait, une πολιτεία, au sens large du terme, donne raison non seulement des lois qui administrent une cité, leur constitution, mais donne également raison du « mode de vie » de la cité tout entière. Une traduction possible du terme πολιτεία est celle de « constitution », telle la *Constitution des Athéniens* du Pseudo-Xénophon, et la *Constitution d'Athènes* d'Aristote. Ces manuscrits, séparés de près d'un siècle dans leur rédaction, datent tous les deux de l'époque classique. Leur titre : « Constitution... » en langue moderne, fournit la preuve de la possibilité de traduire de cette manière⁴⁷⁵. Quant à la Πολιτεία de Platon, du fait qu'elle soit passée à la postérité sous sa forme latinisée : *Res Publica* (« la chose publique »), sa traduction la plus commune est celle de *République*. Ce titre convient davantage, étant donné que le contenu du dialogue, le projet d'une cité vertueuse, a des effets sur l'ensemble de la vie de la communauté politique.

b. Dialogues qui font l'objet de notre enquête

Tout comme Aristophane, dont les personnages se retrouvent à élaborer des programmes politiques, à créer ne serait-ce que de manière fictive, et parfois avec un certain cynisme, les conditions d'une politique plus juste, Platon lui aussi songe à la fondation d'une cité vertueuse. Mais ce programme politique, Platon le conçoit avec un zèle manifestement plus grand que celui du poète. En effet, cette pensée réformatrice à l'égard de la πολιτεία se trouve contenue dans l'ensemble des dialogues, mais surtout avec une acuité remarquable dans les

(V, VI, VII) ; passe en revue le caractère de quatre constitutions / types d'âmes : timocratie, oligarchie, démocratie et tyrannie (VIII) ; donne trois leçons de l'enquête sur la justice (IX, X) ; et propose une théorie de l'immortalité de l'âme (X).

⁴⁷⁵ Voir la Notice que D. Lenfant rédige à la *Constitution des Athéniens* du Pseudo-Xénophon : « Que signifie le terme de *politeiai*, que l'on traduit, faute de mieux, par « constitution » ? Quand il s'applique, comme ici, à une cité, il peut signifier, d'une part, son régime politique, d'autre part, le genre de vie qui lui est propre – en d'autres termes, son organisation politique et sociale au sens large. Les langues et les conceptions modernes ne permettent pas de traduire de manière pleinement satisfaisante. [...] « Régime politique », serait juste, quoi que trop restrictif, et, à l'inverse, « genre de vie » ne serait pas assez politique. Aujourd'hui on traduit *politeia* par constitution, mais qui ne doit pas être entendu au sens moderne d'un texte fondamental déterminant officiellement les principes de gouvernement d'un pays, mais en un sens plus large, qui inclut les règles et les pratiques de fonctionnement politique et d'organisation sociale sans supposer la rédaction d'un texte officiel. », p. XXVIII.

dialogues expressément dédiés à l'action politique. La réflexion de Platon se distingue de celle d'Aristophane dans la mesure où, pour le premier, le « bonheur » des citoyens et la « félicité » de la cité, ne saurait s'atteindre que parce qu'on pratique le « savoir » et la « vertu »⁴⁷⁶. Regardons de plus près ce que les dialogues de maturité de Platon offrent en termes de réflexion politique.

Tout d'abord, ces dialogues s'insèrent dans une tradition intellectuelle assez répandue dans l'antiquité, celle de passer en revue et/ou de commenter les principaux types de πολιτεία à l'époque⁴⁷⁷. Le *Politique*, la *République* et les *Lois* sont les dialogues qui témoignent de cet examen avec plus d'attention⁴⁷⁸. Mais l'originalité de Platon consiste à dépasser ce type de typologie assez répandue à l'époque classique et à porter une réflexion profonde et réformatrice à la politique de son époque⁴⁷⁹. Dans la suite de notre exposé, nous n'allons pas toucher à cette réflexion de la politique et la cité chez Platon⁴⁸⁰. C'est néanmoins dans le cadre de cette critique politique que la métaphore de l'ivresse apparaît, faisant dès lors partie de notre intérêt. Or, le

⁴⁷⁶ « C'est d'un défaut de vertu dont souffrent les Athéniens », J.-F. Pradeau, *Platon et la cité, op. cit.*, p. 19 ; « Écrivain et philosophe, Platon [...] veut reformer la vie politique de sa cité en accordant le pouvoir non point à la richesse ou à la force militaire, mais au savoir. », L. Brisson, Introduction à Platon, *Œuvres Complètes, op. cit.* p. IX. À propos de la *noocratie* (« un régime où le pouvoir revient à l'intellect ») : « Platon soutient de nouveau que la réflexion politique doit concevoir une constitution susceptible de faire accéder tous les citoyens à la vertu tout entière. Et cela, dans les *Lois* comme dans tous les dialogues de Platon, n'est possible que dans une cité gouvernée par l'intelligence. », L. Brisson, J.-F. Pradeau, Introduction aux *Lois, livres I à VI*, Platon, Paris, Flammarion, 2006, p. 25, 26.

⁴⁷⁷ Cette tradition remonte à Hérodote (*Enquête*, 3, 80-83). L'*Enquête* est le document le plus ancien qui atteste d'une discussion où différents types de πολιτεία sont passés en revue. Dans II. A. 5. c., nous avons soulevé ce débat, à l'occasion du procès contre Eschine, dans son plaidoyer *Contre Timarque*.

⁴⁷⁸ *Politique*, 291d ; *République*, livre VIII ; *Lois*, I, 628e-632d et III, 693c-702b.

⁴⁷⁹ Le projet platonicien est bien plus ambitieux et il ne saurait se borner à une analyse typologique de différentes constitutions. En instituant une cité vertueuse, par le biais d'un discours rationnel, de la « science royale », Platon tente de légiférer dans un sens fort du terme. Il n'est pas seulement question de créer des lois auxquelles doivent se plier les membres d'une communauté, mais de concrétiser un projet cosmologique qui a pour but d'imiter l'harmonie du κόσμος dans la cité. Il s'agit d'« imiter le dieu ».

Sur la dimension discursive de cette cité exposée dans la *République* et les *Lois*, voir les réflexions de J.-F. Pradeau : « La cité une, celle dont les dialogues poursuivent l'élaboration, existe et n'existe réellement que dans ces dialogues de Platon ; elle est une réflexion, une pensée, un discours aussi (un λόγος). », *Platon et la cité, op. cit.*, p. 12. Quant à l'énoncée : « Imiter le dieu », voir l'Introduction aux *Lois, Livres I à VI*, Platon, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁸⁰ L'ouvrage de J.-F. Pradeau, *Platon et la cité, op. cit.*, restitue la portée de la critique politique de Platon à l'égard de la démocratie athénienne, ainsi que son projet réformateur de la cité vertueuse.

lien de l'ivresse avec la politique est on ne peut plus explicite dans le livre VIII de la *République*, ainsi que dans différents passages des livres I et II des *Lois*.

Sous un angle assez particulier, nous abordons également dans cette section le dialogue du *Banquet*. Il fait partie des dialogues du philosophe où la question de l'« ivresse » est abordée. Dans son développement, le *Banquet* offre un paradigme positif d'une réunion centrée sur la boisson⁴⁸¹. Le dialogue est la mise en pratique d'un banquet où les idéaux d'ordre, de mesure et de vertu règlent la consommation de vin. Dans la mesure où les convives, tous des ἀγαθοί⁴⁸², adhèrent à un pacte de conduite, ils s'assurent que le déroulement de la réunion tourne autour d'une prise de parole ordonnée sur un thème précis. Tous les excès concernant la boisson sont exclus. Néanmoins, un paradoxe concernant l'ivresse et un discours vrai est patent dans le personnage d'Alcibiade (le même Alcibiade, éponyme du dialogue *Alcibiade*). Malgré son état d'intoxication, Alcibiade devient l'une des figures par excellence de l'inspiré chez Platon. Alcibiade, parce qu'il est ivre, en tout cas c'en est une des raisons, prononce un discours vrai.

Cela est un fait assez étonnant dans les dialogues de Platon, puisque, de manière générale, l'ivresse apparaît la plupart du temps comme étant le propre des gens immodérés, parce que dépourvus d'une véritable éducation. Jusque-là, point de différence avec Xénophon,

⁴⁸¹ Le συμπόσιον est une pratique de l'époque classique qui trouve ses origines à l'époque archaïque, et où l'on parle plutôt de « banquet sacrificiel ». Dans le vocabulaire grec, un « banquet » est une réunion divisée en deux parties : d'abord, le δεῖπνον (le repas), où l'on mange jusqu'à ce que l'on soit rassasié, suivi de la consommation de vin, que l'on appelle à proprement parler le συμπόσιον. P. Schmitt Pantel affirme qu'il n'y a pas de nom pour la première partie du repas, mais étant donné que le δεῖπνον signifie le moment où l'on mange, séparé du συμπόσιον, où l'on boit, nous suivons cette distinction adoptée également par L. Brisson (Introduction au *Banquet*, *op. cit.*, p. 34).

Dans notre écrit, à la place de συμπόσιον, nous pouvons utiliser également les termes : « beuverie en commun », « réunion centrée sur le vin », ou « le boire ensemble ».

Quant à la bibliographie sur le vin et sa consommation en Grèce classique, nous nous appuyons notamment sur P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma, École française de Rome, 1992 ; P. S. P. « Banquet et cité grecque. Quelques questions suscitées par les recherches récentes », in *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, tome 97, no. 1, 1985 ; O. Murray : « The Greek Symposium in History », in *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, E Gabba (s.dir.), Como, Edizioni New Press, 1983, p. 257-272 ; O. Murray et M. Tecusan (ed.), *In Vino Veritas*, London, 1995 ; F. Dupont, *Le plaisir et la loi. Du Banquet de Platon au Satiricon*, Paris [François Maspero, 1977], La Découverte, 2002 et M. L. Catoni, *Bere vino puro. Immagini del simposio*, Milano, Feltrinelli, 2010.

⁴⁸² C'est Socrate qui donne le qualificatif de ἀγαθοί aux convives, lorsqu'il invite Aristodème, qu'il vient de croiser sur son chemin : « Aux festins des gens de bien se rendent sans y avoir été invités les gens de bien (Ἀγάθων' ἐπὶ δαίτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί) », *Banquet*, 174b.

qui dénonce ce type de comportement dans son *Banquet* dans le personnage du Syracusain⁴⁸³, ni avec Aristophane, qui ne cesse de représenter le manque de modération chez des hommes politiques, comme Dicéopolis dans *Les Acharniens*.

Chez Aristophane, ce « manque d'éducation » (οὐδὲ μουσικὴν, *Les Cavaliers*, v. 187 ; le terme est employé à l'égard du marchand de boudin) se reflète la plupart du temps dans des moments de la vie quotidienne, mais prend une nuance très particulière quand la prise de parole a lieu au milieu de discussions concernant la politique⁴⁸⁴. En politique, comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, l'art oratoire est un des outils indispensables pour celui qui veut se faire une place dans la cité⁴⁸⁵. La parole est ce qui permet à un citoyen de briller dans la cité. Et lorsqu'un individu est dépourvu de ce savoir, de cette technique qui lui permet de bien parler (εὖ λέγειν), il est souvent écarté, quand il n'est pas raillé. Mais surtout, quand il se montre impudique dans sa manière de s'exprimer, quand il passe outre les règles de la mesure et de l'ordre, il est traité de « saoul », dans ce sens où il est incapable de se conduire modérément, de se maîtriser⁴⁸⁶.

⁴⁸³ Voir section : III. A. 9. a.

⁴⁸⁴ Toujours dans *Les Acharniens* (v. 73 sqq.), l'ambassadeur appelé à rendre compte devant l'Assemblée, dit, alors qu'il est sous serment, avoir été forcé à boire du vin pur (ἄκρατον οἶνον) chez les Perses, lors de ses fonctions d'ambassadeur. Les Perses (appelés des « barbares », βάρβαροι), sont des hommes, dit l'ambassadeur, capables de boire et de manger sans retenue. Le mot est en réalité l'adjectif : πλεῖστα, superlatif de πολύς, qui signifie ici « abondamment », « en grande quantité » ; mais il faut croire qu'il s'agit de gens incapables de se retenir. Ce même geste : boire du « vin pur », est répété à la fin de la comédie, cette fois-ci par Dicéopolis, le héros de la pièce : « Je l'ai remplie [une cruche] de vin pur (ἄκρατον) et je l'ai lampée d'un trait. », v. 1229.

⁴⁸⁵ C'est la demande de Strepsiade, pour se débarrasser de ses dettes, au sophiste Socrate : « Je veux apprendre à parler ! (βουλόμενος μαθεῖν λέγειν) », *Les Nuées*, v. 239. Dans le *Phèdre*, 261b, Socrate définit la rhétorique comme : « l'art d'avoir de l'influence sur les âmes » par le moyen de discours » (εἶη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων), et dans le *Gorgias*, 449e, Gorgias acquiesce, grâce à l'art qu'il maîtrise, la rhétorique, de « rendre capable de parler » (Ἀλλὰ μὴν λέγειν γε ποιεῖ δυνατός.)

Depuis l'époque archaïque, on sait que c'est à l'assemblée et sur le terrain de bataille que l'on se distingue des autres, que l'on acquiert sa renommée. Dans l'*Iliade*, I, 490, il est dit d'Achille, resté momentanément à l'écart de la bataille : « Jamais il ne fréquentait l'assemblée qui donne gloire aux hommes. »

⁴⁸⁶ Le thème de l'« ivresse » – non pas seulement dans sa dimension métaphorique, mais comme qualité chez un individu, qu'elle soit avérée ou non –, devient par ailleurs un leitmotiv assez employé dans la littérature grecque dans l'antiquité. Démosthène l'utilise par exemple pour discréditer Philippe, le roi de Macédoine, dans une harangue prononcée vers 349 : « Outre ses vices, en effet, il a une vanité sans égale. D'autre part, rencontre-t-il quelque honnête homme, de bonnes mœurs, qui ne puisse supporter ses excès quotidiens, son ivrognerie (μέθη), ses danses déréglées, il l'éloigne, il lui refuse tout crédit. », Démosthène, *Seconde Olynthienne*, 18. Beaucoup plus tardivement, au IV^e siècle, Jean Chrysostome utilise l'image de l'« ivresse » et du « vin pur » pour dénoncer les dérèglements des hommes provoqués par l'empereur Julien, *Panegyriques de Martyrs*, 50. 474, 15.

3. Ivresse et *παρρησία* chez Platon

Parler à présent de la critique que Platon adresse aux mœurs démocratiques, à partir de la métaphore de l'ivresse, signifie changer de regard. Dans ce chapitre, il ne s'agit pas tant d'opposer ces deux intellectuels, le poète et le philosophe, ni d'opposer les genres de la comédie et de la philosophie, que de montrer une autre manière dont les adversaires au régime politique en vigueur pouvaient diriger une critique contre un *ἔθος* politique qu'ils jugeaient mauvais. Une manière de formuler sa critique contre des mœurs politiques pernicieuses consiste, chez Platon, en une variante de la métaphore de « l'ivresse collective », ainsi que celle du « boire le vin pur »⁴⁸⁷.

Néanmoins, chez Platon, contrairement à Aristophane, la métaphore de l'ivresse et son lien avec la politique n'est guère une image comique, notamment quand elle sert à signifier les folies des individus. Un exemple de cela nous est donné dans le dialogue du *Phèdre*, 240e :

Il [l'aimé] s'entend faire des compliments hors de propos et qui passent la mesure, mais des reproches aussi, reproches qui sont insupportables, s'ils viennent d'un homme à jeun, et qui deviennent non seulement insupportables, mais même infamants, si l'amant s'enivre (*μέθην* *iónτος*) et parle avec une liberté grossière et impudente (*παρρησία κατακορεῖ καὶ ἀναπεπταμένη χρωμένου*).

Le passage est intéressant pour notre développement, car il lie ivresse (*μέθη*) et liberté de parole (*παρρησία*), illustrant en l'occurrence un comportement nuisible (*ψόγους*). Il s'agit d'une scène privée, sans lien avec la politique, dans lequel Socrate parle des inconvénients qui existent lorsque, dans une relation, l'amant est plus âgé que l'aimé. La relation comporte, d'emblée, une série de contrariétés qui ne font qu'accroître lorsqu'il y a de l'excès dans au moins un des concernés⁴⁸⁸.

⁴⁸⁷ Chez Aristophane, pour le « vin pur » (*ἄκρατον*), voir *Les Acharniens*, v. 1229 ; pour le « vin pur » (*γ'εὔζωρον*) et un état d'« ivresse collective » (*μεθύοντων*), voir *Les femmes à l'Assemblée*, v. 130-144.

⁴⁸⁸ Une autre scène d'un dialogue liant amour et vin est celle du *Lysis*, 204d ; Hippothalès, étant amoureux de Lysis, ne cesse de prononcer son nom, notamment lorsqu'il est légèrement ivre (*ὑποπίη*). Le verbe *ὑποπίνειν* désigne bien le fait de boire, mais il s'agit d'une ivresse modérée, ou sans excès.

Essayons à présent de distinguer ces deux thèmes, μέθη et παρρησία, de manière isolée dans les dialogues de Platon.

a. L'ivresse dans les dialogues de Platon

Dans le passage précédent, nous avons pu remarquer qu'il existe une attitude critique de l'ivresse chez Platon dans la sphère privée. Le thème de l'ivresse mérite toutefois d'être nuancé lorsqu'on le trouve dans certains dialogues. Le *Banquet*, comme nous l'évoquons plus haut, est un des dialogues à offrir une image paradoxale de l'ivresse. En effet, dans la dernière partie du *Banquet*, le philosophe parvient à faire communier de manière magistrale παρρησία et ivresse (μέθη) dans le discours d'Alcibiade⁴⁸⁹.

De même, dans les *Lois*, l'Étranger d'Athènes tente d'exposer les bienfaits que les réunions centrées sur le vin peuvent procurer, de vanter une certaine utilité que l'on peut tirer de l'ivresse (μέθη)⁴⁹⁰. Malgré cette exception et cette nuance, exposées dans le *Banquet* et dans les *Lois*, le thème de l'ivresse dans les dialogues est lié à celui des excès, aussi bien les excès des actes que les excès de parole.

Dans le livre III de la *République*, Socrate fait référence au moins à deux reprises au comportement des gardiens de la cité, lesquels doivent se garder de s'enivrer⁴⁹¹. En raison des effets fâcheux que l'on peut rencontrer dans la boisson, depuis le début du livre II des *Lois*,

⁴⁸⁹ Ce passage a été commenté en I. B. 4. c., et le sera davantage dans cette section III. B. 4. b. Par ailleurs, la παρρησία (que nous avons relevée en III. A. 9. a, dans le personnage du Syracusain) est liée aux comportements excessifs et grossiers auxquels on se porte dans l'ébriété, alors que la μέθη sert à décrire l'« état » d'ivresse, toujours dans son excès. Dans le *Banquet*, Alcibiade est nommé μεθύοντος, et quand bien même le mot παρρησία ne s'y trouve nulle part, son attitude, lors de son arrivée, est celle d'un πάροικος.

Ce vocabulaire mérite un temps d'arrêt et de réflexion, car chez Platon rien n'est fixé à une idée arrêtée : les gardiens des lois, dans la cité vertueuse décrite par L'Étranger d'Athènes (*Lois*, 671d), se distinguent, par exemple, parmi d'autres qualités, par leur « sobriété » (νήφοντας) ; mais celle-ci n'est pas pour autant un principe absolu d'un comportement vertueux, comme le montre le passage du *Phèdre*, 240e, qui fait mention des reproches que l'amant fait à l'aimé tout en étant « à jeun » (νήφοντος).

⁴⁹⁰ « [S]i telle était l'ivresse (μέθη) et si tel était l'état de divertissement, n'est-ce pas que de pareils convives se sépareraient après en avoir tiré un avantage, et après être devenus les uns à l'égard des autres plus amis qu'auparavant (...) ? », *Lois*, 671d.

⁴⁹¹ « Par ailleurs, il n'y a rien de plus inconvenant pour les gardiens que l'ivresse (μέθη), la mollesse et la paresse. », 398e ; « Nous avons dit qu'ils doivent se garder de l'ivresse (μέθης), car plus que tout autre, le gardien doit éviter de s'enivrer (μεθύσθηντι), de crainte de ne plus savoir où il se trouve. », 403e.

l'Étranger d'Athènes cherche à légiférer sur les réunions centrées sur le vin⁴⁹², jusqu'au point de réglementer sa consommation chez les citoyens⁴⁹³. Quelques lignes plus tard, le même personnage souligne une des difficultés majeures de la boisson dans les banquets ; elle concerne sa relation avec la prise de la parole⁴⁹⁴. Dans le texte grec, cette « prise de parole » renvoie à la *παρρησία*.

Toujours dans une relation entre *μεθή* et, cette fois-ci, *ἐλευθερία*, dans la *République*, VIII, 562d, Socrate fait référence à l'excès de liberté que l'on peut rencontrer dans ce type de *πολιτεία* qu'est la démocratie, avec une métaphore ingénieuse :

Ὅταν οἶμαι δημοκρατουμένη πόλις ἐλευθερίας διψήσασα
κακῶν οἰνοχόων προστατούντων τύχη, καὶ πορρωτέρω τοῦ
δέοντος ἀκράτου αὐτῆς μεθυσθῆ, τοὺς ἄρχοντας δὴ, ἂν μὴ
πάνυ πρᾶοι ὧσι καὶ πολλὴν παρέχῳσι τὴν ἐλευθερίαν, κολάζει
αἰτιωμένη ὡς μιαρούς τε καὶ ὀλιγαρχικούς.

Quand une cité gouvernée démocratiquement et assoiffée de liberté tombe par hasard sous la coupe de mauvais échansons et s'enivre du vin pur de la liberté (*ἀκράτου αὐτῆς μεθυσθῆ*), dépassant les limites de la mesure, alors ceux qui sont au pouvoir, s'ils ne sont pas entièrement complaisants et ne lui accordent pas une pleine liberté, elle les met en accusation pour les châtier comme des criminels et des oligarques.

Nous reviendrons sur ce passage, car il est au cœur de la critique que le philosophe dirige contre la démocratie, mais aussi contre l'homme qui lui est apparenté, le *δημοκρατικός*, gorgé d'*ἐλευθερία* (« liberté ») et de *παρρησία* (« liberté d'expression »), *République*, VIII,

⁴⁹² « À présent, semble-t-il, la question qu'il faut examiner concernant les banquets est la suivante : est-ce qu'ils ont comme unique avantage de permettre de découvrir notre naturel, ou est-ce qu'il y a en sus, dans le bon usage des réunions consacrées à boire du vin, un grand avantage qui mérite qu'on le prenne très au sérieux ? », II, 652a.

⁴⁹³ Passé l'âge de la jeunesse, l'Étranger d'Athènes dit qu'« on goûtera au vin avec modération jusqu'à l'âge de trente ans, mais en s'abstenant absolument de l'ivresse et de l'excès de vin (*μέθης δὲ καὶ πολυοινίας τὸ παράπαν τὸν νέον ἀπέχεσθαι*). », II, 666b.

⁴⁹⁴ « En revanche, tout un chacun se sent plus léger, s'exalte, se réjouit ; chacun est submergé par le franc-parler (*παρρησίας*) et l'incapacité d'écouter ses voisins ; il se croit devenu capable de se gouverner lui-même et de gouverner les autres. », II, 671b.

b. La *παρρησία* dans les dialogues de Platon

En ce qui concerne la *παρρησία*, les occurrences de ce mot sont relativement nombreuses dans les dialogues de Platon⁴⁹⁵. Elles sont nombreuses, en comparaison de n'importe quel autre auteur de l'âge classique ; avec vingt-quatre occurrences, Platon est l'auteur qui la mentionne le plus. Néanmoins, comparé à des auteurs tardifs, ces occurrences sont assez rares ; par exemple, seulement dans les œuvres de Jean Chrysostome, au IV^e siècle après J. -C., la *παρρησία* figure 1243 fois⁴⁹⁶.

Il y a dans les dialogues des usages tantôt positifs, qui désignent tout simplement la franchise d'un interlocuteur (*Lachès*, 178a), tantôt ironiques, quand on veut moquer l'aplomb d'un interlocuteur (*Gorgias*, 487d), tantôt franchement négatifs, quand l'impudeur l'emporte sur la tempérance chez un individu (*Phèdre*, 240e). Ce sont justement sur ces usages négatifs que nous allons nous concentrer, et plus particulièrement, sur les passages où la *παρρησία* se lie à la *μέθη*.

De même que chez Aristophane l'ivresse prend une tournure amusante, quand la scène est teinte de politique, de même l'ivresse prend une tournure troublante sur le terrain politique chez Platon. Aussi bien chez le poète que chez le philosophe, l'ivresse est l'image qui dépeint le mieux les comportements licencieux des citoyens gorgés de liberté, de liberté de parole. Cette inclination pour la liberté, aux yeux des démocrates, vaut plus que tout, plus même qu'une bonne organisation de la cité, selon l'auteur du pamphlet contre la démocratie du V^e siècle⁴⁹⁷. Cette critique sévère à l'égard des dirigeants qui gouvernent la cité dans le sectarisme, dans l'ignorance, dans la confusion, à une époque où le régime démocratique est très populaire à Athènes, est un point de rencontre de ces trois « intellectuels » : Aristophane, le vieil Oligarque

⁴⁹⁵ Voir Annexes : « Occurrences de la *παρρησία* chez Platon ».

⁴⁹⁶ Voir I. B. 7. c.

⁴⁹⁷ « Car ce que veut le peuple (*δῆμος*), ce n'est pas être lui-même esclave (*δουλεύειν*) dans une cité bien organisée, mais c'est être libre et commander (*ἐλεύθερος εἶναι καὶ ἄρχειν*) ; quant à la mauvaise organisation (*κακονομία*), elle lui importe peu. Car ce que toi tu considères comme n'étant pas bien organisé, c'est ce qui fait que le peuple lui-même est fort et libre (*ισχύει ὁ δῆμος καὶ ἐλεύθερός ἐστιν*). », Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, I, 8.

et Platon. M. Finley commente à ce propos :

Dans l'antiquité, les intellectuels, à une écrasante majorité, désapprouvèrent le gouvernement populaire et fournirent toute une gamme de justifications pour leur attitude, toute une gamme aussi de contre-propositions. [...]

Dans l'antiquité, c'était un mot [la démocratie] dont l'usage, de la part de nombreux écrivains, impliquait une toute aussi forte désapprobation.⁴⁹⁸

Suivant le principe qui anime ses conférences (celui d'opposer les conceptions antique et moderne de la démocratie), M. Finley ne manque pas de rappeler, au moment où il prononce la première de ses trois conférences, cette autre opposition qui distingue l'attitude des anciens et des modernes par rapport à la critique de la démocratie. À la fin du XX^e siècle, « leurs homologues [les intellectuels], en particulier en Occident mais pas uniquement là, admettent, probablement à la même écrasante majorité, que la démocratie est la meilleure forme de gouvernement, la meilleure forme connue et imaginable ». Fidèles à notre engagement, nous n'allons pas commenter cette opposition moderne et antique, ni de la démocratie ni du rôle de l'intellectuel. Pour rester dans le domaine de l'antiquité, nous pouvons mettre en relief cet aspect de la démocratie athénienne : c'est qu'elle permet aux membres de la πόλις, même les critiques les plus sévères, de manifester leur opposition.

Cette opposition n'est pas seulement celle qui différencie un parti politique d'un autre, un choix d'un autre, mais l'opposition radicale (dans sa dimension politique ou morale) de ceux qui affirment, comme l'auteur du pamphlet anti-démocratique, que la démocratie est le lieu de la friponnerie, de l'indiscipline et de l'ignorance (πονηρία, ἀταξία, ἀμαθία). En démocratie, explique-t-il, ces attributs sont même préférables à la vertu et au savoir (ἀρετή, σοφία), pourvu que cela apporte une utilité à ceux qui sont au pouvoir⁴⁹⁹. Ces choix des dirigeants permettent de « sauvegarder la démocratie » (τὴν δημοκρατίαν διασῶζοντες, I, 4). Et bien que le plus grand nombre tire un profit de ce système de gouvernement, pour l'auteur du pamphlet, une chose est sûre, c'est qu'avec ce type des procédés, une cité ne peut pas être la meilleure (πόλις οὐκ ἀπὸ

⁴⁹⁸ *Démocratie antique et démocratie moderne, op. cit.*, p. 54-55.

⁴⁹⁹ Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, I, 5-7.

τοιούτων διαιτημάτων ἢ βελτίστη, I, 8).

4. Des avis partagés sur le vin

Revenons à Platon et à la métaphore du vin. Il se trouve que tout n'est pas mauvais dans la consommation de vin pour l'auteur des *Lois* – ni pour Aristophane d'ailleurs⁵⁰⁰. Autrement dit, ce n'est pas tant le fait de consommer du vin ou de ne pas en consommer qui pose vraiment un problème. Comme l'expriment bien les personnages de *L'Étranger* d'Athènes dans les *Lois*, et de Pausanias dans le *Banquet*, ce qui pose un vrai problème, c'est la manière dont on boit, et le but que l'on poursuit lorsqu'on se joint à cette institution qui rend possible le boire ensemble. Pausanias, un des συμπόται (convives) à prendre la parole dans le *Banquet*, dit à ses compagnons de beuverie :

Prise en elle-même, une action n'est belle ni honteuse (οὔτε καλή οὔτε αἰσχρά). Par exemple, ce que, pour l'heure, nous sommes en train de faire, boire, chanter, converser, rien de tout cela n'est en soi une action belle ; mais c'est dans la façon d'accomplir (ἐν τῇ πράξει) cette action que réside telle ou telle qualification.⁵⁰¹

Ce qui désigne qu'une action soit tenue pour mauvaise ou honteuse (αἰσχρά), ou bien belle ou vertueuse (καλή), n'est pas tant sa nature, mais la manière (πρᾶξις) dont elle est pratiquée. En l'occurrence, ce qui est fort ennuyeux dans une réunion centrée sur le vin, ce sont l'absence de limites, les excès, le, dit dans un langage commun, « libre à chacun de faire comme il veut ». Car les conséquences qui en découlent ne sont pas négligeables :

Étant donné qu'aucun de ceux qui sont ici ne me paraît pas disposé à boire beaucoup de vin, peut-être arriverai-je à vous paraître moins agaçant, en vous disant la vérité sur l'ivresse (περὶ τοῦ μεθύσκεσθαι... τᾶληθῆ λέγων). Pour

⁵⁰⁰ Dans *Les Cavaliers*, v. 85 sq, Aristophane introduit une nuance entre boire (πίνειν) et être ivre (μεθύων) lors d'une discussion entre deux citoyens. Démosthène dit que la consommation du vin pur (ἄκρατον οἶνον) « nous fera trouver une bonne idée », et Nicias de répondre : « Du vin pur... Non, mais voyez-moi ça ! À ton avis, c'est donc une question de boisson ! Mais comment un homme ivre (μεθύων... ἀνήρ) pourrait-il trouver une bonne idée ? » Boire pour délibérer et délibérer en état d'ivresse, voilà bien deux idées défendues par chaque personnage.

⁵⁰¹ *Banquet*, 181a.

manque de la connaissance de soi⁵⁰⁵. À propos de ces comportements reflétant la tempérance et l'harmonie du personnage, le dialogue du *Banquet* ne fait pas l'exception. Socrate est capable de boire abondamment sans jamais laisser apparaître les signes qu'auraient d'autres gens moins tolérants à la boisson, ni les vices qu'une telle conduite peut produire chez les gens intempérants. Il est dit, par exemple, qu'à l'arrivée d'Alcibiade, celui-ci fit remplir un récipient dont la contenance était de huit cotyles : « Il le fit remplir et il le vida le premier, puis il ordonna de servir Socrate.⁵⁰⁶ » Cela veut dire qu'à ce moment-là, Alcibiade a bu, d'un seul trait, 2,16 l. de vin. Sous l'incitation d'Alcibiade, Socrate en fit de même, alors que, comme tous les autres, il avait déjà passé la deuxième partie de la réunion à boire – c'est-à-dire pendant le συμπόσιον –, et, en outre, il continua à boire jusqu'au matin, quand les autres, assommés par la fatigue et les effets du vin, s'étaient déjà endormis.

Ce qui est mis en valeur dans le dialogue n'est pas seulement la tolérance de Socrate vis-à-vis du vin, mais aussi la disposition à rester maître de lui-même. En même temps qu'il boit abondamment, sans que l'excès ne vienne prendre le dessus, il s'entretient jusqu'à une heure avancée du matin avec Aristophane (le poète) et Agathon (le maître de la maison) sur des sujets vénérables. Bien qu'ayant bu plus que tous les autres, Socrate tient des discours. Et à la fin de la réunion, au point du jour, quand enfin les uns furent partis, les autres endormis, Socrate est parti pour commencer sa journée, comme si de rien n'était. Ainsi incarne-t-il dans le récit platonicien, une des figures de la vertu. F. Dupont observe l'exemplarité du personnage dans cet aspect très particulier où parole et ivresse sont affrontées :

Le héros est celui qui, comme Socrate, peut boire toute la nuit sans succomber au sommeil ou à la nausée. Il était l'excellence du sage de pouvoir boire plus que tout autre, sans perdre l'usage de la parole.

⁵⁰⁵ « Je ne suis pas encore capable, comme le demande l'inscription de Delphes, de me connaître moi-même ; dès lors, je trouve qu'il serait ridicule de me lancer, moi à qui fait encore défaut cette connaissance, dans l'examen de ce qui m'est étranger. », *Phèdre*, 229e.

⁵⁰⁶ *Banquet*, 214a. Une cotyle est une mesure de contenance équivalent à 0, 27 litre.

Dans cette maîtrise de l'infini de l'ivresse, la parole joue son rôle. Pouvoir encore parler, ne pas déraisonner, oser parler, telle est une des mesures possibles de l'ivresse, un des guides du labyrinthe.⁵⁰⁷

La parole est donc un des guides, un des moyens par lequel on peut mesurer les effets de la boisson. « Soldat de la vertu », Socrate, sort vainqueur dans la mesure où il a résisté aux effets indésirables du vin, mais aussi, dans la mesure où il a investi sa parole, même jusqu'à la fin du συμπόσιον, dans la fabrication de discours – lesquels portaient sur la concomitance de l'art de tragédie et la comédie chez le même homme (*Banquet*, 223d)⁵⁰⁸.

En résumé, du début à la fin, le *Banquet* offre un cadre ordonné du déroulement de cette réunion centrée sur le vin. Des rappels à l'ordre sont parfois nécessaires, notamment quand la réunion risque de s'égarer du propos principal – celui de donner un discours en l'honneur du dieu de l'amour. C'est bien ce que fait Phèdre, par exemple, lorsqu'à un moment donné, Socrate, amoureux des discours, s'éloigne du propos : « J'éprouve pour ma part beaucoup de plaisir à écouter Socrate, mais je suis obligé de veiller à ce que soit prononcé l'éloge en l'honneur d'Éros.⁵⁰⁹ »

Comme nous venons de l'observer, un modèle d'endurance et de vertu est donné en la personne de Socrate. Il suit le principe établi au début de la soirée, qui en conditionne le déroulement, afin que tout le monde boive modérément, tout en y prenant du plaisir. Et lorsqu'Alcibiade, récemment accepté à faire partie des convives, incite Socrate à boire, ce dernier ne se montre aucunement dédaigneux. Il accepte de boire, en grande quantité et au même rythme qu'Alcibiade, sans pour autant sombrer dans des comportements inconvenants.

Il reste cependant ce personnage, Alcibiade, pour qui va s'opérer un tour de force concernant le thème de l'ivresse chez Platon.

⁵⁰⁷ F. Dupont, *Le plaisir et la loi*, op. cit., p. 33.

⁵⁰⁸ Pour l'expression « soldat de la vertu », voir A. Macé, Présentation à Platon, *Apologie de Socrate*, op. cit., p. 8, et p. 35.

⁵⁰⁹ *Banquet*, 194d.

d. Alcibiade, modèle étrange d'un inspiré : excès et vérité

En effet, les considérations autour du vin et les effets que la boisson produit chez les hommes sont tout au moins doubles chez Platon. Après avoir évoqué la figure de Socrate, modèle de vertu, examinons davantage l'homme de l'excès, Alcibiade.

L'arrivée d'Alcibiade est un moment étrange dans le dialogue, un mélange d'embarras et d'amusement gagne le banquet. De plus, quand Alcibiade arrive chez Agathon, il n'est pas seul ; il est accompagné d'un κῶμος⁵¹⁰. Son comportement est ici, sans que le texte l'explique de manière littérale, celui d'un πάροινος⁵¹¹. « Complètement ivre et criant à tue-tête » (σφόδρα μεθύοντος καὶ μέγα βοῶντος), il demande à voir le maître de la maison, Agathon. Celui-ci demande au serviteur de dire aux noceurs qu'on n'est plus en train de boire. Mais Alcibiade s'impose. Incapable de se tenir par lui-même, ses compagnons et la joueuse d'aulos le conduisent à l'intérieur en le prenant sous les bras (ὑπολαβοῦσαν). S'étant installé dans la salle, il demande alors aux convives : « Accepterez-vous qu'un homme complètement ivre se joigne à votre banquet ? (μεθύοντα ἄνδρα πάνυ σφόδρα δέξεσθε συμπότην;) »⁵¹². Le style du dialogue est ici on ne peut plus aristophanesque :

N'allez-vous pas vous moquer de moi sous le prétexte que je suis ivre ? (ἄρα καταγελάσεσθέ μου ὡς μεθύοντος;) Vous avez beau rire, je sais parfaitement bien, moi, que je dis la vérité (ἐγὼ δέ, κἂν ὑμεῖς γελάτε, ὁμῶς εὖ οἶδ' ὅτι ἀληθῆ λέγω).⁵¹³

⁵¹⁰ La signification de κῶμος est ici celle d'« un groupe joyeux et bruyant constitué d'hommes plus au moins avinés, qui vont à une fête, religieuse ou profane, ou qui en reviennent », L. Brisson, Introduction au *Banquet*, Platon, *op. cit.*, p. 38.

⁵¹¹ Sur ce mot, voir III. A. 9. a.

⁵¹² *Banquet*, 212e.

⁵¹³ 212e. À remarquer que Platon emploie une fois le verbe générique γελάω et une fois avec préverbe, καταγελάω. Pour l'usage du rire, et des verbes pour rire et se moquer employés chez Aristophane, voir D. Arnould, « Le rire chez Aristophane : vocabulaire et images », *op. cit.*, et M. Steinrueck, « Parler du rire chez Aristophane », *op. cit.* Pour une autre étude, celle-ci plus générale, sur le rire chez les Grecs, voir d'A. Lopez Eire, « À propos des mots pour exprimer l'idée du "rire" en grec ancien », *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, M.-L. Desclos (s.dir), Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2000, p. 13-43.

Cette scène et celles qui se suivent à son arrivée frappent par leur ressemblance avec celles du maître de la comédie ancienne⁵¹⁴. Une fois qu'Alcibiade s'est imposé au συμπόσιον, sous l'œil bienveillant de ses nouveaux compagnons de buverie, ses gestes gagnent en impudence :

Voyons mes amis, vous me faites l'effet d'être bien sobres (νήφειν). Vous ne devez pas vous laisser aller comme cela : il faut boire (οὐκ ἐπιτρεπτέον οὖν ὑμῖν, ἀλλὰ ποτέον·). En conséquence, pour présider la beuverie, jusqu'à ce que vous ayez assez bu, c'est moi-même que je choisis (ἄρχοντα οὖν αἰροῦμαι τῆς πόσεως). Allons, Agathon, qu'on apporte une coupe, une grande s'il y en a (ἔκπωμα μέγα). Non, ce n'est vraiment pas la peine. Garçon, ordonna-t-il, tu n'as qu'à m'apporter ce récipient où refroidit le vin.⁵¹⁵

En face du personnage de Socrate, dont le comportement (πρᾶξις) nous conduit vers un modèle de modération, il y a cet autre personnage qui, depuis son arrivée, reflète un comportement manifestement opposé. Alcibiade, récemment admis à faire partie du groupe des banqueteurs, représente dans le dialogue le citoyen démocrate (ivre) – celui qui, à la tribune, termine par invectiver la multitude, celui qui, au théâtre, empêche de regarder une représentation⁵¹⁶ – et qui, maintenant, incite les autres à boire sans retenue et ne tient pas compte du caractère édifiant de la réunion : « vous me faites l'effet d'être bien sobres (νήφειν) [...] il faut boire (ἀλλὰ ποτέον·) ». En outre, ce comportement traduisant les mauvaises mœurs politiques d'Alcibiade s'accroît par le ton politique qui prennent ses propos. Il s'empare du gouvernement de cette réunion (ἄρχοντα οὖν αἰροῦμαι τῆς πόσεως). Il a le projet de mettre tout le monde sur un plan d'égalité, c'est-à-dire en état d'ivresse. Il précise bien que pour mener à bien son but, il a besoin d'ustensiles plus adaptés : « une grande coupe » (ἔκπωμα μέγα). Mais enfin, pour que faire, s'il peut avoir le grand récipient (τὸν ψυκτῆρα ἐκεῖνον) où est contenu, et

⁵¹⁴ Que l'on se souvienne de la présence d'Aristophane dans le groupe de συμπόται, dont l'éloge à Éros se trouve en 189a-193e, et de cette réplique d'Éryximaque : « Attention à ce que tu fais, mon bon Aristophane. Tu cherches à faire rire au moment où tu vas parler (γελωτοποιεῖς μέλλον λέγειν), 189b. »

⁵¹⁵ *Banquet*, 213e.

⁵¹⁶ Voir sa ressemblance avec ce qui dit Théophraste du bavard (le « bavardage » défini comme une « incontinence de la parole ») : « il entremêle sa narration d'invectives contre la multitude : en sorte que ses auditeurs oublient à mesure ses paroles, ou bien s'endorment, ou bien lui quittent la place et s'en vont. Au tribunal il empêche ses voisins de juger, au théâtre de regarder, à table de manger », *Caractères*, VIII, 6-7.

attend pour être servi, le vin. Après quoi, il précise bien : « Avec Socrate, messieurs, mon astuce (σοφισμά) ne fonctionnera pas ; autant on lui ordonnera de boire autant il boira, et il n'en sera pas ivre pour autant (ὅπόσον γὰρ ἂν κελεύῃ τις, τοσοῦτον ἐκπιὼν οὐδὲν μᾶλλον μὴ ποτε μεθυσθῆ).⁵¹⁷ »

Malgré ces comportements aussi insolents qu'amusants, la présence d'Alcibiade est tolérée parmi tous les autres membres du groupe. Éryximaque lui fait savoir alors que, pour faire partie de cette réunion, il faut non simplement boire, mais aussi parler : « mais puisque tu n'as pas parlé et que tu viens de boire, il est juste que tu parles (σὺ δ' ἐπειδὴ οὐκ εἴρηκας καὶ ἐκπέπωκας, δίκαιος εἶ εἰπεῖν) »⁵¹⁸. S'il prétend rester dans la réunion, et continuer de boire, Alcibiade ne peut que se soumettre au principe général de prononcer un discours. En dépit de son état d'ébriété, il commence à formuler un discours qui porte moins sur la nature d'Éros que sur les effets que le dieu a sur lui. Néanmoins, avec ce signe d'adhésion à la règle du groupe, il regagne la sympathie de la communauté.

e. « Je dirai la vérité »

Τάληθῆ ἐρῶ, dit Alcibiade⁵¹⁹. Et ces mots aussi simples qu'indispensables opèrent un changement dans l'attitude d'Alcibiade, dans sa prise de parole.

C'est un moment assez étrange, car lorsque Alcibiade apparaît, un triangle terminologique est mis en évidence dans le dialogue : μέθη, παρρησία, ἀλήθεια. La franchise, que nous désignons ailleurs comme une forme de « parler à cœur ouvert »⁵²⁰, et avec elle la vérité, deviennent patentes alors que le personnage ne se maîtrise plus, du moins pour ce qui est de sa capacité motrice. Sans doute s'agit-il d'un procédé non seulement inaccoutumé chez Platon, mais qui est, en outre, en contradiction avec la doctrine de la vertu. Dans le *Phèdre*, Socrate rappelle ceci à Phèdre :

⁵¹⁷ *Banquet*, 214a.

⁵¹⁸ *Banquet*, 214c.

⁵¹⁹ *Banquet*, 214e

⁵²⁰ Voir I. B. 4. c.

Or, on le sait, la démesure (ὑβρις) a beaucoup de noms, car elle présente une grande diversité d'éléments et de formes, et celle de ces formes qui vient à prédominer sert à nommer l'homme qui la possède, dénomination qui n'est belle ni honorable (οὔτε τινὰ καλὴν οὔτ' ἐπαξίαν).⁵²¹

Rien de bon ne peut être accompli dans l'ὑβρις, dans la démesure. Et pourtant, c'est bien ce qu'il faut questionner dans ce dialogue du *Banquet*. Le mauvais désir de la boisson gouverne Alcibiade. Son ἐπιθυμία, déraisonnablement conduite, reçoit le nom de μέθη. Pourtant, sans que l'on sache bien pourquoi, une chose conduit nécessairement à l'autre dans le dialogue : l'ivresse conditionne de manière positive le discours d'Alcibiade ; il s'exprime avec sincérité, donnant comme résultat un discours vrai. Ce discours qui n'est autre chose que le dévoilement public de ses sentiments à l'égard de Socrate, sous la forme d'un éloge, aurait pu être mauvais, impudent, voire violent. Mais le dialogue ne montre pas cela. Pourquoi ? Ou plutôt, que montre-t-il ? Et comment ?

L'ivresse n'est pas le seul trait qui caractérise le personnage d'Alcibiade ; une autre chose est patente dans le dialogue. Malgré l'altération de son état, Alcibiade, qui ne peut plus marcher, a toujours la capacité de parler. Ce phénomène n'est pas sans intérêt, bien au contraire. Comme nous pouvons le constater dès le début du dialogue, le discours est au centre de la pédagogie du *Banquet*. Dans un συμπόσιον de gens excellents, comme le *Banquet* essaye de nous le montrer, l'instrument pédagogique par excellence est ce λόγος qu'on a établi comme principe directeur de la réunion – prononcer des discours sur Éros, voilà le thème du dialogue (περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων, 172b). Le λόγος est donc ici, et partout dans le dialogue, l'instrument qui permet d'établir un lien intelligent entre le désir (de la boisson) et la vertu (« prononcer un discours qui soit un éloge de l'amour, le plus beau possible », 177d).

Comme le fait bien remarquer F. Dupont, dans un banquet, « la parole permet de mesurer et régler la boisson » ; ceci est le cas de Socrate et de tous les autres invités chez Agathon, tout au long de la réunion. Mais il existe en outre une dynamique importante concernant ivresse et parole. Toujours dans le cadre du συμπόσιον, aspect qui est mis en relief avec une intensité farouche dans le personnage d'Alcibiade, « l'ivresse devient un moteur de

⁵²¹ *Phèdre*, 238a.

cette parole⁵²² ». C'est ici que réside le paradoxe platonicien. L'ivresse est l'un des moteurs du discours, tout comme le savoir peut l'être dans d'autres moments du dialogue, et dans d'autres dialogues. Socrate, prudent et vertueux à la fois, maîtrise mieux que d'autres cette pratique de la parole⁵²³. Il la maîtrise tout autant que cette autre pratique appréciée des Grecs, le boire ensemble. Alcibiade – qu'on a dû porter à l'intérieur, tellement il était ivre –, entouré par ce groupe de καλοὶ καγαθοί, enjoint à prononcer un discours sur Éros, se trouve quant à lui conditionné à régler, et son comportement, et le contenu de son discours.

Or, au début de ce discours, une pétition de principe est évoquée par Alcibiade : « ce qui va suivre, vous ne me l'auriez pas entendu raconter si, comme dit le proverbe, ce n'était dans le vin (faut-il parler ou non de la bouche des enfants) que se trouve la vérité (οἶνος ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων ἦν ἀληθείης) »⁵²⁴. Ce procédé étonne moins par son originalité que par l'intelligence de sa pertinence. En effet, il a une fonction double. D'une part, il permet à Alcibiade d'atténuer la réception que son discours peut avoir chez les présents au banquet ; d'autre part, il sert à déjouer les dangers qu'il peut y avoir dans l'excès dont il est le sujet. Fonction collective donc, car il gagne la bienveillance de ses compagnons qui, en dépit de son état d'ébriété, et qui connaissent en outre sa réputation de fêtard, doivent l'entendre parler. Fonction individuelle aussi, car à partir de ce moment, Alcibiade modifie son attitude et, une fois assagi, commence son discours.

Le talent de Platon, écrivain, est mis en œuvre avec une incontestable maîtrise. Car la pétition de principe évoquée par Alcibiade sert à établir un pont entre la μέθη et l'ἀλήθεια.

f. Dans le vin se trouve la vérité

Platon reprend à son profit la sentence d'un poète connu de son temps, et dont la provenance fait autorité. Lorsqu'Alcibiade manifeste adhérer à une sorte de sagesse populaire, divulguée dans la langue courante – comme dit le proverbe (τὸ λεγόμενον), si l'on suit le texte grec –, Platon renvoie son lecteur à Alcée, poète du VI^e siècle, originaire de l'île de Lesbos,

⁵²² F. Dupont, *Le plaisir et la loi. Du Banquet de Platon au Satiricon*, op. cit., p. 35.

⁵²³ Installé sur un lit, Alcibiade, voulant couronner la tête de Socrate, dit à son égard, 213e : « Lui qui par ses discours remporte la victoire sur tout le monde (νικῶντα ἐν λόγοις πάντας ἀνθρώπους) ».

⁵²⁴ *Banquet*, 217e.

« où la tradition musicale et poétique avait déjà un beau passé » :

οἶνος, ᾧ φίλε παῖ, καὶ ἀλάθεια⁵²⁵

Les énoncés οἶνος [...] ἦν ἀληθής (d'Alcibiade) et οἶνος [...] καὶ ἀλάθεια (d'Alcée) se superposent ici l'un à l'autre. En adhérant à une pratique essentielle de la culture grecque, sublimée par les vers du poète (« car le vin est un instrument qui permet de voir au travers [de l'homme] » (ἀληθές γὰρ ἀνθρώπῳ δίοπτρον, Alcée, fr. 333), Platon crée les conditions pour que le comportement d'Alcibiade s'aligne, aspect encore plus important, avec le principe majeur de la philosophie, l'ἀλήθεια. La valeur aristocratique du banquet, où n'interviennent que « les meilleurs », gagne en puissance, parce qu'il est question du bon usage du vin – y compris dans l'excès. Ce moment symbolise un grand renversement à l'égard de la boisson et des excès qu'elle peut comporter.

« But what does 'wine and truth' mean? », demande W. Rösler, à propos de ce fragment d'Alcée, que nous souhaitons appliquer à Alcibiade. L'auteur propose trois axes de réflexion à cette question aussi nécessaire que fondamentale :

Thus οἶνος καὶ ἀλάθεια cannot simply mean that the effect of drinking wine is that one person's character lies exposed to another's perception. In the second place, to tell the truth (in the sense of *alethes* and *aletheia*) implies consciousness and intentionality. οἶνος καὶ ἀλάθεια, then, cannot mean, either, that wine makes another person unveil his true nature unintentionally in a state of intoxication. And thirdly the element of completeness is important; it belongs to truth to be uttered completely. This the meaning of *alethes* and *aletheia* combined with a *verbum dicendi* is to tell everything that you see, know or think, without exaggeration or invention. These three aspects have some impact on how οἶνος καὶ ἀλάθεια must be properly understood. It seems

⁵²⁵ Alcée, fr. 366. L'énoncé « où la tradition musicale et poétique avait déjà un beau passé » appartient à G. Libermann, Introduction à Alcée, *Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. XI.

that this formula expresses the compulsion on the symposiasts to expose his thoughts frankly and completely.⁵²⁶

Les raisonnements de W. Rösler nous semblent intéressants par leur justesse : la boisson ou l'ivresse, par elles-mêmes, ne conduisent personne à exposer son (vrai) caractère, son (vrai) ἔθος ; dire la vérité implique conscience et intentionnalité⁵²⁷ ; la vérité, pour être vérité, doit être complètement exposée dans le discours de celui qui parle.

En faisant sien le proverbe grec : « dans le vin se trouve la vérité » (οἶνος... ἦν ἀληθής), Alcibiade trouve une sorte d'alibi qui l'excuse de ses manières, mais aussi du caractère allégorique de son discours. Ici, l'homme politique qu'il est, habitué des discours, abandonne toute rhétorique et dit aux autres qu'il est dans la disposition de dire la vérité. Il dit aussi devant les συμποταί réunis chez Agathon que, pour formuler son discours et dire la vérité, il utilisera des images : « J'aurai recours à des images (εἰκόνων)... des images pour dire la vérité (ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἔνεκα). » Cette pétition de principe et ces précautions étant prises, Alcibiade prononce alors un éloge sincère, dépourvu de toute sophistication, et empli d'ardeur à l'égard de Socrate.

En lui s'appliquent les trois éléments (ivresse, conscience/intentionnalité, exhaustivité) évoqués par W. Rösler. Alcibiade a l'intention de dire ce qu'il pense et parvient à l'exposer dans sa totalité. Il est donc ce personnage au comportement manifestement impertinent, aristophanesque, salué pourtant, à la fin de son intervention, par la franchise de son discours :

Quand Alcibiade eut tenu ce discours, un éclat de rire salua sa franchise [παρησιία], car il avait vraiment l'air d'être dans des dispositions amoureuses à l'égard de Socrate !⁵²⁸

Il nous semble que dans le dialogue, malgré les circonstances dans lesquelles Alcibiade

⁵²⁶ W. Rösler, « Wine and Truth in the Greek Symposion », *op. cit.*, p. 106.

⁵²⁷ Cet aspect (consciousness and intentionally) est retenu sous la forme de la « sincérité », dans une tout autre pratique concernant l'exposition de la vérité et la liberté de parole : la prière, comme nous l'avons fait remarquer dans la section I. B. 7.

⁵²⁸ *Banquet*, 222c.

fait irruption chez Agathon, ni le vin ni l'ivresse, ne sont les vrais ennemis de celui qui cherche à tenir un discours, dans la mesure où il est conduit, sinon obligé, à se comporter selon une règle qui lui est donnée par une communauté de gens raisonnables et modérés. Certes, Alcibiade ne prononce pas un éloge sur Éros ; il est incompetent, et par conséquent, il rate le but du jeu. De sa bouche ne peut pas sortir la vérité sur le dieu ; du fait de son ivresse, il s'ouvre devant les autres, afin qu'ils connaissent ses dispositions à l'égard de Socrate. C'est cette franchise dans son discours qui est saluée par la communauté des συμπόται.

Parce qu'il est contraint par le principe que ces καλοί κάγαθοί se sont donnés tous ensemble, Alcibiade réussit à faire communauté avec ses semblables dans cette scène du *Banquet*. Que l'on se souvienne de cette phrase de Glaucon, lors de son récit de Gygès le Lydien : « personne n'est juste de son plein gré, mais en y étant contraint⁵²⁹ ».

5. Le vin pur

Nous souhaitons faire une analyse éthique et psychologique de la cité démocratique chez Platon, à partir de la question de la μέθη, celle-ci entendue comme une forme d'ὑβρις. Cette analyse ne serait pas possible sans la médiation de l'*Alcibiade* (l'homme est son âme ; c'est d'elle qu'il faut prendre soin⁵³⁰), et de la *République* (il est des caractères, τὰ ἦθη, qui peuvent être observés à petite et grande échelle⁵³¹). Ce qui est vrai pour l'âme individuelle est vrai pour la cité. Or, nous pensons qu'il est possible de faire cette analyse sur un modèle intermédiaire entre l'âme individuelle et la cité. Le banquet est en l'occurrence cette communauté intermédiaire où l'on peut observer des comportements qui relèvent de l'ὑβρις. Sa ressemblance avec la politique athénienne est on ne peut plus forte du fait que le banquet est institution réservée aux citoyens.

⁵²⁹ *République*, II, 360c.

⁵³⁰ *Alcibiade*, 130c, 132c. Quant à l'assimilation de l'homme à son âme, voir les précisions de J.-F. Pradeau : « Cette conclusion doit pouvoir être comprise de la manière suivante : c'est l'âme qui est, pour tout homme, ce qu'il est en propre (lui-même). Il ne s'agit pas d'une restriction (ne serait que son âme), mais d'une précision (ce qui individue l'homme comme sujet, c'est l'âme). », Platon, *Alcibiade*, *op. cit.*, n. 126, p. 211.

⁵³¹ *République*, II, 368e-369a.

Nonobstant le tour de force du *Banquet*, associant intoxication et inspiration dans le personnage d'Alcibiade⁵³², il y a chez Platon une mise en garde vis-à-vis de cette institution, réservée aux hommes de la cité. Comme le rappelle W. Rösler, « the *symposion* was the place of truth, and the means to this end was through drinking wine »⁵³³. Néanmoins, à défaut d'être conduit avec une juste mesure, ou selon un principe de modération (σωφροσύνη)⁵³⁴, le boire ensemble risque de prendre des proportions dangereuses, aussi bien pour un particulier que pour l'ensemble de la communauté qui y prend part. Ce dérèglement ou vice (κακία) porte en grec le nom d'ὕβρις.

Afin d'analyser la question de la démesure, tout en saisissant la force critique de l'expression : « s'enivre[r] du vin pur de la liberté », contenue dans la *République*, VII, 562d, nous voudrions suivre brièvement cette autre métaphore platonicienne de l'« âme emplumée », ou de l'« âme ailée »⁵³⁵. Rappelons-nous que l'image ἀκράτου αὐτῆς μεθυσθῆ, est utilisée à l'égard de la cité démocratique, dans un contexte de critique politique, tandis que la ψυχὴ πτερωτή, est utilisée dans un contexte où Socrate explique à Phèdre la nature ailée de l'âme, ainsi que la manière dont il faut maîtriser la « folie divine » provoquée par Éros, celui qui « donne des ailes »⁵³⁶.

La métaphore de l'attelage ailé du *Phèdre* (246a-257b) s'avère fort pertinente (« Il faut se représenter l'âme comme une puissance composée d'un attelage ailé et d'un cocher ») parce que dans cette réflexion à travers des images fournies par le mythe, la description qui est donnée

⁵³² « In the hands of a mystic like Plato, the sympotic situation could suggest the kinship of intoxication and inspiration: that whereof one could not speak in ordinary contexts could be revealed at the *symposion*: it is this which makes Plato's *Symposium* the most numinous and most difficult of all his dialogues. », O. Murray, « The Greek Symposion in History », *op. cit.*, p. 270.

⁵³³ W. Rösler, « Wine and Truth in the Greek Symposion », *op. cit.*, p. 108.

⁵³⁴ « La modération, dis-je, est une certaine forme d'ordre harmonieux, elle est la maîtrise de certains plaisirs et désirs (Κόσμος πού τις, ἦν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια). », *République*, IV, 430e. Avec la justice, le courage et le savoir, la modération est une des quatre vertus cardinales d'un homme sage et de la cité excellente ; sur ce, voir *République*, IV, 426e.

⁵³⁵ À propos de ce vocabulaire, « aile » et « plume », et de leur lien avec l'âme, voir le mythe de l'attelage ailé exposé dans le *Phèdre*, 246a-257b.

⁵³⁶ *Phèdre*, 252c. La traduction de J. Carrière d'un fragment de Théognis de Mégare (VI^e siècle) dit la même chose à propos de l'ivresse : « Bois-en [du vin], tu chasseras les pénibles soucis ; et puis, l'ivresse te donnera des ailes. », *Poèmes élégiaques*, I, 882-883. Littéralement, le fragment dit : « l'ivresse te rendra léger » (θωρηχθεὶς δ'ἔσσει πολλὸν ἐλαφροτέρως).

d'un des chevaux, le « mauvais » (253e), offre un caractère assez singulier. Socrate dit qu'il a le goût de la « démesure » (ὑβρεως, 253e), qu'il est « emporté par la démesure » (τοῦ ὑβριστοῦ ἵππου, 254e). L'ὑβρις de ce deuxième cheval se trouve en opposition avec une des qualités du « bon » cheval, la σωφροσύνη (253d).

Il faut se remémorer que, dans ce dialogue, lors d'un élan d'inspiration, Socrate prononce le mythe de l'attelage ailé pour montrer à Phèdre comment l'amant (une âme individuelle) peut parvenir à la maîtrise du désir de l'amour, afin d'accéder à l'expérience la plus divine qui soit⁵³⁷. Or, dans le cas contraire, que se passe-t-il quand les dispositions de l'âme ne permettent pas de suivre ce chemin psychique vers le haut, et jusqu'à « au dos du ciel⁵³⁸ » ? Que se passe-t-il quand les caractères mauvais des deux chevaux, de l'amant comme de l'aimé, l'emportent sur leur contrepartie ? Quand l'ὑβρις prend le dessus sur la σωφροσύνη ?

Supposons maintenant qu'ils aient au contraire mené une vie grossière, qui aspirait non au savoir, mais aux honneurs ; sans doute pourra-t-il arriver que, sous l'effet de l'ivresse ou dans un autre moment d'abandon (ἐν μέθαις ἢ τινη ἄλλῃ ἀμελείᾳ), les chevaux indisciplinés des deux attelages s'entendent, parce qu'ils ont trouvés des âmes qui ne sont pas sur leur garde, pour les conduire au même but ; ils choisissent ainsi, au jugement du grand nombre, la plus grande félicité et arrivent à leurs fins (τὴν ὑπὸ τῶν πολλῶν μακαριστὴν αἴρεσιν εἰλέσθην).⁵³⁹

Ce passage du *Phèdre* montre l'échec d'une expérience mystique de l'amour. Le vocabulaire renvoie à l'ivresse – celle-ci entendue comme un manque de soin à l'égard de soi-même, comme un signe de négligence à l'égard de soi-même (ἀμέλεια). « Sous les effets de l'ivresse », et réglés selon le jugement du « grand nombre », les amoureux parviennent à leurs fins. Ces fins, puisque les cochers n'ont pas su apprivoiser les élans de violence provoqués à la vue de l'un et l'autre, ne sont autres que celles du plaisir obtenu dans la démesure, l'ὑβρις. Les

⁵³⁷ Le thème de l'amour, aimer c'est aimer l'âme de l'autre, fait écho à *Alcibiade*, 131c : « Celui qui t'aime est celui qui aime ton âme (τῆς ψυχῆς ἐρᾷ) », dit Socrate à Alcibiade.

⁵³⁸ *Phèdre*, 247b. En atteignant la voûte céleste, les âmes se posent sur le dos du ciel (ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ), pour se laisser emporter par les révolutions célestes et contempler les réalités qui se trouvent à l'extérieur. Alors, elles contemplant la vérité (θεωροῦσα τὰληθῆ), 247d.

⁵³⁹ *Phèdre*, 256b-c.

images du mythe du char ailé permettent au philosophe d'expliquer que, dans l'expérience de l'amour, lorsque tous les éléments de l'âme ne sont pas soumis à un principe de vertu, le pilote de l'âme risque d'être « renvoyé à terre ».

Le vocabulaire choisi par Platon dans le dernier passage, traduit en outre un caractère politique qui parle d'un ἔθος collectif. Il est question d'un choix qui est fait en suivant l'avis de la majorité (τῶν πολλῶν), et qui plus est, frappé par l'indiscipline (τῷ ἀκολάστῳ). Les amants, rendus à l'avis du grand nombre, réalisent ainsi leur plus grande félicité (μακαριστής). Platon ne se prononce pas davantage sur le sort de ces amants gouvernés par leurs désirs ; mais il se peut que le résultat de cette expérience immédiate de l'amour, tout comme dans l'excès de la boisson, ressemble à celui d'être mal en point au réveil⁵⁴⁰.

Dans le *Phèdre*, il s'agit de dompter le désir de l'amour, dans le *Banquet*, le désir de la boisson, non pas tant pour s'en abstenir, expérience qui est plus proche d'une ascèse chrétienne, mais afin d'en tirer un profit considérablement majeur. Ce profit est celui de se rendre soi-même, avec l'autre, semblable au divin. Le beau corps du jeune garçon, le vin qui est partagé dans le συμπόσιον, sont des réceptacles d'Éros et de Dionysos, noms que les Grecs ont donné à ces deux puissances divines que Platon tente d'appriivoiser, en en faisant une expérience psychique, au moyen de la philosophie. Un tel exploit est valable aussi bien d'un point de vue de santé individuelle que d'un point de vue de santé collective.

Mais le propre de la philosophie ne peut pas s'arrêter à ces expériences du corps, de l'âme et des plaisirs. À propos de cette σωτηρία à grande échelle, sa réalisation est l'un des objectifs de la philosophie. Afin d'y parvenir, Platon se sert de l'instrument qui est adapté à ce besoin : la science royale, la politique. Ce projet d'une santé concernant la cité et le citoyen est contenu dans la *République* et les *Lois* ; il est question ici de réfléchir, par le biais du discours,

⁵⁴⁰ Dans les dialogues, nombreux sont les passages faisant référence à ces scènes où des amants, attachés à de beaux garçons pour leurs beaux corps, les abandonnent après avoir épuisé leur désir ou lorsque leur beauté physique se fane avec le temps. *Alcibiade*, 131c : « Et n'est-ce pas que celui qui aime ton corps s'éloigne et te quitte lorsque se perd l'éclat de la jeunesse ? », *Banquet*, 183e : « Or se conduire de façon honteuse, c'est céder sans gloire à quelqu'un qui n'en vaut pas la peine [...] Et celui qui n'en vaut pas la peine, c'est l'amant "vulgaire", celui qui aime le corps plutôt que l'âme. En effet, cet amant-là n'a pas de constance, puisque l'objet même de son amour n'a pas de constance ; oui, sitôt que se fane la fleur du corps que précisément cet amant-là aimait, "il s'envole et disparaît", et il trahit tant de beaux discours et de promesses. » ; ainsi que le discours de Lysias, dont la thèse consiste à défendre qu'il vaut mieux « accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas plutôt qu'à celui qui aime », exposé dans le *Phèdre*, 231a-234c.

aux fondements de la cité excellente.

Dans le livre VIII de la *République*, Socrate réalise un diagnostic des différents types de πολιτεία, et du πολίτης qui en est issu ; dans 557a-562a, il est particulièrement question d'examiner l'ἔθος de la cité démocratique et du démocrate.

Platon choisit de désigner la démocratie comme cette constitution où règne le franc-parler, et où tout un chacun fait valoir son avis à tout propos, se laissant emporter par des désirs non-nécessaires et pathologiques. La *République* dit également de la παρρησία, qui par elle-même n'est pas répréhensible, qu'elle est susceptible d'atteindre une forme excessive et déplorable si elle est encouragée par une ivresse elle-même démesurée. Cet état d'ébriété, lorsqu'il n'est institué, s'appelle démocratie.⁵⁴¹

Ce diagnostic n'est pourtant qu'une étape de la réflexion. Comme pour le *Banquet* et pour le *Phèdre*, le but ultime est surtout de concevoir, au moyen du discours, la définition la plus belle et la plus vertueuse de ce dont on parle. La question de savoir ce qu'est une vie juste, ce qu'est la justice, et où l'on peut en trouver la meilleure version, traverse le dialogue de la *République*. Le fait de chercher ce qu'est la justice dans un support plus grand, la cité, que celui avec lequel le dialogue commence, l'homme individuel, conduit Socrate à réfléchir sur l'organisation de la cité dans laquelle se trouvent les autres vertus nécessaires au bon gouvernement : la sagesse, le courage, le savoir. Le bon gouvernement ne peut pas s'accomplir, expliquait autrefois Socrate à un jeune Alcibiade, au moyen de la liberté, mais au moyen de la justice et la vertu⁵⁴². Dans leur cohérence doctrinale, les dialogues de maturité reprennent le thème du bon gouvernement et de l'excellence à une grande échelle, celle de la communauté politique :

⁵⁴¹ J.-F. Pradeau, « L'ébriété démocratique. La critique platonicienne de la démocratie dans les *Lois*. », *op. cit.*, p. 109. Cette analyse à propos de l'ébriété, la παρρησία et la démocratie, a été reprise notamment dans ce chapitre du même auteur : « L'ébriété démocratique de la République », *Platon, les démocrates et la démocratie, op. cit.*, p. 85-101.

⁵⁴² *Alcibiade*, 134c, « Ainsi, tu ne dois te préparer ni à la licence ni au pouvoir (οὐκ [...] ἐξουσίαν οὐδ' ἀρχὴν), comme tu le souhaiterais pour toi et pour la cité, mais à la justice et à la tempérance (ἀλλὰ δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην). »

Ἐλευθεροπρεπὲς δὲ ἡ ἀρετὴ

L'excellence [est] le propre de l'homme libre⁵⁴³

Ce principe de l'ἀρετή est valable autant pour l'âme individuelle du πολίτης que pour l'âme de la communauté politique, la πολις. Ainsi πόλις et ψυχή peuvent-elles être mises à l'examen sur un plan d'égalité en ce qui concerne leur but ultime. L'analyse pourtant n'est jamais une analyse exclusivement psychique. Cette réflexion à propos de la vertu nécessite d'être ancrée dans le réel, que ce soit au moyen du corps du beau garçon, de la cité, ou du vin. Comment faut-il aimer ? Comment faut-il gouverner ? Comment faut-il boire ? On voit bien que ces questions renvoient à une réalité complexe de rapports socio-culturels dans la cité.

a. S'enivrer du vin pur de la liberté

Rappelons quelques us et coutumes du vin dans le συμπόσιον pour ensuite clore notre réflexion sur la métaphore du vin pur chez Platon. Puisqu'il est la cause physique qui mène à la démesure, observons de plus près la place qu'a le vin dans le συμπόσιον dans sa dimension matérielle. Dans un συμπόσιον, le vin est l'élément qui favorise la production des discours, tout autant qu'il fait naître l'ivresse et intensifie les gestes de l'amour. En tant que principe matériel, il faut rappeler que le vin des Grecs, celui qui est distribué dans les banquets, est un mélange d'eau et de vin pur.

Il cratere è il vaso nel quale il vino puro viene mescolato con acqua. Porta nel nome la radice del verbo keránnymi, che significa "mescolare". Simbolicamente incarna i valori del modo civile, misurato – cioè greco – di bere.

La scelta preliminare del tipo di miscela e della grandezza delle coppe da usare garantirà il grado di ebbrezza desiderato.⁵⁴⁴

Ce passage renvoie à l'analyse d'un point de vue matériel de la pratique du boire du vin et des ustensiles nécessaires pour sa consommation dans un banquet, dont le κρατήρ remplit

⁵⁴³ *Alcibiade*, 135c.

⁵⁴⁴ M. L. Catoni, *Bere vino puro, Immagini del simposio*, op. cit., p. 89.

une fonction essentielle⁵⁴⁵. Ces ustensiles, nous les avons croisés dans le *Banquet* de Platon, quand Alcibiade demande qu'on lui passe « une grande coupe » (213e), et dans les passages des comédies d'Aristophane cités *supra*. Afin de doser le degré d'alcool désiré de la boisson, un principe de mesure est mis en place dans les banquets⁵⁴⁶. Le mélange qu'on suit d'habitude est de trois mesures d'eau pour une mesure de vin, ou bien de deux mesures d'eau pour une mesure de vin ; il est même possible de faire un mélange d'une mesure de vin pur pour une mesure d'eau, mais en aucun cas, si l'on veut se plier à une règle de savoir-vivre, ne doit-on boire le vin pur⁵⁴⁷ :

Apporte ami, les grandes coupes ouvragées : le fils de Sémélé et de Zeus a donné aux hommes le vin pour qu'il leur fasse oublier leurs soucis. Mélange un cyathe d'eau et de vin, remplis les coupes, (et à ras bord) ; qu'une coupe chasse l'autre.

κάδ ἴδ' ἄερρε κυλίχλαις μεγάλαις ἴαιταποικιλλις†
οἶνον γὰρ Σεμέλας καὶ Δίος υἱὸς λαθικάδεον
ἀνθρώποισιν ἔδωκ'. ἔγχεε κέρναις ἕνα καὶ δύο
πλήλαις κὰκ κεφάλαις, <ἄ> δ' ἀτέρα τὰν ἀτέραν κύλιξ
ὠθήτω⁵⁴⁸

Un κέρνος, dans ce fragment d'Alcée, est un récipient qui sert à faire le mélange d'eau

⁵⁴⁵ L'emploi du mot κρατήρ, ou κρητήρ, est attesté depuis le premier chant de l'*Iliade*, I, 470. Au vers suivant, le vin est servi dans des « coupes » (δέπαι).

⁵⁴⁶ M. L. Catoni fait remarquer que cette préoccupation constante pour la mesure dans le συμπόσιον ouvre la possibilité d'une étude entre l'idéal d'un banquet et ce qui se passait réellement. « Anzi, è possibile che l'insistenza, l'energia et la ricca varietà di espressioni usate per ribadire il valore della misura da parte di fonti molto diverse tra loro e lontane nel tempo, siano la spia di un rapporto da indagare e capire fra il simposio ideale et la realtà di ciò che avveniva concretamente. », *Bere vino puro, op. cit.*, p. 13. Voir ensuite les p. 89-96 consacrées à la juste mesure et au rôle du chef du συμπόσιον. Par ailleurs, des scènes d'excès dans le συμπόσιον (des bagarres, des hommes en train de vomir) documentées par les vases exposés dans *Bere vino puro* sont assez courantes.

⁵⁴⁷ Boire une gorgée de vin pur fait partie du rituel sacré qui symbolise la fin du δεῖπνον et ouvre le συμπόσιον. Sur ce, voir M. L. Catoni, *Bere vino puro, Immagini del simposio, op. cit.*, p. 9. Dans ces actes sacrés qui inaugurent le συμπόσιον, il y a aussi la libation dédiée au « bon démon », à Dionysos et à Zeus. Boire le vin pur en dehors de cette offrande à la divinité, signifie enfreindre les règles de la mesure, et les règles du goût, car le vin pur est mauvais. Et pourtant, si l'on boit du vin pur, c'est pour atteindre plus vite l'ivresse.

⁵⁴⁸ Alcée, fr. 346.

et de vin. On peut conjecturer que ces mesures d'eau et de vin sont d'abord versées dans un κρατήρ, pour ensuite servir les coupes, « à ras bord », qu'on offre aux συμπόται. Dans le *Banquet*, Alcibiade se passe de cette ἔκπομα (« coupe ») – d'un κύλιξ –, et demande à un esclave de lui rapprocher le ψυκτήρ (« récipient où refroidit le vin »). Même s'il n'est pas explicité dans le dialogue qu'Alcibiade boit du vin pur – hypothèse que nous rejetons pour la simple raison que ce mélange a été fait par avance, et que le vin contenu dans ce grand récipient est prêt à être servi –, il est en train de transgresser les normes du vivre ensemble. Alcibiade fait fi de la place que chaque instrument occupe dans le rituel et boit d'un trait le récipient de grande contenance qu'il a récupéré⁵⁴⁹.

Dans cette institution sacrée qu'est le συμπόσιον, le vin est la cause matérielle de l'ivresse, mais il est aussi sa cause spirituelle :

Dionysos n'a pas seulement apporté avec lui un produit, il a appris aux hommes comment en user, et ce faisant, autour du mélange dans le cratère et de la répartition, il a introduit une des formes du lien social. C'est sous cet aspect-là, le vin comme partage, que le vin est omniprésent dans le rite.

Le cortège même en l'honneur de Dionysos est composé des *comates* tout juste sortis du *symposion*. Et le *symposion* [...] n'est pas une beuverie tout à fait ordinaire mais la consommation ritualisée du vin sous le regard de Dionysos et d'autres divinités invoquées lors des libations. Dire que la consommation du vin lors du *symposion* est ritualisée signifie à la fois qu'elle fait l'objet d'un cérémonial particulier, bien connu et souvent décrit, et qu'elle marque l'adhésion à une croyance : le bon usage du vin est un don de Dionysos et tout ce qui suit sa consommation est envoyé par le dieu. En ce sens la consommation du vin dans le *symposion* est une des marques du culte rendu à Dionysos.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ À propos du vocabulaire et du type de vases utilisés pour boire le vin, nous avons consulté *Understanding Greek Vases. A guide to terms, styles and technics*, A. A. Clark, M. Elston, M. L. Hart, Los Angeles, Paul Getty Museum, 2002. Par ailleurs, dans les Annexes du *Banquet* de Platon, *op. cit.*, (p. 249), L. Brisson reproduit les quatre types de vases utilisés dans le dialogue.

⁵⁵⁰ P. Schmitt Pantel, « Rite Culturel et Rite Social : à propos des Manières de Boire le Vin dans les Cités Grecques », *In Vino Veritas*, *op. cit.*, p. 101.

Aux yeux des poètes (Alcée, Théognis), ou des intellectuels de la cité (comme Platon), boire du vin au sein de l'institution du *συμπόσιον* signifie adhérer au principe d'en faire un bon usage⁵⁵¹. En revanche, consommer du vin en excès, ne pas faire usage des bons ustensiles, signifie enfreindre les us et coutumes légués par le dieu. Dionysos menace les intempérants, il provoque des comportements indésirables chez ceux qui abusent de son don.

Le diagnostic issu de cette réflexion à partir de la métaphore du vin et de l'excès, peut être exprimé ainsi : les effets de Dionysos, lorsque la divinité est outrée, peuvent avoir une envergure politique négative⁵⁵². Lorsque l'ivresse est généralisée, les effets peuvent être de surcroît nuisibles. La cause de cette mauvaise manœuvre ne peut en aucun cas venir du dieu, mais des hommes, esclaves de leurs passions, passant outre les bons outils, et les bonnes pratiques. Alcibiade, dans le *Banquet*, est maîtrisé et contraint par tous les membres à suivre un principe de modération. Mais lorsque l'ampleur est politique, et qui plus est, lorsque le rapport des forces est interverti, il n'est donc pas seulement question de l'état de santé d'un seul individu, mais de l'ensemble de la communauté de buveurs. Le gouvernement de soi et de la cité peuvent être en crise.

Aristophane, par la voix d'une femme, disait qu'ainsi la cité ne va nulle part (Νῦν μὲν γὰρ οὔτε θέομεν οὔτ' ἐλαύνομεν, *Les Femmes à l'Assemblée*, v. 109). « Maintenant, nous ne courons ni ne marchons ». La cité, impuissante, tel un corps ivre qui ne sait plus marcher, comme l'Alcibiade du *Banquet*, est ainsi livrée aux pires calamités. Chez Platon, cette critique sur un état d'ivresse à l'échelle d'une communauté d'hommes, se trouve attestée dans l'image de « s'enivrer du vin pur de la liberté », dans la *République*, VIII, 562d :

Quand une cité gouvernée démocratiquement et assoiffée de liberté tombe sous la coupe de mauvais échantons et s'enivre du vin pur de la liberté, dépassant les limites de la mesure, alors ceux qui sont au pouvoir, s'ils ne sont pas entièrement complaisants et ne lui accordent pas une pleine liberté, elle les met en accusation pour les châtier comme des criminels et des oligarques.

⁵⁵¹ Sur le type de conseils donnés pour bien se conduire dans un banquet, voir Théognis de Mégare, *Poèmes élégiaques*, I, 211-212 ; I, 473-496 ; I, 503-510 ; I, 837-840 ; I, 843-845.

⁵⁵² Bien que pour d'autres raisons, la tragédie d'Euripide, les *Bacchantes*, offre l'exemple du dieu châtiant la cité de Thèbes, pour les impiétés commises à son égard. Voir notre analyse de la « bouche sans frein » dans les *Bacchantes* en I. B. 5.

Ὅταν οἶμαι δημοκρατουμένη πόλις ἐλευθερίας διψήσασα
κακῶν οἰνοχόων προστατούντων τύχη, καὶ πορρωτέρω τοῦ
δέοντος ἀκράτου αὐτῆς μεθυσθῆ, τοὺς ἄρχοντας δὴ, ἂν μὴ
πάνυ πρᾶσι ὧσι καὶ πολλὴν παρέχωσι τὴν ἐλευθερίαν, κολάζει
αἰτιωμένα ὡς μιαρούς τε καὶ ὀλιγαρχικούς.

Le binôme « la cité [...] assoiffée de liberté » et les « mauvais échansons » renvoie au couple de l'amant et l'aimé du *Phèdre*. Ce caractère mauvais (κακῶν) désigne les mœurs (ἥθη) de ceux qui ne savent pas mesurer leur désir (gouvernants et gouvernés), à cause de cette « soif de liberté » insatiable. Cette liberté, puisque illimitée, inassouvie, touche tous les domaines de la cité, s'interroge Socrate, dans la *République*, VIII, 562e :

N'est-il pas inévitable que dans une telle cité l'esprit de liberté s'étende à tout ?

ἄρ' οὐκ ἀνάγκη ἐν τοιαύτῃ πόλει ἐπὶ πᾶν τὸ τῆς ἐλευθερίας ἰέναι;

Ce passage étonne par sa ressemblance avec le pamphlet du Pseudo-Xénophon. Le peuple, écrit le « vieil Oligarque », chérit la liberté plus que tout autre chose, la bonne organisation lui importe peu⁵⁵³. Et lorsque certains dirigeants, ou lorsque ceux qui s'investissent à la rendre meilleure, tel Socrate, s'opposent à ces excès du peuple, la foule les menace. Elle châtie ceux qui ne lui montrent par leur approbation.

Boire le « vin pur » n'est pas seulement une donnée culturelle réelle qui traduit le fait de ne pas avoir dilué le vin avec de l'eau pour sa consommation. « S'enivrer du vin pur », chez Platon, fonctionne à la manière d'une image qui dépasse sa signification première pour exprimer un diagnostic grave : celui de l'anarchie. Prise au pied de la lettre, cette anarchie est l'absence de gouvernement. C'est dans la *République*, VIII, 560e, lors de l'exposition de l'éducation du jeune homme élevé dans un régime où il peut donner libre cours aux plaisirs, que Platon fait ce rapprochement conceptuel :

⁵⁵³ Voir section : III. B. 3. b.

Ils ramènent au sein d'un grand cortège la démesure, l'anarchie, la prodigalité et l'impudence (ὑβριν καὶ ἀναρχίαν καὶ ἀσωτίαν καὶ ἀναίδειαν), éblouissantes et couronnées. Ils se répandent en discours louangeurs et les affublent de noms charmeurs, appelant la démesure « éducation réussie », et l'anarchie « liberté » (ἀναρχίαν δὲ ἐλευθερίαν), et la prodigalité « magnificence », et l'impudence « courage ».

Ces propos de Platon à l'égard de la liberté prônée par les défenseurs de la démocratie, font écho avec ceux de certains intellectuels et adversaires de la démocratie de son époque. Mais très certainement, parmi tous les adversaires ou critiques du régime politique démocratique que nous connaissons de cette période, il est le plus radical. La métaphore du vin pur, des hommes ivres au pouvoir, est plus radicale que celle qu'on voit dans les comédies d'Aristophane ; son jugement de la « liberté » comme « anarchie » est plus radical que celui du vieil Oligarque, lorsque celui-ci écrit qu'au peuple lui importe peu la « mauvaise organisation » (οὐκ εὐνομεῖσθαι) ; il est plus radical que la critique modérée d'Isocrate, le seul parmi les critiques de la démocratie à parler à la tribune, et qui dénonce l'esprit démocratie de son époque parce qu'il y voit du désordre (τὴν μὲν ἀκολασίαν δημοκρατίαν)⁵⁵⁴.

b. Conclusion

Le comportement des πολῖται, lorsqu'ils s'assemblent pour délibérer, ressemble à celui des συμπόται. Livrés à leur désir illimité de parole (παρρησία), tout le monde parle, mais personne ne s'écoute, tout un chacun se croit devenu capable de se gouverner soi-même et de gouverner les autres⁵⁵⁵. Comme le montre Platon à plusieurs endroits dans les dialogues, et comme le fait remarquer J.-F. Pradeau, la παρρησία n'est pas répréhensible par elle-même. Néanmoins :

elle est susceptible d'atteindre une forme excessive et déplorable si elle est encouragée par une ivresse elle-même démesurée. Le basculement qui

⁵⁵⁴ Aristophane, *Assemblée des femmes*, v. 130-144 ; Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, I,8 ; Isocrate, *Aréopagitique*, 20.

⁵⁵⁵ Le rapprochement ἐλευθερία et παρρησία dans la πόλις démocratique, se trouve en *République*, VIII, 557a ; sur l'illusion de tout savoir provoquée par l'excès du vin, donnant lieu à la παρρησία, voir *Lois*, I, 649b ; enfin, à propos de l'incapacité à écouter les autres, submergé par la παρρησία, voir *Lois*, II, 671b.

l'emporte est une forme de catastrophe, qui soustrait le franc-parler au régime surveillé de la levée des inhibitions et l'abîme dans le désordre tumultueux des discours incohérents qui s'ignorent les uns les autres et qui ne sont plus susceptibles d'être ordonnés, c'est-à-dire soumis à une même autorité. Cet état d'ébriété, lorsqu'il est institué, s'appelle démocratie.⁵⁵⁶

Platon considère que la cité démocratique est le lieu sans gouvernement où il est possible de dire et de faire tout ce que l'on veut. L'image du συμπόσιον, où règne la démesure, n'est en aucun cas anodine lorsqu'on l'applique à la cité. Le συμπόσιον offre un paradigme pour analyser la πολιτεία. La παρρησία, étant elle-même l'un des emblèmes distinctifs de la cité démocratique et des banquets, lorsqu'elle n'est pas soumise à un principe de modération, risque de devenir une autre forme de ὕβρις. Pour contrer les diverses formes que cet état pathologique peut engendrer, Platon – faisant de Socrate le héros des dialogues –, transforme l'ἀρετή dans le principe majeur d'où découlent toutes les autres vertus qui conduisent à mener une vie heureuse, sage, juste, courageuse. Une belle vie, une vie véritable. La philosophie s'érige quant à elle comme le moyen de commencer à prendre soin de soi-même, afin de parvenir à cette forme de vie.

On peut voir dans Platon la figure d'un intellectuel unique dans son époque, c'est qui est le cas ; mais on peut voir aussi dans les discours qu'il nous lègue, l'effort d'une continuité rationnelle soucieuse de la manière dont il faut régler sa conduite et celle de la communauté. Comme n'importe quel autre citoyen d'Athènes, Platon assiste à la représentation des comédies et des tragédies au théâtre de Dionysos. Il faut voir dans les dialogues la puissance critique des poètes qui, avec d'autres images et métaphores, se souciaient de la sauvegarde des affaires de la communauté et de tout un chacun :

ἀγαλίνων στομάτων
άνόμου τ' ἀφροσύνας
τὸ τέλος δυστυχία

⁵⁵⁶ J.-F. Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie*, op. cit., p. 97.

Par les bouches sans frein / le délire sans loi / la fin est le malheur ⁵⁵⁷

⁵⁵⁷ Euripide, *Bacchantes*, v. 386-388.

**QUATRIÈME SECTION - HARMONIE ET
ΠΑΡΡΗΣΙΑ**

A. LES PHILOSOPHES DE LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ DANS L'ATHÈNES CLASSIQUE

Dans la section I. B. 6, nous avons parlé du sens « éthique » de la *παρρησία*, afin de mettre en valeur la manière dont elle est devenue une forme de vie constante chez un individu. Pour cela nous avons distingué ces deux termes qui, en grec, peuvent être utilisés comme des synonymes : ἥθος et ἔθος, mais dont la nuance dans ce qui fait leur caractère propre, s'avère être utile pour faire une distinction entre un usage fort et un usage courant de la *παρρησία*. À l'époque classique, on peut dire de celui qui fait de la *παρρησία* un ἥθος, qu'il est pleinement un *παρρησιαστής*, tandis que celui qui utilise la *παρρησία*, selon les us et coutumes de la cité, ἔθος, est un *πολίτης*⁵⁵⁸. Chez le premier la *παρρησία* est un caractère acquis, voire un art de vivre, tandis que chez le citoyen, la *παρρησία* est le résultat d'un héritage culturel, social, politique complexe, dont, à l'origine, il n'est pas responsable. Car s'exprimer librement est le propre de ceux qui sont nés de deux *ἄστοί*, pourvu qu'on ne perde pas ses droits civiques – comme on a pu le voir dans le plaidoyer du *Contre Timarque*. En revanche, *παρρησιαστής* est celui qui, indépendamment de sa provenance, de ses origines, est amené à effectuer un travail de soi sur soi, physique et psychique, afin d'incarner dans les paroles et dans les actes, les vertus dont sa manière de vivre est un témoignage.

Ce type de *παρρησία* à laquelle nous souhaitons nous intéresser (ἥθος) est bien plus qu'une qualité, manifeste à un endroit, mais faisant défaut ailleurs, chez un même individu. Elle est bien plus que le signe d'un courage individuel face à une situation adverse, ou la preuve d'avoir reçu une bonne éducation auprès d'un maître dans l'art de la parole. Quel est donc le

⁵⁵⁸ Il se peut que la *παρρησία* soit aussi utilisée par d'autres membres de la cité, étrangers au statut de citoyenneté, comme le dénonce un discours de Démosthène, lui qui, étant citoyen, peut parler avec *παρρησία* à la tribune (« Si je vous dis franchement (μετὰ παρρησίας λέγω) quelques vérités, Athéniens, je ne crois pas que vous ayez lieu de vous en fâcher. Réfléchissez un instant. Vous voulez que le franc-parler (τὴν παρρησίαν) sur tout autre sujet soit le droit pour tout le monde dans notre ville ; vous l'accordez même aux étrangers et, qui plus est, aux esclaves (καὶ τοῖς ξένοις καὶ τοῖς δούλοις αὐτῆς μεταδεδόκατε) ; et, de fait, on pourrait voir chez beaucoup de serviteurs qui disent tout ce qu'ils veulent plus librement que les citoyens ne le font dans d'autres villes. Mais ce franc-parler, c'est de la tribune que vous l'avez chassé. », *Troisième Philippique*, 3), ou une comédie de Ménandre à l'égard d'un serviteur trop indiscret (« Smicrinès. – L'insolente franchise ! », *L'arbitrage*, v. 1101).

principe de la *παρρησία* en tant qu'ἦθος ? C'est lorsqu'il existe une harmonie constante et sans concession entre ce qui est dit et ce qui est fait, que nous pouvons parler de sens éthique de la *παρρησία*. Dans la mesure où elle a pris la forme d'une manière de vivre – un bien majeur obtenu non sans avoir fourni un « immense effort », pour paraphraser Platon (*Phèdre*, 273e) – la *παρρησία* peut être considérée comme un caractère éminemment positif chez l'individu. Elle est, pour le dire proprement, une sorte de conquête spirituelle, qui s'acquiert non pas en étant retiré du monde, ou sous la forme d'un processus mental, mais confronté aux problèmes de l'entourage.

Si nous devons poser la question de savoir si le sens éthique de la *παρρησία* ne peut s'exprimer que de manière positive, étant donné qu'il existe une « bonne » et une « mauvaise » *παρρησία*, nous dirions la chose suivante. En effet, on peut dire d'un homme bavard, empli de loquacité, indiscret, porté à dire n'importe quoi, à n'importe qui, à n'importe quel moment, qu'il a intégré la *παρρησία* (le « tout-dire ») dans ses habitudes, et donc dans son ἦθος. Les métaphores de la « langue débridée », de la « bouche sans porte », ou même de l'« ivresse », permettant d'admonester les intempérants, tout en veillant à se préserver soi-même des excès liant âme et parole, trouvent toute leur importance dans certains milieux aristocratiques. Dans les *Caractères*, par exemple, Théophraste offre quelques modèles des défauts de l'âme qui se reflètent dans la manière de parler, comme c'est le cas de la loquacité (*λαλία*), laquelle est définie comme une « incontinence de la parole » (*ἀκρασία τοῦ λόγου*, VII, 1)⁵⁵⁹. Soucieux de faire du λόγος un outil de la vertu, souvent les philosophes opposent une critique, bienveillante ou brutale, à cette *παρρησία* déréglée.

Or, ce que nous souhaitons souligner dans cette dernière partie, n'est pas tant de savoir si la *παρρησία* éthique fait partie de l'ἀρετή, valeur majeure dans les cercles aristocratiques et philosophiques qui se créent à la fin du V^e siècle et au début du IV^e, mais plutôt de voir comment les Grecs ont établi un lien entre ces deux notions. Force est de constater que rares sont les cas dans la littérature des V^e et IV^e siècles où l'on peut observer des personnages incarner la *παρρησία* éthique, ou qui font de la *παρρησία* une vertu. Nous nous proposons de mettre en lumière la manière dont *παρρησία* et ἀρετή sont mises en tension chez deux philosophes, dans

⁵⁵⁹ « Au tribunal il empêche ses voisins de juger, au théâtre de regarder, à table de manger : il avoue que le silence, pour un bavard de son espèce, est un supplice ; que sa langue est comme un poisson dans l'eau », VII, 7. Voir, toujours chez Théophraste, d'autres « modèles » (*παραδείγματα*) qui, étant des défauts de l'âme, ont une incidence directe sur la parole : la flatterie (*κολακεία*, II), le bavardage, (*ἀδολεσχία*, III), la médisance (*κακολογία*, XXVIII).

l'Athènes classique : Socrate et Diogène de Sinope. Par leur empreinte individuelle, ces deux παρρησιαστές bousculent les rapports que les hommes entretiennent les uns avec les autres, à l'intérieur et à l'extérieur de la cité athénienne. Ils sont tous deux à l'origine d'un nouvel idéal d'homme dans l'antiquité, qui connaîtra son épanouissement plus tardivement, pendant « l'âge d'or du souci de soi », pour emprunter les mots de M. Foucault⁵⁶⁰.

L'abondance de documents issus de cette période permet de rencontrer des cas plus nombreux de παρρησιαστής, de saisir la diversité de leurs attitudes, ainsi que leurs innovations à l'égard de la παρρησία. C'est le cas du σοφός épicurien, tel qu'il est décrit par Philodème de Gadare dans le Περί παρρησίας, si on considère ce manuscrit du I^{er} siècle avant J.-C. ; c'est le cas de Démonax que dépeint Lucien de Samosate dans son éloge éponyme, et très particulièrement, de Παρρησιάδης, héros du dialogue *Les Ressuscités ou le Pêcheur* ; c'est également le cas du cynique, dont parle Épictète dans les *Entretiens*⁵⁶¹. Cet individu porteur d'une nouvelle παρρησία est, nous le voyons bien, le philosophe – dans d'autres milieux, toujours à l'époque impériale, cet individu peut également être incarné par le μάρτυρος chrétien dont nous avons parlé ailleurs (I. B. 7. c.).

Pour l'heure, restons dans l'Athènes du V^e et IV^e siècles. « À qui faut-il confier l'éducation de ses enfants ? » se demandent les interlocuteurs d'un dialogue de Platon. « Quelle est la chose la plus belle au monde ? », demande-t-on à un étranger provenant des confins de la Grèce, et qui se faisait remarquer à Athènes par sa conduite provocatrice. Dans le premier cas, la παρρησία sert de repère pour s'engager dans une action, s'entretenir avec Socrate, celui qui se rapproche le plus à ce « technicien de l'âme » dont on est en quête, capable d'enseigner la vertu, la seule à faire rayonner véritablement un homme dans la communauté des hommes. La παρρησία a une valeur aussi bien utile que morale. Dans le deuxième cas, la réponse de celui qui est questionné frappe par son laconisme. La παρρησία serait sans ambages ce qu'il peut y

⁵⁶⁰ Cette période comprend les deux premiers siècles de l'époque impériale, à partir de l'an 27 avant J.-C., M. Foucault, *Histoire de la sexualité 3, Le souci de soi, op. cit.*, p. 62, 63.

⁵⁶¹ À propos du caractère du cynique, selon Épictète, voir les *Entretiens*, III, XXII. Le cynique est le « messager » de Zeus, III, XXII, 23 ; il est un « éclaireur », 24 ; il doit « annoncer la vérité », 24 ; il faut qu'il demeure « libre » afin qu'il accomplisse sa mission divine, 69 ; il faut qu'il « témoigne » de sa vie avec le corps, 86-89 ; il doit avoir le « cœur pur », 93 ; ces qualités font du cynique celui qui « a le courage de parler en toute liberté » (θαρρήση παρρησιάζεσθαι) à tous les hommes, 96-97.

Nous avons abordé les figures de ceux qui incarnent la παρρησία chez Philodème et chez Lucien de Samosate dans : I. A. 3. d. et I. B. 6. b.

avoir de plus précieux chez l'homme, non seulement dans le cadre d'une vie civique, mais en tant que valeur universelle.

Les auteurs que nous abordons – Platon et Diogène Laërce⁵⁶² – rendent témoignage de ce phénomène nouveau dans la culture grecque où la *παρρησία* est en train de devenir la pierre de touche d'une forme très particulière de conduite. Dans la mesure où elle fait partie de leur *ἦθος*, la *παρρησία* reproduit la forme de l'*ἀρετή* propre à Socrate et à Diogène de Sinope.

1. Socrate, un μουσικὸς ἀνὴρ

Au début du dialogue du *Lachès*, Lachès et Nicias, deux citoyens de renom dans la cité, sont sollicités par Lysimaque et Mélèsias afin de se prononcer sur la valeur éducative de l'art de l'hoplomachie (le combat en armes)⁵⁶³. Lysimaque et Mélèsias sont en quête d'une formation adéquate pour leurs enfants : « que doivent-ils apprendre ou pratiquer pour devenir meilleurs ? » (τί ἂν οὗτοι μαθόντες ἢ ἐπιτηδεύσαντες ὅτι ἄριστοι γένοιτο, 179d). Ils craignent qu'à cause de l'indiscipline et du manque de soin, leurs enfants vivent sans gloire (*ἀκλειεῖς γενήσονται*, 179d) dans la cité. Lysimaque et Mélèsias ne veulent pas négliger leur éducation, comme leurs propres parents l'ont fait avec eux. Ils s'interrogent alors sur le type d'éducation qu'il faut cultiver, désireux que leurs enfants deviennent meilleurs et puissent se montrer dignes du nom qu'ils portent au sein de la communauté politique. Est-ce par le combat aux armes qu'ils peuvent devenir meilleurs dans la cité, ou y a-t-il un autre moyen de s'assurer une bonne réputation parmi les siens ? De bon gré, Lachès et Nicias acceptent de conseiller leurs semblables.

Il faut rappeler que dans la cité grecque, la *παιδεία* des futurs citoyens est stimulée et

⁵⁶² Diogène Laërce n'est pas un auteur de l'époque classique à Athènes. Il a vécu au III^e siècle après J.-C. Néanmoins, une bonne partie de son œuvre rapporte des informations concernant les philosophes de l'Athènes classique. Le livre VI de *Vies et doctrines des philosophes illustres* est consacré au philosophe Diogène de Sinope (412/403-324/321).

⁵⁶³ Le dialogue porte, en propre, sur une partie de la vertu : le courage (« Ne procédons cependant tout de suite, mon cher, à un examen de la vertu dans sa totalité – car c'est sans doute une tâche trop considérable – mais considérons d'abord une partie de la vertu pour savoir si nous avons une connaissance suffisante », 190c ; « Alors tentons en tout premier lieu, Lachès, de dire ce qu'est le courage », 190d), et aboutit sur l'impossibilité de le définir (« Nous n'avons donc pas découvert, Nicias, ce qu'est le courage », 199e).

prise en charge essentiellement par le réseau familial et amical. La formation des individus (fréquenter une école, engager les services d'un enseignant) relève d'un contrat passé entre particuliers, tandis que la formation de la communauté, en termes de masse, est prise en charge par la cité, sous la forme institutionnelle d'activités et de festivités civiques (l'éphébie, le métier militaire, les concours littéraires, les liturgies religieuses)⁵⁶⁴. Force est de constater que les enfants des citoyens les plus riches tirent un bénéfice plus avantageux de leur formation individuelle que les enfants des citoyens moins aisés. Avec l'épanouissement de la démocratie, forme de gouvernement à laquelle le plus grand nombre peut prendre part mais dont la réussite de chacun dépend de la maîtrise de l'art de l'éloquence, l'instruction s'effectue la plupart du temps auprès d'un maître de rhétorique ou d'un sophiste. La littérature grecque est très riche concernant cette nouvelle éducation, en vogue à la fin du V^e et au début du IV^e siècle⁵⁶⁵. Les

⁵⁶⁴ Quoi que sa date de parution remonte à la fin du XIX^e siècle, l'ouvrage de P. Girard, (*L'éducation athénienne au Ve et au IVe siècle avant J.-C.* Paris, Hachette, 1891) est une excellente source d'information à propos de la formation donnée aux enfants jusqu'à l'âge adulte. L'auteur observe l'« indifférence » de l'État vis-à-vis des études qu'il faut prodiguer aux membres de la cité, et souligne la liberté comme le « fondement de l'éducation athénienne ». Cette indifférence de l'État et cette liberté font l'honneur de l'éducation athénienne, « tant est grande la confiance [...] pour les travaux de la pensée », p. 329.

Dans une étude plus récente, d'un point de vue d'une histoire des comportements, P. Schmitt Pantel (« La jeunesse et l'entrée dans la vie publique », *Hommes Illustres, Mœurs et politique à Athènes au V^e siècle*, Paris, Aubier, 2009, p. 23-41), explore la formation des hommes à Athènes prenant pour point de départ les *Vies* de Plutarque, ainsi que la *Constitution d'Athènes* attribuée à Aristote. L'auteur expose le portrait de quelques citoyens issus de l'élite athénienne du V^e siècle, suivant trois axes qui permettent à un individu de rentrer dans la vie publique : droit de cité, éducation, aventures amoureuses.

⁵⁶⁵ Isocrate, fondateur d'une des écoles les plus célèbres où les jeunes Athéniens recevaient une formation pour devenir habiles dans l'usage de la parole, fournit de précieux renseignements à propos de l'engouement pédagogique qu'on vivait à Athènes au début du IV^e siècle. Dans son plaidoyer fictif *Sur l'échange*, 226, il évoque tous ces gens qui viennent à Athènes pour se former avec la conviction qu'ils deviendront meilleurs (βελτίους γενήσεσθαι), car les maîtres, ici, sont plus intelligents que ceux de chez eux (καὶ τοὺς ἐνθάδε παιδεύοντας πολὺ φρονιμωτέρους εἶναι τῶν παρὰ σφίσιν αὐτοῖς) ; dans *Contre les sophistes*, 1, en revanche, il critique ceux qu'il considère être des charlatans, feignant de chercher la vérité (οἱ προσποιῶνται μὲν τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν), mais qui ne font que mentir (ψευδῆ λέγειν) dès le début de leur enseignement.

Chez Platon, les références liées à l'enseignement prodigué par les sophistes sont assez nombreuses. Socrate affirme n'avoir jamais profité du savoir des sophistes dans sa jeunesse, par manque de moyens : « Pour ma part, donc, Lysimaque et Mélésias, je suis le premier à reconnaître que je n'ai pas eu de maître en cette matière. Et pourtant j'en nourris le désir depuis ma prime jeunesse. Mais je n'ai pas les moyens de payer un salaire aux sophistes, qui sont précisément les seuls à prétendre être en mesure de faire de moi un homme de bien. », *Lachès*, 186c. De même, Socrate soutient qu'il n'a jamais demandé de rétribution économique pour les enseignements privés qu'il a donnés. Dans *l'Apologie de Socrate*, 31a-c, face à l'incapacité de ses accusateurs à produire un seul témoin qui confirme que celui-ci demande un salaire, Socrate produit le seul témoin qui peut prouver le contraire, sa pauvreté. Cette image de Socrate est nuancée de peu par Aristophane qui, dans les *Nuées*, v. 94, le représente comme un sophiste, tenant sa propre école, le « pensoir » (φροντιστήριον). Après avoir fait de Phidippide un « sophiste accompli » (σοφιστὴν δεξιόν, v. 1111), son art lui vaut une rétribution économique de la part de

citoyens les plus aisés ont le privilège de se former à la rhétorique, à la musique, aux activités du corps dans la palestre – et ce pendant l'âge adulte –, dans le plus complet des loisirs, tandis que les enfants issus d'un milieu modeste, se contentant d'une éducation rudimentaire, doivent assez vite se tourner vers les métiers manuels pour percevoir un salaire journalier, ou bien, se rendre à l'Assemblée pour toucher le triobole.

Dans le dialogue du *Lachès*, il est question de l'éducation de deux jeunes garçons (ἐπὶ τὴν τῶν νεανίσκων παιδείαν, 180b), fils de ces deux citoyens issus de l'élite athénienne, Lysimaque et Méléstias. Lachès propose le premier de faire part de leur inquiétude à un citoyen qui passe son temps dans les lieux où l'on peut trouver « soit un objet d'étude, [soit] un exercice valable » (ἢ μάθημα ἢ ἐπιτήδευμα καλόν, 180c) adéquat à la formation d'un homme. En plus, ce citoyen est du même dème que Lysimaque, ce qui serait une manière de renforcer le lien entre δημόται. Par hasard, lui-aussi, il se trouve présent à la démonstration de l'art de l'hoplomachie à laquelle tous les quatre assistent ce jour-là. Ce citoyen, c'est Socrate.

Socrate, invité à faire partie de la discussion à propos du type d'éducation qu'il faut donner aux fils de ces citoyens, assure qu'il faut tout d'abord distinguer le type d'apprentissage (μάθημα) dont on a besoin. Ce choix doit se régler « sur le savoir, et non pas sur le nombre », affirme Socrate (*Lachès*, 184e), sans doute en guise de critique envers l'attitude démocratique que manifeste Lysimaque en lui demandant de donner son vote soit à Lachès, soit à Nicias, au sujet de ce savoir si précieux dont on est en quête. Comme il est question de l'acquisition de la vertu, l'apprentissage doit avoir en vue l'âme ; de ce fait, dit Socrate, il faut donc s'enquérir d'un expert dans le soin de l'âme (τεχνικὸς περὶ ψυχῆς θεραπείαν, 185e). Étant donné que Lachès et Nicias ont tous les deux reçu une bonne éducation dans leur jeunesse, mais actuellement sont pris par les affaires de la cité, Socrate les enjoint à nommer cet homme brillant

Strepsiade, père de Phidippide (« il convient de donner une marque d'estime à son maître », *χρὴ γὰρ ἐπιθαυμάζειν τι τὸν διδάσκαλον*, v. 1147).

Nous retenons ici l'article de M. Narcy (« La sophistique, une manière de vivre ? », *op.cit.*) qui aborde ce en quoi l'enseignement des philosophes diffère de l'enseignement des sophistes. L'hypothèse de la rétribution comme point de partage entre une pratique et l'autre est l'axe conducteur de la réflexion de l'auteur. Le sophiste serait un *money-maker* (χρηματιστής), alors que le philosophe serait celui qui prodigue son enseignement sans demander de rétribution, voire celui qui perd de l'argent et néglige ses propres affaires pour s'occuper de celles des autres.

(τίνοι δὴ δεινοτάτω), ce maître (διδάσκαλος), ces hommes qui pratiquent le métier (ἄλλοι ὁμότεχνοι) d'enseignant, afin qu'on puisse les solliciter :

Mais vous, Lachès et Nicias, dites-nous quel est l'homme le plus brillant que vous avez fréquenté en ce qui a trait à l'éducation des jeunes gens, et quelles sont les choses que vous avez apprises auprès de lui, ou découvertes par vous-mêmes ; et si vous les avez apprises, dites-nous quels furent vos maîtres respectifs et quels sont les autres qui exercent le même art qu'eux, afin que, si l'administration des affaires de la cité ne vous accorde aucun loisir, nous puissions aller à eux et les convaincre, soit par des dons, soit par des faveurs, soit par les deux ensemble, de s'occuper de vos enfants, et des nôtres pour éviter qu'il ne fassent honte à leurs ancêtres en tournant mal.⁵⁶⁶

Avec engouement, Lysimaque soutient la demande de Socrate ; il se réjouit à l'idée que Nicias et Lachès acceptent de répondre aux questionnements d'un homme qui parle si bien. Nicias, qui a l'habitude de fréquenter Socrate, lui fait savoir qu'il ignore ce que signifie de s'engager dans une discussion avec lui (« Socrate le retourne continuellement dans tous les sens, jusqu'à ce qu'il s'offre enfin à répondre à des questions sur lui-même, questions qui se rapportent tant à la façon dont il vit présentement qu'à la façon dont il a vécu sa vie jusque-là », 187e), tout en vantant les avantages que l'on peut obtenir à dialoguer avec lui (« je sais qu'il est nécessaire que nous subissions le traitement qu'il nous inflige (...) je me réjouis, Lysimaque, de fréquenter cet homme, et je crois qu'il n'y a rien de mauvais à se remettre en mémoire ce que nous avons fait ou faisons d'inacceptable », 188a)⁵⁶⁷.

Comme il ne manque que l'avis de Lachès pour s'engager dans ce jeu de questions et de réponses avec Socrate, le personnage éponyme du dialogue donne une réponse qui étonne par le détour qu'elle prend. Au lieu d'aller droit au but (dire si oui ou non il accepte de s'entretenir avec Socrate de la façon qu'il lui plaira), Lachès parle de sa double position à

⁵⁶⁶ *Lachès*, 186e-187a.

⁵⁶⁷ Socrate explique qu'il a commencé à soumettre ses contemporains, citoyens et étrangers, à un examen approfondi, à la suite d'une parole l'Oracle, consulté par Chéréphon, qui lui apprenait qu'il n'y avait personne de plus savante que lui. (« Longtemps, je me demandai ce que le dieu pouvait bien vouloir dire. Enfin, non sans avoir eu beaucoup de peine à y parvenir, je décidai de m'enquérir en procédant à peu près de cette manière » (...) « J'allai trouver un de ceux qui passent pour être des savants (...) Je procédai à un examen approfondi de mon homme », *Apologie de Socrate*, 21a-d.

l'égard des discours : « je pourrai passer tantôt pour un homme épris des discours (φιλόλογος), et tantôt, au contraire, pour un homme qui les déteste (μισόλογος). » Ce rapport d'amour et de haine que Lachès dit entretenir *περὶ λόγων* ne dépend pas seulement de leur contenu. Lachès s'explique davantage en ces termes :

En effet, lorsque j'entends discuter, au sujet de la vertu ou d'un savoir particulier, un homme qui en est vraiment un et qui est à la hauteur du discours qu'il tient, je me réjouis sans mesure de contempler la convenance mutuelle et l'harmonie qui règnent entre l'homme et son discours. Un pareil homme est à mon avis un musicien accompli, celui qui produit le bel accord, non pas sur une lyre, ni non plus sur des instruments visant à divertir, mais dans les faits sur sa propre vie, en faisant accorder ses paroles avec ses actes selon le mode authentiquement dorien [...] Le discours d'un tel homme me réjouit le cœur et fait croire à chacun que je suis un homme épris de discours, tant j'accueille avec enthousiasme les paroles qui viennent de lui ; mais l'homme dont le comportement est contraire à celui du précédent m'afflige, et ce d'autant plus qu'il donne l'impression de bien parler, et il est cause que je passe pour quelqu'un qui déteste le discours. Pour ma part, je n'ai pas l'expérience des discours de Socrate, mais, à ce qu'il me semble, j'ai déjà fait l'épreuve de ses actes, et, sur ce point, j'ai découvert qu'il pouvait se permettre de beaux discours et de parler en toute franchise. Si donc il possède aussi cette qualité, je formule le même souhait que Nicias, et c'est avec plaisir que je me laisserai examiner par un tel homme.⁵⁶⁸

Cette réponse de Lachès, qui brille par la richesse de ses propos, s'avère fort précieuse pour étudier le lien entre *παρρησία* et *ἀρετή* chez Socrate. Plusieurs éléments sont dignes d'intérêt.

Lachès commence par exprimer son avis concernant la valeur d'un discours, lequel est indissociable de celui qui le prononce. La valeur d'un discours dépend de l'harmonie existant entre le contenu de ce discours et la manière dont celui qui l'enseigne le pratique, que ce soit à propos de la vertu (*περὶ ἀρετῆς*), ou à propos d'un savoir quelconque (*ἢ περὶ τινος σοφίας*). De cette concordance naît une harmonie de type musical. L'homme véritable (*ἀληθῶς* [...])

⁵⁶⁸ *Lachès*, 188d-e.

άνδρως), celui dont le comportement est à la hauteur de ce qu'il dit (ἀξίου τῶν λόγων ὧν λέγει), est, pour ce personnage circonspect du dialogue, un μουσικὸς ἀνὴρ. La traduction de L.-A. Dorion restitue ces termes par un « homme accompli⁵⁶⁹ ». Toujours d'après Lachès, un μουσικὸς ἀνὴρ est celui qui produit « la plus belle harmonie » (ἀρμονίαν καλλίστην) sur sa vie (τὸν βίον). Le βίος est ici comparé à un instrument musical où sont reproduites des harmonies doriennes⁵⁷⁰. Ainsi Lachès se réjouit-il au plus haut point (χαίρω ὑπερφυῶς) des accords produits entre le βίος et le λόγος chez un homme. C'est devant un tel spectacle musical qu'il admet être un amoureux des discours.

À la différence de Nicias, Lachès affirme qu'il n'a pas l'expérience (οὐκ ἔμπειρός) des discours de Socrate dans la cité. Il connaît pourtant cet homme ; il en garde le souvenir quand, plus jeunes, ils combattaient dans le même camp en tant que hoplites⁵⁷¹. En effet, Lachès n'a jamais entendu parler Socrate, du moins en temps de paix, lorsqu'il se réunit avec des jeunes gens, ou lorsqu'il interpelle les passants dans la rue, dans les chemins et dans d'autres lieux de la cité. En revanche, Lachès a été témoin direct de ses actes (τῶν ἔργων ἐπειράθην) ; il a été présent lors de la bataille de Délion et a pu observer le courage de Socrate face à l'ennemi. Dans sa réponse à Nicias, bien qu'au départ il donne une définition assez générale de ce qu'il entend par un μουσικὸς ἀνὴρ, au sujet de ceux qui prêchent des discours dans la cité, il trouve finalement en Socrate cet homme qui, à la guerre, peut « se permettre de beaux discours et de parler en toute franchise » (λόγων καλῶν καὶ πάσης παρρησίας, 189a). Ce citoyen de très haut rang dans la cité termine cette intervention en rappelant que, à l'instar de Nicias, lui-aussi, il est prêt à se soumettre à l'épreuve de s'entretenir avec Socrate. Car, au fond, il n'a qu'une exigence : apprendre auprès d'hommes de qualité (ὑπὸ χρηστῶν), que le maître soit un « homme de valeur » (ἀγαθόν, 189a).

Le dialogue ne revient plus sur le terme μουσικός qu'emploie Lachès. Cependant il est utilisé ailleurs par le philosophe. Dans la *République* ce mot est rendu dans sa dimension

⁵⁶⁹ A. Croiset traduit μουσικὸς ἀνὴρ par « musicien idéal ».

⁵⁷⁰ Le dialogue introduit différents modes musicaux ou harmonies courantes dans l'antiquité sur lesquels nous reviendrons plus bas.

⁵⁷¹ Il s'agit de la bataille de Délion, en 424, à laquelle Lachès avait fait référence avant (*Lachès*, 181b). Dans le *Banquet*, 220e-221b, Alcibiade (qui était cavalier) parle aussi du courage de Socrate à la guerre, de sa conduite exemplaire à la bataille de Délion.

première : « musicien » (« Dis-le moi, puisque tu es musicien », λέγε μοι· σὺ γὰρ μουσικός », III, 398e), mais qui n'est plus la nôtre, car ce n'est pas seulement une affaire de musique. Au sens strict, le mot renvoie à celui qui possède la connaissance technique au sujet de l'art musical. Μουσικός, nous apprend encore la *République*, est celui qui est « formé en musique » (I, 349e, III, 402d, III, 410b⁵⁷²). Mais, toujours dans la *République*, IX, 591d, c'est surtout l'emploi du terme μουσικός, dans la bouche de Glaucon, qui fait écho à l'usage qu'en fait Lachès. Socrate, à propos de l'homme sensé, celui qui cherche à s'améliorer en tournant son âme vers la nature supérieure, « dépositaire de la modération et de la justice, alliées de la sagesse », dit la chose suivante :

Par ailleurs, il se montrera toujours soucieux de mettre en accord l'harmonie qui règne dans son corps avec la symphonie intérieure qui la commande dans son âme (ἀλλ' ἀεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἀρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα συμφωνίας ἀρμοττόμενος φανεῖται).

Et Glaucon de répondre :

Oui, c'est ce qu'il fera absolument, du moins s'il doit devenir un véritable musicien (Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη, ἐάνπερ μέλλῃ τῇ ἀληθείᾳ μουσικὸς εἶναι).⁵⁷³

Le terme « harmonie » revient, cette fois-ci dans la bouche de Socrate, à propos de celui dont le corps reproduit la voix de son âme ; voilà le « véritable musicien », approuve aussitôt Glaucon. Là où le *Lachès* parle de βίος et de λόγος, la *République* parle de σῶμα et de ψυχή. On voit bien que musicien est celui qui accorde ces deux éléments, produisant quelque chose, quelque chose que le dialogue du *Lachès* appelle « une harmonie dorienne ». Encore une fois, la *République*, III, 399 a-c, éclaire davantage à ce sujet. L'« harmonie dorienne » est celle qui

⁵⁷² Encore un autre usage, lié à l'éloquence, est celui que fait Euripide dans *Hyppolite*, v. 989. L'expression μουσικώτεροι λέγειν, sert à désigner ceux qui sont « habiles à parler » devant la foule.

⁵⁷³ Légère modification de la version de G. Leroux, là où il traduit : « du moins s'il veut devenir un véritable disciple des Muses ».

imite de manière convenable les tons et les accents d'un homme courageux, réfléchi, sage et mesuré.

La *παρρησία* de Socrate serait de ce fait, non pas seulement une forme de « franchise » qu'on se doit entre *πολίταις*, entre *καλοὶ κἀγαθοί*. Elle ressemble davantage à une forme d'épreuve qu'on a fournie sans que personne ne l'ait demandée, une forme de communion entre corps et âme, parole et vie. Cette opération que l'individu produit sur lui est indissociable de la communauté humaine, car le *παρρησιαστής* n'est pas une sorte d'ermite, cherchant à reproduire la plus belle harmonie entre *λόγος* et *βίος* dans le calme et le silence. L'exemple de Socrate, dans le témoignage de Lachès, est celui d'un homme engagé dans la guerre, jouant le rôle d'un simple hoplite. Le dialogue ne donne plus de détails à propos de cette harmonie entre l'homme et ses discours dont parle Lachès (188a) ; c'est Alcibiade (*Banquet*, 220e-d) qui donne plus de détails à propos de la conduite de Socrate à la bataille de Délion. Quoi qu'il en soit, ces témoignages créent la reconnaissance sociale du *παρρησιαστής* que, dans le dialogue du *Lachès*, nous pouvons comparer à celle d'un *μουσικός*.

Nous avons abordé la figure de Socrate comme un modèle de l'*ἀρετή* dans le cadre du *συμπόσιον* dans le chapitre précédent. Le *Lachès* permet, quant à lui, de voir quelle est l'opinion que ses concitoyens se font de lui. Nicias et Lachès témoignent, en temps de paix et de guerre, du caractère de Socrate. Socrate est un *παρρησιαστής* qui, avec sa vie, peut témoigner de la mission que le dieu lui a donné de « vivre en philosophe » (*Apologie de Socrate*, 28e). Ce que Socrate entend par « passer sa vie à philosopher » le jour de son procès devant le jury d'Athènes (« me soumettant moi-même et les autres à examen », *idem*), fait écho à ce qu'il exprime dans le *Lachès* (« le courage est la connaissance des choses qui inspirent la crainte ou la confiance », 196d ; « je réserve le nom de courageux aux actes réfléchis », 197c). Socrate rend témoignage de sa valeur à la guerre et dans l'art des discours, ce qui est une manière d'honorer son devoir de citoyen.

Le passage du *Lachès*, 189a, est le seul des dialogues de Platon où quelqu'un attribue de manière explicite la *παρρησία* à Socrate. Elle ne vient pas d'un membre intime du cercle de Socrate, mais d'un citoyen qui, dans le passé, se trouvait côte à côte avec lui à la bataille de Délion. Lachès est le témoin de la *παρρησία* de Socrate. C'est dans des termes fort élogieux qu'il explique comment cet homme produit des harmonies musicales. Il a agi avec courage à la

guerre et, d'après Nicias, il a continué à fournir la preuve de sa valeur dans la cité. L'ἀρετή de Socrate peut être vérifiable. Le βίος est donc la pierre de touche de la παρρησία de Socrate.

Nous concluons cette partie en rappelant que le terme παρρησία apparaît trois fois dans le dialogue du *Lachès* : 178a, 179c, 189a. Les deux premiers usages ont le sens de la « franchise » témoignée dans un cadre de camaraderie entre égaux. Voici ce que dit Lysimaque : « Nous pensons en effet qu'il faut parler franchement » (ἡγούμεθα γὰρ χρῆναι πρὸς γε ὑμᾶς παρρησιάζεσθαι), 178a ; « Comme je l'ai dit en commençant mon exposé, nous nous adresserons à vous en toute franchise » (ὅπερ οὖν καὶ ἀρχόμενος εἶπον τοῦ λόγου, παρρησιασόμεθα πρὸς ὑμᾶς), 179c. Lysimaque et Mélésias voient en Lachès et Nicias deux concitoyens auprès de qui ils peuvent se confier, à qui ils peuvent parler sans détours, afin que ceux-ci les conseillent sur le type d'éducation qu'il faut donner à leurs enfants. Cependant, nous ne retenons pas ces usages du verbe, une fois à l'infinitif présent (παρρησιάζεσθαι) et une autre fois, au futur, à la première personne du pluriel (παρρησιασόμεθα). Leur sens nous paraît rendre compte d'une habitude (ἔθος), bien que sincère, entretenue entre membres qui jouissent du même statut politique. D'après notre lecture du dialogue, aucune tension n'est mise en œuvre à la suite du double usage de la παρρησία par Lysimaque. Il faut tout de même remarquer que le dialogue se déroule dans une ambiance détendue et bienveillante entre les interlocuteurs du début à la fin. Sans doute la παρρησία de Lysimaque donne le ton de la bonne entente de la discussion. En revanche, le troisième usage du mot παρρησία nous paraît, en revanche, porter un sens aussi fort que rare (ἦθος). Il s'agit de dire en quoi Socrate se différencie des autres dans l'élaboration des discours, mais il s'agit aussi d'une imbrication inouïe de mots grecs, qui rendent compte de la noblesse du caractère de Socrate, μουσικὸς ἀνὴρ.

D'après une lecture que nous faisons de Platon, nous pouvons conclure que la παρρησία, tout comme Lachès le dit à propos de la vertu, ou du courage, « n'est pas à la portée du premier cochon venu » (*Lachès*, 196d). Loin d'être une boutade, cette manière de se référer à la παρρησία n'est guère en dissonance avec un certain esprit socratique. Pour voir comment la παρρησία, et d'une manière générale la philosophie – considérées comme une manifestation du bien vivre – sont poussées à l'extrême, ou même jusqu'à l'insolence, il faut regarder du côté de celui que Platon aurait appelé un « Socrate devenu fou » (Σωκράτης μαινόμενος⁵⁷⁴). Il est temps

⁵⁷⁴ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 54. Pour la totalité de la dernière section, le chiffre romain, suivi d'un chiffre arabe, renvoie uniquement à cet ouvrage.

de voir le lien entre Diogène de Sinope et la *παρρησία* philosophique.

2. Diogène, l'homme de la *παρρησία*

À qui lui disait : « Je ne suis pas capable de philosopher », il répliqua : « Alors pourquoi vis-tu, si tu ne te préoccupes pas de bien vivre ? »

En lui demandant ce qu'il y a de plus beau chez les hommes, il répondit : la *παρρησία*.⁵⁷⁵

Tout ce que l'on sait du cynisme diogénien ne peut pas être vérifiable historiquement. Nous devons nous fier à ce que les commentateurs, ou d'autres écrivains, tardifs ont rapporté de manière fragmentaire et succincte⁵⁷⁶. De ces deux fragments de Diogène Laërce⁵⁷⁷, rédigés au III^e siècle après J.-C., l'un donne un aperçu de la philosophie au IV^e siècle, et l'autre témoigne de la transformation d'une des valeurs de la cité démocratique en principe d'existence. Rassemblés, tels que nous les présentons ici, ces deux fragments mettent en tension deux termes qui, d'une manière ou d'une autre, se rejoignent et évoluent ensemble depuis le tournant du V^e siècle. Il s'agit de la *παρρησία* et de la *φιλοσοφία*, bien entendu. Sans qu'on les confonde, ils pourraient bien se substituer l'un à l'autre ; à savoir, on pourrait vouloir dire que celui qui est incapable de *παρρησιάζεσθαι* ne se préoccupe pas de bien vivre, tout comme

⁵⁷⁵ VI, 65, 69. Le deuxième fragment est une traduction littérale (*Ἐρωτηθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, παρρησία*) que M.-O. Goulet-Cazé restitue autrement : « Comme on lui demandait ce qu'il y a de plus beau au monde » Diogène répondit : « Le franc-parler ».

⁵⁷⁶ Parmi ces auteurs, on peut nommer Dion de Pruse dit Dion Chrysostome (*Discours*, IV, VI, VIII, IX, X) Lucien (*Vie de Démosthène*), Épictète (*Entretiens*, III), l'empereur Julien (*Contre Héracléios le cynique, Contre les cyniques ignorants*), Jean Stobée (*Anthologie*, III), et Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI). Les lettres pseudépigraphes rédigées pendant l'époque hellénistique par différents auteurs, attribuées à Diogène et Cratès, font également partie du *corpus* cynique (*Les cyniques grecs ; lettres de Diogène et Cratès*).

L'ouvrage de L. Paquet (*Les cyniques grecs Fragments et témoignages*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988 ; la première édition date de 1975, aux Éditions de l'Université d'Ottawa et a été rééditée en France, chez Librairie Générale Française, 1992) rassemble les témoignages sur les cyniques et le cynisme par ces auteurs anciens.

⁵⁷⁷ Voir l'Introduction que M.-O. Goulet-Cazé rédige à propos du doxographe, de qui « nous ne savons rien », dans *Vies et doctrines des philosophes illustres*, *op. cit.*, p. 9-27.

affirmer que ce qu'il y a de plus beau au monde, c'est la φιλοσοφία. Sortis de leur contexte, reproduits sur la blancheur du papier, ces termes peuvent renvoyer à des expériences aussi variées qu'indéfinies, et, de ce fait, être exposés à tout type de commentaire, pour nous renseigner finalement très peu sur l'état de la philosophie et de la παρρησία au IV^e siècle. Observons-les donc dans leur contexte, à savoir celui de la cité démocratique, en parallèle de l'écllosion de la philosophie comme mouvement de pensée et art de vivre. Observons-les depuis le prisme de la philosophie cynique, telle que Diogène la pratiquait.

Qu'un étranger s'adonne à la philosophie (φιλοσοφία) – ou en général à la science (σοφία, ἐπιστήμη) –, qu'il aspire par là à mener une « vie bonne » (τοῦ καλῶς ζῆν), voilà qui ne devait étonner qui que ce soit dans l'antiquité. En effet, Athènes est devenue la capitale culturelle où tout le monde vient pour gagner en savoir et en célébrité ; de pair avec la sophistique, la philosophie est en plein épanouissement à la fin du V^e et au début du IV^e siècle⁵⁷⁸. De manière laconique, le premier fragment de Diogène Laërce reproduit l'enthousiasme et la nécessité que certains voyaient dans la pratique de la philosophie. Depuis Socrate, ce type d'admonestation contenu dans le fragment était devenu un thème récurrent de la part de ceux qui pratiquent la philosophie envers ceux qui se négligent⁵⁷⁹. Jusque-là, ce premier fragment du doxographe ne semble que renforcer une forme d'exhortation à la philosophie, qui devenait de plus en plus récurrente à l'époque, et dont le but était d'être conduit à mener une vie bonne ou une vie heureuse. Cette vie vantée de la part de ceux qui pratiquent la philosophie est en opposition avec celle des valeurs dominantes consistant à « augmenter le

⁵⁷⁸ D'après Thucydide, Périclès aurait mis en avant le goût des Athéniens pour la beauté et la σοφία ('Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας) à l'occasion de son ἐπιτάφιος λόγος prononcé en 430, *Guerre du Péloponnèse*, II, 40, 1.

Socrate reprend, sous une autre perspective, cette activité du philosophe, qu'il rappellera avec assurance le jour de son procès : « Jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, je continuerai de philosopher (οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν) », Platon, *Apologie de Socrate*, 38a.

Enfin, quel que soit le contenu qu'on lui prête, le goût pour la φιλοσοφία – que la cité a révélé (Φιλοσοφίαν (...) ἢ πόλις ἡμῶν κατέδειξεν) – s'universalise partout en Grèce, comme on peut le constater dans un discours d'Isocrate, cinquante ans après l'oraison funèbre de Périclès, *Panégryrique*, 47.

⁵⁷⁹ C'est toujours Socrate, qui, par amitié (καὶ φιλῶ), apostrophait ses contemporains : « Ô le meilleur des hommes, toi qui es Athénien, un citoyen de la cité la plus importante et la plus renommée dans les domaines de la sagesse et de la puissance, n'as-tu pas honte de te soucier de la façon d'augmenter le plus possible richesses, réputation et honneurs, alors que tu n'as aucun souci de la pensée, de la vérité, et de l'amélioration de ton âme et que tu n'y songes même pas ? », *Apologie de Socrate*, 29 d-e.

plus possible richesses, réputation et honneurs » (χρημάτων... καὶ δόξης καὶ τιμῆς, *Apologie de Socrate*, 29e).

En revanche, toujours dans le contexte de la πόλις, qu'un étranger affirme que la παρρησία est la chose la plus belle (τί κάλλιστον) chez les hommes (ἐν ἀνθρώποις), voilà qui devait être cause de perplexité. Or, il faut pouvoir expliquer en quoi ce fragment peut être aussi déroutant que transgressif. C'est que l'appréciation dont la sentence fait état de preuve n'est pas celle d'un homme qui contemple de loin la « parole libre » des Athéniens, et, qui plus est, s'en abstient⁵⁸⁰. Bien au contraire, ce jugement vient de la bouche d'un homme qui, tout en restant indifférent au statut de citoyeneté, use à sa guise de la παρρησία, et dans la cité et en dehors de la cité⁵⁸¹. Un tel comportement, notamment lorsqu'on apprend par d'autres fragments du doxographe le mode de vie que Diogène menait dans la cité, ne devait pas manquer de frapper l'esprit de ses contemporains, voire de le mettre aux prises avec ceux-ci. Qu'un homme se comporte en πολίτης sans être né de deux αστοί, si tant est vrai que la παρρησία est un attribut exclusif du citoyen, lui aurait valu sans doute une action en justice⁵⁸². Que peut expliquer cette anomalie ? Sans doute le comportement de cet étranger s'écarte-t-il des lois de la cité qui rendent la vie possible⁵⁸³. Son adhésion à la φιλοσοφία semble être légitimée par le fait qu'Athènes soit le lieu où l'on cultive les savoirs, mais son adhésion à la παρρησία n'est pas sans soulever quelques problèmes. Quel sont les rapports entre cet étranger singulier et la cité ?

⁵⁸⁰ N'était-ce pas le cas d'Ion, qui regrettait de n'avoir point la παρρησία, la désirant ardemment, pour pouvoir ainsi s'investir dans les affaires de la cité ? Euripide, *Ion*, 672-675.

⁵⁸¹ « “Si cela plaît aux dieux, qu'il en soit ainsi”, pourquoi n'aurait-il pas le courage de parler en toute liberté » (θαρρήση παρρησιάζεσθαι), à ses propres frères, à ses enfants, en un mot à tous ceux de sa race », Épictète, *Entretiens*, III, XXII, 96-97. Quoiqu'Épictète dresse un portrait du cynique au I^{er} et au II^e siècles après J.-C., ce passage traduit sans doute l'esprit de Diogène à Athènes quelques siècles avant, car il a le cœur pur (καθαρός). Nous verrons dans la section VI. A. 2 quelques occasions où Diogène met en pratique la παρρησία.

⁵⁸² B. Jay (*Diogène ou du plaisir solitaire*, Paris, Éditions Pleins Feux, 2000) montre Diogène comparaître devant les juges d'Athènes à cause de son comportement impudique en matière de mœurs sexuelles. L'auteur rappelle dans ce dialogue combien il était récurrent de voir des hommes trainés devant un tribunal par les sycophantes, pourvu qu'on arrive à justifier l'« outrage » qu'ils avaient commis.

⁵⁸³ Que l'on se rappelle l'affaire de Timarque, dont le comportement a fini par le rendre intolérable à la cité à l'issue de son procès (II. A.)

Encore adolescent, Diogène arrive à Athènes au début du IV^e siècle⁵⁸⁴. Quoique venu des confins du monde grec – de Sinope, une colonie grecque de Milet –, il n’est pas un barbare. Il est même issu d’un milieu aisé, et, de ce fait, il faut penser qu’il a reçu une éducation conforme aux valeurs aristocratiques dès son enfance⁵⁸⁵. Ayant quitté sa ville natale, pour avoir contrefait la monnaie (τὸ νόμισμα) – lui ou son père, Hicésios –, comme le veut la tradition, il arrive à Athènes⁵⁸⁶. L’historien, qui a une vue privilégiée, peut relever ce paradoxe : alors que la cité est devenue le noyau culturel de toute la Grèce, elle est également sur la pente de son déclin politique et moral. Les conflits, aussi bien extérieurs qu’internes, font ravage à Athènes depuis longue date, comme nous avons pu l’observer dans notre recherche par le biais d’Aristophane et d’Eschine notamment (II. A et III. A). La chute politique d’Athènes est définitive à la bataille de Chéronée en 338, face à l’empire de Macédoine, laquelle coïncide, à quelques années près, avec la mort de Diogène.

Ce contexte de déclin politique et moral de la cité a en effet des liens étroits avec le comportement du philosophe qu’on surnomma « le chien »⁵⁸⁷, et, de manière générale, avec l’épanouissement du cynisme. De même que les valeurs fondamentales de la démocratie athénienne (égalité de droits, égalité de parole, égalité de naissance) perdent peu à peu leur

⁵⁸⁴ L’année de naissance de Diogène reste incertaine (vers 413, 403 ?) ; il serait mort à Corinthe entre 323 et 321. Voir la note explicative que M.-O. Goulet-Cazé consacre à la date de décès de Diogène, selon différentes versions des commentateurs dans l’Antiquité, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, *op. cit.*, p. 741.

⁵⁸⁵ Son père exerçait le rôle de *τραπεζίτης* dans sa ville natale, ce qui recouvre plusieurs métiers en un : prêteur, échangeur de monnaie, banquier. Par l’aisance de sa famille, on peut déduire qu’il a reçu une éducation poussée. Son comportement, en ce qui concerne son indifférence à l’égard des richesses, ou son insolence vis-à-vis des hommes riches, ne doit pas être compris comme la manifestation d’un sentiment de jalousie, ou d’un manque d’esprit, mais d’une conscience de la vanité des hommes.

⁵⁸⁶ C’est ainsi, par le fameux passage concernant la falsification de la monnaie et la fuite de sa ville d’origine (καὶ παραχαράξαντος τὸ νόμισμα, φυγεῖν), ou son exil, que Diogène Laërce commence le livre consacré à Diogène de Sinope, VI, 20. À propos de la réalité historique et la portée symbolique de ce fragment (παραχαράξαντος τὸ νόμισμα), voir notamment M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l’Antiquité*, *op. cit.*, p. 32-43, et « Le cynisme ancien : entre authenticité et contrefaçon », *Aitia*, [En ligne], 5 / 2015, URL : <http://journals.openedition.org/aitia/1204> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aitia.1204>

⁵⁸⁷ Que ce soit une qualification dont on l’affublait ou une revendication de sa part, c’est ainsi qu’on connut Diogène de son vivant et pendant toute la postérité : « À Platon qui le traitait de chien (...) » (κύων), VI, 40 ; « Alors qu’il déjeunait sur la place publique, les gens qui faisaient cercle autour de lui n’arrêtaient pas de lui dire : “Chien” » (Κύων), VI, 61 ; « Et moi, je suis Diogène le Chien ! » (Διογένης ὁ κύων), VI, 60. Son maître, Antisthène, avait pour surnom : « Vrai Chien » (Ἀπλοκύων), VI, 13. Nous reviendrons encore sur les significations de l’appellation « chien », en rapport avec la réputation de Diogène ; quant à celle d’Ἀπλοκύων, voir, M.-O. Goulet-Cazé, *L’Ascèse cynique*, *op. cit.*, p. 62.

éclat, la *παρρησία*, attribut des citoyens, est également en crise. Isocrate et Démosthène, ne s'écrient-ils à la tribune que même les esclaves et les étrangers ont la *παρρησία* ? Or, Diogène est un de ces étrangers qui s'en empare, sans le moindre souci ni embarras. Le geste n'est pas anodin, car nous savons, par l'affaire de Timarque, au milieu du IV^e siècle, les sanctions que la loi prévoyait à l'égard des infracteurs. Ne pas tenir compte des lois se traduisait tôt ou tard par une affaire de tribunal. Le fait que cela n'ait jamais entraîné de conséquences judiciaires contre Diogène peut s'expliquer par, au moins, trois raisons.

Tout d'abord, bien qu'exclusive des citoyens, la *παρρησία* était devenue de fait une pratique de plus en plus courante dans les lieux de réunion qui n'avaient pas une connotation politique forte. À la différence de la tribune, les échanges dans la rue, sur la place publique, sous les portiques, et d'autres lieux quotidiens fréquentés, étaient moins assujettis aux protocoles et aux conventions de la parole policée – le théâtre d'Aristophane est assez éclairant à propos de cette parole quotidienne, légère, analphabète, prosaïque, dérégulée. Deuxièmement, Diogène était un homme sans fortune, et, qui plus est, qui pratiquait la pauvreté ; les délateurs professionnels ne voyant aucun intérêt à traîner un homme ruiné devant un tribunal, l'ont vraisemblablement ignoré⁵⁸⁸. Enfin et surtout, les lieux dans lesquels Diogène pratiquait la *παρρησία*, n'étaient pas ceux où les hommes cherchaient à briller au milieu des autres, dans le contexte du pouvoir politique⁵⁸⁹. Il faudrait par la suite saisir le sens qu'a la *παρρησία* dans ce fragment qui nous parvient du livre VI, 69 du doxographe Diogène Laërce.

En effet, à la différence d'Ion d'Euripide, à aucun moment Diogène n'aspire à devenir un *ὄμοιος* des Athéniens, ou à se comporter incognito en citoyen, ce qui relèverait de

⁵⁸⁸ Le fragment VI, 49, montre par exemple Diogène en train de demander l'aumône : « il mendiait à cause de son indigence » (*τὴν ἀπορίαν*) ; il vivait, en plus, dans une jarre de vin (*πίθος*, VI, 43) ; et n'avait pour vêtement qu'un *τρίβων* (VI, 22), comme son maître, Antisthène (VI, 13).

À propos de l'accoutrement de Diogène, signe de son indigence, voir l'article de M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien : entre authenticité et contrefaçon », *op. cit.*, §14-28.

Tout comme Démosthène et Aristophane (III. A. 4. d.) avaient des appréciations sévères à l'égard des sycophantes, Diogène exprimait aussi, à sa manière, sa dérision vis-à-vis d'eux : « Comme on lui demandait laquelle des bêtes sauvages provoquait la pire morsure, il répondit : “chez les bêtes sauvages, le sycophante ; chez les animaux domestiques, l'orateur” », VI, 51.

⁵⁸⁹ La *παρρησία* de Diogène est « incompatible avec la tribune et les formes de rhétorique propres au discours politique », M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 82.

« Briller », au milieu des autres, lorsqu'on prend la parole à la tribune, c'est ainsi que Thésée décrit la prise de parole en démocratie, Euripide, *Les Suppliantes*, v. 440.

l'usurpation des droits, ou même à simuler une attitude de πολίταις afin d'effleurer une certaine forme de vie prisée dans la cité, ce qui serait encore une manière de jouer le jeu des apparences. Rien de plus éloigné des valeurs que le cynisme et les cyniques prônent. De même que les richesses, Diogène dédaigne les honneurs et les titres que les hommes désirent et aiment à porter, les traitant de « parures du vice »⁵⁹⁰. En réalité, la παρρησία à laquelle fait référence le fragment VI, 69, doit être plutôt liée à une pratique faussée de la libre expression des πολῖται, et du franc-parler, de la franchise des καλοί κάγαθοί. L'émancipant de ses liens avec le privilège de la citoyenneté, des valeurs de la παιδεία, il s'agit pour Diogène d'affirmer la παρρησία en tant que statut philosophique. Libérée des conventions de la culture, de ce qui relève des institutions (νομίσματα), dans la bouche d'un cynique comme Diogène, la παρρησία devient plutôt une valeur individuelle et universelle⁵⁹¹. C'est donc une παρρησία faussée en ceci qu'on efface une effigie pour mettre un autre caractère que l'on considère avoir une vraie valeur. Allant contre les conventions, la παρρησία, vue depuis la perspective de la contrefaçon des valeurs de la culture, est une pratique de la franchise et de la vérité qui emprunte chez Diogène des manifestations aussi étranges que provocantes⁵⁹².

Or, ce qui est valable pour la παρρησία l'est tout autant pour la philosophie, elle aussi

⁵⁹⁰ « Ils méprisent richesses, réputation et bonne naissance » (πλούτου και δόξης και εὐγενείας καταφρονοῦσιν), VI, 105 ; « Il se gaussait de la noblesse de naissance, de la gloire et de toutes les choses du même ordre, les traitant de "parures du vice" » (Εὐγενείας δὲ και δόξας και τὰ τοιαῦτα πάντα διέπαιζε, προκοσμῆματα κακίας εἶναι λέγων), VI, 72.

M.-O. Goulet-Cazé écrit à ce sujet : « Observateur impitoyable des autres et de soi-même, Diogène entend répondre par la contrefaçon au mensonge social de la vie civilisée qui s'exprime sous la forme de l'opinion (δόξα) et des préjugés et par lequel la société fait de ses membres des esclaves soumis à des labeurs (πόντοι) inutiles qui les rendent malheureux et leur dérobent leur liberté. Le mensonge social pousse l'homme à sacrifier à des valeurs illusives, en lui faisant croire que la qualité de son bonheur se mesure à l'aune de son avoir, de ses titres ou de son pouvoir. », « Le cynisme ancien : entre authenticité et contrefaçon », *op. cit.*, [7].

⁵⁹¹ De même que Diogène affirme son cosmopolitisme (« Comme on lui demandait d'où il était, il répondit : "Je suis citoyen du monde" » (κοσμοπολίτης), VI, 63), il ne serait pas erroné de voir en lui le premier propagateur de la παρρησία comme valeur universelle.

⁵⁹² « Un jour, il s'écria : "Holà des hommes !" Tandis que des gens s'attroupaient, Diogène les frappa de son bâton en disant : "C'est des hommes que j'ai appelés, pas des ordures" », VI, 32 ; « Quelqu'un l'ayant fait entrer dans une demeure magnifique et lui interdisant de cracher, Diogène, après s'être raclé la gorge, lui cracha au visage, en lui disant qu'il n'avait pas trouvé d'endroit moins convenable. », *idem*.

La plupart des commentateurs anciens et contemporains coïncident sur le fait qu'il ne s'agit point d'une provocation gratuite, mais d'une dénonciation des folies, des faux-semblants, de ses contemporains.

faussée, ou simplifiée⁵⁹³, comme le témoigne le fragment suivant : « À qui lui disait : “Tu ne sais rien et tu philosophes”, il dit : “Même si je simule la sagesse, cela aussi c’est philosopher” »⁵⁹⁴. Le choix fondamental de Diogène consiste à faire de la philosophie, non pas une pratique consacrée à l’acquisition et à la transmission des savoirs (μαθήματα), mais au perfectionnement d’une pratique qui met l’accent sur les comportements et l’obtention de la vertu⁵⁹⁵. Or, pour Diogène, la voie la plus courte pour l’acquisition de la vertu consiste à porter une attention exacerbée aux actes qu’on produit, là où le « faire » prend le dessus sur le « dire ». Pour ce faire, il se dote d’une méthode qui consiste à pratiquer l’ἄσκησις, l’entraînement de son corps et de son âme⁵⁹⁶. Φιλοσοφία et παρρησία, dans le cynisme ancien, sont ainsi assimilées à une série d’exercices provocateurs qui montrent une attitude critique vis-à-vis de la culture, des fausses opinions, des faux-semblants, tout en mettant en valeur ce qu’on considère être une vie selon la vertu, la vérité, la nature. Toute occasion est une opportunité pour s’entraîner à cette vie droite⁵⁹⁷.

Comme nous pouvons le constater, l’activité de Diogène attire par l’étrangeté et par la violence qui accompagnent ses actes⁵⁹⁸. Son arrivée à Athènes a ceci de particulier qu’elle ne

⁵⁹³ Par « simplifiée », nous faisons référence à ce retranchement de la physique et de la logique de la pratique de la philosophie, l’éthique restant comme la partie essentielle à approfondir : « Ils soutiennent qu’il faut rejeter le lieu logique et le lieu physique (...) et ne s’appliquer qu’au lieu éthique » (Ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν (...) μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ), VI, 103. Les stoïciens appelaient le cynisme, rapporte le doxographe, un « raccourci vers la vertu » (καὶ τὸν κυνισμόν εἰρήκασι σύντομον ἐπ’ ἀρετὴν ὁδόν), VI, 104. Voir aussi ce que le doxographe rapporte à propos d’Antisthène, en lien avec la partie éthique de la philosophie : « La vertu relève des actes, elle n’a besoin ni de longs discours ni de connaissances », VI, 11.

⁵⁹⁴ Πρὸς τὸν εἰπόντα, « Οὐδὲν εἰδῶς φιλοσοφεῖς » ἔφη, « εἰ καὶ προσποιῶμαι σοφίαν, καὶ τοῦτο φιλοσοφεῖν ἐστὶ », VI, 64. M.-O. Goulet-Cazé commente ce fragment : « Bel exemple de “falsification de monnaie” : contrefaire la philosophie traditionnelle, autrement dit philosopher sans revendiquer un savoir, est pour Diogène la seule pratique philosophique valable », *Vies et doctrines des philosophes illustres, op. cit.*, p. 734.

⁵⁹⁵ « Ce dernier négligeait la musique, la géométrie, l’astronomie et les autres sciences du même ordre, qu’il jugeait inutiles et non nécessaires » (ὡς ἀχρήστων καὶ οὐκ ἀναγκαίων), VI, 73 ; « Ils soutiennent encore que la fin est de vivre selon la vertu » (Ἀρέσκει δ’ αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ’ ἀρετὴν ζῆν), VI, 104.

Diogène Laërce rapporte un fragment similaire sur Socrate : « S’étant rendu compte que l’observation de la nature n’est pour nous d’aucune importance, c’est des questions éthiques qu’il recherchait la connaissance » (τὰ ἠθικὰ φιλοσοφεῖν), II, 5, 21.

⁵⁹⁶ Nous ne commentons pas ce thème majeur de la philosophie cynique ; M.-O. Goulet-Cazé (*L’ascèse cynique, op. cit.*, 195-227) consacre la totalité de son ouvrage à commenter les fameux passages de la section VI, 71 de Diogène Laërce qui portent sur l’ascèse (psychique et corporelle).

⁵⁹⁷ Sur l’entraînement cynique, les πόνοι utiles, voir M.-O. Goulet-Cazé, *L’Ascèse cynique, op. cit.*, p. 53-71.

⁵⁹⁸ Frapper les gens de son bâton ; cracher sur le visage d’un homme, VI, 32.

ressemble guère à celle des étrangers désireux d'accroître leurs connaissances auprès de grands maîtres ; l'homme de Sinope n'a rien en commun avec les sophistes, avides d'augmenter leur réputation dans la cité par la force des discours dont ils sont les auteurs ; identifié à une αἵρεσις, Diogène diffère même d'autres philosophes et intellectuels qui font école à Athènes. Ces expériences – « élève », « célébrité », « membre d'une "école de pensée" » – Diogène les vit pourtant d'une manière assez singulière.

Il s'impose à Antisthène, le fondateur du cynisme, qui aimait à passer ses journées en compagnie de Socrate⁵⁹⁹. Son lien avec celui-ci l'identifie de manière directe, et dans l'attitude et dans la façon de vivre, à une tradition socratique⁶⁰⁰. Quant à la réputation de Diogène – qui aurait d'ailleurs consulté la Pythie pour devenir célèbre⁶⁰¹ –, elle était si mauvaise qu'on se

⁵⁹⁹ Le texte grec dit que, par ses assiduités, Antisthène fut contraint d'accepter Diogène, ce dernier devenant ainsi son « auditeur » (διήκουσεν αὐτοῦ, VI, 21).

« Et puis aussi – c'est le plus délicieux de mes biens – vous voyez que j'ai toujours du loisir ; il m'est ainsi permis de voir ce qui en vaut la peine, d'entendre ce qui le mérite, et, ce que j'apprécie par-dessus tout (καὶ ὁ πλείστου ἐγὼ τιμῶμαι), de passer libre de toute occupation mes journées en compagnie de Socrate », Xénophon, *Banquet*, IV, 44 ; « Il habitait au Pirée et parcourait chaque jour les quarante stades afin de venir écouter Socrate », VI, 2.

« Il fonda le cynisme » (κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ), VI, 2. À propos du débat ancien et moderne d'attribuer à Diogène ou à Antisthène la fondation de la secte cynique, voir M.-O. Goulet-Cazé, *Vies et doctrines des philosophes illustres, op. cit.*, n. 3, p. 681.

Enfin, à propos du nom de la secte, Diogène Laërce, fournit encore un précieux commentaire : « Parmi les philosophes, les uns ont reçu leur appellation à partir du nom des cités (dont ils étaient originaires), comme les Éliques, les Mégariques, les Érétri(a)ques et les Cyrénaïques ; d'autres à partir du nom des lieux (où ils enseignaient), comme les Académiciens et les Stoïciens ; d'autres à partir de caractères accidentels (de leurs activités), comme les Péripatéticiens, ou à partir de railleries (dont ils faisaient l'objet), comme les Cyniques (καὶ ἀπὸ σκωμμάτων, ὡς οἱ Κυνικοί) », I, 17. Une autre hypothèse consiste à dire que la secte tire son nom du gymnase des Cynosarges, comme nous le verrons quelques lignes plus loin.

⁶⁰⁰ Antisthène initie Diogène à l'ἀπάθεια, VI, 15 ; cette « impassibilité », de même que la « fermeté d'âme » (καρτερία), Antisthène l'aurait apprise par imitation (ζηλώσας) de Socrate, VI, 2 ; « L'indifférence concerne donc en priorité les richesses, les honneurs, la gloire, mais elle peut également concerner plus lointainement la souffrance, la maladie, la mort, conduisant ainsi, dans sa formule la plus extrême, à l'apatheia, l'impassibilité, l'exception du trouble intérieur, qui constituera l'idéal commun à toutes les écoles hellénistiques. », D. Deleule, « La besace et le bâton », in *Les cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, traduit du grec ancien par G. Rombi et D. Deleule, Arles, Actes Sud, 1998, p. 103.

Il est possible d'associer, dans leurs attitudes, Diogène et Socrate ; par exemple, en ce qui concerne la non revendication des connaissances : « La vertu relève des actes, elle n'a besoin ni de longs discours ni de connaissances », VI, 11 ; « il est à craindre que nous ne sachions ni l'un ni l'autre rien qui vaille la peine, mais, tandis que lui, il s'imagine qu'il sait quelque chose alors qu'il ne sait rien, moi qui effectivement ne sais rien, je ne vais pas m'imaginer que je sais quelque chose » (ἐγὼ δέ, ὅσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι, *Apologie de Socrate*, 21d).

⁶⁰¹ Après avoir quitté Sinope, « il vint à Delphes, où là il demanda non point s'il devait falsifier la monnaie ; mais ce qu'il devait faire pour devenir célèbre (τί ποιήσας ἐνδοξότατος ἔσται) ; c'est ainsi qu'il reçut de l'oracle

demandait s'il n'était pas un « insensé »⁶⁰², quand on ne l'accablait d'insultes : « chien ! »⁶⁰³. Enfin, plus qu'attaché à une « école » – les premiers cyniques se réunissaient au gymnase des Cynosarges, où Antisthène tenait des discours (VI, 13) –, il faut plutôt comprendre l'activité de Diogène au sein de l'αἵρεσις cynique comme une forme de « militantisme », pour emprunter le mot à M. Foucault⁶⁰⁴. Cette forme de militance se pratique partout, et ne prend en aucun cas la configuration d'une dissertation⁶⁰⁵. Ce sont plutôt des gestes et des comportements hors norme, accompagnés de reproches à valeur morale, et de réparties verbales, lorsqu'on interpelle son

cette réponse », VI, 21. L'adjectif étant au superlatif, le fragment dit qu'il voulait devenir « le plus célèbre » ; la δόξα signifie aussi bien la « renommée », la « célébrité », que l'« opinion commune ».

⁶⁰² Singulière manière de répondre quand on lui demanda s'il ne manquait pas d'esprit (άνόητον) : « ce n'est pas que je manque d'esprit, c'est que je n'ai pas le même esprit (νοῦν) que vous » (Ἔφε τις τὸν άνόητον εἶναι ὃ δὲ άνόητο μὲν οὐκ εἰμι ἔφη τὸν δὲ αὐτὸν ὑμῖν νοῦν οὐκ ἔχω), Stobée, *Anthologium*, III, 3, 51. Retournement de la situation, cette « folie » (άνοια), Diogène l'attribue plutôt à ses contemporains : « les gens, à cause de leur folie (τὴν άνοιαν), sont malheureux », VI, 71.

Quant à la fameuse réplique de Platon, qui aurait dit de Diogène qu'il était un « Socrate devenu fou » (Σωκράτης μαινόμενος, VI, 54), L. Flachbartová refuse qu'il s'agisse d'un cas de folie (« we say that Diogenes is an exact opposite of a madman lacking the reason »), ou de manque de maîtrise de soi (« Again, we may say that Diogenes is an exact opposite of a madman lacking the self-control »), p. 348 ; l'auteur conclut que le trait « “Socrates μαινόμενος” looks more like a shallow insult or scorn than a suitable expression pointing to the core of Diogenes' philosophy practiced as a way of life », « Diogenes of Sinope as Socrates mainomenos », *op. cit.*, p. 350.

Pour atténuer cette mauvaise réputation, le doxographe dit également que Diogène était aimé des Athéniens (Ἠγαπᾶτο δὲ καὶ πρὸς Αθηναίων, VI, 43), à l'occasion où un jeune homme a cassé son πίθος. Et encore, à sa mort, on a dressé une colonne surmontée d'un chien, en marbre de Paros, avec l'inscription suivante : « Mais le bronze subit le vieillissement du temps/mais ta renommée (κῦδος), Diogène, l'éternité ne la détruira point. /Car toi seul as montré aux mortels la gloire d'une vie indépendante /et le sentier de l'existence le plus facile à parcourir », VI, 78.

⁶⁰³ « Reconnaître que les cyniques ont plutôt mauvaise presse participe d'une quasi-lapalissade. Juste retour à l'envoyeur : médisance et moquerie arrosent volontiers l'initial arroseur (qui, après tout, l'a bien cherché) », D. Deleule, « La besace et le bâton », *op. cit.*, p. 93 ; M.-O. Goulet-Cazé, revient sur les raisons de cette appellation (« chien ») dans *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 29-31.

⁶⁰⁴ « Ce serait plutôt l'idée d'une militance en quelque sorte en milieu ouvert, c'est-à-dire une militance qui s'adresse à tout le monde, une militance qui n'exige justement pas une éducation (une *paideia*), mais qui a recours à un certain nombre de moyens violents et drastiques, non pas tellement pour former les gens et leur apprendre, que pour les secouer et les convertir, les convertir brusquement. », M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 262.

⁶⁰⁵ Il traitait Platon d'« intarissable bavard » (άπεραντολόγος), VI, 26 ; et voici un ingénieux jeu de mots, toujours une allusion contre Platon : « le cours de Platon [est une] perte de temps » (Πλάτωνος διατριβὴν κατατριβὴν), VI, 24.

auteur sur le non-sens de sa démarche⁶⁰⁶. Voilà ce que Diogène fait dans son « temps libre ». La σχολή, ce mode de vie estimé des classes aristocratiques, et qui était une des conditions nécessaires pour se consacrer à la philosophie, devient chez Diogène plutôt une forme d'errance, d'exil perpétuel grâce auquel il est possible de pratiquer la philosophie⁶⁰⁷.

Jusqu'à présent, nous avons réussi à restituer peu ou prou l'ambiance dans laquelle Diogène évolue au IV^e siècle. Nous souhaitons souligner la présence d'une série de fragments qui utilisent la métaphore d'un instrument musical, afin de nourrir notre réflexion sur la παρησία diogénienne :

Et il s'étonnait aussi de voir les musiciens accorder les cordes de leur lyre,
mais de laisser désaccordées les dispositions de leur âme.

Καὶ μὴν καὶ τοὺς μουσικοὺς τὰς μὲν ἐν τῇ λύρα χορδὰς ἀρμόττεσθαι,
ἀνάρμοστα δ' ἔχειν τῆς ψυχῆς τὰ ἦθη VI, 65

« À la vue d'un insensé qui accordait une harpe, il dit : “N'as-tu pas honte
d'ajuster harmonieusement les sons pour l'instrument en bois et de ne pas
accorder harmonieusement ton âme quand il s'agit de ta vie ?” »

Ἴδὼν ἄφρονα ψαλτήριον ἀρμοζόμενον, « Οὐκ αἰσχύνῃ, » ἔφη, « τοὺς μὲν
φθόγγους τῷ ξύλῳ προσαρμόττων, τὴν δὲ ψυχὴν εἰς τὸν βίον μὴ ἀρμόττων; »
VI, 65

« Quand on prêche la morale sans la mettre en pratique, on ne diffère en rien
d'une cithare », disait-il. « Celle-ci en effet n'entend ni ne perçoit »

⁶⁰⁶ Entrer au théâtre à contre-courant (VI, 64) ; allumer une lanterne en plein jour (VI, 41) ; demander l'aumône à une statue (VI, 49).

⁶⁰⁷ « A qui lui avait fait grief de son exil (τὴν φυγὴν), il rétorqua : “Mais c'est à cause de cet exil, malheureux, que je me suis mis à philosopher !” », VI, 49 ; Socrate décrit comme une forme d'« errance » (πλάνην), l'activité à laquelle il s'adonna afin de déceler la parole que Oracle annonça à Chéréphon (« il n'y a personne plus sage que Socrate »), *Apologie de Socrate*, 22a.

M. Foucault lie errance et παρησία, en commentant un passage d'Épictète (*Entretiens*, III, XXII, 24-25) : « Il est l'homme de l'errance, il est l'homme de la galopade en avant de l'humanité, après avoir accompli sa tâche de *kataskopos*, le cynique doit revenir. Il reviendra pour annoncer la vérité (*appaggelein talêthê*), annoncer les choses vraies sans, ajoute Épictète, se laisser paralyser par la crainte. Nous avons là la définition de la *parrêsia* comme exercice du dire-vrai que l'on annonce aux hommes sans se laisser jamais impressionner par la crainte. », *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 154.

Τοὺς λέγοντας μὲν τὰ σπουδαῖα, μὴ ποιῶντας δέ, ἔλεγε μηδὲν διαφέρειν
κιθάρας· καὶ γὰρ ταύτην μήτ' ἀκούειν μήτ' αἰσθάνεσθαι, VI, 64

Ce thème du désaccord entre la ψυχή et le βίος, entre le λόγος et les πράξεις, en parallèle avec la métaphore d'un instrument musical, apparaît avec une particulière insistance dans la bouche de Diogène. Ces fragments attirent notre attention parce qu'il existe un rapport étroit avec les propos de Lachès, lorsqu'il disait aimer les discours autant qu'il pouvait les répudier (« Je me réjouis sans mesure de contempler la convenance mutuelle et l'harmonie qui règnent entre l'homme et son discours. Un pareil homme est pour moi un musicien accompli, celui qui produit le plus bel accord, non pas sur une lyre (...) mais dans les faits sur sa propre vie, en faisant accorder ses paroles avec ses actes (...) ; mais l'homme dont le comportement est contraire à celui du précédent m'afflige », *Lachès*, 188c-e). Ces fragments, chez Diogène Laërce et Platon, témoignent d'une part des attitudes incohérentes des hommes⁶⁰⁸, mais surtout façonnent de manière positive la figure du παρρησιάζστης.

Là où Lachès parle d'harmonie (σύμφωνον) entre les propos que l'on tient (τοῖς λόγοις) et « les faits » (τὰ ἔργα) de « sa vie » (τὸν βίον), un fragment attribué à Diogène parle des désaccords (ἀνάρμοστα) existant entre les caractères (τὰ ἦθη) de sa propre âme (τῆς ψυχῆς). Comme pour tous les fragments antérieurs, il faudrait rattacher celui-ci au principe majeur de la philosophie cynique qui consiste en l'adéquation de sa vie, de son âme, à la φύσις. Le diagnostic que Diogène tire des hommes de son époque, ne concerne pas que le manque d'adéquation entre les choses dites et les choses faites, entre les discours que l'on prêche et leur mise en pratique – celle-ci est l'exigence de Lachès, qui demande que le maître soit à hauteur de son discours. Chez Diogène, il faut aller plus loin dans cet accord ou dans ce manque d'harmonie qu'il dénonce dans la manière de vivre chez les hommes. « Les caractères de son âme » sont en réalité toutes ces dispositions « naturelles » qu'on fausse derrière les coutumes et les conventions, telles que manger, dormir, s'unir à quelqu'un, se soulager⁶⁰⁹ ; mais c'est

⁶⁰⁸ Diogène Laërce donne plusieurs exemples de cela, les grammairiens qui étudient les malheurs d'Ulysse et ignorent leurs siens, ceux qui prêchent la justice et ne la pratiquent point, les philosophes qui blâment l'argent, mais le chérissent par-dessus tout, VI, 27-28.

⁶⁰⁹ « Il avait l'habitude de tout faire en public, aussi bien les œuvres de Déméter que celles d'Aphrodite, et il formulait des raisonnements par interrogation du style : S'il n'y a rien de déplacé à déjeuner, il n'y a rien de déplacé à le faire sur la place publique. Or, déjeuner n'est pas déplacé, donc il n'est pas déplacé non plus de déjeuner sur la place publique. Il se masturbait constamment en public et disait : "Ah si seulement en se frottant aussi le ventre, on pouvait calmer sa faim !" », VI, 69.

aussi, par exemple, choisir de vivre dans le bonheur, de manière frugale et sereine, que les hommes ignorent, parce qu'attirés par les « parures du vice »⁶¹⁰. Cela concerne également les travaux ou les souffrances (πόννοι) utiles pour endurcir son âme et son corps.

Enfin, nous considérons que ces fragments concernant l'accord entre la ψυχή et le βίος, entre le λόγος et les πράξεις, peuvent trouver leur épiceutre dans la παρρησία telle que Diogène la pratique. Ce fragment en tête de la section VI, 69 (« Comme on lui demandait ce qu'il y a de plus beau au monde, Diogène répondit : παρρησία. ») se traduit par une forme d'harmonie qui couvre la totalité de l'existence, les paroles et les actes, certes, mais surtout, l'adéquation de soi à la nature.

Les commentaires à l'égard de ce fragment ont été d'ailleurs assez laconiques : « instrument pédagogique par excellence »⁶¹¹ ; « médecin des âmes », « homme des foules », le cynique se sert du rire, de la moquerie, de la provocation, et de la παρρησία pour soigner ceux à qui il s'adresse⁶¹² ; la παρρησία est une « mental form » de l'ἀναιδεία « to point out to disagreement between what people say and what they do, and to difference between what they do and how they behave in public on the one side, and in privacy on the other »⁶¹³ ; freedom et freedom of speech (*parrhêsia*) sont « the central Cynic value », *parrhêsia* « is the exercise of freedom in words »⁶¹⁴ ; « Die Parrhesie der alten Komödie und die philosophische Parrhesie

Sur l'absence de maison et la vie publique de Diogène, M. Foucault commente : « la maison étant bien entendu, comme chez nous, mais en Grèce plus encore, le lieu du secret, de l'isolement, de la protection du regard des autres », p. 233 ; « Cet éclat de la naturalité qui scandalise, qui transforme en scandale la non-dissimulation de l'existence limitée par la pudeur traditionnelle, [cet éclat] se manifeste dans les fameux comportements cyniques. (...) La vie publique cynique sera donc une vie de naturalité éclatante et entièrement visible, faisant valoir ce principe que la nature ne peut jamais être un mal. », *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 234, 235.

⁶¹⁰ « Le but et la fin de de la philosophie cynique, comme d'ailleurs toute la philosophie, est le bonheur. Or ce bonheur consiste à vivre conformément à la nature, et non selon les opinions de la foule », Julien, *Discours*, IX, 13, 193d.

Sur le bonheur prôné par le cynisme, voir. M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique, op. cit.*, p. 38-42 ; *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité, op. cit.*, p. 48, 49.

⁶¹¹ M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien : entre authenticité et contrefaçon », *op. cit.*, §10.

⁶¹² M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique, op. cit.*, p. 417.

⁶¹³ L. Flachbartová, « Diogenes of Sinope as Socrates mainomenos », *op. cit.*, p. 343.

⁶¹⁴ R. Bracht Branham, « Diogenes' rhetoric and the invention of cynicism », in *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (s.dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 463, 464.

des sokratischen Dialogs leben im Kynismus des Diogenes une in der kynischen Satire fort »⁶¹⁵ ; elle est ce qui permet de « mordre la conscience d'autrui »⁶¹⁶ ; pour M. Foucault, qui a le mérite d'avoir creusé le plus sur ce sujet, la *παρρησία* est considérée comme une « mission » à laquelle on tient et qu'on n'abandonne jamais, voire comme une « manifestation de fait de la vérité »⁶¹⁷.

D'après notre lecture, outre qu'un « franc-parler », la *παρρησία* cynique est une « harmonie » (*συμφωνία*) entre le soi et la nature. Les exemples de *παρρησία* qu'on découvre chez Diogène sont aussi nombreux que les dits et les faits que rapporte Diogène Laërce. Quant à ceux qui ont un lien avec les réparties verbales de Diogène, deux nous semblent particulièrement intéressants, car ils n'ont lieu ni dans la cité, ni auprès des Athéniens, habitués aux extravagances de Diogène ; ces scènes de « franc-parler », vis-à-vis des hommes puissants, ces fragments témoignent des principes d'un homme libre (*ἐλεύθερος*) :

Denys le Stoïcien dit qu'après Chéronée, Diogène, fait prisonnier, fut conduit à Philippe. Quand celui-ci demanda qui il était, Diogène répondit : « L'espion de ton insatiable avidité » (*Κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας*). Du coup Diogène suscita son admiration et Philippe le laissa partir, VI, 43

Diogène n'est pas venu saluer le roi, comme d'autres philosophes l'ont fait, lors du passage de celui-là par Corinthe. Lorsqu'Alexandre, qui avait entendu parler de ce Diogène, vint à lui, à la question qu'il lui posa de savoir s'il avait besoin de quelque chose, il eut comme réponse la fameuse réplique de Diogène : « Ôte-toi de mon soleil », Plutarque, *Alexandre-César*, 14, 1-5

⁶¹⁵ H. Niehues-Pröbsting, « Die Kynismus-Rzption der Moderne », in *Le cynisme ancien et ses prolongements. op. cit.*, p. 546. Tr. : « La *parrhesia* de l'ancienne comédie et la *parrhesia* philosophique du dialogue sokratique se perpétuent dans le cynisme de Diogène et dans la satire cynique. »

⁶¹⁶ D. Deleule, « La besace et le bâton », *Les cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès, op. cit.*, p. 101.

⁶¹⁷ M. Foucault analyse la *parrêsia* dans le champ de l'éthique, en opposition à la *parrêsia* politique, chez Socrate et dans le cynisme ancien, dans la leçon du 28 février 1984, *Le courage de la vérité, op. cit.* ; « mission », p. 78, « une manifestation de fait de la vérité », p. 289.

Bien qu'associé à une tradition socratique qui met l'accent sur les actions, sur les comportements, sur le soin porté à son âme, Diogène diffère de Socrate en ceci que les principes qu'il personnifie ne sont pas compatibles avec les valeurs de la cité. Il diffère encore davantage des hommes illustres de son époque, que nous avons appelés ailleurs des « intellectuels ». Il ne faut pas imaginer Diogène, qui vint à Athènes avec le désir de se faire d'une renommée, à la manière d'un intellectuel comme Aristote. Faussaire de la monnaie, sa vie témoigne d'une mission qui a pour but de fausser les valeurs de la culture, afin d'y mettre une effigie vraie⁶¹⁸. Quoique tout reste lacunaire sur lui, il est l'homme de la *παρρησία* la plus étrange dont on ait connaissance d'après les sources anciennes. Diogène est, comme le dira plus tard Épictète, l'ange de la vérité⁶¹⁹.

Dans la longue histoire des métaphores liant parole et bouche, parole et langue, dans l'Antiquité, voici un fragment qui rappelle le soin que l'on doit porter à ces organes⁶²⁰ :

À la vue d'un garçon distingué qui s'exprimait sans distinction, il dit : « N'as-tu pas honte de tirer d'un fourreau d'ivoire un glaive de plomb ? »

Ἰδὼν εὐπρεπῆ νεανίσκον ἀπρεπῶς λαλοῦντα, « Οὐκ αἰσχύνῃ, » ἔφη, « ἐξ ἑλεφαντίνου κολεοῦ μολυβδίνην ἔλκων μάχαιραν; », VI, 65.

⁶¹⁸ M. Foucault, exprime le principe cynique d'« altérer la valeur de la monnaie » dans ces termes : à partir d'une certaine pièce de monnaie qui porte une certaine effigie, effacer l'effigie qui s'y trouve, et la remplacer par une autre qui représentera beaucoup et permettra à cette pièce de circuler avec sa vraie valeur », *ibid*, p. 209.

⁶¹⁹ Inférence du nom à partir du verbe ἀγγελεῖν : ἀπαγγεῖλαι τῶληθῆ, *Entretiens*, III, XXII, 25.

⁶²⁰ « Par les bouches (στομάτων) sans frein / le délire sans loi / la fin est le malheur », Euripide, *Bacchantes*, v. 386-388 ; « “Prenons des armes spirituelles, dit l'un d'eux, il n'est besoin ni de flèches ni d'arcs : pour tout, la langue (ἡ γλῶττα) nous suffit.” De fait, c'est un carquois que la bouche (τὰ στόματα) des saints, qui porte des blessures continues et ininterrompues à la tête du diable. », Jean Chrysostome, *Sur Juventin et Maximin*, 50. 575, 103-105.

CONCLUSION GÉNÉRALE

À la Pnyx d'Athènes, au pied du Vésuve, à l'extrême Est de l'Empire romain, le mot *παρρησία* revient dans la bouche des hommes s'exprimant en langue grecque, à différents moments de l'Antiquité gréco-romaine. Après le déclin politique d'Athènes, avec la propagation de la culture grecque par le biais des écoles et des sectes philosophiques, la *παρρησία* se répand partout dans le bassin méditerranéen au fil des siècles. D'attribut du citoyen athénien, elle devient un concept clé du christianisme primitif.

Pour limiter l'étendue de cette recherche – bien que tentés d'allonger le voyage⁶²¹ –, nous lui avons donné pour titre : Usages de la *παρρησία* dans l'Athènes classique. Cela circonscrit l'enquête au V^e et au IV^e siècles avant J.-C. dans la cité démocratique.

Au four et à mesure de nos recherches, il nous semble être confrontés à une constante : rien ne peut éclairer, aujourd'hui, la *παρρησία*. Toute entreprise pour restituer son éclat, sa puissance, sa légèreté, s'épuise dans une glose répétitive : c'est le « tout-dire », d'après son étymologie ; c'est la « liberté de parole », la « franchise », le « franc-parler » des Grecs ; c'est, sous l'influence d'un voyageur trépassé sur le chemin, « le courage de dire la vérité ». De plus, notre culture bavarde nous éloigne de sa compréhension. Nous croyons la comprendre en faisant un parallèle avec la liberté d'opinion et d'expression. Nous feignons de comprendre, d'autant plus que les mots qui lui sont associés, « courage », « liberté », « vérité », envahissent nos échanges quotidiens. En réalité, il n'en est rien. Le mot est intraduisible, et, plus qu'anachronique, il est perdu à jamais. Il est noyé dans les sources anciennes qu'on peine à traduire en cours ou dans la solitude de son bureau. Sa pratique est codée dans une culture

⁶²¹ « Lorsque tu feras voile pour Ithaque / souhaite que la route soit longue / pleine d'aventures, pleine d'expériences. », *Ithaque*, C. Cavafy.

complexe qui n'existe plus et nous n'y pouvons rien⁶²².

En effet, la *παρρησία* ne vient jamais exprimer toute seule sa vérité sur un fond blanc inaltérable. Il faut assister au Conseil de l'Aréopage, se poser sur les gradins du théâtre de Dionysos, se rendre à l'Assemblée aux aurores ; il faut prendre place dans les lieux où les réunions privées se tiennent : dans les banquets, dans les gymnases, aux croisements des chemins. Il faut prêter une oreille amicale aux discours d'un citoyen comme Socrate, à celui d'un homme aviné comme Alcibiade, aux réparties verbales d'un étranger hors du commun comme Diogène, à celui d'une femme rusée comme Praxagora, ou à celui d'un « acteur » des tribunaux comme Eschine. À chaque fois, un tableau différent de la *παρρησία*, quand bien même le mot reste inaltérable.

Au milieu de ce brouhaha, nous découvrons que les Grecs, les Athéniens en l'occurrence, étaient, eux aussi, bavards, d'où l'emploi du verbe *λαλεῖν*, du terme *θόρυβος* qui traduit la confusion et le tapage à l'Assemblée au moment où un orateur prend la parole, mais aussi les métaphores sur l'« ivresse », la « bouche sans porte », la « langue débridée », pour dénoncer les incontinents de la parole. Dans cette mer de discours, la *παρρησία* n'est guère une parole claire et distincte, pour parler comme Descartes. Le terme est polysémique, pouvant signifier tantôt une chose, tantôt une autre. En même temps qu'elle est liée au fait de délibérer (*βουλευέσθαι*) pour briller dans la cité, voire de parler avec le souci de dire la vérité (*τάληθῆ εἰπεῖν*), dans son volet négatif, elle est associée au fait d'accuser calomnieusement (*συκοφαντεῖν*), de tromper (*ψεύδειν*), d'injurier (*λοιδορεῖσθαι*), de bavarder (*λαλεῖν*), de flatter (*κολακεύειν*), de blasphémer (*ἀσεβεῖν*). Elle peut se trouver dans la bouche de tout le monde, y compris *δουλοῖ* et *ξένοι*, dénoncent deux citoyens de renommée, Démosthène et Isocrate. Cette *παρρησία* « dénaturalisée », même Ion, stationné à Delphes, qui tant la désire, ne souhaite pas l'avoir, ce qui explique son souhait ardent de prouver qu'il est né d'une femme athénienne. Le terme est, en effet, problématique.

Dans notre enquête, tout d'abord, nous avons identifié les auteurs qui ont bâti un nouveau champ d'étude au XX^e siècle sur la *παρρησία* : E. Peterson, G. Scarpata, M. Gigante, et M. Foucault, un champ si vaste, qu'une grande partie nous est encore inconnue, comme le

⁶²² Seul un discours du Pape François (I. B. 7.) parvient à effleurer son sens religieux. Et on sait que la validité du mot (*parresia*) découle de l'anachronisme de son discours, plus proche, dans le ton, des Évangiles qui empruntent une grande partie de leur vocabulaire aux sectes philosophiques de la période hellénistique.

montrent les travaux récents et originels des chercheurs contemporains : D. Delattre, J. Giovachinni, J.-F. Pradeau, M. Senellart, D. M. Carter, D. Obbink, D. Konstan. Nous soulignons l'obtention, la retranscription et la traduction, faites par nos soins, de l'article d'E. Perterson : *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία*. Cet article de 1929, introuvable dans les catalogues de recherche, est le travail fondateur des études sur la *παρρησία*.

Nous avons ensuite répertorié toute une panoplie d'usages (politiques, religieux, éthiques, philosophiques) dans l'Antiquité gréco-romaine. Nous n'avons pas voulu dresser un catalogue exhaustif des occurrences de la *παρρησία* dans la littérature grecque, mais plutôt donner un aperçu historique d'une notion fort complexe depuis Euripide jusqu'à Jean Chrysostome. Entre ces deux auteurs se situent les papyrus de la bibliothèque d'Herculaneum, datant du I^{er} siècle avant J.-C. Le seul texte antique consacré expressément à la *παρρησία* (*Περὶ παρρησίας*) est issu de cette bibliothèque épicurienne. Le catalogue de la bibliothèque dite *dei papiri*, nous permet de constater qu'il existe plusieurs copies d'un document, ce qui permet de conjecturer l'existence d'une copie du *Περὶ παρρησίας* parmi les papyrus encore non identifiés. Une telle découverte permettrait de mieux agencer les fragments de l'édition *princeps* d'A. Olivieri de 1914, et de nous renseigner davantage sur les techniques pédagogiques de l'école épicurienne qui a fait de la *παρρησία* une notion performante dans la direction des âmes.

Cette lecture des auteurs anciens et modernes nous a permis de faire un choix méthodologique : étudier des occurrences rares, peu étudiées, ou non étudiées de la *παρρησία*.

Dans le plaidoyer *Contre Timarque*, l'affaire tourne autour d'un mésusage de la *παρρησία*. La loi athénienne stipule qu'un citoyen qui se prostitue, ou qui a été prostitué, sera frappé d'*ἀτιμία*. Le plaidoyer met en scène Timarque, un *ἄτιμος* qui, étant exclu de la vie publique, ose traduire en justice un autre citoyen, Eschine. Ce dernier contre-attaque, et, le jour du procès, revient sans cesse sur la vie privée de Timarque : « celui-ci est dépouillé de sa liberté de parole ». Timarque n'a donc pas le droit à la *παρρησία* ; pourtant, il a dénoncé Eschine au tribunal. Le verbe *παρρησιάζεσθαι* a un rôle analogue à celui d'*εἰσαγγέλλειν*, qui désigne le fait de « rapporter quelque chose auprès du Conseil », d'« accuser », de « dénoncer », de « porter plainte », de « traduire en justice », de « parler contre » un citoyen au tribunal. La *παρρησία* est, dans le *Contre Timarque*, non seulement un attribut du citoyen qui permet de s'exprimer

librement, mais aussi un instrument judiciaire, lorsqu'il est utilisé au sein des institutions. Sans *παρρησία*, nulle *εισαγγελία*.

Nous extrapolons l'usage de la *παρρησία* dans une pièce d'Aristophane, *Les Femmes à l'Assemblée*, pour introduire ce qu'il nous semble être une critique que le poète adresse à la politique athénienne. Aristophane « montre » les hommes politiques en train de se conduire à l'Assemblée comme des ivrognes. Leur parole et leurs prises de décisions ressemblent à celles des hommes avinés, ce qui explique l'état déplorable de la cité, intra et extra muros. De plus, cette critique a été placée, par Aristophane, dans la bouche des femmes qui, dans la pièce, s'emparent également du gouvernement de la cité. Elles obtiennent la citoyenneté et, par conséquent, le privilège de la *παρρησία*. Praxagora, l'héroïne de la pièce, peut s'exprimer librement devant son mari et un voisin au sujet du programme politique des femmes. Malgré les bonnes intentions et l'intelligence de la démarche, le gouvernement des femmes dans *Les Femmes à l'Assemblée* ne connaît pas une issue comme celle de *Lysistrata* ; la pièce prend une autre tournure, le rire et les scènes lubriques prennent le dessus. Néanmoins, le moment où les femmes miment et critiquent le comportement des hommes politiques est fondamental pour la compréhension de la critique politique dans l'Antiquité, par le biais de la comédie.

La métaphore de l'ivresse politique régnant à Athènes est reprise par Platon dans la *République* et les *Lois*. Boire « le vin pur de la liberté » s'applique à l'attitude anarchique des hommes politiques qui parlent à tort et à travers, croyant être capables de se gouverner eux-mêmes et de gouverner les affaires communes, mais ne sachant pas écouter la parole utile de celui qui est compétent. La *παρρησία* est, dans la bouche des démocrates, le signe de la libération de la parole sans limite. Le lien de la *παρρησία* avec l'ὕβρις est on ne peut plus explicite lorsque l'on observe que l'ivresse d'un seul homme, dont l'âme est vicieuse, est nuisible au voisinage ; or, lorsque l'ivresse prend une ampleur collective, elle est nuisible à l'ensemble de la cité. Pour mieux mettre en évidence les avantages et les inconvénients de l'ivresse individuelle et collective, nous avons utilisé le paradigme du banquet, comme le lieu où les hommes se réunissent pour boire et prendre la parole. À cette ivresse de type politique, mais aussi individuelle, Platon propose un gouvernement de la mesure et de la vertu.

Les philosophes dans l'Athènes classique révolutionnent l'usage de la *παρρησία* politique et aristocratique. Plus qu'un droit de parole, dont l'attribut revient au citoyen, elle est une forme de vie qui permet de comparer le philosophe à un « musicien ». Il est musicien dans le sens où il parvient à produire un accord constant entre le *λόγος* et le *βίος*, entre son ἦθος et

sa ψυχή. Chez Socrate et chez Diogène, la παρρησία est une forme d'harmonie qui dépasse le sens qu'on lui donne en politique ; par leur forme de vie, à la différence des hommes communs qui prennent soin de leur réputation, de leurs richesses, nous pouvons observer chez les philosophes une attitude qui consiste à prendre soin d'un bien qu'on considère véritable : de leur âme, et, dans le cas de Diogène, de son âme et de son corps.

Avons-nous répondu aux questions posées au départ de notre enquête : Qu'est-ce que la παρρησία ? Quel est le fondement psychique de la παρρησία ? Qu'y a-t-il de commun à tant d'usages portant sur ce terme aussi large que restreint ?

En historien, nous constatons que la παρρησία est une pratique éminemment propre au monde grec. E. Peterson avait fait remarquer que si tous les hommes s'emparent de la παρρησία, elle s'abolit aussitôt (« Wenn alle Menschen παρρησία haben, hebt sich der Begriff der παρρησία auf »). La παρρησία est toujours l'affaire d'un nombre restreint d'individus dans l'Antiquité. Tous ceux qui emploient la παρρησία, avec ou sans raison, partagent un « droit », ou un « sentiment » de légitimité. Ils se croient autorisés à l'employer, à tort ou à raison, selon l'occasion, avec pertinence. Cet usage relève de l'expression d'une opinion vraie, ou que l'on tient incontestablement pour vraie. La παρρησία reflète ainsi la force de la liberté de parole d'un très rare nombre d'individus : le citoyen athénien, le philosophe, l'homme de foi.

En philosophe, nous pouvons conclure avec une question : comment se fait-il qu'avec l'avènement de la philosophie, dans cette prise parole qu'est la παρρησία, l'ἀλήθεια devienne un enjeu majeur ?

Cette « vérité », notamment chez Platon, est rattachée à une vérité de type mystique, de type ésotérique, lorsque Socrate manifeste son adhésion à une vision divine de l'âme, puissance première, réalité immortelle. Socrate incite tout un chacun à prendre soin de ce qu'il est en propre, son âme. Cette vérité découle donc sur une préoccupation éthique, celle de faire coïncider ce qu'on dit et ce qu'on fait, afin de créer une harmonie dans les actes de son existence : « que, pour l'extérieur, tout soit en accord avec l'intérieur », dit Socrate, dans sa prière, à la fin de son entretien avec Phèdre, *Phèdre*, 279c. Enfin, l'utilité de cette vérité à laquelle adhère le philosophe peut avoir des effets positifs pour la cité. Comme on peut voir dans les dialogues, quel que soit le métier pratiqué par chaque interlocuteur de Socrate (artisan, poète, dirigeant politique, pédagogue, soldat, magistrat), prendre soin de son âme, implique le

souci de chercher une cohérence entre le savoir qu'on possède et la manière dont on le met en pratique. Entre l'âme individuelle et l'âme de la cité, le but est commun : atteindre l'excellence.

Chez Diogène de Sinope, ce soin de l'âme – et du corps –, à travers l'ascèse, dépasse les valeurs de la cité, de la culture, des mœurs. Diogène refuse les νομίματα des Grecs, n'accordant le salut de son existence qu'à une adhésion absolue de son ἦθος à la φύσις. Les valeurs de la cité rendent l'homme contraire de ce qu'il croit être, il devient esclave et non libre, ignorant et non pas sage, vicieux et non pas réfléchi. Vivre en accord avec la nature signifie, dans la philosophie cynique, mener une vie vraie, une vie παρρησιαστική. Plus qu'une utilité vis-à-vis de la cité, la démarche de Diogène est celle d'une lutte, ou d'un militantisme pour la liberté individuelle. En dépit de leurs différences, dans la παρρησία de Socrate et Diogène, il existe un primat de la vérité sur le droit de parole. Nous pouvons soutenir, à propos de ces deux interprètes de la parole de l'Oracle de Delphes, qu'ils ne parlent pas avec παρρησία, la παρρησία s'exprime pour eux.

Or, bien que le philosophe manifeste son adhésion à une forme de vie où l'ἀλήθεια est au centre de l'existence – en opposition à la manière dont ses contemporains mènent la leur –, sa parole ne se confond ni avec celle des poètes, ni, comme nous les verrons plus tard, avec celle du prêtre ; ce n'est pas dans l'adhésion à une tradition, ni dans les mystères d'une religion des masses que la vérité du philosophe se rend manifeste. Elle est donc en rupture avec les opinions de la majorité, le plus souvent nourries de passions et d'ignorance.

La parole, la vérité, contenues dans la παρρησία du philosophe diffèrent de la παρρησία exprimée à la tribune. En politique, pour donner son avis dans les affaires de la cité, il faut être né de deux ἀστοί. Néanmoins, dans cette parole officielle, policée, proférée dans les espaces publics de la πόλις, la vérité n'est pas forcément de mise, mais la convention. Nombre d'orateurs se plaisent à souligner, lorsqu'ils s'adressent à leurs concitoyens, qu'ils parlent avec παρρησία : ils disent la vérité, ils sont sincères, ils sont courageux. Leur parole pourtant est compromise, et leurs discours sont forgés de toutes pièces en fonction de l'affaire soulevée. Dans les tribunaux, leur ἔθος ne diffère guère de celui des délateurs sans scrupules : ils sont plus prompts à émouvoir les juges pour s'attirer leur sympathie qu'à aborder le débat de fond ; ils se revendiquent victimes, mais ne s'abstiennent point du jeu de diffamations caractéristique entre rivaux politiques. En un mot, l'image de l'ἀστός, du πολίτης, du καλὸς κἀγαθὸς paraît

opaque à côté d'un homme comme Socrate, plus soucieux que quiconque de la πολιτεία, ou d'un homme comme Diogène qui se déclare κοσμοπολίτης.

La vérité à laquelle s'attache le philosophe dans la παρρησία ne répond pas non plus à l'ordre de la contingence ou de la pure subjectivité, à la manière du sophiste. Certes, la παρρησία implique une forte implication subjective de la part de celui qui la fait sienne. Elle implique aussi une certaine utilité, à la manière d'une « technique conjecturale », comme le pense M. Gigante – c'est-à-dire comme un outil pédagogique utilisé par le philosophe (épicurien) pour corriger les fautes des jeunes gens. Néanmoins, cette subjectivité et cette utilité exprimées dans une forme de δόξα philosophique, répondent à un souci qui porte le plus souvent à se questionner sur le but de l'existence humaine. À la différence du sophiste, un *money-makers* (χρηματιστής), le philosophe (c'est le cas, au moins, de Socrate et de Diogène) se détournent ainsi, en parole et en acte, de ce qui n'est pas indispensable (gloire, richesses, honneurs) pour se tourner vers un bien véritable (le bonheur, la vertu, la sérénité, la liberté).

La παρρησία philosophique, c'est surtout une conquête spirituelle, que l'on obtient après avoir fourni un « immense effort » (πολλῆς πραγματείας, pour reprendre les mots de Socrate), en pratiquant une ἄσκησις (double et rigoureuse, selon Diogène), à travers l'épreuve de différents πόννοι. Celui qui se prétend philosophe doit apprendre à faire sienne cette παρρησία au sein d'une αἴρεσις, et doit par la suite être mis à l'épreuve au sein de la communauté humaine, la πόλις ou le κοσμος.

C'est donc sur un domaine assez complexe posé par la philosophie que le lien entre παρρησία et ἀλήθεια prend un sens aussi fort qu'original. Ainsi, une partie de la φιλοσοφία, par biais de l'éthique, s'érige-t-elle comme une forme de vie qui s'oppose aux apparences, aux faux-semblants et aux mesquineries qui font la règle dans le domaine de la politique, dans les affaires judiciaires, dans les relations corrompues entre les hommes, et entre l'homme et la nature.

ANNEXES

1. Texte allemand de l'article de 1929 d'E. Peterson

Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία⁶²³

Von Erik Peterson

(In Sonderdruck aus der Reinhold Seeberg Festschrift, Leipzig, D. Werner Schol, 1929, p. 283-289.)

Das Wort παρρησία wird man bei Homer, Pindar, Hesiod oder Herodot vergeblich suchen. Es ist kein „poetisches Wort“ und fehlt darum auch bei Theokrit, Kallimachos usw. Auch die Tragiker und Komiker der älteren Zeit gebrauchen das Wort nur selten. Bei Aischylos und Sophokles fehlt es ganz, bei Aristophanes kommt es nur ein einziges Mal vor⁶²⁴, bei Euripides im ganzen viermal. Die Tragiker verwenden statt παρρησία lieber das Wort ἐλευθεροστομία. In der Bildung des Substantivums παρρησία, (=παν-ρησία) kommt – im Unterschied von ἐλευθεροστομία – ein polemischer Klang zum Ausdruck, der aus dem politischen Leben stammt⁶²⁵. Es ist die politische „Redefreiheit“ der attischen Demokratie, die sich das Recht (die ἐξουσία) nimmt, „alles zu sagen“⁶²⁶. Die Tendenz zu einer absoluten Forderung, bestimmt die Bedeutungsgeschichte von παρρησία in der Geschichte. Auf der einen Seite weckt das παρρησία-Ideal die Vorstellung, dass ein jeder das Recht auf παρρησία hat, und auf der anderen Seite wird der Begriff doch sinnlos, wenn er von einem jeden in Anspruch genommen wird⁶²⁷. Echte παρρησία gab es in der Attischen Demokratie nur so lange, als die

⁶²³ Mit Rücksicht auf den mir zur Verfügung stehenden Raum gebe ich hier nur eine Skizze. Eine ausführlichere Untersuchung wird an anderer Stelle erscheinen.

⁶²⁴ Thesmophoriazusae 541.

⁶²⁵ Ich gehe auf die Parallelenbegriffe zu παρρησία, nämlich: ἄδεια, δικαιολογία und ἐλευθεροστομία hier nicht ein.

⁶²⁶ Vgl. Plato, Gorgias 461e: Ἀθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν. Die hier gennante: ἐξουσία τοῦ λέγειν ist die παρρησία.

⁶²⁷ Die Zweideutigkeit im παρρησία-Begriff könnte auf die Vermutung führen, dass die sprachliche Bildung des Wortes auf Sophistenkreise zurückgeht.

Sklaven, die Metöken und die nicht-epitimen Bürger von der *παρρησία* ausgeschlossen waren⁶²⁸; denn die *παρρησία* ist ein Vorrecht „der Freien“:

„ἐλευθέρα γὰρ γλῶσσα τῶν ἐλευθέρων“

(Unbekanntes Tragikerfragment, Rauck, Trag. Gr. Fr. 554)

Der Sklave dagegen ist vom „Freien“ gerade darin unterschieden, dass ihm nach Euripides *Φοινίσσαι* 392, die *παρρησία* fehlt.

Es ist nach dem allen nicht zu verwundern, dass die Belege für das Vorkommen des Wortes *παρρησία* in der älteren Zeit sich in der Hauptsache bei den politischen Autoren, d. h. [das heisst] bei den attischen Rednern finden. Natürlich vor allem bei Demosthenes, der einer späteren Zeit (Lukian, *Δημοσθένους ἐγκώμιον* c. 7 und Plutarch, *Demosthenes* c. 12 und 14) ebenso als das griechische Vorbild der *παρρησία* galt, wie etwa Cato für Plutarch das Vorbild römischer *παρρησία* ist (Cato 33. 35; Caesar 41; Pompeius 44. 60).

Οὐδὲν ἄν εἶη τοῖς ἐλευθέροις μεῖζον ἀτύχημα τοῦ στέρεσθαι τῆς παρρησίας, sagt ein Demosthenes Fragment (Fr. 21 Sauppe) und im *Ἐπιταφίος λόγος* 1397 (den man dem Demosthenes nicht mehr abspricht), heisst es: αἱ δὲ δημοκρατίαι πολλά τε ἄλλα καὶ καλὰ [καὶ] δίκαια ἔκουσιν, ὧν τὸν εὖ φρονοῦντα ἀντέχεσθαι δεῖ, καὶ τὴν παρρησίαν ἐκ τῆς ἀληθείας ἠρτημένην, ἣν οὐκ ἔστιν ἀποτρέφαι τοῦ τ'ἀληθὲς δηλοῦν.

Man sieht aus diesen Sätzen: die *παρρησία* ist ein Ideal der *δημοκρατία*. Als solche wendet sie sich gegen den *τύραννος*, ja gegen jeden *ὑπερέχων*, auch gegen den *δῆμος*, wenn er tyrannisch wird. Da der Begriff der *παρρησία* an der Rede, am *λόγος*, haftet, ist es nicht verwunderlich, dass die *παρρησία* schon früh, wie Demosthenes beweist, eine Beziehung zur *ἀλήθεια* gewinnt⁶²⁹. Die Verbindung von *παρρησία* und *ἐλευθερία* und *παρρησία* und *ἀλήθεια*

⁶²⁸ Über die antike Redefreiheit s. Busolt-Swoboda, *Griech. Staatskunde*, Teil II, München 1926, S. 997f. Die Ausführungen von Radin, *Freedom of speech in ancient Athens in The American Journal of Philology*, Vol. 48 (1927), S. 215ff. sind unvollständig und hypothetisch. Über die *παρρησία* und die alte *Κομῆ* soll hier nicht gehandelt werden.

⁶²⁹ Vgl. Aus späterer Zeit z. B. Menander: *φίλος ἀληθείας (τε) καὶ παρρησίας* bei Meinecke, *Comic. Gr. Fragm.* S. 876 und viele andere Stellen.

ist dann in der weiteren Geschichte des Wortes *παρρησία* immer wieder sichtbar geworden⁶³⁰.

In der dritten Philippischen Rede des Demosthenes 111, 3f. wird deutlich, dass mit der Demokratie auch die *παρρησία* bedroht ist. Demosthenes beklagt, dass selbst die *ξένοι* und *δοῦλοι* an der *παρρησία* Anteil bekommen haben und *μετὰ πλείονος ἐξουσίας ὅ τι βούλονται* reden, als die Bürger selber. Demosthenes umschreibt an der zuletzt genannten Stelle den Begriff der *παρρησία* durch: *ἐξουσία λέγειν ὅ τι βούλονται*. Das ist wohl zu beachten. Im Begriff der *παρρησία* ist für den Griechen immer die *ἐξουσία* : „Das Recht auf etwas“ enthalten⁶³¹. Der *ἐξουσία*-Charakter im Begriff der *παρρησία* ist so stark empfunden worden, dass, z. B. in byzantinischer Zeit, in der Novellen Justinians, das Wort *παρρησία* direkt für *ἐξουσία* gebraucht worden ist⁶³² und wenn es etwa bei dem Astrologen Vettius Valens heisst : *γίνονται βασιλικοί, ζωῆς καὶ θανάτου παρρησίαν ἔχοντες* (S, 6, 3 Kroll⁶³³), so liegt hier die gleiche Bedeutung von *παρρησία* = *ἐξουσία* zugrunde⁶³⁴.

Der Missbrauch der *παρρησία* durch die Sklaven hat dann dazu geführt, dass der Begriff der *παρρησία* zur Unverschämtheit, zur *ἀναισχυντία* wird. In Menanders Schiedsgericht bedeutet z. B. der Ausruf: (vs. 561 Körte = 889 Capps = 667 Wilamowitz) *τῆς παρρησίας* ungefähr soviel, wie: Was für eine Unverschämtheit! (sc. des Sklaven Onesimus). *Παρρησία* kann es eben nur zwischen Gleichen geben, aber nicht zwischen den Sklaven und seinem Herrn⁶³⁵.

Aus diesen Voraussetzungen begreift man, dass es auf der anderen Seite wohl eine *παρρησία* zwischen Freunden geben kann, ja geben soll, denn der *φίλος* unterscheidet sich von dem *κόλαξ* vor allem dadurch, dass er sich der *παρρησία* seinem Freunde gegenüber bedient.

⁶³⁰ In. 1. Clem. 35, 2 erscheint die *ἀλήθεια ἐν παρρησία* religiös gewendet, als eine Gabe Gottes neben der *ζωή ἐν ἀθανασία*.

⁶³¹ Vgl. Aristophanes, *Thesmophariozusae* 541: *εἰ γὰρ οὐσες παρρησίας καὶ ἐξὸν λέγειν*; Isokrates *Πρὸς Νικοκλέα* 3 ἢ *παρρησία* καὶ τὸ φανερώς ἐξεῖναι.

⁶³² Siehe auch Hesychios, *Παρρησία, ἐξουσία, ἄδεια*. In den Glossaren wird *παρρησία* mit *licentia* wiedergegeben. *Corp. Glossarior. Latinor.* II, S. 123, 399.

⁶³³ Vgl.: *ἔκει γὰρ ἐξουσίαν καὶ παρρησίαν εἰσέρχεσθαι ἢ ἁμαρτία εἰς καρδίαν*. Ps. Macarius, *Hom.* XV 13 Migne 584C.

⁶³⁴ Vergleichbar ist die analoge Bedeutungsentwicklung von *ἄδεια* im Sinne von *ἐξουσία*.

⁶³⁵ Siehe Wilamowitz, *Menanders Schiedsgericht*, Berlin, 1925, S. 113.

Dass die *παρρησία* in der für das griechische Denken so besonders wichtigen *φιλία*-Lehre eine bedeutende geschichtliche Rolle gespielt hat, ist wohl zu beachten. Das älteste Beispiel für diesen Zusammenhang ist Isokrates *Πρὸς Νικοκλέα* 3, wo die *παρρησία* definiert wird als das: ἐξεῖναι τοῖς τε φίλοις ἐπιπληῖξαι καὶ τοῖς ἐχθροῖς ἐπιθέσθαι ταῖς ἀλλήλων ἀμαρτίαις. Isokrates lässt erkennen, wie der Begriff der *παρρησία* aus der politischen Sphäre in die moralische gehoben wird⁶³⁶. Das hängt wohl mit dem Verfall der Demokratie zusammen. Bei Isokrates *Περὶ εἰρήνης* 14 steht der Satz: ἐγὼ δ' οἶδα...ὅτι δημοκρατίας οὔσες οὐκ ἔστι *παρρησία* und im *Areop.* 20 beklagt er als Folge einer falschen Erziehung: ἡγεῖσθαι τὴν μὲν ἀκολασίαν δημοκρατίαν, τὴν δὲ παρανομίαν ἐλευθερίαν, τὴν δὲ *παρρησίαν* ἰσονομίαν, τὴν δ' ἐξουσίαν τοῦ πάντα ποιεῖν εὐδαιμονίαν⁶³⁷. Das Wort *παρρησία* ist schon so entwertet, dass in *Busiris* 40 von den *παρρησίαι* εἰς τοὺς θεοὺς im Sinne von *βλασφημίαι* geredet werden kann⁶³⁸.

Die bei Isokrates zuerst erkennbaren Zusammenhänge einer Moralisierung des *παρρησία*-Begriffes und einer Verknüpfung desselben mit der *φιλία*-Lehre sind dann in den Philosophenschulen deutlich sichtbar geworden. In der *Nikomachischen Ethik* δ' 8, 1124b, 29 wird von dem *μεγαλόφυχος* gesagt, dass er ein *παρρησιαστής* ist. Noch die hellenistische Popularphilosophie, die die *παρρησία* zu einer Tugend des *εὐγενής* oder des *γενναῖος* macht, lässt die ursprünglich aristokratische Herkunft des *παρρησία*-Ideals erkennen⁶³⁹. Wenn Aristoteles sodann in der *Nikomachischen Ethik* c. 2, 1165a 29 von der *πρὸς ἐταίρους δ' αὖ καὶ ἀδελφοὺς παρρησίαν καὶ ἀπάντων κοινότητα* spricht, lässt er die schon bei Isokrates deutlich werdende Beziehung zur *φιλία*-Lehre erkennen. Neben Aristoteles haben merkwürdigerweise sowohl der *Epikuraismus*, wie der *Kinismus* das *παρρησία* Ideal aufgenommen. Der Epikuräer Philodem hat ein Buch seines Werks *Περὶ ἠθῶν καὶ βίων ἐκ τῶν Ζήνωνος σκολίων* der *παρρησία* gewidmet (Philodem, *Περὶ παρρησίας* heraus.v.Olivieri, Leipz.1914)⁶⁴⁰. Das Buch

⁶³⁶ Seit dieser Zeit werden die Begriffe *ἐλέγχειν*, *νοθετεῖν* und verwandte Ausdrücke mit der *παρρησία* verbunden.

⁶³⁷ Ich halte die Korrektur von Wilamowitz in *Hermes* 1909, S. 459 zur Stelle nicht für nötig.

⁶³⁸ Suidas s.v. *παρρησία* hat die Stelle aus dem *Busiris* gedeutet: „*παρρησίας ἀντί τοῦ βλασφημίας καὶ λοιδορίας*“.

⁶³⁹ Josephus, *Bellum jud.* II 229 verbindet *γενναῖος* und *παρρησιαστής*. Auch Lukian, *Calum.* 23 spricht vom *ἐλεύθερου καὶ παρρησιαστικὸν* der *γενναῖοι*.

⁶⁴⁰ In den übrigen Schriften Philodemus begegnet das Wort *παρρησία* wiederholt. Auch die Epikuräer Polystratos, *Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως* ed. Wilke col. VIIb 8ff. kennt das Wort. Vgl. Auch das neue Epikuräerfragment bei Philippson in *Gnomon*, 1928, S. 394. Auf Grund des in Bonn handschriftlich erhaltenen Wortverzeichnisses von Usener zu den Fragmenten Epikurs lässt sich feststellen, dass Epikur das Wort *παρρησία* nicht gebraucht hat. Es scheint demnach, dass der *παρρησία*-Begriff erst später in die Schule Epikurs eingedrungen ist.

Philodemus bedürfte einer gesonderten Behandlung, die insbesondere die Beziehungen zu Plutarchs Schrift Πῶς ἄν τις διακρίνειε τὸν κὸλακα τοῦ φίλου aufzuhellen hätte. Freilich ist der Text der Philodemschen Schrift schwer zu lesen, da er nur in den Herkulaneischen Rollen erhalten ist.

Die Herkunft des παρρησία-Ideals in der Epikuräischen Schule ist noch nicht aufgeklärt. Man könnte einen Augenblick daran denken, es von Demokrit herzuleiten, der in einem seiner ethischen Fragmente von der παρρησίη spricht⁶⁴¹; indes ich glaube nicht, dass dieses Fragment wirklich von Demokrit herrührt, da der hier sich findende Sprachgebrauch von παρρησία als einem rein moralischen Ideal (noch dazu in Verbindung mit der καιρός-Lehre), mir nicht in die Zeit des Demokrit zu passen scheint⁶⁴².

Bekannter ist die Bedeutung des παρρησία-Ideals für die kynische Schule. Παρρησία und ἔλευθερία gelten einer späteren Zeit geradezu als die unterscheidenden Kennzeichen des Kynismus⁶⁴³. In der Zusammenstellung dieser beiden ethischen Begriffe ist die politische Herkunft der παρρησία-Idee noch zu erkennen. Als der klassische Vertreter der kynischen παρρησία gilt der späteren Überlieferung die beliebteste Gestalt der kynischen Schule: Diogenes⁶⁴⁴. Plutarch, De exilo 16 fragt einmal: τί δὲ, Διογένης σὺκ εἶχε παρρησίαν, ὅς εἰς τὸ

⁶⁴¹ Οἰκίμιον ἔλευθερίας παρρησίαν, κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καιροῦ διάγνωσις. Fr. 226 (Diels Vorsokratiker II², S. 106). Die Verbindung von παρρησία mit der καιρός-Lehre (über diese s. Ed. Norden, In Varronis satiras Menippeas observ. Sel.. S. 308, Anm. 1), ist in der Geschichte immer wieder festzustellen.

⁶⁴² Auch Laue, De Democriti fragmentis ethicis, Diss. Göttingen 1921, S. 25 cf. 51 spricht Fr. 226 dem Demokrit ab. Die Frage der Echtheit dieses Spruches ist unabhängig von der Laueschen Hypothese einer Sammlung von Demokrates-Sprüchen, die von Diels, Vorsokratiker, 3. Aufl., Nachtr. S. XVI und Philippson, Hermes 1924 (Bd. 59), S. 369ff. bestritten worden ist.

⁶⁴³ Siehe J. Bernanys, Lukian und die Kyniker, S. 101 f. – Ich erwähne noch die in späterer Schultradition übliche Erklärung des Namens Κυνικοί, der gebraucht sei: διὰ τὸ παρρησιαστικὸν καὶ ἐλεγκτικόν. Olympiodorus, Proleg. et in categorias commentarius, S. 3, 29 (= Comm. in Aristotelem gr. XII, 1) und Johs. Philoponus, In Categor. Prooem., S. 2, 9f. (Comm. das. XIII, 1).

⁶⁴⁴ Ob Antisthenes schon von der παρρησία gesprochen hat, wie F. Dümmler, Academica (Giessen 1889), S. 4f. auf Grund des ersten Sokratischen Briefes an Archelaos vermutet (auf Dümmler verwies mich mein Kollege Bickel), lässt sich nicht mehr ausmachen. In der Sammlung der Antisthenesfragmente v. A.W. Winckelmann, Zürich 1842, kommt das Wort nicht vor. Dass der Brief vom Archelaos Dialog des Antisthenes abhängt, hat auch Hyrzel, Der Dialog S. 123ff. ausgesprochen. Damit ist über das Vorkommen des Wortes παρρησία bei Antisthenes noch nichts ausgemacht. In der allegorischen Deutung der Bellerophon-Sage bei Lukiaan, Astrol. § 13 und in den Mythographi graeci ed. Festa III, 2 S. 94 kommt, im Unterschied vom 1. Sokratesbrief, die παρρησία nicht vor. Ich erkläre mir das Auftreten des Wortes aus der kynischen Herkunft dieser pseudepigraphischen, von dem Beginn des 3. Jahrh. N. Chr. entstandenen, Literatur. (Über den Kynismus der Sammlung s. Liselotte Köhler, Die Briefe

τοῦ Φιλίππου στρατόπεδον παρελθόν... ὡς κατάσκοπος, ἔφη, τῆς ἀπληστίας ἀφιχθαι αὐτοῦ καὶ τῆς ἀφροσύνης. Diese Anekdote hat etwas wie eine geschichtssymbolische Bedeutung. Zu dem Zerstörer der attischen Demokratie kommt Diogenes als der radikale Vertreter des παρρησία-Ideals und überträgt die politische Forderung der griechischen πόλις in die moralische Welt der hellenistischen κοσμόπολις⁶⁴⁵. Bei der Übertragung des παρρησία-Begriffs in die moralische Sphäre ist der Charakter der Publizität der zur politischen Rede gehört⁶⁴⁶, auch der zur moralischen Forderung gewordenen παρρησία nicht verloren gegangen. Mit dem Begriff der παρρησία verbindet sich für den Griechen stets die Vorstellung des Öffentlichen und einer öffentlichen Lebensführung. Es ist daher nur konsequent, dass der Kynismus bei dieser Forderung nach Öffentlichkeit der Lebensführung die Mysterienkulte um ihres unöffentlichen Charakters willen abgelehnt hat⁶⁴⁷.

Wie in der politischen Sphäre nur derjenige ein Recht auf παρρησία hat, der „frei“ ist, so kann auch in der moralischen Welt der hellenistischen Popularphilosophie nur derjenige ein Recht auf παρρησία haben, der – im moralischen Sinne – frei ist⁶⁴⁸. Damit ist gesagt, dass wie im Munde des Sklaven, so auch im Munde des von den πάθη beherrschten Menschen, die παρρησία zur Unverschämtheit werden kann⁶⁴⁹. Die eigentümliche Dialektik, die dem παρρησία-Begriff in der politischen Sphäre zu eigen war, geht ihm in der moralischen – und

des Sokrates und der Sokratiker = Philologus, Suppl. XX, 2, Leipzig 1928 S. 4, der zur Verhandlung stehende Text das. S. 13, 1-10.)

⁶⁴⁵ Das kann natürlich schon – wenn man an seine Miszachtung des Staates denkt – eine auf Antisthenes zurückgehende Umbildung sein; historisch bedeutsam wurde sie aber wohl erst seit dem Zusammenbruch der Attischen Demokratie.

⁶⁴⁶ Philo, De spec. leg. I, 323 τοῖς δὲ τὰ κοινωφελῆ δρῶσιν ἔστω παρρησία.

⁶⁴⁷ Demonax lässt sich nach Lukian, Demonax 11 nicht in Eleusis einweihen. Vgl. auch die bei Philo de spec. leg. I, 321 betonte Notwendigkeit der παρρησία und die daran anschließende Polemik gegen die Mysterienkulte I, 323. Παρρησία im Gegensatz zu den αἰνίγματα s. Maxim. Cyr. Diss. IV, 5a.

⁶⁴⁸ Besonderes deutlich ist Philo: Quis rer. Div. Heres 14 τοῖς μὲν οὖν ἀμαθέσι (sie entsprechen den Sklaven) συμφέρον ἡσυχία (das Gegenteil der παρρησία), τοῖς δὲ ἐπιστήμης ἐφιεμένοις καὶ ἅμα φιλοδεσπότηαις (der Weg führt von der Sklaverei zur φιλία) ἀναγκαιότατον ἢ παρρησία κτῆμα.

⁶⁴⁹ Als Urbild einer παρρησία, die zur Unverschämtheit wird, galt Thersites. In der Vita Demonactis des Lukian wird ausdrücklich betont, dass Demonax kein Thersites gewesen sei, s. K. Funk, Untersuchungen über die Lukianische Vita Demonactis (Philologus, Suppl. X) S. 597 cf. 599.

wie wir gleich sehen werden, auch in der religiösen – Welt nicht verloren. Wenn alle Menschen *παρρησία* haben, hebt sich der Begriff der *παρρησία* auf.

In der jüdisch-hellenistischen Literatur lassen sich zunächst alle von uns schon angeführten Verbindungen des *παρρησία*-Begriffes nachweisen. So zeigt Epist. Aristeae 125 die Verbindung von *παρρησία* und Freundschaftslehre. Und Josephus, Antiq. IX, 226 ist ein schönes Beispiel für den von uns besprochenen Zusammenhang von *παρρησία* und *ἐξουσία*. Dagegen zeigt sich in Josephus, Antiq. II, 52 τῆς ἀπὸ τοῦ συνειδότος καὶ πρὸς τὸν θεὸν *παρρησίαν* καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους und das. V, 38 *παρρησίαν* λαμβάνει πρὸς τὸν θεόν ein neuer Sprachgebrauch. Wir finden hier das Wort *παρρησία* gegenüber Gott gebraucht. Das ist im Vergleich mit dem älteren griechischen Sprachgebrauch etwas Neues. Man bedenke, dass bei Isokrates, Busiris 40 *παρρησίαι* εἰς τοὺς θεοὺς noch die Bedeutung von „Lästerreden“ hatte. Wie ist dieser neue Sprachgebrauch zu erklären? Man geht am besten von Philos Ausführungen in *Quis rerum divinarum heres* aus⁶⁵⁰. Ein Sklave hat gegenüber seinem Herrn das Recht auf *παρρησία*, wenn er sich „nichts bewusst ist“ (ὅταν... ἑαυτῷ μηδὲν συνειδῆ) (§6), so hat auch der Sklave Gottes ein Recht auf *παρρησία*, wenn er sich von den ἀμαρτήματα gereinigt hat und ὅταν καὶ τὸ φιλοδέσποτον ἐκ τοῦ συνειδότος κρίνη (§7). An einer späteren Stelle wird dann ausgeführt: οἱ σοφοὶ πάντες φίλοι θεοῦ... *παρρησία* δὲ φιλίας σιγγενές, ἐπεὶ πρὸς τίνα ἂν τις ἢ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον *παρρησιάσαιτο* (§ 21). Dieser Gedanke wird dann an Moses, als dem „Freunde Gottes“ illustriert: An den Stellen bei Josephus und Philo fällt auf, dass die *παρρησία* mit der *συνείδησις* verknüpft ist. Das ist ein neuer Gedanke, dessen Herkunft noch nicht aufgeklärt ist. Die Geschichte des *συνείδησις*-Begriffes, speziell seit dem 1 Jahrhundert v. Chr. ist nicht deutlich⁶⁵¹. Bei der Unselbständigkeit in der philosophischen Begriffsbildung von Josephus und Philo ist freilich kaum anzunehmen, dass hier etwas Neues von ihnen geschaffen worden ist. Dass die *παρρησία* dann bei Philo auf die Vorstellung vom φίλος θεοῦ übertragen wird, ist nicht so auffallend. Wir haben ja gesehen, dass *παρρησία* und *φιλία*-Lehre seit alter Zeit eng miteinander verbunden sind. Auffallend ist dagegen, dass, auch abgesehen von der *φιλία*-Lehre, bei Philo von einer *παρρησία* des Sklaven Gottes gegenüber seinem Herrn geredet werden kann. Ausgangspunkt für die Deduktion Philos ist ein berühmtes humanes Wort des

⁶⁵⁰ Ich behandle nicht alle z. T. sehr interessanten Stellen bei Philo, die von der *παρρησία* handeln.

⁶⁵¹ Auch Fr. Zucker, *Syneidesis-conscientia* (Jenaer Akad. Reder 6), Jena 1928, hat diese neue Phase in der Geschichte des *συνείδησις*-Begriffs nicht aufzuhellen vermocht.

Menander⁶⁵²; wonach der Sklave nur schlechter wird, wenn ihm der Herr nicht *παρρησία* einräumt (Philo, *quis rer. div. her.* 5). Wir haben aber m. W. kein Beispiel aus der hellenistischen Literatur, in dem dieser Gedanke auf Gott übertragen worden wäre. Wir stehen hier also vor einem ähnlichen Problem, wie vor der Verbindung von *παρρησία* und *συνείδησις* bei Philo (und Josephus); es fehlen uns in beiden Fällen die hellenistischen Parallelen. Die hellenistischen Autoren vermeiden es augenscheinlich, von einer *παρρησία* gegenüber den Göttern zu reden⁶⁵³, obschon sie die Sache haben. Die *παρρησία* des Moses gegenüber Gott, sein Recht, Got „alles zu sagen“, äussert sich natürlich im Gebet. Moses nimmt Gott gegenüber die Haltung „des Freien“, ja des Freundes ein. Es ist kein Zufall, dass Philo das religiöse *παρρησία*-Ideal an Abraham oder Moses illustriert⁶⁵⁴. Nicht jeder hat eben *παρρησία* gegenüber Gott, sondern nur die ausgezeichneten Gestalten der jüdischen Geschichte haben *παρρησία*, sie, die sich aus der grossen Menge der Menschen herausheben, wie die stoischen σοφοί aus der Masse der ἀμαθεῖς und die für das Bewusstsein des gläubigen Juden als „Beter“ eine vorbildliche Bedeutung haben⁶⁵⁵. Auch das griechische Denken verlangt, dass der Philosoph, „der allein beten kann“⁶⁵⁶, im Gebet die Haltung des Freien einnimmt, das ἀνατεῖναι τὸν τράχηλον πρὸς τὰ πράγματα ὡς ἐλεύθερον καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέπειν ὡς φίλον τοῦ θεοῦ (Epictet, Diss. II 17, 29.) oder wie es bei Mc. Antoninus: Εἰς ἑαυτὸν V, 7 heisst: ἦτοι οὐ δεῖ εὐχεσθαι, ἢ οὕτως, ἀπλῶς καὶ ἐλευθερίως⁶⁵⁷. Da der Philosoph als freier Mann, „zum Himmel aufblickend“⁶⁵⁸, ja als „Freund“ Gottes, zu Gott betet, ist ihm auch das *κολακεύειν* Gottes fremd. Ὁ μὲν εὐσεβὴς φίλος θεῶ, ὁ

⁶⁵² Fr. 370 cf. Meinecke, *Menandri et Philemonis reliquiae*, Berlin, 1823, S. 131f.

⁶⁵³ Man könnte sagen, dass es einer Mehrheit von Göttern gegenüber keine *παρρησία* geben kann und dass dort, wo die antiken Autoren von Einem Gott sprechen, das neutrale Element im Gottesbegriff (τὸ θεῖον) doch stärker empfunden wird, als das persönliche.

⁶⁵⁴ Josephus an Josua. Bei Methodius, *Symposion VII*, 5 wird die *παρρησία* πρὸς τὸν θεόν an Seth, Abel, Enos, usw. hervorgehoben.

⁶⁵⁵ Das *παρρησιάζεσθαι* des Moses am Sinai rühmt auch 1. Clem. 53, 5, zweifellos im Anschluss an jüdisch-hellenistische Tradition. Aus späterer Zeit vgl. Origenes, *De principiis III*, 22 und Asterios bei Bretz, S. 119, 30.

⁶⁵⁶ Hierocles, in *carmen aur. vs.* 1, Maxim. Tyr. diss. XI, 8, Porphyg. *Ad Marcell.* 16.

⁶⁵⁷ Vgl. Plutarch, *De tranq. animi* 1 θαρροῦντες αὐτοὺς (die Götter) παρακαλῶμεν ὡς εὐμενεῖς ὁμενεῖς ὄντας ἤδη καὶ φίλους.

⁶⁵⁸ Der „Aufblick“ zum Himmel, die Haltung des „Freien“ im Gegensatz zum Sklaven, ist die der *παρρησία* gebührende Haltung. Vgl. Origenes in *Johannem XI*, 41 ἔπρεπεν τοίνον τῇ μὲν περὶ τῆς σωφροσύνης *παρρησία* μελλούση εὐχεσθαι (Susanna), ἀναβλέπειν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ αἶρειν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω (S. 394, 22f). – Man hat an diesen Zusammenhang von *παρρησία* und Gebetsgestus bei der Erklärung der „Oranten“ zu achten.

δὲ δαισιδαίμων κόλαξ θεοῦ Maxim. Tyr. XVI 6 (p. 178, 4 ff. Hob)⁶⁵⁹. Man sollte erwarten, dass in solchen Zusammenhängen von der παρρησία des „Freien“, oder des „Freundes“ gegenüber Gott geredet würde⁶⁶⁰. Tatsächlich ist das aber nicht der Fall. Wie erklärt sich dieser auffallende Unterschied im Sprachgebrauch der jüdischen Autoren von den hellenistischen? Est ist schwer, bei der Lückenhaftigkeit unserer Quellen, etwas Gewisses darüber zu sagen, aber wahrscheinlich ist doch, dass die Verschiedenheit des jüdischen vom heidnischen Gottesbegriff die Verschiedenheit im Sprachgebrauch bedingt hat. Der Heide hat eben keinen Moses oder Abraham, der auf Grund einer göttlichen Selbstmitteilung, als der „Freund“ Gottes, mit dem Recht, Gott „alles zu sagen“, ihm gegenübertreten kann. Mochte sich der stoische Weise auch als „der Freund“ Gottes fühlen⁶⁶¹, der stoische Gott war doch nicht von der Art, dass er sich einem „Freunde“ aufschloss und diesem damit die Möglichkeit zu einer παρρησία gab.

Der neutestamentliche Sprachgebrauch von παρρησία⁶⁶² ist sowohl vom Hellenismus als auch von hellenistischen Judentum aus zu verstehen. Wir haben in Philemon 8 ein Zeugnis für die Verwendung des Wortes παρρησία im Sinne von ἐξουσία. Joh. 7, 4, wo ἐν παρρησία einem ἐν κρυπτῷ gegenübersteht, ist ein interessanter Beleg für den vorher besprochen Zusammenhang von Publizität und παρρησία-Begriff⁶⁶³. Ephes. 6, 19: ἐν παρρησία γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου zeigt die typische Gegenüberstellung von Öffentlichkeit und Geheimnis, wie sie etwa dem Gegensatz von παρρησία und αἴνιγμα bei Max m. Tyr. Diss. IV, 5a entspricht⁶⁶⁴. Eph. 3, 12 hat Eger, Rechtsgeschichtliches zum Neuen Testament (Progr. Basel 1919, S. 41 f.) von einer Gerichtsszene verstanden. Ich meine aber, dass an eine Thronszene zu

⁶⁵⁹ Xenoph. Cyrop. I, 6, 3 fordert, dass man das κολακεύειν der Götter im Unglück unterlässt. Vgl. ferner Mc. Antonin. X, 8, Epictet p. 279, 1, Schenkl. Ein unbekannter Redner bei Cramer, Anecd. gr. I, p. 170 verlangt: ὡς γρὴ φίλους εἶναι (der Götter) μᾶλλον ἢ κόλακας. Das κολακεύειν der Götter ist auch nach Plutarch, de superstit. 5 das Zeichen des δαισιδαίμων.

⁶⁶⁰ Zum al das θαρρεῖν bei Plut., de tranqu. An. 1 lässt ein παρρησιάζεσθαι erwarten. In christlicher Literatur gehören die beiden Begriffe zusammen.

⁶⁶¹ Bei aller Gleichheit im Ausdruck muss φίλος θεοῦ bei den Stoikern doch etwas anderes „gemeint“ haben, als bei den Juden und Christen. Das wäre im einzelnen wohl nur durch eine Analyse der stoischen ἐπιμιξία-Lehre zu zeigen. Ἡ ἐπιμιξία chez les stoiciens.

⁶⁶² Ich behandle nur einige Stellen.

⁶⁶³ Diese Bedeutung von παρρησία im Neuen Testament häufig.

⁶⁶⁴ Zu Col. 2, 15 τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ bemerkt Theophylakt ganz richtig, dass hier: ἐν παρρησίᾳ statt δημοσίᾳ stehe.

denken ist. In Christo haben wir das Recht (Gott) alles zu sagen⁶⁶⁵ (ἔχομεν τὴν παρρησίαν) und den Zutritt (προσαγωγήν) ἐν πεποιθήσει διὰ πίστεως. Das wird deutlich, wenn man noch Hebr. 4, 16 heranzieht: προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος⁶⁶⁶. Auch in 1. Joh. 2, 28 und 4, 17, wo von der παρρησία im Zusammenhang mit dem jüngsten Tage geredet wird, scheint mir ein Erscheinen vor dem göttlichen Königsthron, der ja zugleich auch Richterstuhl ist, vorausgesetzt sein. Der Gedanke ist wohl ursprünglich: Gott ist ein δεσπότης. Ihm gegenüber gibt es kein Recht auf freie Rede⁶⁶⁷. Wenn wir dieses Recht doch geltend machen, so kann es nur so geschehen, dass wir „in Christo“ sind, resp. „in ihm bleiben“. Die Stellen: 1. Joh. 3, 21 und 5, 14, die in Verbindung mit der παρρησία davon sprechen, dass alles, was wir bitten, Erhörung erfährt, sind wohl von der φιλία-Idee aus zu deuten. Seinen Freunden, die das Recht auf freie Rede haben, schlägt Gott nichts ab. Man sieht, wie in den Neutestamentlichen Formulierungen jüdische und hellenistische Vorstellungen nachklingen. 1 Joh, 3, 21 ist besonderes interessant: ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκη, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν. Das entspricht etwa Philos Auffassung: wenn einer „sich nicht bewusst“ ist, hat er παρρησία. Das μη καταγινώσκειν des „Herzens“ ist eine (jüdisch formulierte) Umschreibung für die Tätigkeit der συνείδησις. Der Text fährt dann fort, dass wir alles erlangen, worum wir bitten: ὅτι τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν. Hier kündigt sich wieder die Dialektik im παρρησία-Begriff an. Nur wenn wir die ἐντολαί festhalten, erlangen wir alles, worum wir bitten, und zwar auf Grund der παρρησία. Es handelt sich nicht bloss um „die Reinigung“, die, nach Philo und dem Hebr.-Brief, die selbstverständliche Voraussetzung für die Möglichkeit der παρρησία ist, sondern hier handelt es sich vielmehr um eine andere, eine „in Christo“ herausgehobene, Existenz des Menschen, die sich im „Bewahren der Gebote und im Vollbringen dessen, was vor ihm angenehm ist“, zu erkennen gibt.

Die Frage entsteht natürlich, wer ist denn in diesem Sinne „in Christo“? Wer hat, um mich eines Ausdrucks Cyrills von Skythopolis zu bedienen: τὴν ἀπὸ τῶν ἔργων παρρησίαν⁶⁶⁸? Wen wir die Zeugnisse der alten Kirche überblicken, so sehen wir, dass in erster Linie der

⁶⁶⁵ Die Übersetzung von Dibelius mit „freiem Mut“ ist zu farblos.

⁶⁶⁶ Vgl. auch Hebr. 10, 19.

⁶⁶⁷ Vgl. Job. 27, 10: μὴ ἔχει τινὰ παρρησίαν ἐναντίον αὐτοῦ.

⁶⁶⁸ Cyrill, Vita Theodosii S. 94, 16 ed. Usener. Vgl. S. 47, 18 τὴν διὰ τῶν ἔργων παρρησίαν. Vgl. auch Gregor v. Nyssa, De or. V δια τῶν ἔργων τὴν παρρησίαν λαβεῖν P. G. 44, 1177.

Märtyrer als im Besitz der *παρρησία* befindlich gedacht wurde. Der Märtyrer hat eine zwiefache *παρρησία*: eine auf Erden und eine im Himmel. Auf Erden beweist er seine *παρρησία* gegen die dem Glauben feindliche Obrigkeit⁶⁶⁹. Nach seinem Tode aber hat er *παρρησία* bei Gott, denn er weilt schon im Paradiese und kann nun als „Freund Gottes“ ihn um alles bitten. Das tut der Märtyrer auch; er bittet für die Lebenden und so wird denn das Wort *παρρησία* in der griechischen Kirche zu einem zentralen Begriff in der Lehre von der Fürbitte der Märtyrer, und danach der Heiligen überhaupt⁶⁷⁰. Die eschatologische Herkunft des Vorrechts auf *παρρησία* ist in den Äusserungen der alten Kirche deutlich zu erkennen⁶⁷¹. In 1. Joh. 2, 28 und 4, 17 war von der *παρρησία* in Zusammenhang mit der Wiederkunft Christi die Rede gewesen. Die Märtyrer sehen Christus früher wieder; sie weilen bei ihm im Paradiese. Kein Wunder, dass sie jetzt schon – die den übrigen Christen erst für den jüngsten Tag (noch dazu nur als eine Möglichkeit) in Aussicht gestellte – *παρρησία* haben⁶⁷². Ich greife aus einer grossen Zahl von Belegen nur einige wenige heraus. So sagt z. B. Johannes Chrysostomos in einer Homilie von den Seelen der Märtyrer: πολλὴν γὰρ ἔχουσι παρρησίαν, οὐχὶ ζῶσαι μόνον⁶⁷³, ἀλλὰ καὶ τελευτήσασαι, καὶ πολλῶ μᾶλλον τελευτήσασαι. Νῦν γὰρ τὰ στίγματα φέρουσι τοῦ Χριστοῦ usw. (In s. mart. Bern et Prosd. C. 7 P. G. 50, 640.) In Adv. Judaeos VIII, 6 sagt derselbe: καταφεύγης... πρὸς τοὺς φίλους αὐτοῦ, τοὺς μάρτυρας, τοὺς εὐηρεστηκότας αὐτῶ καὶ πολλὴν ἔχοντας πρὸς αὐτὸν παρρησίαν (P. G. 48, 937)⁶⁷⁴. Ähnliche Ausführungen finden sich z. B. auch bei Asterios⁶⁷⁵. Bei den späteren Legendenschreibern⁶⁷⁶, sowie in der Hymnodik auf die

⁶⁶⁹ Die „kühnen“ Reden der Märtyrer in den Märtyrerakten sind von dem antiken *παρρησία* Ideal her zu begreifen.

⁶⁷⁰ J. B. Walz hat in seinem Buch über „Die Fürbitte der Heiligen“ (Freiburg 1927) die Bedeutung der *παρρησία*-Lehre für die Ostkirche nicht erkannt. Einzig Holl hat verschiedentlich darauf hingewiesen.

⁶⁷¹ In diesem κόσμος empfängt man ἔλεος, im künftigen *παρρησία*, Martinianlegende in Wiener Studien 1895, S. 44, 2F. Das ist die allgemeine Regel.

⁶⁷² Man hat auch von einer *παρρησία* der Engel geredet. Vgl. Johs. Climacus, Scala paradisi: μετ' ἀγγέλων παρρησίαζεται P.G. 88, SP. 705. Ferner ein Ammonasfragment: παρρησίαν τὴν μετὰ τοῦ θεοῦ πατρός καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, ἐξουσιῶν usw. P.G. 50, Sp. 576; De Meletio Antiocheno, das. Sp. 520.

⁶⁷³ Das Chrysostomos ausdrücklich auch die *παρρησία* des lebenden Märtyrers hervorhebt, ist für das Märtyreriideal wohl zu beachten.

⁶⁷⁴ Vgl. noch In s. Iuventinum usw. P. G. 50, Sp. 576; De Meletio Antiocheno, das. Sp. 520.

⁶⁷⁵ Hom. 10 (P. G. 40, 317).

⁶⁷⁶ Martyr. S. Theodoti in Studi e testi VI, S. 80, 31 f.; Martyr. Petri Alexandrini, S. 85 (Viteau); Delehaye, Légendes gr. Des saints militaires, S. 197, 30ff.; 199, 10 ff.; 200, 29 ff. usw. Anal. Boll 1912, S. 207, 4ff.

Märtyrer⁶⁷⁷, erscheint die Erwähnung der *παρρησία* als ein ganz feststehender *τόπος*, der nötig ist, um die Anrufung des Märtyrers als berechtigt zu erweisen. Es ist begreiflich, dass mit der an dem Märtyrerbegriff sich orientierenden Entwicklung der Lehre von den „Heiligen“⁶⁷⁸ und ihrer Fürbitte auch die *παρρησία*-Idee eine grössere Verbreitung fand. Nicht nur, dass die Interzession der Gottesmutter der Fürbitte der Märtyrer angeschlossen wurde⁶⁷⁹, nein auch der auf der Erde noch lebende Heilige kann eine *παρρησία* haben, die ihm das Recht verleiht, Gott, zugunsten der Sünder, alles zu sagen und ihn um alles zu bitten⁶⁸⁰. Der Asket, der die *θλίψεις* erfährt, ist: ὄντως μακάριος, ὅτι *παρρησίαν* μεγάλην ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ κέκτηται Ps. Makarios, Hom. *γγ'* c. 5 (S. 31 Marriott, *Macarii Anecdota*, Cambridge 1918). Wenn wir uns ganz dem Herrn hingeben, uns vom eigenen Willen scheiden und den hl[heiligen]. Geist empfangen, dann können wir Gott: *μετὰ πολλῆς παρρησίας* bitten (das. C. 18 S. 37). Von einem unbekanntem syrischen Schriftsteller wird folgende interessante Theorie über die *παρρησία* entwickelt: When the Spirit of the Son dwells in a man, it speaks (through) him as the S[on of G]od speaks [with his] Father... And the Son of God knows himself in a divine way and he speaks in freedom (= *παρρησία*) with God as a Son with his father. And henceforth he becomes as receiving all prayers usw. Cod. Sachau 203. cf. Bar Hebraeus *Ethikon* p. 492 sq. Siehe Wensinck in *Mededeel. Akad. Amsterdam* Bd. 55 (1923) S. 11 und S. 21. Dieselbe Vorstellung begegnet uns in den apokryphen Apostelgeschichten. „Im Christo“ haben wir *παρρησία* *Acta Thomae* 25 und 61. Christus „verleiht“ (*παρέχειν*) seine *παρρησία*, dass. 81. 103. Und so wird dann die *παρρησία* Christi zu einem Gegenstande hymnischen Lobpreises das. S. 109⁶⁸¹. Die Ausführungen des syr. Anonymus und der Thomas-Akten weisen wohl auf das gemeinsame syrische Ursprungsgebiet einer charakteristisch abgewandelten *παρρησία*-Lehre. Die *παρρησία*

⁶⁷⁷ Ps. Romanos, Jungfrauenlied, Z. 451 f. bei Krumbacher, Umarbeitungen, S. 17 cf. S. 67: Ephraim Karias bei Christ, *Anthologie*, S. 103, Z. 12. Siehe auch J. Maspéro, *Papyrus gr. D' époque byzant.* I Nr. 67024 verso Z. 15f.

⁶⁷⁸ Interessant ist, dass Paulus Silentiaros in der Ἐκφρασις τοῦ ναοῦ τῆς ἁγίας Σοφίας Z. 50ff., von der *παρρησία* der verstorbenen Gattin des Kaisers Justinian redet und ihr eine fürbittende Tätigkeit (s. Friedländers Kommentar, S. 228f.).

⁶⁷⁹ Symeon Thessal., *De sacra petitione*: τίς μείζων τῆς βοηθείας αὐτῆς; ἢ τίς *παρρησίαν* ἔχουσα μείζω; P. G. 155, 668.

⁶⁸⁰ Über die *παρρησία* in der pneumatischen Sündenvergebung s. Jos. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte* 1913, S. 204f.

⁶⁸¹ Auch in den *Acta Philippi* 144 heisst es von Christus (freilich in charakteristischer Abwandlung): σὺ εἶ ὁ δεδωκὼς ἡμῖν τὴν *παρρησίαν* τῆς σοφίας. Interessant ist Clem. Alex. *Päd.* I, 11, 97, 3, wo von der *παρρησία* des göttlichen *παιδαγωγός* im Anschluss an Plato, *Gorgias* p. 487 A gesprochen wird.

im gegenwärtigen Leben, speziell im Gebet, ist mit der *παρρησία* nach dem Tode nicht einfach zu identifizieren. Dass eine Seele, die die *πάθη* nicht besiegt hat, auch nicht *παρρησία* haben kann, wenn sie betet, steht fest. Nur in der *θεωρία μυστική* ist es dem *νοῦς* möglich *ἐν τῇ ὄρα τῆς προσευχῆς* die *παρρησία* zu besitzen, meint Isaac Syr. in seinen *Epistola ad Symeon. Cionitam* (in *Nova Bibl. Patr. VIII, 3*) S. 174 vgl. S. 167⁶⁸².

Das ganze Problem: *παρρησία* und Gebet, wird für die alte Christenheit beim Beten des Vaterunsers akut. In der Jakobusliturgie wird das Vaterunser von folgenden Sätzen eingeleitet (Brightman, S. 59, 28 ff., vgl. Markusliturgie, S. 135, 31 ff.): *καὶ καταξίωσον ἡμᾶς (+ κύριε Markuslitg.), δέσποτα φιλόθρωπε, μετὰ παρρησίας, ἀκατακρίτως, ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ, ψυκῆ συντετριμμένη (πεφωτισμένη Mklt.) ἀνεπαισχύντῳ προσώπῳ, ἡγιασμένοις χεῖλεσι τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαι σε τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἅγιον θεὸν Πατέρα λέγειν*⁶⁸³. Die *παρρησία* ist nötig, weil wir Gott in diesem Gebet „Vater“ nennen. Das ist ein „Wagnis“ (*τολμᾶν*), denn *οἷας γὰρ τῷ λέγοντι ψυχῆς, ὅσες τῆς παρρησίας, οἷας τῆς συνειδήσεως*⁶⁸⁴, „Vater“ zu sagen, wenn man Gott erkannt hat! Gregor. Nyss. *de oratione 2* (p. 726A)⁶⁸⁵. Wenn schon jedes Gebet *παρρησία* verlangt⁶⁸⁶, so dass in der Jakobusliturgie der Priester beim Offertoriumgebet Gott um *παρρησία* bittet (Brightman, S. 45 23 ff.), um wievielmehr das Gebet des Vaterunsers und so ist aus diesen selben Voraussetzungen denn auch der das Vaterunser in der Römischen Messe einleitende Satz zu verstehen: *Praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati, audemus dicere: Pater noster* usw. Das *audemus dicere* entspricht dem *τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαι*⁶⁸⁷ der griechischen Liturgien; es ist Ausdruck der *παρρησία* der Gläubigen. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, welche Vorbedingungen für den Erwerb der *παρρησία* beim eucharistischen Vaterunsergebet verlangt wurden, auch dies ist hier nicht zu untersuchen,

⁶⁸² Die Frage nach dem Erwerb der *παρρησία* kann hier ebensowenig behandelt werden, wie das Verhältnis der *παρρησία* zur *πληροφορία*. Auch der Zusammenhang von *ἀγάπη* und *παρρησία* (vgl. z. B. Nilus, *Peristeria IV, 2*) kann hier nicht dargelegt werden.

⁶⁸³ Ähnlich Basiliusliturgie: *καταξίωσον ἡμᾶς δέσποτα μετὰ παρρησίας ἀκατακρίτως τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαι δὲ τὸν ἐπουράνιον Θεὸν Πατέρα* S; 410, 26 f. Brightm. = Chrysostomoslit. S. 339, 20 f.

⁶⁸⁴ Über die Verbindung von *παρρησία* und *συνείδησις* beim Gebet haben wir früher gehandelt.

⁶⁸⁵ Cf. 730A *θαρσῆσαι τὰς φωνὰς ταύτας ἀναλαβεῖν διὰ στόματος καὶ εἰπεῖν ἐν παρρησίᾳ. Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

⁶⁸⁶ Vgl. Greg. Nyss., *de or. 2*, p. 724 D.

⁶⁸⁷ *τολμῆσαι εἰπεῖν* Greg. Nyss., *De orat. 2*, p. 727 C.

wieweit die Kommunion etwa selber zur Verstärkung der *παρρησία* beträgt⁶⁸⁸, nur darauf möchte ich noch hinweisen, dass auch in der griechischen Kirche alles reden von der *παρρησία* beim Vaterunser die Erinnerung an den letztthin eschatologischen Charakter der *παρρησία* nicht ausgelöscht hat. Nach der Chrysostomosliturgie kommuniziert man: *εἰς βασιλείας οὐρανῶν κληρονομίαν, εἰς παρρησίαν τὴν πρὸς δέ* (S. 330, 17 f. und S. 338, 21 f. Brightman).

Ein besonderes Problem stellt noch die Übersetzung von *παρρησία* mit *fiducia* und *confidentia* im Lateinischen dar. Während im Syrischen, Jüdisch-Aramäischen und Koptischen das Wort *παρρησία* als Fremdwort übernommen worden ist, haben die Römer – abgesehen von der Verwendung von *παρρησία* als Fremdwort in der rhetorischen Theorie⁶⁸⁹ – auf verschiedene, aber selten in glücklicher Weise, den so spezifisch griechischen Begriff der *παρρησία* in ihrer Sprache wiederzugeben getrachtet. Es bedarf keines besonderen Nachweises, um zu zeigen, dass *fiducia* resp. *confidentia* unzulängliche Übersetzungen von *παρρησία* sind. Aber das wäre noch einmal zu untersuchen, wieweit der dogmengeschichtliche Begriff der *fiducia*, soweit er Übersetzung von *παρρησία* ist, nicht an der eigentümlichen Dialektik des *παρρησία*-Begriffes notwendigerweise teilhat.

⁶⁸⁸ Diese Frage kann, worauf mich Baumstark hinwies, nur zusammen behandelt werden mit der anderen Frage nach der Stellung des Vaterunsers vor oder nach der Kommunion.

⁶⁸⁹ Siehe Volkmann, *Rhetorik der Griechen und Römer*, 2. Aufl., Leipzig 1885, S. 499.

2. Traduction française de l'article d'E. Peterson

Nous avons introduit quelques éléments qui, au risque d'alourdir le texte, le rendent à la fois plus lisible. À savoir, lorsque Peterson cite directement le texte grec (et qu'il ne donne pas de traduction) ou lorsqu'il renvoie à telle ou telle référence bibliographique sans la citer, nous avons rajouté des notes en bas de page supplémentaires « * » ou complété entre crochets « [...] ». En revanche, nous n'avons corrigé aucune faute du texte original. La syntaxe allemande ayant évolué, certaines phrases sont aujourd'hui de difficile compréhension. Quand on a repéré des fautes de frappe concernant l'accentuation de certains mots en grec, le tout est resté tel quel, afin de rester fidèles au texte-source. Nous ne souhaitons pas imputer l'auteur d'avoir mis au monde une étude boiteuse, ou de nous dédouaner de la gaucherie de certains passages de notre traduction. Il s'agit tout simplement d'un article d'une complexité assez importante. Enfin, les défaillances de la traduction ne sont imputables qu'aux choix de notre part.

De la signification historique de la *παρρησία*⁶⁹⁰

Par Erik Peterson

Il est vain de chercher le mot *παρρησία* chez Homère, Pindare, Hésiode ou Hérodote. Ce n'est pas un « mot poétique » et il est même absent chez Théocrite et Callimaque. De la même manière, les tragiques et les comiques de l'époque ancienne emploient rarement ce mot. Il est complètement absent chez Eschyle et Sophocle, chez Aristophane il ne revient qu'une seule fois⁶⁹¹, chez Euripide quatre fois. Quant aux tragiques, ils préfèrent utiliser le mot *ἐλευθεροστομία* à celui de *παρρησία*. Dans la formation du substantif *παρρησία* (*παν-ρησία*) –

⁶⁹⁰ En ce qui concerne mon travail à présent, je ne donne ici qu'une esquisse. Une enquête plus détaillée apparaîtra ailleurs. [Ce travail n'aura pas de suite. N.d.T.]

⁶⁹¹ *Les Thesmophories*, v. 541.

à la différence d'ἐλευθεροστομία – il existe bel et bien un ton polémique de l'expression provenant de la vie politique⁶⁹². C'est la « liberté d'expression » politique de la démocratie attique, que le droit (l'ἐξουσία) appelle le « tout dire »⁶⁹³. La tendance vers une exigence absolue détermine l'évolution de la signification de la παρρησία dans l'histoire. D'une part, il existe la représentation que l'idéal-παρρησία est le droit de παρρησία qu'a tout un chacun ; d'autre part, c'est une notion dénuée de sens, lorsque n'importe qui revendique son droit⁶⁹⁴. Or, la vraie παρρησία n'était pas si répandue que cela, car les esclaves, les métèques et les citoyens indésirables en étaient exclus⁶⁹⁵ ; la παρρησία est donc le privilège des « hommes libres » :

ἐλευθέρα γὰρ γλῶσσα τῶν ἐλευθέρων*

(*Tragica adespota*, fr. 554)

Au contraire de l'homme libre, l'esclave se distingue par le fait que, selon Euripide (Φοινίσσαι 392), la παρρησία lui fait défaut**.

Il n'est absolument pas surprenant que, dans la période antique, la preuve de l'occurrence du mot παρρησία se trouve essentiellement parmi les auteurs politiques, c'est-à-dire parmi les orateurs attiques. Bien entendu, notamment chez Démosthène (Lucien, Δημοσθένους ἐγκώμιον § 7, et Plutarque, *Démosthène* § 12 et 14), qui était le modèle grec de

⁶⁹² Je ne vais pas aborder ici les notions parallèles de la παρρησία, à savoir : ἄδεια, δικαιολογία et ἐλευθεροστομία.

⁶⁹³ Cf. Platon, *Gorgias*, 461e : Ἀθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν. Ici ladite ἐξουσία τοῦ λέγειν, c'est la παρρησία.

⁶⁹⁴ L'ambiguïté de la notion-παρρησία pourrait conduire à l'hypothèse que la formation linguistique du mot remonte aux milieux sophistiques.

⁶⁹⁵ A propos de la liberté de parole antique, voir Busolt-Swoboda, *Griech[ische] Staatskunde*, Teil II, München 1926, S. 997f. Les remarques de M. Radin, dans "Freedom of Speech in ancient Athens" in *The American Journal of Philology*, vol. 48 (1927), p. 215-230, sont incomplètes et hypothétiques. On ne traite pas ici de la παρρησία et l'ancienne Comédie.

* La traduction littérale de ce fragment est : « En effet, les hommes libres ont une langue libre. » [Trad. personnelle]

** « - Jocaste. Voilà qui est d'un serf, de taire sa pensée. », Euripide, *Les Phéniciennes*, 392.

la παρρησία, tel que Caton, selon Plutarque, est le modèle de la παρρησία à Rome (Caton 33. 35 ; Caesar 41 ; Pompeius 44. 60).

Οὐδὲν ἂν εἶη τοῖς ἐλευθέροις μεῖζον ἀτύχημα τοῦ στέρεσθαι τῆς παρρησίας, dit un fragment de Démosthène (H. Sauppe, fr. 21)* et dans 'Επιτάφιος λόγος 1397 (qui n'est plus refusé à Démosthène), il est dit : αἱ δὲ δημοκρατίαι πολλά τε ἄλλα καὶ καλὰ [καὶ] δίκαια ἔκουσιν, ὧν τὸν εὖ φρονοῦντα ἀντέχεσθαι δεῖ, καὶ τὴν παρρησίαν ἐκ τῆς ἀληθείας ἡρτημένην οὐκ ἔστι τάληθές δηλοῦν ἀποτρέψαι**.

On peut voir à partir de ces phrases que la παρρησία est un idéal de la δημοκρατία. En tant que telle, elle se retourne contre le τύραννος, contre chaque ὑπερέχων, même contre le δῆμος, quand il devient tyrannique. Que la notion de παρρησία adhère au discours, au λόγος, n'est pas surprenant, car très tôt, la παρρησία, comme Démosthène le prouve, entre en relation avec l'ἀλήθεια⁶⁹⁶. La relation entre παρρησία et ἐλευθερία et entre παρρησία et ἀλήθεια est devenue de plus en plus visible dans l'histoire ultérieure du mot παρρησία⁶⁹⁷.

Dans la *Troisième Philippique* de Démosthène, il est clair qu'avec la démocratie la παρρησία se voit également menacée. Démosthène se plaint que même les ξένοι et les δοῦλοι aient obtenu tous deux une part de παρρησία, ainsi que du μητὰ πλείονος ἐξουσίας ὅ τι βούλονται, à la manière des citoyens***. Démosthène circonscrit la notion de παρρησία dans ce dernier passage : ἐξουσία λέγειν ὅ τι βούλονται. On doit bien tenir compte de la chose suivante, pour les Grecs, l'ἐξουσία est toujours comprise dans la notion de παρρησία : « le droit à quelque

* Stobée, 3, 13, 32. [Il n'y aurait de malheur plus grand pour les hommes que manquer de liberté de parole.]

** Cependant, les démocraties ont de nombreuses autres caractéristiques justes et nobles, auxquelles les hommes sensés s'attachent, et en particulier, qu'il est impossible d'empêcher la liberté de parole, qui repose sur le fait de dire la vérité, de montrer la vérité.

⁶⁹⁶ Cft., dans une période plus tardive, Ménandre : φίλος ἀληθεία (τε) καὶ παρρησία chez A. Meinecke, *Fragmenta Comicorum Graecorum*, S 876 et dans beaucoup d'autres endroits.

⁶⁹⁷ Dans la *Lettre aux Corinthiens*, 35, 2, de Clément d'Alexandrie, l'ἀλήθεια ἐν παρρησία apparaît dans sa forme religieuse comme un don de Dieu, en plus de la ζωὴ ἐν ἀθανασία. [35, 1 : « Qu'ils sont heureux et admirables, les dons de Dieu, bien aimés ! », 2 : « La vie dans l'immortalité... la vérité dans la liberté... »]

*** « Si je vous dis franchement quelques vérités, Athéniens, je ne crois pas que vous ayez lieu de vous en fâcher. Réfléchissez un instant. Vous voulez que le franc-parler sur tout autre sujet soit le droit pour tout le monde dans notre ville ; vous l'accordez même aux étrangers et, qui plus est, aux esclaves ; et, de fait, on pourrait voir chez beaucoup de serviteurs qui disent tout ce qu'ils veulent plus librement que les citoyens ne le font dans d'autres villes. Mais ce franc-parler, c'est de la tribune que vous l'avez chassé. »

chose »⁶⁹⁸. Le caractère de l'ἐξουσία est perçu de manière tellement forte dans la notion de παρρησία que, pendant l'époque byzantine, dans les nouvelles de Justinien, le mot παρρησία a été utilisé à la place d'ἐξουσία⁶⁹⁹ et quand il est dit, par exemple, par l'astrologue Vettius Valens : γίνονται βασιλικοί, ζωῆς καὶ θανάτου παρρησίαν ἔχοντες (S, 6, 3 Kroll⁷⁰⁰), il sous-entend la même signification d'origine : παρρησία = ἐξουσία⁷⁰¹.

Le mauvais usage de la παρρησία fait par les esclaves a conduit à ce que la παρρησία devienne de l'effronterie (ἀναισχυντία). Par exemple, dans *L'arbitrage*, chez Ménandre, l'expression : τῆς παρρησίας, signifie à peu près : « Quelle impertinence ! » (de l'esclave Onesimus)*. Car il peut avoir de la παρρησία entre deux égaux, mais pas entre un esclave et son maître⁷⁰².

Par ailleurs, dans ces conditions on peut comprendre qu'il puisse bien avoir de la παρρησία entre amis, et que le φίλος se distingue du κόλαξ, notamment parce que le premier utilise la παρρησία à l'égard de son ami. Que la παρρησία ait joué un rôle aussi important dans la doctrine de la φιλία dans la pensée grecque, c'est quelque chose dont on doit tenir compte. L'exemple le plus ancien de ce rapport se trouve chez Isocrate (Πρὸς Νικοκλέα 3), où la παρρησία est définie comme ἐξεῖναι τοῖς τε φίλοις ἐπιπλήξαι καὶ τοῖς ἐχθροῖς ἐπιθέσθαι ταῖς ἀλλήλων ἀμαρτίαις**. Isocrate fait savoir que la notion de παρρησία est passé de la sphère politique à la sphère morale⁷⁰³. Cela est probablement lié à la décadence de la démocratie. En

⁶⁹⁸ Cf. Aristophane, *Les Thesmophories* 541 : εἰ γὰρ οὐσες παρρησίας καὶ ἐξὸν λέγειν ; Isocrate, Πρὸς Νικοκλέα 3 : ἡ παρρησία καὶ τὸ φανερώς ἐξεῖναι.

⁶⁹⁹ Voir aussi Hesychios, Παρρησία, ἐξουσία, ἄδεια. Dans les glossaires, la παρρησία est reproduite comme *licentia*. *Corpus Glossariorum Latinorum*, II, S. 123, 399. [L'auteur renvoie au *Lexique* du grammairien Hesychios d'Alexandrie. Il s'agit d'une compilation de différents dictionnaires datant probablement du VI^e siècle.]

⁷⁰⁰ Cf. : ἔκει γὰρ ἐξουσίαν καὶ παρρησίαν εἰσέρχασθαι ἢ ἀμαρτία εἰς καρδίαν. Ps. Macarius, Hom. XV 13 Migne 584C.

⁷⁰¹ Similaire est l'analogie de la signification d'ἄδεια dans le sens d'ἐξουσία.

* « Smicrinès. – L'insolente franchise », *L'arbitrage*, v. 1101.

⁷⁰² Voir Wilamowitz, *Menander. Das Schiedsgericht [L'arbitrage]*, Berlin, 1925, S. 113.

** « La liberté de parole » est ici « la permission ouvertement accordée aux amis de s'adresser des reproches, aux ennemis de s'attaquer réciproquement pour les fautes commises. »

⁷⁰³ Depuis ce temps, les termes ἐλέγχειν [reprocher, blâmer], νοουθετεῖν [avertir, conseiller] et les expressions associées ont été liés à la παρρησία.

Περὶ εἰρήνης 14, Isocrate énonce la proposition : ἐγὼ δ' οἶδα... ὅτι δημοκρατίας οὔσες οὐκ ἔστι παρρησία* et dans l'*Aréopagitique* 20 il se plaint d'une mauvaise éducation : ἡγεῖσθαι τὴν μὲν ἀκολασίαν δημοκρατίαν, τὴν δὲ παρανομίαν ἐλευθερίαν, τὴν δὲ παρρησίαν ἰσονομίαν, τὴν δ' ἐξουσίαν τοῦ πάντα ποιεῖν εὐδαιμονίαν⁷⁰⁴. Le mot παρρησία est tellement dévalué que dans *Busiris* 40, παρρησίαι εἰς τοὺς θεοὺς [« tout dire au sujet des dieux »] peut être compris dans le sens de βλασφημία⁷⁰⁵.

Les rapports entre une moralisation de la notion-παρρησία et la doctrine-φιλία, déjà identifiables chez Isocrate, sont devenus clairement visibles dans les écoles philosophiques. Dans l'*Étique à Nicomaque*, 1124b, 29, on dit que le μεγαλόφυχος est un παρρησιαστής**. Même la philosophie populaire hellénistique, qui fait de la παρρησία une vertu chez l'eὐγενής ou chez le γενναῖος, révèle l'origine aristocratique de l'idéal-παρρησία⁷⁰⁶. Lorsque Aristote, dans l'*Étique à Nicomaque*, 1165a, 29, parle de πρὸς ἐταίρους δ' αὐτῶν καὶ ἀδελφοὺς παρρησίαν καὶ ἀπάντων κοινότητα***, cela permet de reconnaître le rapport avec la doctrine-φιλία, déjà présente chez Isocrate. À l'instar d'Aristote, l'épicurisme et le cynisme ont curieusement tous deux intégré l'idéal de la παρρησία. L'épicurien Philodème a consacré un livre de son œuvre à la παρρησία : Περὶ ἠθῶν καὶ βίων ἐκ τῶν Ζήνωνος σκολίων (Philodème, Περὶ παρρησίας ed.

* « Je sais bien... qu'en pleine démocratie il n'y a pas de liberté de parole. », *Sur la paix*, 14.

⁷⁰⁴ [« Ceux qui autrefois administrèrent la cité, établirent non pas une constitution à laquelle on donnait le nom le plus large et le plus doux, mais qui ne le justifiait pas par ses actes aux yeux de ceux qui avaient affaire à elle, qui donnait aux citoyens une telle éducation qu'ils voyaient de l'esprit démocratique dans l'indiscipline, dans le mépris de la loi, de la liberté dans la licence des paroles, de l'égalité d'agir ainsi, dans le bonheur, mais une constitution qui, en détestant et en châtiant les gens de cette espèce, rendait meilleurs et plus sages tous les citoyens. »] Je ne considère pas que la correction de Wilamowitz, in *Hermes* 1909, S. 459 soit nécessaire.

⁷⁰⁵ Le Suidas, à la place de la παρρησία dans le *Busiris*, a interprété : „παρρησίας ἀντί τοῦ βλασφημίας καὶ λοιδορίας“.

** « Il [le magnanime] trouve par ailleurs nécessaire d'afficher ce qu'il déteste et ce qu'il aime, car le secret trahit un timoré, de cultiver la vérité plutôt que l'opinion et de parler et d'agir au grand jour. Il possède en effet la liberté de langage qui lui donne son mépris des conséquences. C'est précisément pourquoi, il est porté à la franchise, si l'on excepte tout ce qu'il dit par ironie, mais alors devant la masse. »

⁷⁰⁶ Flavius Josèphe, dans *La guerre des juifs*, II, 229 relie γενναῖος et παρρησιαστής [« les habitants des bourgs »] ; Lucien aussi, dans *Ne pas croire à la légèreté à la calomnie*, 23, parle d'ἐλεύθερου καὶ παρρησιαστικὸν du γενναῖοι [« honnête homme et franc »].

*** « Vis-à-vis de compagnons et de frères, on croit devoir adopter une liberté de langage et accepter de tout mettre en commun ».

Olivieri, Leipzig, 1914)⁷⁰⁷. Le livre de Philodème requiert un traitement à part, particulièrement en raison de son rapport avec le texte de Plutarque Πῶς ἂν τις διακρίνειε τὸν κῶλακα τοῦ φίλου [*Des moyens de distinguer le flatteur de l'ami*]. Certes, le texte de Philodème est difficile à lire, étant donné qu'il a été prélevé des rouleaux d'Herculanum.

L'origine de l'idéal-παρρησία dans l'école épicurienne n'a pas encore été élucidée. On pourrait penser un instant au fragment de Démocrite qui parle de παρρησία dans un de ses fragments éthiques⁷⁰⁸ ; mais je ne crois pas que ce fragment provienne vraiment de lui, puisque l'usage de la langue employé ici comme idéal purement moral (en plus de son rapport avec le καιρός) ne semble pas s'ajuster au temps de Démocrite⁷⁰⁹.

L'idéal de la παρρησία est bien plus connu dans l'école cynique. Παρρησία et ἐλευθερία seront considérées plus tard comme une caractéristique distinctive du cynisme⁷¹⁰. Dans l'association de ces deux notions, il est encore visible l'origine politique de l'idée-παρρησία. Pour la tradition ultérieure, Diogène sera considéré comme le classique représentant de la παρρησία de l'école cynique⁷¹¹. Plutarque se demande dans *De l'exil* 16 : τί δὲ ; Διογένης

⁷⁰⁷ Dans d'autres écrits Philodème rencontre le mot παρρησία à plusieurs reprises. L'épicurien Polystratos connaît aussi le mot, Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως ed. Wilke col. VII b 8ff. Cf. le nouveau fragment épicurien de Philippson dans *Gnomon*, 1928, S. 394. Sur la base du dictionnaire écrit par Usener à Bonn sur les fragments d'Epicure, on peut dire qu'Epicure n'a pas utilisé le mot παρρησία. Il semble alors que la notion de παρρησία n'est rentrée que plus tardivement dans l'école d'Épicure.

⁷⁰⁸ Οἰκίον ἐλευθερίας παρρησίη, κίνδυνος δὲ ἢ τοῦ καιροῦ διάγνωσις. (DK 68 B 226, 111 N) [Stobée, III, 13, 47. « Parler librement fait partie de la liberté personnelle, mais le risque réel consiste à distinguer le moment juste. »] Le lien de la παρρησία avec la doctrine du καιρός est toujours constaté dans l'histoire (à propos de cela voir E. Norden, *In Varronis Saturas Menippeas Observationes Selectae*. S. 308, Anm. 1).

⁷⁰⁹ Dans *De Democriti fragmentis ethicis*, Diss. Göttingen 1921, S. 25 cf. 51, H. Laue rejette aussi le fragment 226 de Démocrite. La question de l'authenticité de ce dicton est indépendante de l'hypothèse de Laue d'un recueil de proverbes de Démocrate contesté par Diels (*Vorsokratiker*, 3. Aufl., Nachtr. S. XVI) et par Philippson (*Hermes* 1924 (Bd. 59), S. 369ff.).

⁷¹⁰ Voir J. Bernanys, *Lukian und die Kyniker*, S. 101 f. – J'évoque encore une fois l'usage habituel du nom Κοινικοί dans la tradition scolaire tardive : διὰ τὸ παρρησιαστικὸν καὶ ἐλεγκτικόν. Olympiodore le Jeune, *Prolegomena et in Categorias commentarium*, S. 3, 29 (coll. Commentaria in Aristotelem Graeca. t. XII, 1) et Jean Philopon, *In Categor. Prooem.*, S. 2, 9f. (Comm. das. XIII, 1).

⁷¹¹ Si Antisthène avait déjà parlé de παρρησία, comme le laisse supposer F. Dümmler (*Academica*, Giessen 1889, S. 4f.), sur la base de la première lettre socratique à Archélaos, (mon collègue Bickel m'a renvoyé à Dümmler), cela ne peut plus être vérifié. Dans le recueil de fragments d'Antisthène, A.W. Winckelmann, Zürich 1842, le mot ne revient pas. Que cette lettre du Dialogue d'Archélaos soit rattachée à Antisthène, c'est quelque chose que Hyrzel (*Dialogue* S. 123ff) avait déjà formulé. Tout de même, l'apparition du mot παρρησία chez Antisthènes n'est toujours pas identifiée. Dans l'interprétation allégorique du récit de Bellérophon de Lucien – *De l'Astrologie*, 13 et dans le *Mythographi graeci*, III, 2 S. 94, N. Festa (ed.) –, contrairement à la lettre de Socrate, la παρρησία

σύκ εἶχε παρρησίαν, ὅς εἰς τὸ τοῦ Φιλίππου στρατόπεδον παρελθὼν... ὡς κατάσκοπος, ἔφη, τῆς ἀπληστίας ἀφῆχθαι αὐτοῦ καὶ τῆς ἀφροσύνης* . Cette anecdote a une signification symbolique et historique. Avec la décadence de la démocratie attique, Diogène vient en tant que représentant radical de l'idéal-παρρησία et bascule l'exigence politique de la πόλις dans le monde moral de la κοσμόπολις hellénistique⁷¹². Lors du déplacement de la notion-παρρησία vers la sphère morale, le caractère de publicité appartenant au discours politique n'a pas été perdu⁷¹³ ; même la παρρησία est devenue une exigence morale. La notion de παρρησία est toujours associée à l'idée de ce qui est public et à un mode de vie public chez les Grecs. Il est donc tout à fait cohérent que le cynisme, dans cette exigence de rendre public un mode de vie, ait rejeté les cultes des mystères pour leur nature de non-publics⁷¹⁴.

Tout comme dans la sphère politique, seul l'« homme libre » a le droit à la παρρησία, même dans le monde moral de la philosophie populaire hellénistique, seulement peut avoir droit à la παρρησία celui qui est – au sens moral – libre⁷¹⁵. On dit ainsi que même dans la bouche de

n'apparaît pas. J'explique l'apparition du mot d'origine cynique à cette littérature pseudépigraphique qui remonte au début du IIIe siècle après J.-C. Sur le cynisme, voir le recueil de Liselotte Köhler, *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker*, (Philologus, Suppl. XX, 2), Leipzig, 1928, S. 4.

* « Et quoi ? Diogène n'avait-il pas la liberté de parler, lorsque, étant entré dans le camp de Philippe au moment où celui-ci s'avançait pour combattre les Grecs, on le traîna devant le roi, en disant que c'était un espion : « Oui », répondit Diogène, précisant qu'il était venu épier l'insatiable ambition du prince et sa folie d'aller jouer sur un coup de dés, en un instant, son empire et sa vie ? »

⁷¹² Naturellement, si l'on pense à son mépris de l'État, ceci peut être une transformation qui remonte à Antisthène, mais il n'est devenu significatif qu'au moment de l'effondrement de la démocratie attique.

⁷¹³ Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus* I, 323 : τοῖς δὲ τὰ κοινωφελεῖ δρῶσιν ἔστω παρρησία. [« Que ceux dont les actions sont bénéfiques à tous usent d'une pleine liberté d'expression. »]

⁷¹⁴ Selon Lucien, Démonax ne fût pas initié aux mystères d'Éleusis, *Vie de Démonax*, 11 [« Jamais on ne l'a vu offrir un sacrifice et seul entre tous il n'avait pas été initié aux mystères d'Éleusis »] Cf. aussi Philon D'Alexandrie, *De specialibus legibus*, I, 321, qui a souligné la nécessité de la παρρησία ainsi que les polémiques ultérieures contres les cultes initiatiques [I, 319 : « Le législateur bannit par surcroît du code sacré les rites d'initiation, les mystères, toutes les impostures et les bouffonneries de ce genre (...) Il est donc interdit à tous les adeptes et disciples de Moïse d'effectuer ou de subir une initiation, car l'enseignement et l'étude de ces rites constituent l'un et l'autre de très graves sacrilèges. », I, 321 : « Aussi bien, laissons à leur honte ces gens pernicious, qu'ils cherchent des renforcements et des antres dans la terre ainsi que dans les ténèbres épaisses, pour se dissimuler en enfonçant dans l'ombre leurs nombreuses iniquité afin que nul ne les voie. Mais que ceux dont les actions sont bénéfiques à tout tous usent d'une pleine liberté d'expression. »]. Quant à la παρρησία en opposition à l'αἰνίγματα, voir Maxim. Cyr. Diss. IV, 5a.

⁷¹⁵ Philon est particulièrement clair dans *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* 14: τοῖς μὲν οὖν ἀμαθέσι (qui corresponde à l'esclave) συμφέρον ἡσυχία (le contraire de la παρρησία), τοῖς δὲ ἐπιστήμης ἐφιεμένοις καὶ ἅμα φιλοδεσπόταις (le chemin mène de l'esclavage à la φιλία) ἀναγκαιότατον ἢ παρρησία κτήμα. [« Donc, pour les

l'homme dominé par la πάθη, comme dans la bouche de l'esclave, la παρρησία peut devenir de l'insolence⁷¹⁶. La dialectique particulière qui faisait partie de la notion-παρρησία dans la sphère politique ne se perd pas dans la sphère morale – ni dans la sphère religieuse, comme nous le verrons. Si tous les hommes ont la παρρησία, la notion de la παρρησία s'annule.

Dans la littérature judéo-hellénistique se trouvent repérées toutes les associations de la notion-παρρησία que nous avons citées. Ainsi la *Lettre d'Aristée à Philocrate* montre-t-elle la connexion entre la παρρησία et la doctrine de l'amitié*. Et Flavius Josèphe, dans *Antiquités Judaïques*, IX 226, est un bel exemple du lien entre παρρησία et ἐξουσία que nous avons déjà mentionné**. Par ailleurs, toujours chez Josèphe, dans *Antiquités Judaïques*. II, 52 : τῆς ἀπὸ τοῦ συνειδότος καὶ πρὸς τὸν θεὸν παρρησίαν καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους*** et dans V, 38 : παρρησίαν λαμβάνει πρὸς τὸν θεόν****, un nouvel usage est montré. Ici nous trouvons le mot παρρησία utilisé à l'égard de Dieu. C'est quelque chose de nouveau par rapport à l'ancien usage grec. Considérons que chez Isocrate, dans *Busiris* 40 : παρρησία εἰς τοὺς θεούς, gardait toujours le sens de « blasphématoire »****. Comment s'expliquer ce nouvel usage ? Le meilleur est de partir de l'exposé de Philon d'Alexandrie dans *Quis rerum divinarum heres sit*⁷¹⁷. Un esclave a le droit de παρρησία envers son maître quand « quand il n'est point conscient » (ὅταν... ἑαυτῶ

ignorants, le silence est chose utile, mais pour ceux qui sont épris de science, et qui en même temps aiment leur maître, la liberté de parole est un bien tout à fait indispensable. »]

⁷¹⁶ Un prototype de παρρησία qui devient de l'impudence, concernait Thersite. Dans la *Vita Demonactis* de Lucien, il est souligné que Démonax n'était pas un Thersite. Voir K. Funk, *Untersuchungen über die Lukianische Vita Demonactis*, in *Philologus* Supplement X, p. 597, 599.

* « Aussi bien..., se plaît-il à dire finement que, le jour où il serait entouré d'hommes justes et sages, il aurait la meilleure défense qui soit pour son royaume, puisqu'alors ses amis seraient prêts à lui donner en toute franchise des avis utiles... », *Lettre d'Aristée à Philocrate*, 125.

** Il s'agit du récit d'un roi aveuglé par l'orgueil, punit immédiatement après avoir « pêché » envers Dieu. Il perd alors son droit au trône : « Lorsque les prêtres virent le visage du roi envahi par la lèpre, ils lui annoncèrent son malheur et l'invitèrent à sortir de la ville comme un impur... tel fut le misérable et pitoyable châtement qu'il eut à subir pour des prétentions trop au-dessus de la condition humaine et les impiétés où elles l'entraînèrent à l'égard de Dieu. », *Antiquités Judaïques*.

*** « Il ajoutait l'avantage d'une conscience pure devant Dieu et devant les hommes ».

**** « Josué, voyant l'armée ainsi consternée et en proie dès lors à un absolu découragement, s'adresse en toute franchise à Dieu. ».

***** « Nous n'irons pas tout dire au sujet des dieux : nous nous tiendrons sur nos gardes et nous jugerons que c'est une égale impiété d'inventer ces légendes et d'y croire. »

⁷¹⁷ Je n'aborde pas tous les endroits, même si très intéressants, qui traitent de la παρρησία chez Philon.

μηδὲν συνειδῆ) (§6), de même que le serviteur de Dieu a le droit de *παρρησία* envers Lui quand il s'est purifié ἀμαρτήματα et ὅταν καὶ τὸ φιλοδέσποτον ἐκ τοῦ συνειδότος κρίνη (§7) [« Quand donc convient-il que le serviteur de Dieu lui aussi parle librement à celui qui est à la fois son chef et maître, et celui de tout l'Univers ? N'est-ce pas lorsqu'il est purifié de toute faute, qu'il estime en conscience aimer son maître... ? »]. Plus loin, il est dit : οἱ σοφοὶ πάντες φίλοι θεοῦ... *παρρησία δὲ φιλίας σιγγενές, ἐπεὶ πρὸς τίνα ἂν τις ἢ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον παρρησιάσαιτο* (§ 21) [« les sages sont amis de Dieu... la liberté de parole est de même famille que l'amitié, à qui parlera-t-on librement, sinon à un ami ? »]. Cette pensée est illustrée chez Moïse, comme l'« ami de Dieu ». Dans les passages de Flavius Josèphe et de Philon d'Alexandrie, on remarque que la *παρρησία* est liée à la *συνείδησις*. C'est une nouvelle pensée dont l'origine n'a pas encore été élucidée. L'histoire de la notion-*συνείδησις*, notamment depuis le I siècle av. J.-C., n'est pas claire⁷¹⁸. Étant donné la dépendance de la formation conceptuelle philosophique de Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie, il est difficile de supposer qu'ils aient apporté quelque chose de nouveau. Que la *παρρησία* soit transférée à l'idée du φίλος θεοῦ chez Philon n'est pas si surprenant. Nous avons déjà vu que la *παρρησία* et la doctrine-*φιλία* sont étroitement liées depuis l'antiquité. En revanche, ce qui est frappant chez Philon, c'est qu'en dehors de la doctrine-*φιλία*, on parle d'une *παρρησία* de l'esclave de Dieu envers son Seigneur. Le point de départ de la déduction de Philon se trouve dans un passage de Ménandre⁷¹⁹, selon lequel l'esclave ne saurait que se rendre mauvais, si son maître ne lui accorde pas la *παρρησία* (Philon, *Quis rerum divinarum heres sit* 5*). À ma connaissance, nous n'avons aucun exemple de la littérature hellénistique dans laquelle cette idée ait été donnée par Dieu. Nous sommes ici confrontés à un problème similaire à celui d'avant sur la relation entre *παρρησία* et *συνείδησις* chez Philon (et chez Flavius Josèphe) ; dans les deux cas, il nous manque des parallèles hellénistiques. Apparemment les auteurs hellénistiques évitent de parler de *παρρησία* envers

⁷¹⁸ Même Fr. Zucker n'a pas réussi à élucider cette nouvelle phase dans l'histoire du terme *συνείδησις*, *Syneidesis-conscientia* (Jenaer Akadem. Reder 6), Jena 1928.

⁷¹⁹ Ménandre, *Παιδίον*, Stobée *Ecl*, IV, 19, 19 : ἂν πάντα δουλεύειν ὁ δοῦλος μανθάνῃ. [πονηρὸς ἔσται· μεταδίδου *παρρησίας* βελτίον' αὐτὸν τοῦτο ποιήσει πολύ.]

* « La hardiesse et la liberté de parole sont pourtant, elles aussi, d'admirables vertus, lorsqu'elles s'adressent opportunément aux supérieurs. Le poète comique parlait avec raison, plutôt qu'avec comique, lui qui disait : « L'esclave qui apprend en tout à se taire sera un misérable : accorde-lui quelque liberté de parole ».

les dieux⁷²⁰, bien qu'ils aient affaire à elle. La *παρρησία* de Moïse, son droit de « tout dire » à Dieu, est exprimée dans la prière, bien entendu. Moïse adopte la position de l'« homme libre », celle de l'ami de Dieu. Ce n'est donc pas une coïncidence que Philon illustre l'idéal-*παρρησία* chez Abraham ou chez Moïse⁷²¹. Tout le monde n'a pas la *παρρησία* envers Dieu, seules quelques figures emblématiques de l'histoire juive ont la *παρρησία* ; elles se distinguent de la foule, comme les σοφοί stoïques le font de la masse des ἀμαθεῖς, et pour la conscience du croyant juif, la *παρρησία* comme « prière » a une signification exemplaire⁷²². La pensée grecque exige aussi que le philosophe, « qui peut prier seul »⁷²³, prenne la position de l'homme libre dans la prière ἀνατεῖναι τὸν τράχηλον πρὸς τὰ πράγματα ὡς ἐλεύθερον καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέπειν ὡς φίλον τοῦ θεοῦ (Épictète, *Entretiens*, II 17, 29*), ou comme chez Marc-Aurèle, Εἰς ἑαυτὸν, V, 7 : ἦτοι οὐ δεῖ εὐχεσθαι, ἢ οὕτως, ἀπλῶς καὶ ἐλευθερῶς**⁷²⁴. Du fait que le

⁷²⁰ On pourrait dire que dans la majorité des dieux et que là où les anciens auteurs parlent d'un seul Dieu, l'élément neutre dans le concept de Dieu (τὸ θεῖον) est perçu plus fort que l'élément personnel.

⁷²¹ Josèphe à Josué. Chez Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, VII, 5, la *παρρησία* πρὸς τὸν θεόν est accentuée en Seth, Abel, Enos, etc. [« Ces gens-là ont eu un grand privilège : ils ont été en relation avec des anges, ils ont maintes fois contemplés Dieu, non en rêve, mais en vision réelle. Voyez quelle familiarité avec Dieu fut accordée à Seth, et à Abel et à Enos... »]

⁷²² Clément d'Alexandrie, 1. 53, 5 fait l'éloge du *παρρησιάζεσθαι* de Moïse dans le Sinaï, sans aucun doute en lien avec la tradition judéo-hellénistique. Dans une période plus tardive, cf. Origène, *Traité des principes*, III, 22 [« Moïse parlait et Dieu lui répondait de sa propre voix. De même que Dieu répond à Moïse, de même le saint répond à Dieu. Celui qui n'a pas acquis une semblable confiance (...) mériterait la réprimande : Effectivement, homme, qui es-tu pour répondre à Dieu ? »] et A. Bretz, *Astérios*, S. 119, 30.

⁷²³ Hiérocles, dans *Aureum Pythagoreorum Carmen*, v. 1 [Honore en premier lieu les dieux immortels] ; Maxime de Tyr, *Dissertations*, XI, 8 [« Et cependant Socrate alloit au Pyrée, pour y faire ses prières à la déesse ; il y invitoit ses concitoyens. Il paroit d'ailleurs que, durant le cours de sa vie, il ne fit que prier. Et Pythagore aussi pria ; et Platon aussi ; et tous les philosophes qui rendoient hommage à l'existence des Dieux. Mais pensez-vous que la prière du philosophe ait pour objet de demander aux Dieux les choses qu'il n'a point ? Je pense, au contraire, qu'elle consiste à s'entretenir, à causer avec eux, sur les choses qu'il possède, et à leur présenter ainsi le tableau de sa vertu. »] ; Porphyre, *Lettre à Marcella*, 16 [« Ce n'est pas la langue du sage qui est précieuse devant Dieu, ce sont ses œuvres. Car le sage, même sans parler, honore Dieu, tandis que l'insensé, même quand il prie ou sacrifie, profane la divinité. Ainsi, seul est prêtre le sage, seul il est cher à Dieu, seul il sait prier. »].

* « “Pour moi, je dis adieu à tout le reste, mais il me suffit de pouvoir vivre sans entraves et sans trouble, de porter la tête haute en face des évènements, comme un homme libre, et d'élever mon regard vers le ciel, comme un ami de Dieu, sans aucune crainte de ce qui peut arriver”. »

** « Prière des Athéniens : “Arrose, arrose, cher Zeus, les champs des Athéniens et les plaines.” Ou il ne faut pas prier, ou il faut prier ainsi, naïvement, franchement. »

⁷²⁴ Cf. Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 1 : θαρροῦντες αὐτοῦς (les dieux) παρακαλῶμεν ὡς εὐμενεῖς ὁμενεῖς ὄντας ἦδη καὶ φίλους. [« Xénophon conseillait de songer aux dieux et de les honorer, surtout quand on est heureux,

philosophe prie Dieu en tant qu'homme libre, « regardant vers le ciel »⁷²⁵, étant même l'« ami » de Dieu, *κολακεύειν* [flatter] Dieu lui est étranger. Ὁ μὲν εὐσεβῆς φίλος θεῶ, ὁ δὲ δαισιδαίμων κόλαξ θεοῦ, Maxime de Tyr. XVI 6 (p. 178, 4 ff. Hob)⁷²⁶. On devrait s'attendre, dans de tels contextes, que la *παρρησία* de l'« homme libre » ou de l'« ami » soit exprimé à l'égard de Dieu⁷²⁷. En fait, ce n'est pas le cas. Comment les auteurs juifs expliquent-ils cette frappante différence dans l'usage de la langue des hellénistiques ? Il est difficile de s'exprimer avec certitude sur ce sujet à cause des lacunes de nos sources, mais il est probable que la différence entre le concept juif et païen de Dieu ait été à l'origine de l'usage linguistique différent. Les païens n'ont ni un Moïse, ni un Abraham, qui en raison d'une communication divine, en tant qu'« amis » de Dieu, ayant le droit de « tout dire » à Dieu, peuvent s'adresser à Lui. Bien que le sage stoïque puisse se considérer comme l'« ami » de Dieu⁷²⁸, le dieu stoïcien n'était pas d'une nature à prendre un ami, lui accordant ainsi la possibilité d'une *παρρησία* quelconque.

L'usage néotestamentaire de la *παρρησία*⁷²⁹ est compris aussi bien par l'hellénisme que par le judaïsme hellénistique. Dans l'Épître à Philémon, 8 nous avons un témoignage sur

pour qu'en cas de besoin nous puissions invoquer avec confiance ces dieux dont l'amitié et la bienveillance nous sont déjà acquises. »]

⁷²⁵ La « vue » du ciel, la perspective de l'« homme libre » par rapport à celle de l'esclave, est le propre de la *παρρησία*. Cf. Origène in Johannem XI, 41 ἔπρεπεν τοίνον τῇ μὲν περὶ τῆς σωφροσύνης παρρησία μελλούση εὐχεσθαι (Susanna), ἀναβλέπειν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ αἶρειν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω (S. 394, 22f). On doit faire attention à ce rapport entre la *παρρησία* et le geste de la prière dans l'explication chez les « priants ».

⁷²⁶ Xenophone, dans *Cyropédie* I, 6, 3, demande que l'on s'abstienne de *κολακεύειν* les Dieux dans le malheur [« - Père, dit Cyrus, suivant tes conseils, je m'applique toujours de mon mieux à faire que les dieux nous soient favorables et veuillent bien nous conseiller. Je me rappelle en effet t'avoir entendu dire un jour que celui-là obtient à bon droit davantage des dieux aussi bien que des hommes qui, au lieu des les flatter quand il est dans l'embarras, se souvient surtout d'eux au moment où sa situation est la plus prospère. »]. Cf. également Marc-Aurèle, X, 8, [« il te sera de grand secours de te rappeler les Dieux : ce qu'ils veulent, ce n'est pas d'être flattés, mais que les êtres raisonnables s'efforcent de leur ressembler »] ; Épictète, p. 279, 1, Schenkl. Un orateur inconnu dans Cramer, *Anecd. Gr.* I, p. 170, demande : ὡς χρῆ φίλους εἶναι (des Dieux) μᾶλλον ἢ κόλακας. *κολακεύειν* les Dieux est aussi chez Plutarque (*De la superstition*, 5) le signe des *δαισιδαίμων*.

⁷²⁷ Chez Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 1, *θαρρεῖν* est lié à *παρρησιάζεσθαι*. [Voir note 35.] Dans la littérature chrétienne les deux termes vont de paire.

⁷²⁸ En dépit de son égalité, l'expression *φίλος θεοῦ* devait signifier quelque chose de très différent chez les stoïques que chez les juifs et les chrétiens. Probablement ceci serait montré en détail seulement par une analyse de la doctrine de l'*ἐπιμῖξια* chez les stoïciens.

⁷²⁹ Je ne traite que quelques endroits.

l'utilisation du mot *παρρησία* dans le sens d'ἐξουσία*. L'Évangile selon saint Jean 7, 4, où ἐν *παρρησία* s'oppose à ἐν κρυπτῷ, est une preuve intéressante du contexte de publicité précédemment discuté de la notion-*παρρησία*⁷³⁰. L'Épître aux Éphésiens 6, 19 : ἐν *παρρησία* γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου** montre la typique confrontation entre le révéle et le secret, de la même manière que la *παρρησία* correspond à l'antithèse de l'αἴνιγμα de Maxime de Tyr (*Dissertations*, IV 5a⁷³¹). Dans l'Épître aux Éphésiens 3, 12*, Eger a compris (Progr. Basel, 1919, S. 41 f.) l'histoire juridique du Nouveau Testament grâce à une scène de tribunal. Je pense cependant qu'il faudrait penser à une scène de trône. Dans le Christ nous avons le droit de tout dire⁷³² (à Dieu) (ἔχομεν τὴν *παρρησίαν*) et l'accès (*προσαγωγήν*) ἐν *πεποιθήσει* διὰ πίστεως. Cela devient clair dans l'Épître aux Hébreux 4, 16, quand on invoque : *προσερχώμεθα* οὖν μετὰ *παρρησίας* τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος⁷³³. De la même manière, dans le Premier Epître de saint Jean 2, 28 [« demeurez en lui, petits-enfants, pour que, s'il venait à paraître, nous ayons pleine d'assurance, et non point la honte de nous trouver loin de lui à son Avènement »] et 4, 17 [« En ceci consiste la perfection de l'amour en nous : que nous ayons pleine d'assurance au jour du Jugement »], où la *παρρησία* est liée au Jour du jugement, il me semble que la comparaison est celle d'aller devant le trône divin du roi, qui sert en même temps comme siège du juge. La pensée est tout à fait originale : Dieu est un δεσπότης. Nul n'a le droit de Lui parler

* « C'est pourquoi, bien que j'aie dans le Christ tout le franc-parler nécessaire pour te prescrire ton devoir, je préfère invoquer la charité et te présenter une requête. » [Pour toutes les références au Nouveau et à l'Ancien Testament, nous citons la traduction de *La Bible de Jérusalem*.]

⁷³⁰ [« On n'agit pas en secret, quand on veut être en vue. Puisque tu fais ces choses-là, manifeste-toi au monde. »] Cette signification de la *παρρησία* dans le Nouveau Testament est fréquente.

** « Priez aussi pour moi, afin qu'il me soit donné d'ouvrir la bouche pour parler et d'annoncer hardiment le mystère de l'Évangile ».

⁷³¹ Dans l'Épître aux Colossiens, 2, 15 τὰς ἐξουσίας, ἐδειγμάτισεν ἐν *παρρησία*, Théophylacte énonce à juste titre qu'ici, ἐν *παρρησία* apparaisse au lieu de δημοσία.

* ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν *παρρησίαν* καὶ τὴν *προσαγωγήν* ἐν *πεποιθήσει* διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ : « En Lui, nous avons la liberté de parole et nous pouvons nous approcher en toute confiance, par le chemin de la foi ».

⁷³² La traduction de « libre courage » de Dibelius est trop terne.

⁷³³ [« Avançons-nous donc avec assurance vers le trône de la grâce afin d'obtenir miséricorde et de trouver grâce, pour une aide opportune ».] Cf. aussi Hébreux 10, 19 [« Ayant donc, frères, l'assurance voulue pour l'accès au sanctuaire par le sang de Jésus »].

librement⁷³⁴. Quand nous revendiquons ce droit, il ne saurait se produire que si nous sommes « en Christ », ou si « nous demeurons en lui ». Les passages du Premier Épître de saint Jean 3, 21 [« Si notre cœur ne nous condamne pas, nous avons pleine assurance devant Dieu »] et 5, 14 [« Nous avons en Dieu cette assurance que, si nous demandons quelque chose selon sa volonté, il nous écoute »], qui parlent d'un rapport avec la *παρρησία*, suggérant que tout ce que nous demandons est entendu, doivent être interprétés à partir de l'idée de l'amitié. À ses amis, eux qui ont le droit de parler librement, Dieu ne leur refuse rien. On voit comment persistent les idées juives et hellénistiques dans les formulations néotestamentaires. Dans le Premier Épître de saint Jean 3,21, il est particulièrement intéressant : *ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκη, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν*. Cela correspond à peu près à l'opinion de Philon : celui qui « ignore », il a la *παρρησία*. La *μη καταγινώσκειν* [conscience] du « cœur » est une transcription (formulée judaïquement) pour l'activité de la *συνείδησις*. Le texte continue en disant que nous obtenons tout ce que nous demandons : *ὅτι τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν* [« quoi que nous lui demandions, nous le recevons de lui, parce que nous gardons ses commandements et que nous faisons ce que lui est agréable. »]. C'est à nouveau là que s'annonce la dialectique avec la notion-*παρρησία*. Seulement quand nous observons l'*ἐντολαί* [les commandements] nous obtenons tout ce que nous demandons, sur la base de la *παρρησία*. Ce n'est pas seulement la « purification », selon Philon dans la Lettre aux Hébreux, le seul présupposé naturel de la possibilité de la *παρρησία*, mais plutôt une autre existence « dans le Christ », qui se manifeste dans « l'observation des commandements et dans l'accomplissement de ce qui est agréable ».

La question qui se pose bien sûr est : qui se trouve dans ce sens « dans le Christ » ? Qui doit utiliser une des expressions de Cyrille de Scythopolis : *τὴν ἀπὸ τῶν ἔργων παρρησίαν*⁷³⁵? En vue de l'ensemble des témoignages de l'ancienne Église, nous voyons que c'est en premier lieu le martyr qu'on considère muni de la *παρρησία*. Le martyr a une double *παρρησία* : une sur terre et une autre dans le ciel. Sur terre il montre sa *παρρησία* contre

⁷³⁴ Cf. Job. 27, 10 : *μὴ ἔχει τινὰ παρρησίαν ἐναντίον αὐτοῦ*. [« Faisait-il [l'impie] ses délices à Shaddaï, invoquait-il Dieu en tout temps ? »]

⁷³⁵ Cyrille de Scythopolis, *Vita Theodosii* S. 94, 16 ed. Usener. Cf. S. 47, 18 *τὴν διὰ τῶν ἔργων παρρησίαν*. Cf. aussi Grégoire de Nysse, *De or.* V, *διὰ τῶν ἔργων τὴν παρρησίαν λαβεῖν* P. G. 44, 1177.

l'autorité hostile à la foi⁷³⁶. Après sa mort, il a la *παρρησία* envers Dieu, parce qu'il est déjà au paradis et peut lui demander quoi que ce soit en tant que l'« ami de Dieu » qu'il est. Le martyr fait ceci aussi : il demande pour le vivant et de cette manière le mot *παρρησία* devient un concept central pour la doctrine de l'intercession des martyrs de l'Église grecque, et ensuite des saints en général⁷³⁷. L'origine eschatologique du privilège de la *παρρησία* est identifiée plus clairement dans les déclarations de l'ancienne Église⁷³⁸. Dans le Premier Épître de saint Jean 2,28 et 4,17, il est question de la *παρρησία* et son rapport avec la deuxième venue du Christ. Les martyrs revoient le Christ plus tôt ; ils séjournent avec lui au paradis. Il n'est pas étonnant qu'ils aient déjà la *παρρησία* – ç'en est une que les autres chrétiens n'auront que le dernier jour, et seulement comme possibilité⁷³⁹. Je ne tire que quelques preuves d'un grand nombre de documents. Par exemple, dans une Homélie des âmes des martyrs, Jean Chrysostome dit : πολλὴν γὰρ ἔχουσι παρρησίαν, οὐχὶ ζῶσαι μόνον⁷⁴⁰, ἀλλὰ καὶ τελευτήσασαι, καὶ πολλῶ μᾶλλον τελευτήσασαι. Νῦν γὰρ τὰ στίγματα φέρουσι τοῦ Χριστοῦ, etc. (In s. mart. Bern et Prosd. C. 7 P. G. 50, 640.) Dans *Adversus Judaeos VIII*, 6 il dit la même chose : καταφεύγης... πρὸς τοὺς φίλους αὐτοῦ, τοὺς μάρτυρας, τοὺς εὐηρεστηκότας αὐτῷ καὶ πολλὴν ἔχοντας πρὸς αὐτὸν παρρησίαν (P. G. 48, 937)⁷⁴¹. Des déclarations similaires peuvent aussi être trouvées chez Asterios, par exemple⁷⁴². Dans les auteurs postérieurs⁷⁴³, ainsi que dans les hymnes des

⁷³⁶ Les discours « audacieux » des martyrs dans les actes des martyrs sont compris dans l'ancien idéal de la *παρρησία*.

⁷³⁷ Dans son livre « L'intercession des saints » (Fribourg, 1927), J. B. Walz n'a pas reconnu l'importance de la doctrine de la *παρρησία* pour l'Église d'Orient. Seul Holl l'a souligné à plusieurs reprises.

⁷³⁸ Dans ce κόσμος [monde] on reçoit l'ἔλεος [pitié], dans le futur la *παρρησία*, Martinianlegende, in Wiener Studien 1895, S. 44, 2F. Cela est la règle générale.

⁷³⁹ On parle aussi d'une *παρρησία* des anges. Cf. Jean Climaque, Scala paradisi : μετ' ἀγγέλων παρρησίαζεται P.G. 88, SP. 705. En plus, un fragment d'Ammonas : παρρησίαν τὴν μετὰ τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, ἐξουσιῶν, etc. P.G. 50, Sp. 576 ; De Meletio Antiocheno. Sp. 520.

⁷⁴⁰ Le fait que Jean Chrysostome souligne aussi la *παρρησία* du martyr vivant doit être pris en compte pour l'idéal du martyr.

⁷⁴¹ Cf. aussi In s. Iuveninum. P. G. 50, Sp. 576; De Meletio Antiocheno. Sp. 520.

⁷⁴² Hom. 10 (P. G. 40, 317).

⁷⁴³ Martyr. S. Theodoti in Studi e testi VI, S. 80, 31 f.; Martyr. Petri Alexandrini, S. 85 (Viteau); Delehayé, Légendes gr. Des saints militaires, S. 197, 30ff.; 199, 10 ff.; 200, 29 ff. usw. Anal. Boll 1912, S. 207, 4ff.

martyrs⁷⁴⁴, la mention de la *παρρησία* apparaît comme un *τόπος* fixe, ce qui est nécessaire pour prouver le bien fondé de l’invocation au martyr. Il est tout à fait compréhensible qu’avec le développement de la doctrine des « saints »⁷⁴⁵ et de leur intercession orientée sur le concept du martyr, l’idée de *παρρησία* soit devenue de plus en plus répandue. Non seulement qu’à l’intercession de Marie ait été jointe l’intercession des martyrs⁷⁴⁶, mais en plus, le saint qui vit sur terre peut avoir une *παρρησία* que Dieu lui confère pour tout demander en faveur des pêcheurs⁷⁴⁷. L’ascète qui connaît la *θλίψεις* [l’oppression] est : ὄντως μακάριος, ὅτι *παρρησίαν* μεγάλην ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ κέκτηται, Macaire, Hom. νγ’ c. 5 (S. 31 Marriott, Macarii Anecdota, Cambridge 1918). Quand nous nous donnons entièrement au Seigneur, que nous renonçons à notre propre volonté, et que nous recevons le Saint-Esprit, alors nous pouvons demander à Dieu : μετὰ πολλῆς *παρρησίας* (c. 18 S. 37). Un auteur Syrien inconnu développe une théorie intéressante sur la *παρρησία* : When the Spirit of the Son dwells in a man, it speaks (through) him as the S[on of G]od speaks [with his] Father... And the Son of God knows himself in a divine way and he speaks in freedom (= *παρρησία*) with God as a son with his father. And henceforth he becomes as receiving all prayers, etc. Cod. Sachau 203. cf. Bar Hebraeus Ethikon p. 492 sq. Voir Wensinck in Mededeel. Akad. Amsterdam Bd. 55 (1923) S. 11 et S. 21. La même idée se trouve dans les récits apocryphes des apôtres. « En Christ » nous avons la *παρρησία*, Acte de Thomas 25 et 61. Le Christ « confère » (*παρέχειν*) sa *παρρησία*, 81. 103. Ainsi la *παρρησία* du Christ devient-elle un objet de louange hymnique, S. 109⁷⁴⁸. Les explications du document anonyme syrien et des actes de Thomas indiquent que la Syrie était

⁷⁴⁴ Ps. Romanos, Jungfrauenlied, Z. 451 f. bei Krumbacher, Umarbeitungen, S. 17 cf. S. 67: Ephraim Karias bei Christ, Anthologie, S. 103, Z. 12. Siehe auch J. Maspéro, Papyrus gr. d’époque byzant. I Nr. 67024 verso Z. 15f.

⁷⁴⁵ Il est intéressant ce que Paulus Silentiarios dit de la *παρρησία* de l’épouse défunte de l’empereur Justinien, et de son rôle d’intercession dans Ἐκφρασις τοῦ ναοῦ τῆς ἁγίας Σοφίας Z. 50ff. (Voir Friedländers Kommentar, S. 228f.).

⁷⁴⁶ Symeon Thessal., De sacra petitione : τίς μείζων τῆς βοηθείας αὐτῆς; ἢ τίς *παρρησίαν* ἔχουσα μείζω; P. G. 155, 668.

⁷⁴⁷ A propos de la *παρρησία* dans le pardon pneumatique des péchés voir Jos. Hörmann Antersuchungen zur griechischen Laienbeichte, 1913, S. 204f.

⁷⁴⁸ Aussi dans les Actes de Philippe 144, il est dit du Christ (certes dans une variante caractéristique) : σὸν εἶ ὁ δεδωκὸς ἡμῖν τὴν *παρρησίαν* τῆς σοφίας. C’est intéressant le passage de *Le Pédagogue* I, 11, 97, 3, où Clément d’Alexandrie parle de la *παρρησία* du divin *παιδαγωγός* [« Le divin pédagogue est bien digne de notre confiance, car il a reçu les trois plus beaux ornements : la science (*ἐπιστήμη*), la bienveillance (*εὐνοία*), l’autorité (*παρρησία*) »] à la manière de Platon, *Gorgias* 487a [« pour vérifier correctement si une âme vit bien ou mal, il faut avoir trois qualités... : le savoir, la bienveillance et la franchise (*ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν*)].

la zone d'origine d'une doctrine modifiée de la *παρρησία*. La *παρρησία* dans la vie présente, particulièrement dans la prière, n'est pas facile à identifier avec la *παρρησία* après la mort. Une âme qui n'a pas vaincue la *πάθη*, ne peut pas avoir non plus la *παρρησία* quand elle prie, bien entendu. C'est seulement dans la *θεωρία μυστική* [théorie mystique] que le *νοῦς* [l'esprit] peut *ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς προσευχῆς* [au moment de la prière] posséder la *παρρησία*, dit Issac Syr, dans sa Lettre à Simeon. Cionitam (in Nova Bibl. Patr. VIII, 3) S. 174, cf. S. 167⁷⁴⁹.

L'intégralité du problème : la *παρρησία* et la prière deviennent cruciales dans la prière du Notre Père dans le Christianisme primitif. Dans la liturgie de Saint Jacques, la prière du Notre Père commence par les phrases suivantes (Brightman, S. 59, 28 ff., cf. Markusliturgie, S. 135, 31 ff.): *καὶ καταξίωσον ἡμᾶς (+ κύριε Markuslitg.), δέσποτα φιλόανθρωπε, μετὰ παρρησίας, ἀκατακρίτως, ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ, ψυκῆ συντετριμμένη (πεφωτισμένη Mklt.) ἀνεπαισχύντῳ προσώπῳ, ἡγιασμένοις χεῖλεσι τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαι σε τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἅγιον θεὸν Πατέρα λέγειν*⁷⁵⁰. La *παρρησία* est nécessaire quand nous appelons Dieu « Père » dans cette prière. C'est une « audace » (*τολμᾶν*) οἷας γὰρ τῷ λέγοντι ψυχῆς, ὅσες τῆς *παρρησίας*, οἷας τῆς συνειδήσεως⁷⁵¹ dire « Père », quand on a reconnu Dieu ! Grégoire de Nysse, *De oratione* 2 (p. 726A)⁷⁵². Si chaque prière a besoin de la *παρρησία*⁷⁵³, de sorte que dans la liturgie de Jacob le prêtre prie Dieu de lui donner la *παρρησία*, d'autant plus dans la prière du Notre père, c'est donc ainsi qu'il faut comprendre la phrase introductrice du Notre Père dans la messe romaine : *Praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati, audemus dicere : Pater noster, etc.* Le *audemus dicere* correspond au *τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαι*⁷⁵⁴ des liturgies grecques ; la *παρρησία* est une expression du croyant. Ce n'est pas ici le lieu pour chercher les conditions préalables de la *παρρησία* dans la prière eucharistique du Notre Père, il

⁷⁴⁹ Ni la question de l'acquisition de la *παρρησία* ni le rapport de la *παρρησία* à la *πληροφορία* ne peuvent être traités ici. Le rapport entre *ἀγάπη* et *παρρησία* (voir par exemple B. Nilus, *Peristeria* IV, 2) ne peut pas être non plus expliqué ici.

⁷⁵⁰ Semblable à la liturgie basilique : *καταξίωσον ἡμᾶς δέσποτα μετὰ παρρησίας ἀκατακρίτως τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαι δὲ τὸν ἐπουράνιον Θεὸν Πατέρα* S; 410, 26 f. Brightm. = Chrysostomoslit. S. 339, 20 f.

⁷⁵¹ Sur le rapport entre *παρρησία* et *συνείδησις* dans la prière nous avons parlé plus tôt.

⁷⁵² Cf. 730A *θαρσῆσαι τὰς φωνὰς ταύτας ἀναλαβεῖν διὰ στόματος καὶ εἰπεῖν ἐν παρρησίᾳ. Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

⁷⁵³ Voir Grégoire de Nysse, *De or.* 2, p. 724 D.

⁷⁵⁴ *τολμῆσαι εἰπεῖν*, Grégoire de Nysse., *De orat.* 2, p. 727 C.

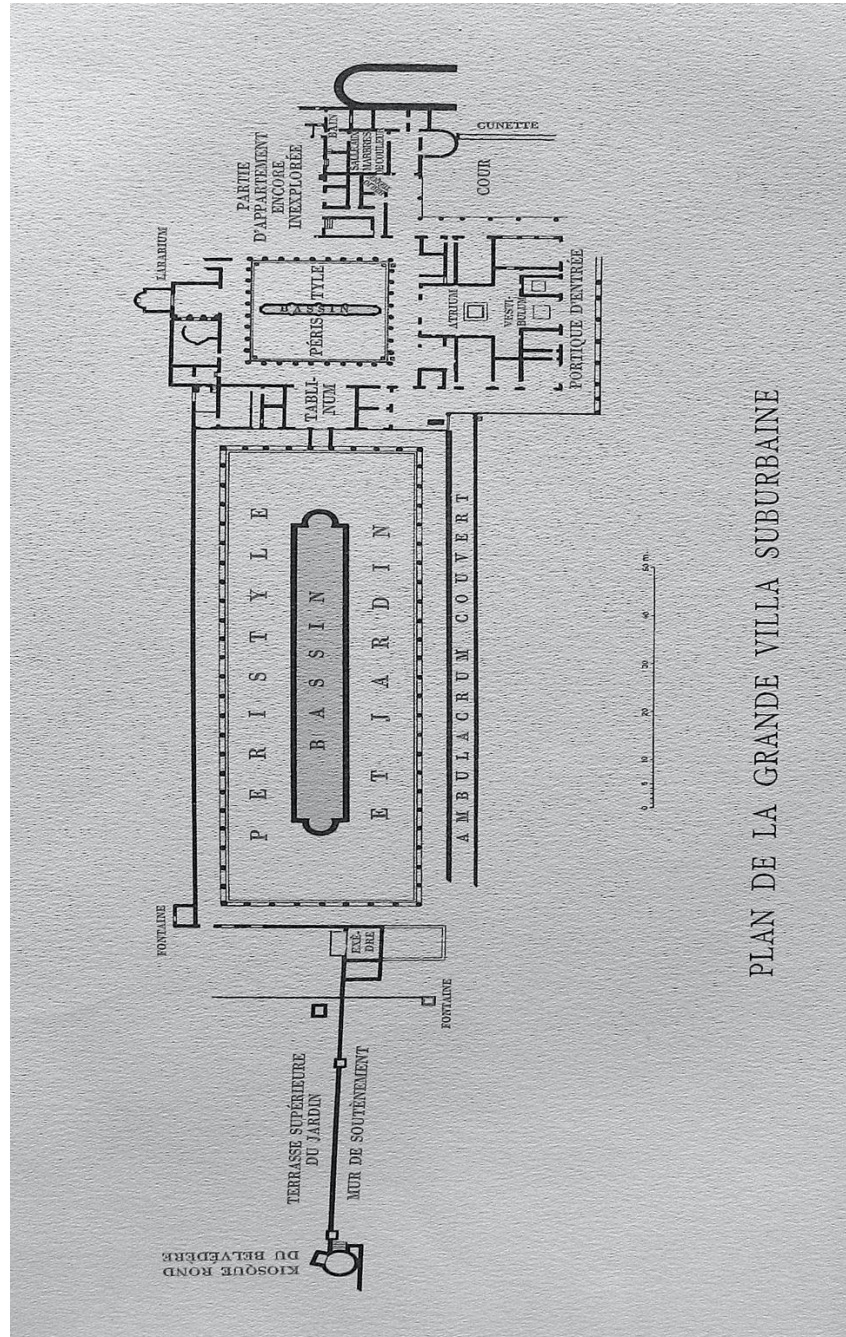
n'est pas nécessaire non plus d'examiner dans quelle mesure la communion doit renforcer la *παρρησία*⁷⁵⁵; je voudrais juste signaler que même dans l'Église grecque tous les discours du Notre Père sur la *παρρησία* n'ont pas effacé son caractère eschatologique. Depuis la liturgie de Jean Chrysostome, on communique : *εις βασιλείας οὐρανῶν κληρονομίαν, εις παρρησίαν τὴν πρὸς δέ* (S. 330, 17 f. et S. 338, 21 f. Brightman).

Un problème particulier est la traduction de la *παρρησία* en latin avec *fiducia* et *confidentia*. Alors que le mot *παρρησία* a été adopté comme un mot étranger dans les langues syriaque, judéo-araméenne et copte, les Romains – sauf pour l'usage de la *παρρησία* comme mot étranger dans la théorie rhétorique⁷⁵⁶ – ont essayé de reproduire le terme spécifiquement grec de différentes manières dans leur propre langue, mais rarement avec succès. Aucune preuve en particulier n'est nécessaire pour montrer que *fiducia* et *confidentia* ne sont pas des traductions inadéquates de *παρρησία*. Mais ce qui doit être étudié encore, c'est dans quelle mesure le concept dogmatique de *fiducia*, en tant que traduction de *παρρησία*, bizarrement ne participe pas de la dialectique nécessaire du concept-*παρρησία*.

⁷⁵⁵ Comme Baumstark l'a souligné, cette question ne peut être traitée qu'avec l'autre question sur la place du Notre père avant ou après la communion.

⁷⁵⁶ Voir Volkmann, *Rhetorik der Griechen und Römer*, 2. Aufl., Leipzig 1885, S. 499.

3. Plan de la « Villa des Pisons » (K. Weber)



PLAN DE LA GRANDE VILLA SUBURBAINE

4. Image du *cornice* 7, fragments 8-15, du *Περὶ παρρησίας*

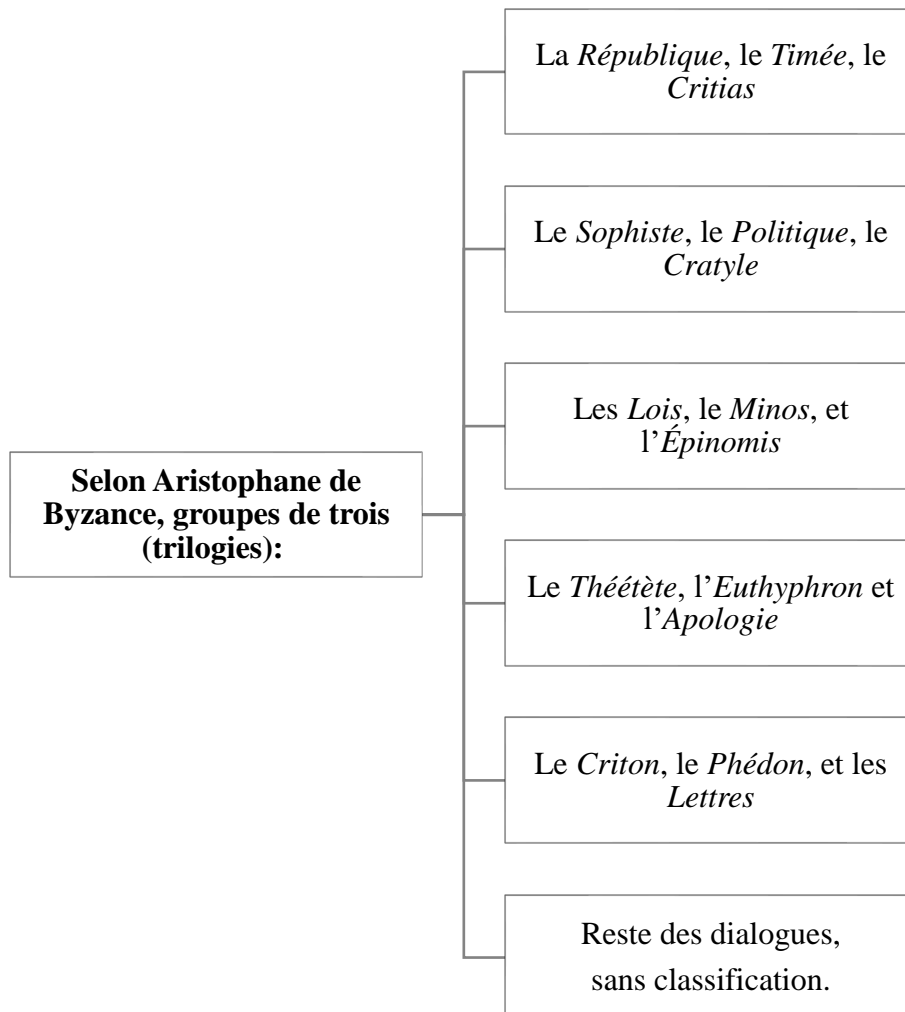


Source: *Catalogo dei papiri ercolanesi*.

5. Classement des dialogues de Platon

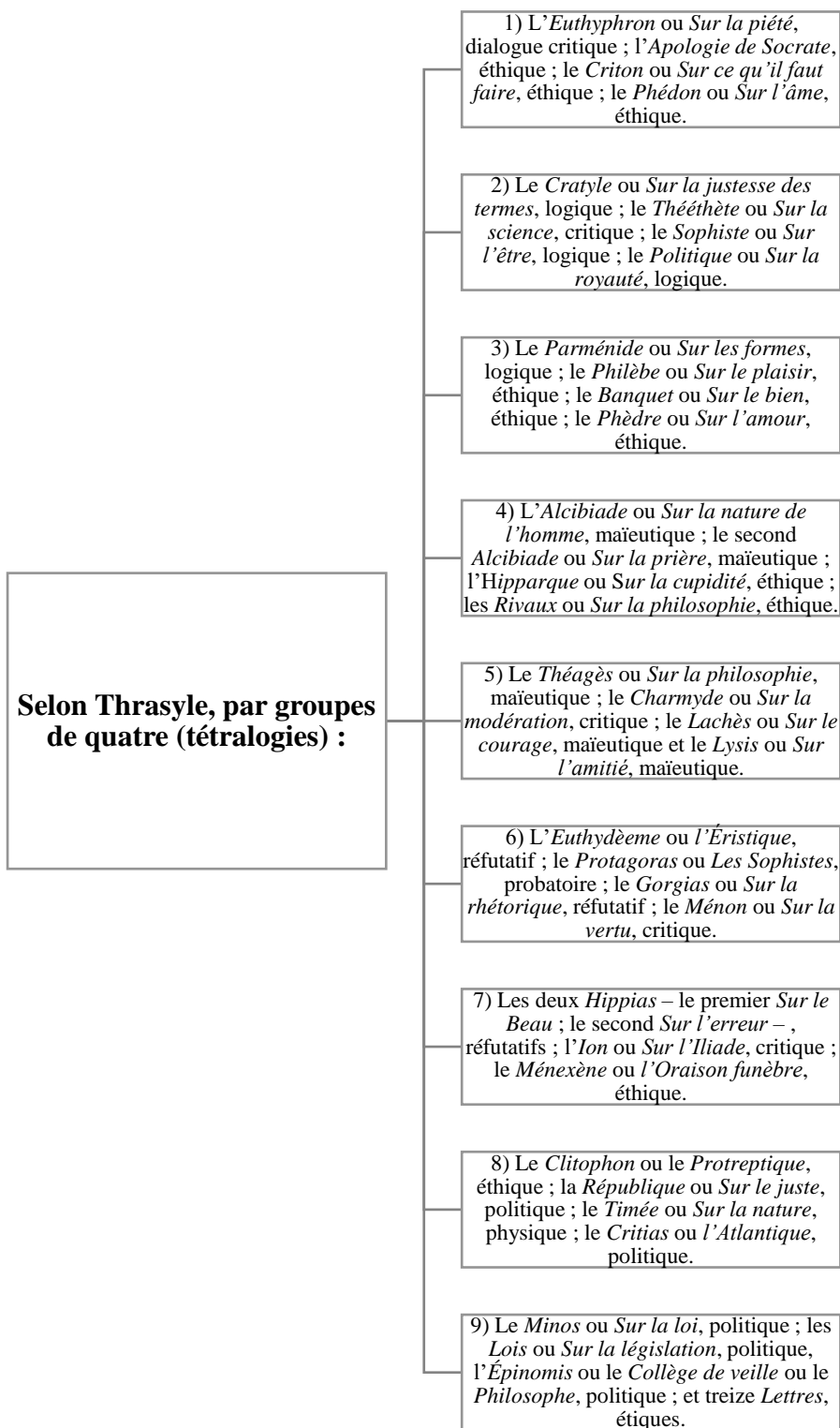
(source : Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, III, 61-62)

a)



b)

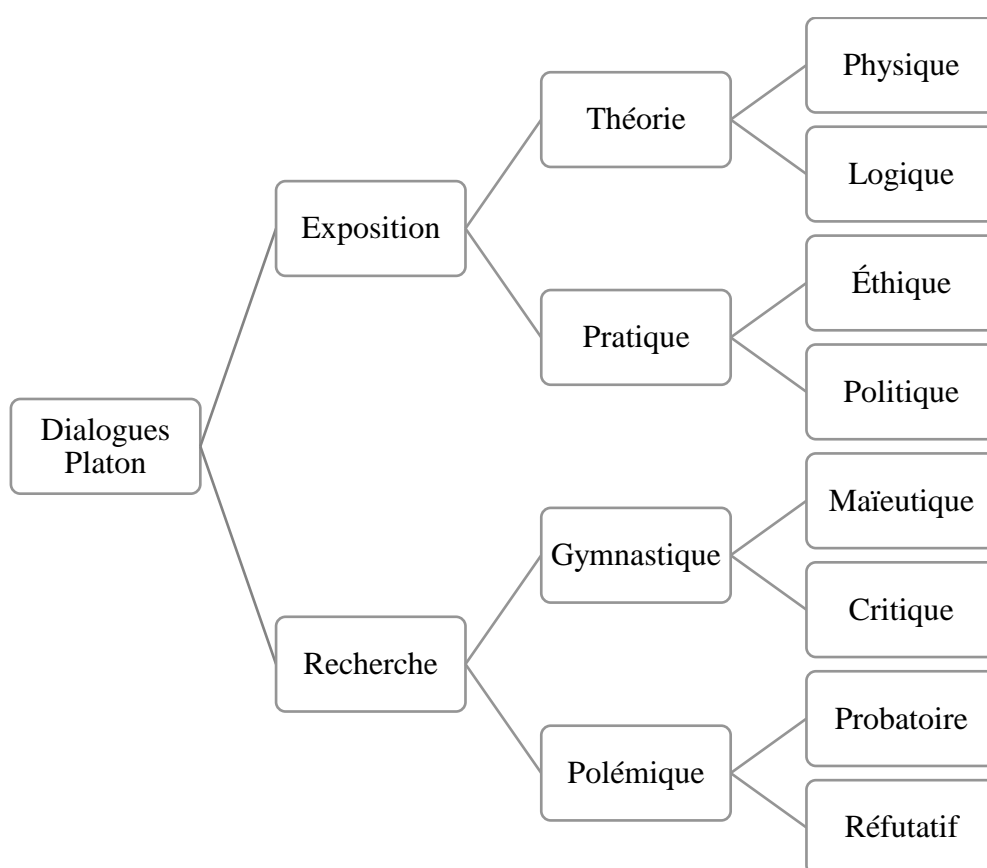
(source : Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, III, 56-59)



c)

Classement des dialogues suivant leur type

(source : Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, III, 49)



6. Occurrences de la παρρησία chez Platon

Source	Texte grec	Traduction (<i>Œuvres complètes</i> , s. dir. Luc Brisson)	Contexte	Commentaire
<i>Clitophon</i> , 406a	εἰ δέ μοι δίδως παρρησίαν , ἥδιστα ἂν δεξαίμην καὶ ἐθέλω λέγειν.	« Si tu me laisses parler franchement, je saisirai la balle au bond, et je m'expliquerai volontiers. »	Clitophon s'adresse à Socrate à propos d'un malentendu.	Sens positif Usage éthique
<i>Phèdre</i> , 240e	...εἰς δὲ μέθην ἰόντος πρὸς τῷ μὴ ἀνεκτῷ ἐπαισχεῖς, παρρησία κατακορεῖ καὶ ἀναπεπταμένη χρωμένου;	« ... si l'amant s'enivre et parle avec une liberté grossière et impudente. »	Socrate parle des désagréments lorsqu'il existe une différence d'âge entre l'amant et l'aimé.	Sens négatif, car la παρρησία est apparentée à l'ivresse, à l'impudicité et à la folie de celui qui est amoureux.
<i>Lachès</i> , 178a	ἡγούμεθα γὰρ χρῆναι πρὸς γε ὑμᾶς παρρησιάζεσθαι	« Nous pensons en effet qu'il faut parler franchement, du moins avec vous. »	Lysimaque et Mélèsias s'entretiennent avec Nicias et Lachès.	La παρρησία apparaît lors d'un entretien privé entre citoyens, tous hommes d'État, c'est-à-dire égaux.
<i>Lachès</i> , 179c	παρρησιασόμεθα πρὸς ὑμᾶς	« ...nous nous adresserons à vous en toute franchise. »	Lysimaque répète sa volonté de parler librement avec ses	Usage étique, ainsi que positif ; manquant tout de même de spécificité.
<i>Lachès</i> , 189a	...καὶ ἐκεῖ αὐτὸν ἠῦρον ἄξιον ὄντα λόγων καλῶν καὶ πάσης παρρησίας .	« ...j'ai découvert qu'il pouvait se permettre de beaux discours et parler en toute	Lachès affirme que Socrate est cet homme capable de faire de beaux discours et parler vrai à la	Contrairement aux deux usages du début du dialogue, cette occurrence de la παρρησίας est on

		franchise. »	fois.	ne peut plus positive. Elle sert à décrire autre
<i>Gorgias</i> , 487a	ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν	« Il s'agit de la compétence, de la bienveillance et de la franchise »	Selon Socrate Calliclès aurait les trois qualités d'une âme qui vit bien. Calliclès serait dès lors la « pierre de touche » par laquelle Socrate peut savoir s'il vit bien ou mal.	Sens ironique ; scène de violence verbale ; avant de le réfuter sur le thème de la justice, Socrate appelle « bienveillance » la braverie dont Calliclès vient de faire preuve.
<i>Gorgias</i> , 487b	Γοργίας τε καὶ Πῶλος, σοφῶ μὲν καὶ φίλω ἐστὸν ἐμῶ, ἐνδεεστέρῳ δὲ παρρησίας	« Gorgias et Polos ; en effet, ce sont des hommes compétents et ils ont de l'amitié pour moi, mais ils n'ont pas assez de franchise »	Socrate fait savoir à Calliclès que Gorgias et Polos ne disent pas ce qu'ils pensent à cause de la gêne (αἰσχύνη) qu'ils ressentent.	Constat. Absence de παρρησία chez Gorgias et Polos.
<i>Gorgias</i> , 487d	καὶ μὴν ὅτι γε οἷός παρρησιάζεσθαι καὶ μὴ αἰσχύνεσθαι	« que tu sois capable de parler franchement et que tu ne te sentes absolument pas gêné, tu le declares toi-même »	Même situation qu'en 487b : Calliclès parle franchement, et il ne ressent pas de gêne, contrairement à G.&P.	Sens ironique ; même situation qu'en 487a
<i>Gorgias</i> , 491e	ὃ ἐγὼ σοι νῦν παρρησιαζόμενος λέγω	« Eh bien, je vais te le dire franchement »	Calliclès continue à donner le fond de sa pensée, même s'il le fait de manière impudique.	Sens positif, toujours dans les sens où Calliclès brave et insulte Socrate à chaque prise de parole.
<i>Gorgias</i> , 492d	Οὐκ ἀγεννῶς γε, ὃ Καλλίκλεις, ἐπεξέρχη τῷ λόγῳ	« Ce n'est pas sans noblesse, Calliclès, que tu as exposé ton	Socrate confirme que Calliclès n'a pas cessé de manifester	Constatation. Calliclès en effet a été on ne peut

	παρρησιαζόμενος	point de vue, tu as parlé franchement. »	ouvertement son opinion à l'égard de la justice.	plus franc. Commence la réfutation de Socrate sur le thème de la justice.
<i>Gorgias</i> , 521a	τάληθῆ μοι εἰπέ, ὦ Καλλίκλεις· (5) δίκαιος γὰρ εἶ, ὥσπερ ἦρξω παρρησιάζεσθαι πρὸς ἐμέ, διατελεῖν ἅ νοεῖς λέγων.	« Dis-moi la vérité Calliclès. Car tu es un homme juste, et comme tu as commencé à me parler franchement, continue à me dire ce que tu penses. »	Socrate s'adresse à Calliclès, l'enjoignant à continuer de lui parler avec franchise	Sens ironique ? Oui et non, car Calliclès parle ouvertement, mais Socrate le décrit en même temps comme un homme « juste ».
<i>Banquet</i> , 222c	Εἰπόντος δὴ ταῦτα τοῦ Ἀλκιβιάδου γέλωτα γενέσθαι ἐπὶ τῇ παρρησίᾳ αὐτοῦ...	« Quand Alcibiade eut tenu ce discours un éclat de rire salua sa franchise... »	Alcibiade fait preuve de franchise alors qu'il est aviné.	Usage positif ; seule occurrence où la <i>παρρησία</i> est saluée par Platon alors qu'elle est en relation avec l'ivresse.
<i>République</i> , 557b	Οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἢ πόλις μεστή καὶ παρρησίας γίγνεται... ;	« Eh bien, tout d'abord, ne faut-il pas dire que les citoyens y sont libres et que la cité laisse place à la liberté et à la libre expression... ? »	Spécificités de la démocratie.	Usage descriptif ; la <i>παρρησία</i> est le propre du régime politique démocratique
<i>République</i> , 567b	Οὐκοῦν καὶ τινες τῶν συγκαταστησάντων καὶ ἐν δυνάμει ὄντων παρρησιάζεσθαι ... ;	« Or, au nombre de ceux qui ont contribué à le mettre en place et qui se trouvent au pouvoir, ne s'en trouve-t-il pas certains qui ont conservé leur franc-parler... ? »	Situation hypothétique exposée par Socrate, lorsqu'il explique que le tyran ne tardera à se débarrasser de ceux qui gardent leur franc-parler contre lui.	Conséquences redoutables pour ceux qui pratiquent la <i>παρρησία</i> dans un régime tyrannique. Usage étique/politique

<i>Lois</i> , 649b	καὶ τελευτῶν δὴ πάσης ὁ τοιοῦτος παρρησίας ὡς σοφὸς ὢν μεστοῦται καὶ ἐλευθερίας...	« Et à la fin, bien sûr, parce qu'il croit tout savoir, cet homme est rempli de franc-parler et de liberté... »	Effets du vin : illusion du savoir, être rempli de franc-parler et de liberté, ainsi que de toute retenue pour faire ce qu'on veut.	Sens négatif ; rapport avec l'ivresse Métaphore de type politique
<i>Lois</i> , 671b	καὶ παρρησίας ἐμπίπλαται καὶ ἀνηκουστίας ἐν τῷ τοιοῦτῳ τῶν πέλας	« chacun est submergé par le franc-parler et l'incapacité d'écouter ses voisins »	Encore une fois, ce sont les effets de l'ébriété : incapacité d'écouter les autres, illusion de pouvoir se gouverner soi-même.	Sens négatif ; Rapport avec l'ivresse Éthique-politique
<i>Lois</i> , 694b	οὐ φθονεροῦ τοῦ βασιλέως ὄντος, διδόντος δὲ παρρησίαν καὶ τιμῶντος τοὺς εἰς τι δυναμένους συμβουλεύειν...	« comme le roi était dépourvu de jalousie, qu'il admettait le franc-parler... à ceux qui étaient capables de le conseiller »	L'Étranger d'Athènes explique l'existence de la <i>παρρησία</i> chez les Perses, à l'époque de Cyrus.	Sens positif ; Occurrence unique, où la <i>παρρησία</i> existerait au VI ^e siècle, chez les Perses.
<i>Lois</i> , 806d	Ναί· δεδομένης γὰρ αὐτῷ παρρησίας	« Oui, nous lui avons accordé une liberté de parole... »	Clinias rappelle à Mégille qu'ils ont accordé à l'Étranger d'Athènes d'exprime sa pensée en toute liberté.	Sens positif, éthique ; Contrat passé entre particuliers. Ils ont le droit d'exprimer ouvertement leur pensée.
<i>Lois</i> , 811a	ἐμὲ τὰ νῦν παρρησιαζόμενον	« en utilisant ma liberté de parole »	Clinias demande à l'Étranger d'Athènes ce qu'il trouve de mauvais chez les poètes.	Même contrat parrhesiastique entre particuliers qu'n 806d.
<i>Lois</i> , 829d	κρίσις δὲ αὐτῶν ἔστω παρά τε τῷ παιδευτῇ καὶ τοῖς ἄλλοις νομοφύλαξι, τούτο ἀποδιδόντων αὐτοῖς γέρας, παρρησίαν ἐν	« Leur juges... leur accorderont à eux seuls le privilège de faire chanter leur Muse en toute	L'Étranger d'Athènes entend restreindre l'usage de la <i>παρρησία</i> à une minorité. Le domaine	Exclusivité de la <i>παρρησία</i> par l'éducateur et les gardiens des lois.

	μούσαις εἶναι μόνοις	liberté »	concerne la compositions de chants.	Constitutions d'une cité, usage juridique.
<i>Lois</i> 829e,	τὰ αὐτὰ δὲ λέγω στρατείας τε περί και τῆς ἐν ποιήσεσι παρρησίας γυναίξί τε και ἀνδράσιν ὁμοίως γίγνεσθαι δεῖν	« pour les exercices militaires comme pour la libre expression... les femmes seront traitées de la même façon que les hommes. »	Ce domaine est assez restreint, il ne concerne	Sens positif ; usage juridique, quoi que fictif. Extension de la παρρησία entre hommes et femmes dans la cité.
<i>Lois</i> , 835c,	νῦν δὲ ἀνθρώπου τολμηροῦ κινδυνεύει δεῖσθαι τινος, ὃς παρρησίαν διαφερόντως	« on risque plutôt d'avoir besoin d'un homme, un audacieux qui mette la franchise au-dessus de tout... »	La <i>parrhesia</i> associée au courage	Sens fort et positif Politique
<i>Lois</i> , 908c	ὁ μὲν γὰρ λόγῳ τε ἂν περι θεοῦς παρρησίας ...	« Le premier en effet sera plein de franc-parler concernant les dieux... »	Lien avec l'impiété (ἀσεβεία).	Sens négatif ; Éthique Lien entre la παρρησίας Et le blasphème

INDEX DES NOTIONS GRECQUES

Les termes peuvent figurer en grec, accompagnés de leur translittération ou seulement translittérés. Cette translittération relève d'un usage du mot fait par un auteur contemporain.

ἀγαθοί, gens de bien : 260

ἀγαθόν, bien : 16

ἀγγέλλειν, rapporter : 145

ἄγγελος, messager, ange : 73

ἀγορά : 191

ἀγορή [chez Homère] : 191

ἀγορεύειν, parler en public, parler au peuple : 128

ἄθυρος, sans porte : 82

αἵρεσις, école, cercle ou mouvement philosophique : 26, 52, 62, 69, 79, 312, 313, 235

αἰσχρός, mauvais, infâme : 29, 147, 234, 267

ἀκούειν, écouter : 248

ἀκρίβεια, rigueur : 61

ἀλήθεια, vérité : 16, 33, 171, 271, 273, 275, 276, 323, 324, 325, 330, 345,

ἀληθουργής, ce qui est véridique : 66

ἀλèthurgie, manifestation de la vérité : 65, 66

ἄμαθία, ignorance : 253, 266

ἀμαρτάνειν, se tromper, pécher : 67

ἀμαρτία, erreur, faute, péché : 40, 67, 233

ἀμάρτημα, erreur, faute, péché : 67

ἀναιδεία, impudence : 212, 314

ἀναίσχυντος, impudent : 195

anakrasis, instruction préliminaire : 132

ἀνδρεία, courage : 90, 92, 114, 209, 211, 212

ἄνομος, anémique, sans loi : 29

ἀντιγραφή, plainte reconventionnelle : 137, 138

apographe, déposition : 132

ἀπάθεια, impassibilité : 312

ἀποτυμπανισμός, mise à mort du condamné à coups de bâton : 137

ἀρετή, excellence, vertu : 18, 33, 90, 98, 283, 289, 294, 296, 300, 303, 304

ἄριστοι, les meilleurs : 177, 222

ἀρκαίας πολιτείας, ancienne Constitution : 121

ἄρμονία, concorde, harmonie : 34, 299

ἀσέβεια, impiété : 40, 41n 367

ἄσκησις, exercice, ascèse : 107, 309, 323

ἄστοί, nés des deux parents grecs, citoyens : 203, 213, 293, 324

ἄταξία, indiscipline : 266

ἀτιμία, perte des droits civiques : 20, 120, 124, 126, 127, 141, 159, 161, 162, 169, 321

ἄτιμοι, citoyens déchus de leurs droits civiques : 139

ἄτοπόν, étrange : 253

αυτάρκεια, gouvernement de soi : 16

aphrodisia (tà), les choses de l'amour : 66

βῆμα, tribune : 191

bema, tribune : 189

βινεῖν, baiser : 217, 235

βίος, vie : 34, 301, 302, 303, 304, 315, 316

βουλεύματα (τὰ), les décrets : 188, 224, 230

βοήθεια, aide, aide médicale : 61

βουλαί, délibérations : 184

βουλεύματα (τὰ), décrets : p : 225

βουλῆ (ἡ), le Conseil : 170

βούλεσθαι, vouloir : 128

βουλόμενος (ὁ), le volontaire (à parler à l'Assemblée) : 127, 219

γελαῖν, rire (verbe) : 271

γλωττα (ἡ), la langue : 115

γραφῆ, action publique, procès : 132, 133, 143, 158

γραφαί, procès publics : 122, 131

γραφῆ ἐταιρήσεως, procès pour prostitution : 132, 159, 161

γραφῆ παρανόμων, action en illégalité : 133, 204

γυναικοκρατία, gouvernement des femmes : 183, 184, 208

δάκνειν, mordre : 238

δειπνον, dîner : 258, 284

δέπαι, coupes (pour le vin) : 284

δεσπότης, maître, Seigneur : 14, 86, 110, 111, 338, 354

δημηγορεῖν, parler à l'Assemblée du peuple, prendre part aux affaires de la cité : 122, 128

δῆμος, le peuple : 171, 220, 263 330, 345

διαβολή, inimitié : 62

διαλεκτική (ἡ), la dialectique : 249

diaitètai, arbitres publics : 132

διατριβαί, discussions : 177

δίκαι δημοσίου, procès publics : 131

δικαιοσύνη, justice : 16

δίκη, coutume, jugement, procès privé : 131, 132, 133

δίκαι ἴδια, procès privés : 131

δοῦλος, esclave :

δουλοί, esclaves : 14

δόξα, opinion, renommée : 169, 231, 310, 313, 325

ἔθος, habitude, coutume : 29, 69, 73 84, 98,

104, 111, 194, 195, 223, 230, 239, 262, 277, 282, 293, 294, 304, 324

εἰκός, vraisemblable : 60

εἰκότα (τὰ), les choses vraisemblables : 60

εἰπεῖν, parler : 21, 170, 248

εἰσαγγέλλειν, interner un procès à l'Aréopage : 122, 144, 174, 321

εἰσαγγελία : procès intenté à l'Aréopage : 131, 174, 322

ἐκκλησία, Assemblée du peuple, Église : 31, 113, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 191, 195, 198, 222, 223, 230, 231, 205, 207, 236, 239

ἐκκλησιάζειν, prendre part à une assemblée, siéger en assemblée : 182, 184

ἔκπωμα, coupe à vin : 272, 285

Ἡλιαῖα, Tribunal populaire de l'Héliée :

ἐλευθερία, liberté : 11, 12, 13, 16, 17, 18, 33, 42, 50, 104, 220, 223, 224, 262, 286, 330, 333, 345, 350

ἐλεύθερος, homme libre : 73, 124, 129, 173, 219, 263, 315

ἐλευθεροστομεῖν, parler librement (terme poétique, présent seulement dans les pièces tragiques) : 46

ἐλευθεροστομία, liberté de parole (*ibid*) : 46, 329, 343, 344

ἔνδειξις, pointer du doigt, dénoncer un fonctionnaire : 127

endeixis : 127

exagouresis, formes du dire vrai (dans le christianisme primitif) : 68

exomologèse, formes du faire vrai : 68

ἐξουσία, droit, pouvoir, capacité d'agir : 45, 128, 181, 329, 331, 335, 337, 344, 345

ἐπαγγέλλειν, porter plainte : 45, 128, 144, 327, 329, 331, 344

epimeleia heautou, souci de soi : 67, 79

ἐπιθυμία, désir : 272

ἐπιψηφίζειν, voter : 123

ἐραστής, l'amant : 200

ἔργα (τὰ), les faits : 313

ἐρόμενος, l'aimé : 200

eros and businnes, amour et affaires :

ἐταρεῖν, se faire entretenir : 168

hetairein : 167, 168

ἐταῖρος, compagnon, camarade, associé : 168, 173

ἐταίρα, maîtresse, *scort* : 168

hétairos, hétéira : 167, 168

εὐδαιμονία, bonheur : 16, 214

εὐζωρος, à l'état pur (en parlant du vin) : 229

εὐεργέτην, bienfaiteur : 103

eukosmia : 164

εὐλόγα (τὰ), ce qui relève du raisonnable : 60

εὐλόγιστος, raisonnable : 60

εὐνοια, bienveillance : 59, 355

eunomia, bon ordre : 17

εὐθυνα (voir suivant, pluriel) : 131

εὐθύνη, audition pour réédition de comptes : 137

εὐρυθμος, harmonie, bien proportionné (en parlant de musique) : 163

ἔφεσις, avoir recours à une autre cour : 127

ἐφήσις : p. 202

ἔχειν, avoir (verbe), être en mesure de faire quelque chose : 116

ἡδονή, plaisir : 16, 163

ἦθη (τὰ), caractères, mœurs : 276, 287, 313

ἦθος, habitude, caractère : 18, 97, 98, 99, 100, 289, 293, 294, 296, 322, 324

ἠσθεῖς, amusé : 90

θάρσος, audace, courage : 209, 212

θεᾶται, spectateurs : 235

θεατής, spectateur :

θέατρον, théâtre : 222

θεῖος, divin : 108

θεός, dieu : 16

θεραπεία, thérapie : 57, 297

θῆτες, citoyen pauvre : 90

θόρυβος, vacarme, bruit, tapage : 87, 221, 318

ιδιώτης, profane : 253

ἰσηγορία, égalité de parole : 14, 28, 30, 46, 49, 84, 85, 91, 122, 172, 181

isègoria : 122

isokratia, égalité de pouvoir : 122

ἰσονομία, égalité devant la loi : 14, 30, 45, 181, 220

isonomia : 122

isogonia, égalité de naissance : 122

καιρός, moment opportun : 57, 61, 148, 343

κακολογία, médisance : 94, 294

κακολόγος, médisant : 93

κακηγορεῖν, médire, dire du mal des autres : 101

κάλλος, ce qui est beau, beauté : 115

καλὸς κάγαθός, homme illustre, cultivé, intellectuel : 227, 233, 238

καλοὶ κάγαθοί, hommes illustres, cultivés, intellectuels : 32, 229, 276, 308,

καλοκαγαθία, noblesse : 32

καταγελαῖν, se moquer : 242, 271

καταφαγεῖν, consommer, dévorer [fg. son patrimoine] : 169

κατηγορεῖν, accuser, parler contre : 123, 126

καθηγεῖσθαι, guider : 57

καθηγητής, guide : 62

κέρνος, récipient servant à mélanger l'eau et le vin dans un banquet : 284

κίνδυνος, danger : 42, 206, 209

κληροῦσθαι, tirer au sorte, assigner une tâche par tirage au sort : 123

κλύειν, écouter : 248

κοινόν (τὸ), le commun : 217

koinônia, communauté : 17

κολακεία, flatterie : 42, 94, 294,

κοσμοπολίτης, cosmopolitisme : 100, 308, 323

κόσμιος, mesuré : 195

κοσμίως, ordonné : 221

κόσμος, univers ordonné : 16, 195, 163, 230, 259, 337, 354

κρατήρ, récipient pour contenir le vin mélangé : 281, 282

κρίσις, jugement : 191

κτῆσις, propriété : 14

κύλιξ, coupe à vin : 283

κύον, κύνα, chien : 306

κύριος, maître, seigneur : 14, 86, 111, 172, 203

κῶμος, cortège de danseurs qui accompagne Dionysos, groupe de fêtards qui traînent dans les rues à la fin des banquets : 200, 235, 271

κῶνειον, empoisonnement, ciguë : 137

koneion : 137

λαλεῖν : 214

λαλία, loquacité : 94, 292

λέγειν, parler : 111, 214, 214, 318

λοιδορεῖσθαι, injurier : 101, 318

λοιδορία, comportement insolent : 229, 231

λοίδορος, personne insolente : 229

λογογράφοι, ceux qui écrivent des discours : 133

λόγος, discours, parole : 28, 34, 272, 294, 301, 302, 303, 306, 315, 316, 322, 330, 345

(φιλό)λογος, aimant des discours : 300

(μισό)λογος, qui déteste les discours : 300

μακαρία, bonheur : 214

Σωκράτης μαινόμενος, Socrate devenu fou : 302, 311

μαρτυρεῖν, témoigner : 110, 171, 172

μάρτυρος, témoin, martyr : 74, 113, 115, 117, 293

μέθη, ivresse : 31, 33, 188, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 271, 272, 273, 276

μαθήματα, savoirs, connaissances : 311

μεθύων, celui qui est ivre, ivrogne : 95, 230, 238, 265

μέσον, au milieu, au centre : 192, 221

μετάθεσις, changement, corriger en amendant : 61

μέτριος, modéré, mesuré : 195

μετρίως, modéré : 90, 157

μουσικός, musicien : 301, 302, 303

μουσικὸς ἀνήρ, musicien accompli, musicien idéal : 296, 301, 304

νήφοντας, νήφοντος, sobriété : 261

noocratie, régime où le pouvoir revient à l'intellect : 259

νομίσμα, institution, monnaie : 308

νομίσματα, institutions : 310, 324

νομοί : 205

νόμος, loi : 13, 47

nosos, maladie : 17

νουθέτησις ; technique d'admonestation : 57

ξένος, étranger : 129

ξένοι, étrangers : 320, 331, 345

ξίφος, poignard [fg. la « langue »] : 96

οἶκος, maison, maisonnée : 129, 210

ὁμοῖος, la chose ou la personne à laquelle on ressemble, un égal : 123, 124, 125, 130,

ὄχλος, multitude, populace : 221, 235

παιδεία, formation, éducation : 226, 228, 248, 296, 308

παροιμία, comportement grossier en état d'ivresse : 227, 228, 229, 230, 232, 263

πάροινος, celui qui a le vin mauvais : 263

παρρησία, liberté de parole, franchise, franc-parler : mot présent partout dans le document.

Παρρησιάδης, personnage chez Lucien de Samosate (*Les ressuscités ou le pêcheur*) : 32, 100, 101, 102, 103, 110, 295

παρρησιάζεσθαι, verbe infinitif (voix moyenne) : 23, 24, 92, 124, 174, 293, 304, 305, 307, 336, 337, 352, 353

παρρησιαστής, celui qui a fait sienne la παρρησία : 24, 40, 41, 42, 73, 100, 101, 113, 191, 209, 295, 303, 332, 347

πᾶς-ῥήσις, tout-dire, étymologie de la παρρησία : 24, 49

pernanai, vendre : 167

πίνειν, boire : 224, 267

πίστις, confiance, foi : 114

πίθος, jarre de vin (maison de Diogène) : 3011, 313

πλῆθος, (ή) la masse, la multitude, la foule : 177, 223, 235

ποιῆται, poètes : 178

πολλοί (οἰ), le plus grand nombre : 223

πολιτεία, forme de vie de la cité, constitution : 46, 148, 149, 180, 247, 254, 257, 258, 264, 282

πόλις, cité : 13, 15, 17, 69, 81, 203, 210, 215, 216, 258, 266, 283, 286, 307, 324, 325, 334, 349

polis : 17, 148

πολιτεύειν, gouverner, prendre part aux affaires de la cité : 123

πολιται, citoyens : 27, 139, 286, 308, 239

πολίτης, citoyen : 125, 127, 216, 219, 282, 283, 293, 307, 324

πονηρία, ce qui est mauvais : 241, 266

πονηροί, hommes mauvais : 240

πόνοι, souffrances, efforts, travaux : 308, 309, 311, 316, 325

πορνεύεσθαι, se conduire comme un pornos ou une *pornê*, se prostituer : 168

porneuesthai : 167

πόρνος, prostitué : 173

πράγματα (τὰ), les affaires de la cité : 201, 207

πρᾶξις, manière de faire : 265, 267, 268, 272

προαγορεῖν, parler devant le peuple : 143

προεδρία, sièges d'honneur au pied des gradins : 194

προσκήνιον, la scène du théâtre : 191

σημεία, signes : 59

stasis, faction politique : 17

σόφισμά, astuce : 273

σποδέω : 199

στίγματα, stigmates, signes : 116

στόμα, bouche : 82, 95, 115, 128, 248, 316

συκοφαντεῖν, dénoncer : 144, 145, 320

σῦκα (figues) φαίνειν, « montrer les figues » : 145

συκοφάντης, délateurs professionnels, accusateur : 145

συμπόσιον, banquet, boire ensemble : 228, 229, 260, 267, 269, 272, 274, 281, 283, 285, 286, 289, 303

συμπόσια, banquets (pluriel) : 177

συμπόται, convives d'un banquet : 267, 272, 277, 278, 285, 288

συμφωνία, harmonie : 34, 315

συνήγορος, avocat : 134

σχολή, loisir : 163, 192, 312

σώζειν, sauver : 149

σωτήρ, sauveur : 243

σωτηρία, sauvegarde, salut : 149, 215, 216, 240, 281

σοφία, savoir : 304

σοφός, sage : 295

σωφροσύνη, modération : 90, 163, 227, 279, 280, 282

sophrosyne : 164

σῶμα, corps : 302

τέχνη, technique, habileté, métier : 58

τέχνη στοχαστική, technique conjecturale : 57, 60, 61

techné parrhesiastique : 57

τέλος, but, fin : 16, 57, 60, 61

τιμή, honneur, réputation : 30, 141,

τόλμα, audace : 207, 209, 212

τολμᾶν, audacieux : 209, 341, 358

τριόβολος, monnaie valant trois oboles, salaire reçu après avoir assisté aux réunions l'Assemblée : 211, 236, 240

τρόποι, caractères : 149

τύραννος, tyran : 220, 221, 228, 343

τῦφος, orgueil : 12

ὔβρις, démesure, violence, excès : 12, 33, 36, 152, 156, 163, 180, 234, 274, 278, 279, 280, 289, 322

ὔβρισμα, outrage : 74

ὑποκριταί, acteurs : 179

ὑποπίη : ivresse douce, légère : 260

ὑποπίνειν : boire (du vin) modérément : 260

φιλόσοφος, philosophe : 255

φιλία, amitié : 42, 59, 62, 332, 335, 335,

338, 246, 347, 349, 351

φίλον, ami : 103

φιλοσοφία, philosophie : 16, 34, 255, 305, 306, 307, 311, 325,

φράζειν, rapporter, expliquer : 72, 73

φροντιστής, le penseur (Socrate) : 228

φροντιστήριον, l'endroit où l'on réfléchit (école de sophistique de Socrate dans *Les Nuées* d'Aristophane) : 229, 297

φύσις, nature : 16, 315, 324

(παρὰ) φυσιν, contre nature : 134

χορηγός, chorège : 237

χρήματά (τὰ), les possessions, les biens : 163

ψηφίσμα, décret, réforme : 235

ψηφίσματα, décret, réformes : p. 205

psychagogie, direction de conscience : 68

ψόγους, comportement nuisible : 262

ψυχή, âme : 46, 69, 255, 277, 283, 302, 315, 316, 323

ψυκτήρ, récipient où refroidit le vin : 285

INDEX LOCORUM

Cet index indique les passages des textes anciens cités dans l'ensemble du travail, à l'exclusion des Annexes.

ALCÉE

Fragments

333 : p. 276

346 : p. 284

366 : p. 276

ARISTOPHANE

Les Acharniens

v. 45 : p. 219

v. 73 : p. 261, n. 484

v. 378 : p. 180, n. 336

v. 559 : p. 207, n. 387

v. 628-664 : p. 180, n. 336

v. 645 : p. 242

v. 655-659 : p. 242

v. 1229 : p. 261, n. 484

Les Cavaliers

v. 11 : p. 216, n. 400

v. 85 : p. 267, n. 500

v. 87 : p. 230, n. 420

v. 88 : p. 239, n. 433

v. 187 : p. 261

v. 190 : p. 221, n. 410

v. 457-459 : p. 243, n. 440

v. 475-577 : p. 207, n. 388

v. 496 : p. 238, n. 432

v. 509 : p. 242

v. 515 : p. 242

v. 1023 : p. 207, n. 387

v. 1115 : p. 221, n. 410

Les Guêpes

v. 835-994 : p. 207, n. 387

Les Femmes à l'Assemblée

v. 8 : p. 198

v. 12 : p. 198 ; p. 199

v. 28 : p. 207

v. 39 : p. 199

v. 59 : p. 207

v. 102 : p. 202, n. 378

v. 106-7 : p. 196 ; p. 201 ; p. 207 ; p. 212

v. 107-8 : p. 212-213

v. 109 : p. 216 ; p. 286
v. 112-113 : p. 199 ; p. 199, n. 371
v. 114 : p. 200
v. 115 : p. 214
v. 118-120 : p. 214
v. 130-144 : p. 31 ; p. 187-188 ; p. 224 ;
288, n. 554
v. 130 : p. 127, n. 263
v. 132 : p. 171
v. 135-144 : p. 231, n. 421
v. 169 : p. 214
v. 205 : p. 216
v. 230 : p. 214
v. 239 : p. 215
v. 240 : p. 215
v. 243 : p. 214
v. 245 : p. 214
v. 247 : p. 211
v. 287 : p. 210
v. 287 : p. 207
v. 289-291 : p. 236, n. 425
v. 310sq : 211
v. 375-478 : p. 212
v. 380-381 : p. 236, n. 425
v. 396 : p. 205 ; p. 216
v. 431- 433 : p. 208, n. 389
v. 441 : p. 236
v. 495 : p. 207

v. 515 : p. 213
v. 519 : p. 211
v. 553 : p. 215
v. 558 : p. 215
v. 571 : p. 215
v. 634 : p. 218
v. 656 : p. 217
v. 676 : p. 218
v. 1154-1157 : p. 185, n. 345 : p. 235

Les Nuées

v. 94 : p. 229, n. 417 ; p. 297, n. 565
v. 239 : p. 261, n. 485
v. 517 : p. 242
v. 575 : p. 243, n. 439
v. 1111 : p. 297, n. 565
v. 1147 : p. 298, n. 565

Les Thesmophorieuses

v. 540 : p. 31 ; p. 187, n. 348

Lysistrata

v. 29-30 : p. 216, n. 399
v. 317-318 : p. 212, n. 395
v. 340 : p. 212, n. 396
v. 364 : p. 212, n. 396
v. 366 : p. 212, n. 396

v. 369 : p. 212, n. 395
v. 497 : p. 216, n. 399
v. 574-586 : p. 236, n. 426

Ploutos (scholies)

v. M. 873a-c : p. 145

ARISTOTE

Éthique à Nicomaque

1124b, 29 : p. 101, n. 205

1165a, 29 : p. 86, n. 166

La Politique

I, 3, 1253b : p. 14, n. 8

I, 5, 1254b : p. 203, n. 379

V, 11, 1313b : p. 89, n. 175

Constitution d'Athènes

IV, 4 : p. 121 ; p. 144

XVI, 4 : p. 203, n. 382

XVI, 6 : p. 90, n. 178

XXV, 1-2 : p. 122, n. 249

XXVI, 4 : p. 27, n. 402 ; p. 203

XLII, 1 : p. 28, n. 38

Rhétorique

1378b 23-29 : p. 163, n. 319

BIBLE

Évangile s. St Jean

11, 53 : p. 110, n. 228 ; p. 111

11, 54 : p. 110, n. 229 ; p. 11

16, 23 : p. 21, n. 28

18, 19-20 : p. 109, n. 223

18, 23 : p. 110, n. 226

Évangile s. St. Matthieu

18, 15-16 : p. 110, n. 227

27, 11-26 : p. 110, n. 228

Les Actes des Apôtres

3, 1 : p. 111

4, 3 : p. 111

4, 13 : p. 111, n. 230

4, 23 : p. 111

4, 29 : p. 111, n. 231

4, 31 : p. 112

Les Psaumes

140, 2-4 : p. 97, n. 197

L'Épître aux Éphésiens

3, 12 : p. 108, n. 221

Première épître de St. Jean

2, 28 : p. 108, n. 221

Première épître aux Thessaloniens

2, 2 : p. 108, n. 221

DÉMOSTHÈNE

Contre Aristogiton I

41, 51 : p. 207, n. 387

Contre Midias

47 : p. 128 ; p. 153, n. 300

Seconde Olynthienne

18 : p. 261, n. 486

Seconde Philippique

31 : p. 87, n. 169 ; p. 91, n. 180

Sur la couronne

170 : p. 127, n. 263 ; p. 219, n. 405

Sur les affaires de la Chersonèse

32 : p. 88, n. 171

Sur les forfaitures de l'ambassade,

125 : p. 136

Troisième Philippique

3 : p. 88, n. 172 ; p. 293, n. 558

DIOGÈNE LAËRCE

Vies et doctrines des philosophes illustres

I, 17 : p. 312, n. 599

II, 5, 21 : p. 311, n. 595

VI, 2 : p. 312, n. 599 ; p. 312, n. 600

VI, 5 : p. 251, n. 455

VI, 11 : p. 311, n. 593

VI, 13 : p. 308, n. 587 ; p. 309, n. 588 ; p. 313

VI, 15 : p. 312, n. 600

VI, 21 : p. 312, n. 599 ; p. 312, n. 601

VI, 22 : p. 309, n. 588

VI, 24 : p. 313, n. 605

VI, 26 : p. 313, n. 605

VI, 27, 28 : p. 315, n. 608

VI, 32 : p. 310, n. 591 ; p. 311, n. 598

VI, 40 : p. 308, n. 587

VI, 41 : p. 314, n. 606

VI, 43 : p. 309, n. 588 ; p. 313, n. 602 ; p. 317

VI, 49 : p. 309, n. 588 ; p. 314, n. 606 ; p. 314, n. 607

VI, 51 : p. 309, n. 588

VI, 54 : p. 304 ; p. 313, n. 602

VI, 60 : p. 308, n. 587

VI, 61 : p. 308, n. 587

VI, 63 : p. 100, n. 202 ; p. 248 ; p. 310, n. 591

VI, 64 : p. 99, n. 201 ; p. 311 ; p. 314 ; p. 314-315

VI, 65 : p. 305 ; p. 314 ; p. 318

VI, 69 : p. 33 ; p. 305 ; p. 315, n. 609

VI, 71 : p. 313, n. 602

VI, 72 : p. 310, n. 590

VI, 73 : p. 311, n. 595

VI, 78 : p. 313, n. 602

VI, 104 : p. 311, n. 593 ; p. 311, n. 595

VI, 105 : p. 310, n. 590

DOROTHÉE DE GAZA

Œuvres Spirituelles

4, 53-54 : p. 76, n. 138

ÉPICTÈTE

Entretiens

III, XXII, 23 : p. 295, n. 561

III, XXII, 24 : p. 295, n. 561

III, XXII, 24-25 : p. 314, n. 607

III, XXII, 25 : p. 318, n. 619

III, XXII, 69 : p. 295, n. 561

III, XXII, 86-89 : p. 295, n. 561

III, XXII, 93 : p. 295, n. 561

III, XXII, 96-97 : p. 295, n. 561 ; p. 307, n. 581

ESCHINE

Contre Timarque

1-3 : p. 142 ; p. 143 ; p. 144 ; p. 147

4 : p. 148

5 : p. 150

6 : p. 151 ; p. 152 ; p. 163

7 : p. 154

8 : p. 163

7-21 : p. 152

11 : p. 155

12 : p. 155

13 : p. 155 ; p. 157

14 : p. 87, n. 168 ; p. 139 ; p. 140 ; p. 157 ; p. 174

15 : p. 156

16 : p. 153, n. 300

18 : p. 160

19-20 : p. 161

20 : p. 170

21 : p. 162 ; p. 171

22 : p. 163

23 : p. 127, n. 263 ; p. 219, n. 405

24 : p. 171

28 : p. 171

28-32 : p. 164-166

39 : p. 156 ; p. 159

42 : p. p. 169

51 : p. 139 ; p. 170

64 : p. 171

80 : p. 139 : p. 170

92 : p. 131

98 : p. 171

115 : p. p. 171

136 : p. 134

137 : p. 168

154 : p. 169

160 : p. 166

165 : p. 166, n. 322

172 : p. 139 ; p. 170

173 : p. 172

184 : p. 155

185 : p. 134

Lettres

XI, 3, 4 : p. 94, n. 189

ESCHYLE

Agamemnon

v. 32 : p. 86, n. 165

v. 36 : p. 15, n. 9 ; p. 85, n. 160

Les Suppliantes

v. 948 : p. 46, n. 56

Prométhée

v. 180 : p. 46, n. 56

EURIPIDE

Andromaque

v. 153 : p. 46, n. 56

Bacchantes

v. 268 : p. 95

v. 356, 357 : p. 95

v. 386-388, p. 95 ; p. 289-290 ; p. 318, n. 620

v. 581 : p. 72, n. 129

v. 585 : p. 112, n. 233

v. 666-673 : p. 70

v. 668-671 : p. 85, n. 163

v. 674-676 : p. 75

v. 779 : p. 74

Ion

v. 585-606 : p. 128

v. 596 : p. 213

v. 668-675 : p. 128

v. 672-675 : p. 84, n. 158 ; p. 307, n. 580

v. 672 : p. 128

Les Phéniciennes

v. 391, 392 : p. 85, n. 159 ; p. 124 ; p. 169

Les Suppliantes

v. 409 : p. 230

v. 416, 417 : p. 221

v. 438-439 : p. 219, n. 404 ; p. 221

v. 440 : p. 221 ; p. 309, n. 589

FLAVIUS JOSEPH

Antiquités Judaïques

II, 52 : p. 41, n. 51

HÉRODOTE

Enquête

3, 1 : p. 13

3, 80-83 : p. 149, n. 299

80-89 : p. 89, n. 177

HOMÈRE

Iliade

I, 54 : p. 192, n. 357

I, 58 : p. 192, n. 357

I, 70 : p. 193, n. 360

I, 185-187 : p. 220, n. 407

I, 186-187 : p. 233

I, 470 : p. 284, n. 545

I, 490 : p. 261, n. 485

II, 212 : p. 220, n. 407

IV, 405 : p. 21, n. 28 ; XIX, 220 : p. 3

VIII, 174 : p. 202, n. 376

XI, 287 : p. 202, n. 376

XII, 409 : p. 202, n. 376

XVI, 602 : p. 202, n. 376

XVI, 270 : p. 202, n. 376 ; p. 209

XVII, 785 : p. 202, n. 376

XIX, 55 : p. 192, n. 357

XX, 4 : p. 192, n. 357

XX, 248, 249 : p. 3

XVIII, 245 : p. 192, n. 357

Odyssée

I, 356-359 : p. 210, n. 392

ISOCRATE

Archidamos

97, 5 : p. 85, n. 162

Aréopagitique

14 : p. 46

20 : p. 47 ; p. 288, n. 554

À Nicoclès

3 : p. 40, n. 49 ; p. 232-233 ; p. 233, n. 422

Busiris

40: p. 40, n. 50

40 : p. 48, n. 68

	673, 63-69 : p. 117
<i>Contre les sophistes</i>	
1 : p. 297, n. 565	<i>Panegyrique sur Juventin et Maximim</i>
	50. 571, 5-9 : p. 115
<i>Panathénaïque</i>	50. 474, 15 : p. 261, n. 486
131-132 : p. 149, n. 299	50. 575, 103-105 : p. 318, n. 620
<i>Panegyrique</i>	<i>Trois Catéchèses Baptismales</i>
47 : p. 306, n. 578	17, 1-5 : p. 96.
	17, 12-13 : p. 96
<i>Philippe</i>	
72 : p. 48, n. 62	LUCIEN DE SAMOSATE
	<i>Les Ressuscités ou le Pêcheur</i>
<i>Sur la paix</i>	18 : p. 103
14 : p. 89, n. 176	35-37 : p. 102, 103
	42 : p. 103
<i>Sur l'échange</i>	<i>Le Banquet ou les Lapithes</i>
226 : p. 297, n. 565	p. 103
JEAN CHRYSOSTOME	<i>Nigrinos</i>
<i>Contre l'ivresse et Sur la Résurrection</i>	15-16 : p. 104, n. 212
434, 72-80 : p. 96	
	<i>Vie de Démonax</i>
<i>De Sanctis Bernice et Prosdoce ou Homélie sur Sainte Bernice et sainte Prosdoce</i>	3, p. 104, n. 211
p. 116	<i>Vies à vendre</i>
	p. 103
<i>Éloge de Julien, saint martyr</i>	

MÉNANDRE

L'arbitrage

v. 1101 : p. 14 ; p. 85, n.161 ; p. 293, n. 558

PHILODÈME DE GADARE

Περὶ παρρησίας

fr. 1 : p. 57

fr. 45 : p. 62 ; p. 107

Περὶ ῥητορικῆς

p. 60

PHILON D'ALEXANDRIE

Quis rerum divinarum heres sit,

§ 21 : p. 41, n. 51

PLATON

Alcibiade

130c : p. 278

131c : p. 280, n. 537 ; p. 281, n. 540

132c : p. 278

134c : p. 282, n. 542

135c : p. 283

Apologie de Socrate

21a-d : p. 299, n. 567

21d : p. 312, n. 600

22a : p. 314, n. 607

28e : p. 303

29 d-e : p. 306, n. 579

29e : p. 307

30b : p. 255, n. 466

31a-c : p. 297, n. 565

31c : p. 212, n. 397

35d : p. 246

38a : p. 306, n. 578

Banquet

172b : p. 251 ; p. 274

173c : p. 252

174b : p. 260, n. 482

175a, b : p. 253, n. 462

176d : p. 267-268 ; p. 268, n. 503

177d : p. 268, n. 504 ; p. 274

181a : p. 267

183e : p. 281, n. 540

189b : p. 272, n. 514

194d : p. 270

212e : p. 271

213e : p. 272 ; p. 275 ; p. 284

214a : p. 269 ; p. 273

214c : p. 273

214e : p. 273

217b : p. 21, n. 28

217e : p. 275

220e-221b : p. 301, n. 571

220e-d : p. 303

222c : p. 93, n. 182 ; p. 277

Euthydème

292c-d : p. 254, n. 464

Gorgias

448a-e : p. 253, n. 461

449e : p. 261, n. 485

461b-480e : p. 253, n. 461

492d : p. 91, n. 179

Lachès

178a : p. 304

179c : p. 304

179d : p. 296

180b : p. 298

180c : p. 298

184e : p. 298

185e : p. 298

186e-187a : p. 299

187e : p. 299

188a : p. 299 ; p. 303

188c-189c : p. 33

188c-e : p. 315

188d-e : p. 300

189a : p. 301 ; p. 303 ; p. 304

190c, d : p. 296, n. 563

196d : p. 303 ; p. 304

197c : p. 303

199e : p. 296, n. 563

Lois

I, 649b : p. 93, 94, n. 187 ; p. 288, n. 555

II, 666b : p. 264, n. 493

II, 671b : p. 264, n. 494 ; p. 288, n. 555

II, 671d : p. 263, n. 489

III, 694a, b : p. 88, n. 173

Lysis

204d : p. 262, n. 488

Ménon

72e : p. 210, n. 392

Phédon

59b : p. 255, n. 467

118a : p. 246, n. 442

Phèdre

229e : p. 269, n. 505

231a-234c : p. 281, n. 540

235c : p. 253, n. 462

- 235d : p. 250, n. 453
 236d : p. 253, n. 462
 238a : p. 274
 240e, p. 93, n. 186 ; p. 262 ; p. 263, n. 489
 241c : p. 257, n. 473
 246a-257b : p. 279, n. 535
 247b : p. 280
 252c : p. 279
 253d : p. 280
 253e : p. 280
 254e : p. 280
 256b-c : p. 280
 261b : p. 261, n. 485
 272d-e : p. 246
 273e : p. 294
 276e-277a : p. 249, n. 450
 278d : p. 255, n. 465
 279c : p. 323
 279b : p. 255, n. 465
- République*
- I, 349e : p. 302
 II, 360c : p. 278
 II, 368e-369a : p. 278
 III, 398e : p. 263, n. 491 ; p. 302
 III, 399 a : p. 302
 III, 402d : p. 302
- III, 403e : p. 263, n. 491
 III, 410b : p. 302
 IV, 426e : p. 279, n. 534 ; p. 279, n. 534
 IV, 430e : p. 279, n. 534
 V, 476b-d : p. 255, n. 465
 VIII, 557a : p. 288, n. 555
 VIII, 560e : p. 287-288
 VIII, 562d : p. 279 ; p. 286
 VIII, 562e : p. 287
 VIII, 557a : p. 264
 VIII, 557a-562a : p. 282
 VIII, 557b : p.24 ; p. 88, n. 174
 VIII, 562d : p. 264
 VIII, 567b : p. 92, n. 181
 IX, 591d : p. 302
- Théétète*
- 172c-174a : p. 177, n. 328
 173c-176e : p. 255, n. 465
 175e : p. 249
- PLINE LE JEUNE
- Lettres*
- VI, 16 : p. 51, n. 68
- PLOTIN
- Traité 50 (Ennéade, III, 5) : p. 108, n. 220*

Traité 6 (Ennéade, IV, 8) : p. 108, n. 220

PLUTARQUE

Alexandre-César

14, 1-5 : p. 317

PSEUDO-XÉNOPHON

Constitution des Athéniens

I, 4 : p. p. 266

I, 5-7 : p. 266

I, 8 : p. 265, n. 497 ; p. 266-267 ; p. 288, n. 554

1, 12 : p. 84, n. 157

STOBÉE,

Anthologium

III, 3, 51 : p. 313, n. 602

THÉOGNIS DE MÉGARE

Poèmes élégiaques

I, 211-212 : p. 286, n. 551

I, 473-496 : p. 286, n. 551

I, 503-510 : p. 286, n. 551

I, 837-840: p. 286, n. 551

I, 843-845 : p. 286, n. 551

I, 882-883 : p. 279, n. 536

THÉOPHRASTE

Caractères

VII, 1 : p. 294

VII, 7 : p. 294, n. 559

VIII, 6-7 : p. 272, n. 516

XXVIII, 6 : p. 94, n. 188.

THUCYDIDE

Guerre du Péloponnèse

II, 40, 1 : p. 306, n. 578

TRAGICA ADESPOTA

v. 556: p. 84, n. 156

XÉNOPHON

Banquet

IV, 30 : p. 145, n. 295

IV, 44 : p 312, n. 599

VI, 1 : p. 227

VI, 7 : p. 229

Économique

VII, 22 : p. 162

VIII, 19, 20 : p. 163, n. 318

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES ANCIENNES

Alcée, *Fragments*, t. II, texte établi, traduit et annoté par Gauthier Liberman, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Apollonios de Rhodes, *Les Argonautiques*, texte traduit et indexé par Francis Vian et Émile Delage, Paris, Les Belles Lettres, 3 vol. : 1974, 1980, 1996, 2019.

Aristophane, *Les Acharniens*, textes présentés, établis et annotés par Pascal Thiery, Paris, Gallimard, 1997.

Aristophane, *Les Guêpes*, texte présenté, établi et annoté par Pascal Thiery, Paris, Gallimard, 1997.

Aristophane, *Les Cavaliers*, texte présenté, établi et annoté par Pascal Thiery, Paris, Gallimard, 1997.

Aristophane, *Les Femmes à l'Assemblée*, texte présenté, établi et annoté par Pascal Thiery, Paris, Gallimard, 1997.

Aristophane, *Les Thesmophorieuses*, texte présenté, établi et annoté par Pascal Thiery, Paris, Gallimard, 1997.

Aristophane, *Lysistrata*, texte présenté, établi et annoté par Pascal Thiery, Paris, Gallimard, 1997.

Aristophane, *Lysistrata*, traduit par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

Aristophane, *L'Assemblée des femmes*, traduit par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

Aristophane, *Les Thesmophories*, texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Paris, les Belles Lettres, 1954.

Aristophane, *Lysistrata*, texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Paris, les Belles Lettres, 1928.

Aristophane, *Scholies anciennes aux Grenouilles et au Ploutos d'Aristophane*, présentation, traduction et commentaire par Marcel Chantry, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

Aristote, *Constitution d'Athènes*, traduit par Georges Mathieu et Bernard Haussoullier, Paris, Les Belles Lettres, 1922, 1996.

Aristote, *Constitution d'Athènes. Le régime politique des Athéniens*, traduit par Michel Sève, Paris, Classiques de Poche, 2006.

Aristote, *Étique à Nicomaque*, traduit par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.

Aristote, *La Politique*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014.

Démosthène, *Contre Aristogiton*, texte établi et traduit par Georges Matthieu, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

Démosthène, *Contre Midias*, texte traduit et commenté par Louis Gernet et Jean Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

Démosthène, *Contre Nééra*, texte traduit et commenté par Louis Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Démosthène, *Sur la couronne*, texte établi et traduit par Georges Matthieu, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

Démosthène, *Seconde Philippique*, 31, dans *Harangues*, t. II, trad. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Démosthène, *Sur les affaires de la Chersonèse*, dans *Harangues*, t. II, trad. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Démosthène, *Sur les forfaitures de l'ambassade*, texte établi et traduit par Georges Matthieu, Paris, Les Belles Lettres, 1945.

Démosthène, *Troisième Philippique*, 3 dans *Harangues*, t. II, trad. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Demosthenes, *Against Meidias (Oration 21)*, edited with Introduction, Translation, and Commentary by Douglas M. MacDowell, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le livre de poche, 1999.

Dio Chrysostom, *The Fourth Discourse On Kingship*, translated by J. W. Cohoon, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1932.

Dio Chrysostom, *The Sixth Discourse: Diogenes or on Tyranny*, translated by J. W. Cohoon, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1932.

Dio Chrysostom, *The Eighth Discourse: Diogenes or on Virtue*, translated by J. W. Cohoon, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1932.

Dio Chrysostom, *The Ninth Discourse: Diogenes or the Isthmian Discourse*, translated by J. W. Cohoon, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1932.

Dio Chrysostom, *The Tenth Discourse: Diogenes or on Servants*, translated by J. W. Cohoon, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1932.

Épictète, *Entretiens*, t. III, traduit par Amand Jagu et Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Épicuriens (Les), sous la direction de Daniel Delattre et Jackie Pigeaud, Paris, Gallimard, 2010.

Eschine, *Againsts Timarchos*, texte traduit et commenté par Nick Fisher New York, Oxford University Press, 2001.

Eschine, *Contre Timarque*, texte établi et traduit par Victor Martin et Guy de Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1927.

Eschine, *Lettres*, texte établi et traduit par Victor Martin et Guy de Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

Eschine, *The Speeches of Aeschines*, Charles Darwin Adams, London, Cambridge, Harvard University Press, 1919, 1968.

Eschyle, *Agamemnon*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

Euripide, *Bacchantes*, texte établi et traduit par H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Euripide, *Hyppolite*, texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Euripide, *Ion*, traduction et notes par Léon Parmentier et Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

Euripide, *Les Suppliantes*, traduction et notes par Léon Parmentier et Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

Hérodote, Thucydide, *Œuvres complètes, L'Enquête. Histoire de la guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens*, Paris, Gallimard, 1964.

Homère, *Iliade. Tout Homère*, sous la direction d'Hélène Monsacré, Paris, Albin Michel-Les Belles Lettres, 2019.

Homère, *Odyssée. Tout Homère*, sous la direction d'Hélène Monsacré, Paris, Albin Michel-Les Belles Lettres, 2019.

Isocrate, *À Nicocles*, 3, traduit par Georges Mathieu et Émile Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Isocrate, *Archidamos*, traduit par G. Mathieu et E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1929.

Isocrate, *Contre les sophistes*, traduit par Georges Mathieu et Émile Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1929.

Isocrate, *Panathénaïque*, traduit par Georges Matthieu et Émile Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

Isocrate, *Philippe*, traduction de Christian Bouchet, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

Isocrate, *Sur l'échange*, traduit par Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942.

Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Margaret A. Schatkin, avec la collaboration de Cécile Blanc et Bernard Grillet, *suivi de Homélie sur Babylas*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Bernard Grillet et Jean-Noël Guinot, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.

Jean Chrysostome, *Les panégyriques de martyres, traduits du grec avec un abrégé de la Vie de ces mêmes martyres* par le R.P. de Bonreccueil, Prêtre de l'Oratoire, Paris, MDCCXXXV.

Jean Chrysostome, *Homélie sur la Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte, t. 1*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Nathalie Rambault, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013.

Jean Chrysostome, *Panégyriques de Martyrs, t. 1*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Nathalie Rambault, avec la collaboration de P. Allen, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018.

Jean Chrysostome, *Trois Catéchèses Baptismales*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Auguste Piédagnel, avec la collaboration de Louis Doutreleau, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.

Julien, (l'Empereur), *Contre Héracléios le cynique*, texte établi et traduit par Gabriel Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

Julien, (l'Empereur), *Contre les cyniques ignorants*, texte établi et traduit par Gabriel Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

Les cyniques grecs. Lettres de Diogène et de Cratès, traduit du grec ancien par Georges Rombi et Didier Deleule, Arles, Actes Sud, 1998.

Lucien, *Le Banquet ou Les Lapithes*, traduit par Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres 1998.

Lucie, *Le Songe ou La vie de Lucien*, traduit par Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

Lucien, *Les Ressuscités ou le Pêcheur*, traduit par Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

- Lucien, *Nigrinos*, traduit par Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- Lucien, *Vie de Démonax*, traduit par Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- Nouveau Testament*, traduction œcuménique, édition intégrale, Paris, Les Éditions du Cerf et Les bergers et Les Mages, 1984.
- Philodhemus, *Περὶ παρρησίας, libellus*, ed. Alexander Olivieri, BT. Leipzig : Teubner, 1914.
- Philodhemus, (*Review of*) *Philodemi Περὶ παρρησίας, libellus*, by Robert Philippson, edited by Alexander Olivieri. *Berliner Philologische Wochenschrift* 22, 1916.
- Philodemus, *On Frank Criticism*, Introduction, Translation, and Notes by David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thom, And James Ware, Atlanta, Scholar Press, 1998.
- Philodème (Filodemo), *Il buon re secondo Omero*, édité et traduit par Tiziano Dorandi, Naples, Bibliopolis, 1982.
- Platon, *Alcibiade*, traduit par Jean-François Pradeau et Chantal Marbœuf, Paris, Flammarion, 2007.
- Platon, *Apologie de Socrate*, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1997, 2007.
- Platon, *Apologie de Socrate*, présentation par Arnaud Macé, traduction par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2017.
- Platon, *Banquet*, traduit par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1998, 2007.
- Platon, *Gorgias*, traduit par Monique Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1987, 2007.
- Platon, *Lachès*, traduit par Louis-André Dorion, Paris, Flammarion, 1997, 2007.
- Platon, *Lachès*, traduit par Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1936.
- Platon, *Lysis*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, introduction et notes par Jean-François Pradeau, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Platon, *Lois*, traduit par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2006, 2007.

Platon, *Phèdre*, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1989, 2007.

Platon, *République*, traduit par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002, 2007.

Pline le Jeune, *Lettres*, t. II, traduction Nicole Méthy, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Plotin, *Traité 45-50*, Traduction s.dir. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.

Plutarque, *Alexandre-César*, traduit par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Stobée, *Anthologium*, Apud Weimanos, 1984.
<https://archive.org/details/ioannisstobaeia00hensgoog/page/n7/mode/2up>

Théophraste, *Caractères*, traduction d'Octave Navarre Paris, Les Belles Lettres, 1921, 1964.

Thucydide, *Œuvres complètes, L'Enquête. Histoire de la guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens*, traduction de D. Roussel, Paris, Gallimard, 1964.

Xénophon (Pseudo-), *Constitution des Athéniens*, texte établi, traduit et commenté par Dominique Lenfant, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

Xénophon, *Le Banquet*, Paris, les Belles Lettres, traduction de François Ollier, 1995.

Xénophon, *Cyropédie*, traduit par Marcel Bizos, 3 vol. Paris, Les Belles Lettres, 1971, 1973, 1978.

Xénophon, *Économique*, traduit par Pierre Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

ÉTUDES SUR LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ UTILISÉES

Bady, G., « Bouche d'or ou 'langue sans frein' : Jean Chrysostome et le franc-parler », dans P.-G. Delage (éd.), *Jean Chrysostome, un évêque hors contrôle, Actes de la septième Petite Journée de patristique, (21 mars 2015, Saintes)*, CaritasPatrum, [Royan], 2015.

Carter, D. M., « Citizen attribute, negative right: A conceptual difference between ancient and modern ideas of freedom of speech », in *Freedom of Speech in Classical Antiquity*, Sluiter, I. & Rosen, R. M. (s.dir.), Leiden-Boston, Brill, 2004.

Casevitz, M., « Παρρησία, histoire du mot et de la notion », résumé d'une communication faite à la séance du 16 Mars 1992 de l'Association des études grecques, *REG*, 105 (2), p. XIX-XX.

Delattre, D., « La pratique maîtrisée du franc-parler. Philodème de Gadara, *Le Franc-parler* (col. 151-162 D.) », in *Poikiloï karpoi = Ποικίλοι καρποί = Récoltes diverses : exégèses païennes, juives et chrétiennes : études réunies en hommage à Gilles Dorival*, s.d., Mireille Loubet et Didier Pralon, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2015.

Delattre, D., « Le *Franc-parler* de Philodème (PHerc. 1491) : reconstruction bibliologique d'ensemble du rouleau », in Agathe Antoni, Graziano Arrighetti, M. Isabella Bertagna, Daniel Delattre (ed.), *Miscellanea Payrologica Herculanensia*, vol 1, Pisa-Roma, Serra, 2010.

Fitzgerald, J. T. (s.dir), *Friendship, Flattery, and Frankness of speech. Studies on Friendship in The New Testament*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1996.

Foucault, M., *L'herméneutique du sujet (cours au Collège de France. 1981-1982)*, Paris, Gallimard, Seuil, 2001.

Foucault, M., *Discours et vérité* [1983], précédé de *La parrêsia* [1982], Conférences prononcées à l'Université de Californie à Berkeley et à l'Université de Grenoble, Paris, Vrin, 2016.

Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres Le courage de la vérité, Cours au Collège de France. 1984*, Seuil-Gallimard, Paris, 2009.

Foucault, M., *Le courage de la vérité Le gouvernement de soi et des autres II Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Seuil-Gallimard, 2009.

Gigante, M., « Philodème : Sur la liberté de parole », in *Actes du VIIIe Congrès, Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

Gigante, M., *Ricerche Filodemee*, Napoli, Gaetano Macchiaroli, 1969.

Gigante, M., *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, M. Gigante, Préface de P. Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

Giovacchini, J., « La nouvelle reconstruction du rouleau du *Franc-parler* de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une *παρρησία* spécifiquement épicurienne ? », in *Miscellanea Papyrologica Herculanensia*, 1, a cura di A. Antoni, A. Arrichetti, I., Bertagna, D. Delattre, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2010.

Gros, F. (s.dir.), *Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2012.

Lampe, G.W. H., (ed.by), « Παρρησία », *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 2005 (1961).

Levy, C., « Parrèsia », *Michel Foucault. Un héritage critique*, (s.dir), Jean-François Bert et Jérôme Lamy, Paris, CNRS Éditions, 2014.

Miquel, P., « Parrhesia (Παρρησία) », *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, S. J., continué par A. Rayez, A. Derville et A. Solignac, S. J. avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, *Fascicules LXXVI-LXXVII*, Pacaud – Pawlowski, Paris, Beauchesne, 1983.

Mulhern, J. J., « Παρρησία in Aristotle », in *Freedom of Speech in Classical Antiquity*, Sluiter, I. & Rosen, R. M. (s.dir.), Leiden-Boston, Brill, 2004.

Peterson, E., "Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία", in : Wilhelm Koepf (ed.), *Sonderdruck aus der Reinhold Seeberg Festschrift I, Zur Theorie des Christentums*, Leipzig, D. Werner Schol, 1929.

Pradeau, J.-F., « L'ébriété démocratique la critique platonicienne de la démocratie dans les Lois », *The Journal of Hellenistic Studies*, vol. 124, 2004.

Pradeau, J.-F., *Platon, les démocrates et la démocratie, Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Napoli, Bibliopolis, 2005.

Scarpant, G., *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Brescia, Paideia Editrice, 1964 ; réed. *Parrhesia greca, parrhesia cristiana* (coll. Studi Biblici, 130), Brescia, Paideia Editrice, 2001.

Schlier, H., « Parrhesia, parrhesiazomai », in G. KITTEL (s.dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 5, Stuttgart, 1967, p. 869-884 ; traduction anglaise, in G. FRIEDRICH (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grend Rapids, Michigan, t. 5, 1967, p. 871-886.

Van Raalte, M., « Socratic parrhesia and its Afterlife in Plato's Laws », in *Freedom of Speech in Classical Antiquity*, Sluiter, I. & Rosen, R. M. (s.dir.), Leiden-Boston, Brill, 2004.

Visa-Ondarçuhu, V., « La notion de parrhesia (παρρησία) chez Lucien », in *Pallas*, 2006, no.72, Le monde et les mots : Mélanges Germaine Aujac (2006), pp. 261-278.

White, L. M. « A mesure of παρρησία: the state of the manuscript of PHerc. 1471 », in *Philodemus and The New Testament*, edited by John T. Fitzgerald, Dirk Obbink & Glenn S. Holland, Leiden-Boston, Brill, 2004.

THÈSES UNIVERSITAIRES SUR LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ

Cremonesi, Laura, *Interpretazioni del mondo antico nell'opera di Michel Foucault: technai tou biou, epimeleia heautou et parrhesia* (Discipline: Sciences Humaines et Sciences Sociales), Università degli Studi di Pisa, 2006.

Rojas, María Andrea, *Michel Foucault : la « parrêsia », une éthique de la vérité* (Discipline : Sciences de l'Homme et Société/Philosophie), Université Paris-Est, 2012.

Wiener, Helene, *Le Péri parrhêsias de Philodème de Gadara et la parrhêsia dans les Actes des apôtres* (Discipline : Théologie et sciences religieuses), Université de Strasbourg, 2017.

OEUVRES ET ÉTUDES MODERNES ET CONTEMPORAINS

Angeli, A., « Problemi di svolgimento di papiri carbonizzati », in *Papyrologica Lupiensia*, 3, 43-84, 1994. Balot, Ryan K., *Courage in the Democratic polis, Ideology and Critique in Classical Athens*, New York, Oxford University Press, 2014.

Arnould, D., « Le rire chez Aristophane : vocabulaire et images », in *Aristophane : la langue, la scène, la cité. Actes du colloque de Toulouse 17-19 mars, 1994*. P. Thiery et M. Menu (s.dir), Bari, Levante Editori, 1997.

Balot, R. K., *Courage in the Democratic polis, Ideology and Critique in Classical Athens*, New York, Oxford University Press, 2014.

Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, éd revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 26e éd. 1894, 1963, 2000.

Baudrillard, J., *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977, 2004.

Bertrand, J. M., « La rhétorique de l'ivresse en Grèce ancienne », in *The Ways of Life in Classical Political Philosophy, Papers of the 3rd Meeting of the Collegium Politicum, Madrid*, Academia Verlag, 2004.

Bracht Branham, R., « Diogenes' rhetoric and the invention of cynicism », in *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (s.dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

Brisson, L., « Les Sophistes », *Philosophie grecque*, M. Canto Sperber (s.dir), Paris, PUF, 1997.

Brisson, L., « L'histoire de l'Académie et la tradition platonicienne », *Lire Platon*, L. Brisson, F. Fronterotta (s.dir), Paris, PUF, 2006, 2019.

Cambiano, G., « Devenir homme », *L'homme grec*, Jean Pierre-Vernant (s.dir), Paris, Éditions du Seuil, 1991, 1993.

Canto-Sperber, M., « Platon », *Philosophie grecque*, M. Canto Sperber (s.dir), Paris,

PUF, 1997.

Carrière, J.-C., « L'Aristophane perdu. Une introduction aux trente-trois comédies disparues avec un choix de fragments traduits et commentés », in : *Le théâtre grec antique : la comédie. Actes du 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 1er & 2 octobre 1999*. Paris : Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2000.

Catoni, M. L., *Bere vino puro. Immagini del simposio*, Milano, Feltrinelli, 2010.

Cavafy, C., *Poèmes*, traduit du grec par Ange S. Vlachos, Editions Icaros, Athènes – Héros-Limite, Genève, 2021.

Cohen, E. E., “Whoring under contract: The Legal Context of Prostitution in Fourth-Century Athens”, in *Law and Social Status in Classical Athens*, edited by Virginia Hunter & Jonathan Edmondson, New York, Oxford University Press, 2000.

Clark, A. A., Elston, M., Hart, M. L., *Understanding Greek Vases. A guide to terms, styles and technics*, Los Angeles, Paul Getty Museum, 2002.

Dabdab Trabulsi, J. A., *Dionysisme, pouvoir et société*, Paris, Besançon. Centre de recherche d'histoire ancienne, 1990.

Delecroix, V., *À la porte*, Paris, Gallimard, 2004.

Deleule, D., « La besace et le bâton », in *Les cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, traduit du grec ancien par G. Rombi et D. Deleule, Arles, Actes Sud, 1998.

Demont, P. et Lebeau, A., *Introduction au théâtre grec antique*, Paris, Librairie Générale Française, 1996.

Detienne, M., « L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce », in *Mètis, Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol 1, n° 2, 1986.

Detienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, François Maspero, 1967.

Detienne, M., Vernant J.-P., *Les ruses de l'intelligence, la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

Dover, K. J., *Aristophanic Comedy*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1972.

Dover, K. J., *Homosexualité grecque*, traduit de l'anglais par Suzanne Saïd, Grenoble, La pensée sauvage, 1978, 1982.

Dorandi, T., *Le stylet et la tablette*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

Dupont, F. *Le plaisir et la loi. Du Banquet de Platon au Satiricon*, Paris [François Maspero, 1977], La Découverte, 2002.

Figuier, R., « Erik Peterson, *En marge de la théologie*, traduction française de Jean-Louis Schlegel, préface de Bernard Bourdin et Introduction de Barbara Nichtweis », Paris, Les Éditions du Cerf, (« La nuit du Cerf »), 2015, Revue de l'histoire des religions [en ligne], 1 / 2017, mis en ligne le 24 mars 2017, consulté le 10 avril 2017.

Finley, M. I., *Démocratie antique et démocratie moderne* (texte revu des trois conférences prononcées à l'Université de New Brunswick en 1972 et publié en 1973 : *Democracy Ancient and Modern*) précédé de *Tradition de la démocratie grecque* par P. V. Naquet, Paris, Payot, 1976.

Flachbartová, L., « Diogenes of Sinope as Socrates mainomenos », *Antisthenica Cynica Socratica*, S. Vladislav (s.dir.), Praha, OIKOYMENH, 2014.

Foucault, M., *Le gouvernement des vivants, Cours au Collège de France. 1979-1980*, Paris, Seuil-Gallimard, 2009.

Foucault, M., *L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College*, 1980, Paris, Vrin, 2013.

Foucault, M., *Dire vrai sur soi-même, Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, Vrin, Paris, 2017.

Foucault, M., *Dits et Écrits I, 1954-1975*, « Quarto », Paris, Gallimard, 2001.

Foucault, M., *Dits et Écrits II 1976-1988*, « Quarto », Paris, Gallimard, 2001.

Foucault, M., *Le beau danger Entretien avec Claude Bonnefoy*, Paris, EHESS, 2011.

- Foucault, M., *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1984.
- Frankfurt, H., *On Bullshit*, Princeton University Press, traduit en français *De l'art de dire des conneries*, Fayard/Mazarine, 2005, 2017.
- Gigante, M. (s.dir), *Catalogo dei papiri ercolanesi*, Napoli, Bibliopolis, 1979.
- Girard, P., *L'éducation athénienne au Ve et au IVe siècle avant J.-C.*, Paris, Hachette, 1891.
- Girard, P., « Quelques réflexions sur le sens du mot sycophante », *Revue des Études Grecques*, Année 1907.
- Goulet-Cazé, M.-O., *L'Ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Paris, J., Vrin, 1986.
- Goulet-Cazé, M.-O., *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2014.
- Goulet-Cazé, M.-O., *Le Cynisme, une philosophie antique*, Paris, Vrin, 2017.
- Goulet-Cazé, M.-O., « Le cynisme ancien : entre authenticité et contrefaçon », *Aitia*, [En ligne], 5 / 2015, URL : <http://journals.openedition.org/aitia/1204> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aitia.1204>
- Goulet-Cazé, M.-O., « Michel Foucault et sa vision du cynisme dans *Le courage de la vérité* », *Michel Foucault : éthique et vérité, 1980-1984*, Lorenzini, D., Revel, A., Sforzini, A. (s.dir.), Paris, Vrin, 2013.
- Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Préface d'Arnold I. Davidson, Paris [Institut d'Études augustiniennes, 1993], Albin Michel, 2002.
- Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- Hansen, H. M., *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense, Odense University Press, 1975.
- Hansen, H. M., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure,*

Principles and Ideology, Oxford, 1991 ; *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, traduit par Serge Bardet avec le concours de Philippe Gauthier, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Harrison, A. R. W., *The Law of Athens. The Family and Property*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Humbert, J., *Syntaxe grecque*, Langres, Klincksieck, 1945.

Jaeger, W., *Paideia. La formation de l'homme grec*, Traduction de André et Simonne Devyer, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1964 (*Paideia : The Ideals of Greek Culture*, 3 volumes, Oxford University Press, 1945).

Jay, B., *Diogène ou Du plaisir solitaire*, Paris, Pleins Feux, 2000.

Kane, J., « L'Unicef et l'exploitation sexuelle des enfants », in *Les Cahiers du Grife*, 1996.

Konstan, D., *Friendship in the classical world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Leduc, C., « Citoyenneté et parenté dans la cité des Athéniens [De Solon à Périclès] ». In: *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 9-10, 1994.

Lipsius, J. H., *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, vol. 3, Leipzig 1905-15 (Hildesheim, 1966).

Lopez Eire, A., « À propos des mots pour exprimer l'idée du "rire" en grec ancien », *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, M.-L. Desclos (s.dir), Grenoble, Editions Jérôme Million, 2000.

Loroux, N., *Les enfants d'Athéna Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Éditions la Découverte, 1981, 1990.

Loroux, N. (s.dir), *La Grèce au féminin*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, 2003.

Lorenzini, D., Revel, A., Sforzini, A. (s. dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité, 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013.

MacDowell, D. M., *Aristophanes and Athens*, New York, Oxford University Press, 1995.

MacDowell, D. M., *The Law in Classical Athens*, London, Thames and Hudson, 1978.

Mansouri, S., *Athènes vue par les métèques, V^e-IV^e siècle av. J.-C.*, Paris, Tallandier, 2011.

Mill, John Stuart, *On liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1859, 1969.

Mill, J. S., *De la liberté*, traduit de l'anglais par Laurence Lenglet, Paris, Gallimard, 1859, 1990.

Morton B. S., « *Libertas* or *licentia* ? Freedom and criticism in Roman Satire », in *Free Speech In Classical Antiquity*, Sluiter I., & Rosen, R.M. (edited by), Leiden-Boston, Brill, 2004.

Murray, O., « Cités de raison », dans *La cité grecque, d'Homère à Alexandre*, (s.dir) Oswyn Murray et Simon Price, traduit de l'anglais par Franz Regnot, Paris, Éditions la découverte, 1990, 1992.

Murray, O., "The Greek Symposion in History", in *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, a cura di E. Gabba, Côme, 1983.

Murray, O. et Tecusan M. (ed.), *In Vino Veritas*, London, 1995.

Narcy, M., « La sophistique, une manière de vivre ? », in *Philosophie antique, problèmes, renaissances, usages, no. 8, Les anciens sophistes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008.

Niehues-Pröbsting, H., « Die Kynismus-Rzption der Moderne », in *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (s.dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

Ober, J., *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

Ober, J., *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, New Jersey, 1999.

Paquet, L., *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988 ; première édition, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1975 ; réédité, Librairie Générale Française, 1992.

Patterson, C., "The Hospitality of Athenian Justice: The Metic in Court", in *Law and Social Status in Classical Athens*, edited by Virginia Hunter & Jonathan Edmondson, New York, Oxford University Press, 2000.

Pradeau, J.-F., Introduction à l'anthologie *Les Sophistes, I. Protagoras, Gorgias, Antiphon, Xéniade, Lycophron, Prodicos, L'Anonyme de Jamblique, Critias*, présentation et traductions sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2009.

Pradeau, J.-F., *Platon et la cité*, Paris, PUF, 1997, 2010.

Pradeau, J.-F., *Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*, Sankt Augustin : Academia Verlag, 1997.

Pohlenz, M., *La liberté grecque : Nature et évolution d'un idéal de vie*, Traduction de F. Goffinet, Paris, Payot, 1955, 1956.

Rösler W., "Wine and Truth in the Greek Symposion", *In Vino Veritas*, edited by Oswyn Murray & Manuela Tecusan, The Alden Press, Oxford, 1995.

Schmitt Pantel P., « Banquet et cité grecque. Quelques questions suscitées par les recherches récentes », in *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, tome 97, no. 1, 1985.

Schmitt Pantel, P., *Hommes Illustres, Mœurs et politique à Athènes au V^e siècle*, Paris, Aubier, 2009.

Schmitt Pantel, P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma, École française de Rome, 1992.

Soullignac, A., Massein, P., Gribomont, J., Miquel, P., Dubois, J., Richè, P., Becquet, J., Franck, K. S., Lunn, D., Behr-Sigel, E., von Severus, E., *Le Monachisme, Histoire et spiritualité*, Paris, Éditions Beauchesne, 1980.

Steinrueck, M., « Parler du rire chez Aristophane », dans *Le rire des Grecs*

Anthropologie du rire en Grèce ancienne, dir. Marie-Laurence Desclos, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2000.

Tirvaudey, R., *Esthétique de l'existence ou comment faire de sa vie une œuvre d'art. Essai sur Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2020.

Todd, S. C., « How to Execute People in Fourth-Century Athens », in *Law and Social status in Classical Athens*, edited by Virginia Hunter & Jonathan Edmondson, New York, Oxford University Press, 2000.

Trédé, M., « À propos du “réalisme” d'Aristophane », in *Aristophane : la langue, la scène, la cité. Actes du colloque de Toulouse 17-19 mars, 1994*. P. Thiery et M. Menu (s.dir.), Bari, Levante Editori, 1997.

Vaneigem, R., *Rien n'est sacré, tout peut se dire. Réflexion sur la liberté d'expression*, Paris, La Découverte, 2003, 2010.

Vernant, J.-P. *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, 2009.

Vernant J.-P. et Vidal-Naquet, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris [François Maspero, 1973], La Découverte, 2001.

Veyne, P., *Sexe et pouvoir à Rome*, préface de Lucien Jerphagnon, Paris, Tallandier, 2005, 2019.

Vian, F., *Les origines de Thèbes : Cadmos et les spartes*, Paris, Klincksieck, 1963.

Vidal-Naquet, P., *Le chasseur noir Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, François Maspero, 1981.

REFÉRENCES ELECTRONIQUES

Archives sonores des Cours de Michel Foucault au Collège de France :

<https://salamandre.college-de-france.fr/>

Déclaration des droits de l'enfant de 1989 :

<https://www.unicef.fr/dossier/convention-internationale-des-droits-de-lenfant>

Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen de 1789, établi par le Peuple de France constitué en Assemblée nationale :

<https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>

Déclaration universelle de droit de l'homme :

<https://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/>

Discours du pape François aux catéchistes en pèlerinage à Rome, à l'occasion de l'année de la foi, et du congrès international des catéchistes :

http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130927_pellegrinaggio-catechisti.html

Loi de 1972 « relative à la lutte contre le racisme » publiée dans le Journal Officiel de la République Française :

<https://www.legifrance.gouv.fr/download/securePrint?token=XkWtU6TEVSWe2PmN9HFE>

La méthode de rayons-X, « technique d'Oslo », appliquée aux papyrus d'Herculanum :

<https://www.nature.com/articles/ncomms6895>

Le papyrus d'Herculanum de Paris :

<https://www.aibl.fr/travaux/antiquite/article/les-derniers-progres-en-matiere-de>

« Je crois au temps », entretien à Daniel Défert, légataire des manuscrits de Michel Foucault :

<http://www.revuerectoverso.com/IMG/pdf/DanielDefert.pdf>

Tesaurus Linguae Graecae (TLG) :

<https://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>

TABLE DE MATIÈRES

INTRODUCTION	11
PREMIÈRE SECTION - ÉTUDE PRÉLIMINAIRE : UNE HISTOIRE DE LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ	35
A. ÉTUDES SUR LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ AU XX ^E SIÈCLE	37
1. <i>Erik Peterson</i>	38
a. Le contenu	39
b. La παρρησία, un mot intraduisible	43
c. Traduction de Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία.....	44
2. <i>Giuseppe Scarpato</i>	44
a. Parrhesia greca	45
3. <i>Marcello Gigante</i>	50
a. Il Vesuvio ed i papiri d'Ercolano	51
b. L'œuvre de Gigante.....	54
c. Sulla libertà di parola	55
d. La παρρησία, une τέχνη στοχαστική.....	57
4. <i>Michel Foucault</i>	62
a. Le retour aux Grecs	63
b. L'œuvre posthume.....	64
c. Παρρησία, alèthurgie, obligations de dire-vrai dans le christianisme	65
d. Le « pacte parrésiasique »	69
5. <i>D'autres études sur la παρρησία</i>	75
a. Dictionnaires	75
b. Études anglophones.....	76
c. Études francophones	77
d. Les thèses universitaires	79
B. LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ DANS LA LITTÉRATURE GRECQUE, DE L'ÂGE CLASSIQUE JUSQU'AU CHRISTIANISME PRIMITIF	81
1. <i>Étymologie du mot</i>	82
2. <i>Différents thèmes</i>	83
3. <i>Le sens politique</i>	84
a. Le citoyen.....	84
b. L'esclave.....	85
c. Exceptions à la παρρησία entre citoyens.....	86
d. La communauté politique	88

e.	Le paysan et le tyran	89
4.	<i>Le sens proche de la vertu</i>	90
a.	Contre la flatterie	90
b.	Courage	91
c.	Sincérité et vérité	92
5.	<i>Le sens du vice</i>	93
a.	La bouche sans frein	94
6.	<i>Le sens éthique</i>	97
a.	Diogène de Sinope	99
b.	Lucien de Samosate	100
7.	<i>Le sens religieux</i>	105
a.	La παρρησία de Jésus	109
b.	La παρρησία des apôtres	111
c.	La παρρησία des martyrs	113
DEUXIÈME SECTION - CADRE LÉGAL DE LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ DANS LA PÉRIODE CLASSIQUE		119
A.	ΠΑΡΡΗΣΙΑ ET ΑΤΙΜΪΑ : UNE AFFAIRE DE PROSTITUTION DANS LE <i>CONTRE TIMARQUE</i> D'ESCHINE	121
1.	<i>Cadre général</i>	121
a.	L'ἀτιμία	124
b.	Qui veut prendre la parole ?	127
2.	<i>Le Κατὰ Τιμάρχου, une affaire publique</i>	130
3.	<i>Contexte historique du Contre Timarque</i>	135
a.	Méthodes de mise à mort légales à Athènes	137
b.	Plainte reconventionnelle	137
4.	<i>La παρρησία dans le Κατὰ Τιμάρχου</i>	139
a.	Présentation du procès par K. J. Dover	140
5.	<i>Analyse du Contre Timarque</i>	142
a.	Diffamation et calomnie à Athènes	144
b.	L'homme infâme	146
c.	Πολιτεῖαι et défense de la démocratie	148
d.	Les lois	152
6.	<i>Sanctions prévues par la loi</i>	155
a.	L'enfant prostitué et la privation de sa παρρησία	157
b.	Νόμοι περὶ εὐκοσμίας	163
c.	Le prostitué et le compagnon sexuel/escort	167
d.	Dilapider son patrimoine	168
7.	<i>Παρρησία</i>	170
a.	Εἰπεῖν	170
b.	Λεγείν	171
c.	Δημηγορεῖν	171
d.	Μαρτυρεῖν et ἀληθές λέγειν	171

e.	ἵσθηγορία.....	172
8.	<i>Conclusion</i>	172

TROISIÈME SECTION - LES INTELLECTUELS ET LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE : IVRESSE ET ΠΑΡΡΗΣΙΑ 175

A.	ARISTOPHANE : UNE CRITIQUE DES MŒURS DÉMOCRATIQUES DANS LA COMÉDIE ANCIENNE	177
a.	Le théâtre en tant que lieu du politique	178
b.	Le théâtre en tant que genre littéraire	179
c.	La comédie ancienne comme forme de censure	180
d.	Le poète, censeur de sa cité.....	180
1.	<i>Ecclesiazusae ou Les Femmes à l'Assemblée</i>	182
a.	La γυναικοκρατία ou les femmes au pouvoir.....	183
b.	Résumé de la pièce	185
2.	<i>Ecclesiazusae, vers 130-144</i>	187
3.	<i>La comédie, censeur de l'éducation et de la politique</i>	189
a.	Le théâtre, lieu circulaire, lieu public	190
b.	Le théâtre, une activité hautement culturelle	192
c.	Les cibles du poète.....	194
d.	L'ἔθος démocratique	194
4.	<i>« Des femmes politiques »</i>	196
a.	Entre la ruse et le ridicule	198
b.	Érotisme, obscénité et politique	198
c.	Du bon usage du courage	201
d.	Un gouvernement des femmes pour contrer l'effondrement de la cité.....	206
5.	<i>Audace, bonheur, salut</i>	208
a.	Audace	209
b.	Faire du bien à la cité	212
c.	Bonheur	214
d.	Salut	215
6.	<i>Les réformes : mettre tout en commun</i>	217
7.	<i>« Qui veut prendre la parole ? »</i>	219
a.	La parole-dialogue	220
b.	« Briller » au milieu des autres.....	220
c.	Mise en abîme lors d'une prise de parole	222
8.	<i>Παρρησία</i>	225
9.	<i>Ivresse et excès</i>	227
a.	Chez Xénophon	227
b.	Chez Aristophane.....	230
c.	La παρρησία chez Isocrate.....	232
10.	<i>Fin de la pièce</i>	234
11.	<i>Conclusion. Le poète : juge et sauveur de la cité</i>	239
a.	La parole du poète	242

B.	PLATON : LA MÉTAPHORE DE L'IVRESSE EN DÉMOCRATIE.....	245
1.	<i>Le philosophe, face au poète</i>	245
a.	S'adresser au petit nombre.....	246
b.	Le style des dialogues	249
c.	La mnémotechnique, entre artifice et réalisme.....	251
d.	Présence-absence	254
2.	<i>Les dialogues</i>	255
a.	Leur nom.....	257
b.	Dialogues qui font l'objet de notre enquête.....	258
3.	<i>Ivresse et παρρησία chez Platon</i>	262
a.	L'ivresse dans les dialogues de Platon	263
b.	La παρρησία dans les dialogues de Platon.....	265
4.	<i>Des avis partagés sur le vin</i>	267
c.	Socrate, modèle de la vertu	268
d.	Alcibiade, modèle étrange d'un inspiré : excès et vérité	271
e.	« Je dirai la vérité »	273
f.	Dans le vin se trouve la vérité	275
5.	<i>Le vin pur</i>	278
a.	S'enivrer du vin pur de la liberté.....	283
b.	Conclusion.....	288
	QUATRIÈME SECTION - HARMONIE ET ΠΑΡΡΗΣΙΑ	291
A.	LES PHILOSOPHES DE LA ΠΑΡΡΗΣΙΑ DANS L'ATHÈNES CLASSIQUE.....	293
1.	<i>Socrate, un μουσικός άνήρ</i>	296
2.	<i>Diogène, l'homme de la παρρησία</i>	305
	CONCLUSION GÉNÉRALE	319
	ANNEXES.....	327
1.	<i>Texte allemand de l'article de 1929 d'E. Peterson</i>	329
2.	<i>Traduction française de l'article d'E. Peterson</i>	343
3.	<i>Plan de la « Villa des Pisons » (K. Weber)</i>	360
4.	<i>Image du cornice 7, fragments 8-15, du Περὶ παρρησίας</i>	361
5.	<i>Classement des dialogues de Platon</i>	362
6.	<i>Occurrences de la παρρησία chez Platon</i>	365
	INDEX DES NOTIONS GRECQUES	371
	INDEX LOCORUM	379
	BIBLIOGRAPHIE	391
	TABLE DE MATIÈRES	413

