

POURQUOI LES GRECS AVAIENT-ILS HORREUR DES RÉVOLUTIONS ?

PATRICE BRUN

Le but de cette intervention est moins de voir la manière dont les Grecs percevaient la notion de révolution (on verra très vite qu'elle est négative) que de comprendre pourquoi cette vision négative s'est imposée dans une civilisation où, justement, les expériences politiques innovantes, souvent réalisées dans la violence, ont été nombreuses. Et si, à mon sens, cette étude se justifie, c'est parce que le paradoxe le plus grand tient en ce que ces bouleversements politiques ont pu, en bien des occasions, être considérés ensuite comme des modèles de *πάτριος πολιτεία*, de constitution des ancêtres.

Dans cette communication, je me limiterai à l'analyse de la pensée politique grecque à l'égard des révolutions à la période classique, tout en utilisant, lorsque le besoin pourrait s'en faire sentir, des exemples situés en dehors de cette chronologie. Des impératifs liés aux sources l'imposent sans doute, les textes de l'époque classique ou ceux qui s'intéressent à la période étant relativement nombreux et variés. Mais la raison principale de ce choix réside dans une sorte de «pureté» de la situation: la volonté d'autonomie au sens premier du terme était intacte dans les communautés politiques et la tutelle des cités hégémoniques n'empêcha pas les bouleversements politiques, comme ce fut le cas, par exemple, avec l'arrivée des Romains. Les institutions, devenues presque partout oligarchiques, étaient sacralisées et le culte d'*ὁμόνοια*, de la concorde entre les citoyens, s'inscrit dans une démarche de refus définitif de toute forme de révolution. Mais, bien entendu, cette vision hellénistique puis romaine possède des origines plus anciennes auxquelles on va s'attacher ici.

L'idée et le mot de révolution aujourd'hui et dans l'Antiquité

La notion et le mot de révolution ont, dans les langues latines, mais aussi en anglais une double signification bien connue: le terme désigne, en astro-

* Cette communication a été enrichie de la discussion qui a suivi sa présentation. Je veux remercier ici Luciano Canfora et Martin Dreher de leurs remarques pertinentes. Les conditions exceptionnelles dans lesquelles se sont déroulées ces rencontres expliquent aussi la facilité des échanges qui ont peu avoir lieu entre les différents participants du colloque. Pour tout cela aussi, je tiens à remercier les organisateurs.

nomie, le fait pour une planète de revenir à son point de départ tandis qu'il est synonyme de bouleversement lorsque l'on adapte ce mot à une situation institutionnelle. Le latin ne laissait pas entrevoir pareille signification, car le sens le plus fréquent est celui de «retour» – retour à son point de départ. L'on aura cependant compris que ce n'est pas au premier sens que je vais m'intéresser, mais au second.

Dans nos sociétés contemporaines, l'idée de Révolution est associée à un nouveau départ: la *Glorious Revolution* anglaise de 1689 a établi pour les siècles suivants le principe d'une monarchie parlementaire, la «Révolution américaine» a posé en 1776 les bases d'une société démocratique, et la «Révolution Française» de 1789, suivie trois ans plus tard de naissance de la République, est aussi celle de la France contemporaine, pour ne rien dire de la Révolution de 1917 en Russie. Mais on sait aussi que ce terme n'est pas strictement associé à un bouleversement du régime politique et peut intégrer une idée de transformation radicale dans divers domaines de l'économie (on parle de révolution agricole, de révolution industrielle) aux sciences et techniques (la révolution copernicienne, la révolution informatique...).

En grec, il existe une ambiguïté qui n'est guère moins délicate à interpréter autour des différents mots qui recouvrent le champ sémantique de la révolution. Prenons l'exemple de *καταστροφή*. Il sous-entend en effet, à l'instar du latin *revolutio*, l'idée de retour d'une chose à son point de départ, mais ne possède en aucune façon une connotation de type institutionnel. En musique, Aristote (*Pr.* 921a17) l'évoque comme le moment où une corde pincée revient à sa position initiale et il est fort compréhensible, dans ces conditions, de voir comment on parvient à l'idée de fin, dénouement d'un drame dans le théâtre¹, voire de mort². L'idée générale, comme l'on peut s'en douter en raison de l'évolution sémantique du mot tel qu'il est passé dans les langues modernes, reste néanmoins celle d'une issue malheureuse³ mais le cadre général dans lequel il est employé est plutôt extérieur au domaine politique qui sera le cœur de mon analyse.

Un autre mot se rapproche un peu plus de la cible: il s'agit du mot *μεταβολή* et de ses parallèles et composés, adjectifs ou verbes. Mais il n'a pas une signification univoque. Derrière l'idée générale de «changement», on trouve des acceptions très diverses. Ainsi, si l'on se borne à Isocrate, il peut s'agir de bouleversements qui affectent la vie personnelle de tel ou tel individu⁴,

¹ Polyb. III 48,8.

² Polyb. VI 8,6.

³ Conquête d'une région (Hérod. IV 167; VI 27); asservissement des cités (Hérod. I 6; 92).

⁴ *Panég.* IV 60; *Phil.* V 66; *Bus.* XI 1; *Panath.* XII 233; *Éch.* XV 61; *Att.* XVI 48; *Égin.* XIX 22.

de modifications profondes dans les relations entre États⁵ ou, et cela nous intéresse davantage, de transformations dans le système politique. Isocrate, par exemple, l'emploie souvent dans cette acception mais le sens (positif ou négatif) dépend en réalité du contexte. Ainsi, Athènes a-t-elle connu, après la bataille de Salamine des transformations jugées positives par le rhéteur⁶ ou Évagoras de Chypre a-t-il permis de grands changements dans sa cité⁷. Mais le même mot peut prendre une tout autre tournure et être associé à des changements dramatiques: Athènes, tombée sous la coupe lacédémonienne est affligée d'une vraie catastrophe et les transformations internes à la cité du fait de l'impérialisme sont tout à fait négatives⁸. On le voit, le terme μεταβολή a besoin d'un contexte pour prendre tout son sens. Et, pour mon propos, il semble intéressant de souligner que, à de nombreuses reprises, Isocrate l'utilise pour définir la disparition violente de πολιτεῖαι et, en toute logique donc, μεταβολή prend une tonalité des plus négatives⁹ en étant associé à des termes aussi violents que ceux de guerres civiles ou massacres.

Il existe évidemment un terme qui définit cette action à l'intérieur d'une cité, terme bâti autour du verbe νεωτερίζω et de ses composés tant verbaux que substantivés (νεωτεροποιέω – νεωτερισμός), dont la signification première pourrait être «engager une innovation», sans que, systématiquement, il y ait l'idée d'une transformation au sens politique du terme. Platon peut ainsi parler d'innovation dans le domaine des exercices gymniques et de la musique et plus généralement dans celui de l'éducation¹⁰. Cela peut donc désigner toute forme de nouveauté, pas forcément connotée de manière négative et il est bien connu que les Corinthiens créditèrent, devant l'assemblée des Lacédémoniens en 431, les Athéniens d'être novateurs (νεωτεροποιοί), ce que les Lacédémoniens eux-mêmes redoutaient d'ailleurs dès 461 si l'on en croit Thucydide¹¹, ce qui était plus une reconnaissance de leurs capacités

⁵ *Panég.* IV 22; 120; 138; *Aréop.* VII 8; *Évag.* IX 48; *Hél.* X 68. Ce changement peut d'ailleurs être positif (*Éch.* XV 109) ou négatif (*Phil.* V 47).

⁶ *Arch.* VI 43. Même acception dans *Panath.* XII 139.

⁷ *Évag.* IX 66.

⁸ *Évag.* IX 54; *Panath.* XII 116; *Éch.* XV 317.

⁹ «En ce qui concerne les guerres civiles, les massacres, les renversements de constitutions que certains nous reprochent...» (ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς στάσεις καὶ τὰς σφαγὰς καὶ τὰς τῶν πολιτειῶν μεταβολάς) (*Isocr. Panath.* XII 99). Dans une Sparte idéalisée, «il n'y a ni guerres civiles, ni massacres, ni exils arbitraires, ni spoliations, ni violence sur les femmes et sur les enfants, ni renversements de constitutions...» (οὔτε στάσιν, οὔτε σφαγὰς, οὔτε φυγὰς ἀνόμους γεγενημένας, οὐδ' ἀρπαγὰς χρημάτων, οὐδ' αἰσχύναις γυναικῶν καὶ παιδῶν, ἀλλ' οὐδὲ πολιτείας μεταβολήν...) (*ibidem* 259).

¹⁰ *Rép.* IV 424b; *Lois* VII 798c; XII 952e.

¹¹ *Thuc.* I 70,2 (discours des Corinthiens); I 102,3 (à propos de l'action des Athéniens au mont Ithômè en 461). Mais Aristote (*Pol.* II 1266b) souligne néanmoins que «il est mauvais que beaucoup de

qu'un reproche formel. Mais, en règle générale, l'idée est négative, comme lorsque Isocrate reproche amèrement à certains mauvais stratèges de prendre de funestes initiatives vis-à-vis des alliés¹².

Une étude de vocabulaire permet de séparer deux grandes directions. Le verbe *νεωτερίζω* ou le nom *νεωτερισμός* peuvent être employés pour désigner une sécession à l'intérieur d'une alliance¹³. Le sens est clair, même si l'on ne saurait dans ces conditions parler stricto sensu de «révolution». Il s'agit de nouvelles conditions dans les relations diplomatiques entre cités, marquées par un soulèvement non pas contre un système politique (encore que ceci n'est pas absolument exclu) mais contre un réseau d'alliances que l'on aurait pu rendre tout autant par *μεταβολή*; les conséquences de ces actes de rébellion imposaient un mot moins neutre. L'on comprendra que je ne m'attarde pas sur ce point, même si je souhaite signaler que c'est uniquement dans un contexte athénien d'une sécession que l'on trouve le verbe ou le substantif¹⁴.

La signification la plus fréquente dans les textes à notre disposition reste néanmoins celle qui inclut toute forme d'offense physique à l'ordre établi, que cet ordre soit de nature sociale ou politique. S'il n'est pas question pour moi dans cet espace délimité de me pencher sur chaque occurrence de ces termes dans la littérature, il paraît nécessaire d'en étudier les grandes lignes de l'utilisation.

Dans certains cas, on devine mal ce qui distingue le *νεωτερισμός* de la *στάσις*¹⁵, tant on devine une forte connotation sociale dans l'emploi du mot les difficultés traversées par la cité. C'est notamment le cas dans le livre V de la *Politique* d'Aristote, où le philosophe étudie toutes les formes de sédition à l'intérieur de la ville, qu'il rend très majoritairement par *στάσις* ou *στασιάζειν*. Mais c'est *νεωτερισμός* que Thucydide utilise pour décrire la

citoyens passent de la richesse à la pauvreté et c'est tout un travail d'éviter que de telles gens ne soient des fermentes de révolution (*μη νεωτεροποιούς*).

¹² Isocr. *Écb.* XV 121.

¹³ Les sécessions alliées en général à l'intérieur de la ligue de Délos: Thuc. I 97,1; la sécession de l'Eubée en 446 (Diod. XII 47,1); les Athéniens n'abandonneront pas leurs amis platéens (Thuc. II 77,3); les Mytiléniens affirment aux Athéniens qu'ils ne se sépareront pas d'eux (Thuc. III 11; 44,4). Chios risque de le faire (Thuc. IV 51); Platées avait toutes les raisons de le faire vis-à-vis de Sparte en 380 (Isocr. *Plat.* XIV 13); Thèbes se soulève contre Sparte en 335 (Diod. XVII 62,4). La garnison macédonienne installée à Athènes en 322 empêchera les Athéniens de se rebeller (Diod. XVIII 5).

¹⁴ Ainsi dans le décret athénien suivant la sécession de Kéos en 362 (R&O 39, l. 62). Au V^e siècle, le verbe *ἀφίστημι* et le substantif *ἀπόστασις* sont plus utilisés dans le cadre de la ligue de Délos: M&L 40, l. 23 (Érythrées, c. 453); 52, l. 21-22 (Chalcis, 446).

¹⁵ Moins fréquent d'emploi, le terme *μετάστασις* réunit en quelque sorte les deux termes. C'est le terme utilisé par Xénophon lorsqu'il rapporte au style indirect la plaidoirie des amis d'Alcibiade à son retour à Athènes, affirmant que l'idée d'une révolution ou de changement politique ne l'avait jamais effleuré (*οὐκ ἔφασαν δὲ τῶν οἰωνπερ αὐτὸς ὄντων εἶναι καινῶν δεῖσθαι πραγμάτων οὐδὲ μεταστάσεως*) (Xén. *Hell.* I 4,16).

situation à Sparte devant la crainte d'un soulèvement des hilotes que ce soit en 461 ou durant la guerre du Péloponnèse¹⁶ ou encore, toujours à Sparte, la peur des autorités de la cité lors du retour des prisonniers de Sphactérie¹⁷. De même, selon Xénophon, il existe un risque réel de voir des mercenaires non payés tenter un mouvement de révolte, qu'il rend par l'emploi de νεωτερισμός¹⁸ et, pour Platon, la pauvreté et l'oisiveté sont toutes deux sources de révolution¹⁹. On voit clairement une connotation sociale à ce danger de sédition, si traditionnelle dans le monde grec. Lorsqu'il est utilisé dans le champ sémantique de la politique, νεωτερισμός souligne l'idée de subversion de la cité et de ses fondements, même si d'autres termes peuvent être utilisés comme κατάλυσις, plus volontiers utilisé dans les régimes démocratiques²⁰. Dans cet ordre d'idées, un emploi intéressant de Plutarque, et révélateur de la signification de l'acte pour les Athéniens, doit être souligné: le double sacrilège de mutilation des Hermès et de parodie des Mystères d'Éleusis dont fut accusé Alcibiade procède selon Plutarque d'un seul et même complot destiné à renverser le régime²¹. On comprend par conséquent que le mot a une valeur très forte mais aussi que les modalités de remise en cause de la cité et de ses fondements peuvent être très larges. Mais ici, la «révolution» au sens où nous entendons ce mot sort d'un cadre strictement institutionnel pour s'étendre à des aspects – sociaux, religieux – que les Grecs auraient bien entendu appelés «politiques».

Il n'empêche que c'est bien dans le cadre d'un renversement du régime que l'expression prend tout son sens. Et, dans cette acception du mot, le

¹⁶ Thuc. I 102; IV 80,2; V 14,3. Même mot employé par Plut. *Agés.* 30,2 pour illustrer la situation lors de l'invasion thébaine en 370.

¹⁷ Thuc. V 34,2.

¹⁸ *Hell.* II 1,5.

¹⁹ «Des oisifs qui demeurent dans la cité [...], les uns criblés de dettes, les autres *atimoi*, les autres les deux à la fois, remplis de haine et complotant (ἐπιβουλεύοντες) contre ceux qui ont acquis leurs biens et contre les autres citoyens, pris de désir pour la révolution (νεωτερισμοῦ ἐρῶντες)». Plat. *Rép.* VIII 555d.

²⁰ C'est le titre d'un plaidoyer de Lysias pour Polystratos (XX), accusé de τοῦ δήμου καταλύσεως. Polystratos était l'un des meneurs des Quatre Cents lors de la tentative oligarchique de 411. Pour sa défense, Lysias affirme que, «s'il avait eu des visées subversives à l'égard de votre peuple (εἰ πέρ τι νεωτερίζειν ἐβούλετο εἰς τὸ ὑμέτερον πλῆθος), il ne se serait pas embarqué huit jours après être entré au Conseil». La même expression de κατάλυσις τοῦ δήμου est employé dans le décret de Démophantos transmis par Andocide (I 96), dans une loi citée par Démosthène (C. *Timocrate* XXIV 144), dans le serment des héliastes (*ibidem* 149) et dans celui des bouleutes (Lycurgue, C. *Léocrate* 126), dans le décret d'Eucratès (336: R&O 79, l. 9-10) ainsi que dans des textes d'alliance qui promettent une aide réciproque contre ceux qui attenteraient à la démocratie: avec l'Arcadie, l'Achaïe, l'Élide et Phlious en 362 (Tod 144, l. 25 ; 30), avec la Thessalie (Tod 147, l. 28). Sur la κατάλυσις τοῦ δήμου, cf. M. OSTWALD, *The Athenian Legislation against Tyranny*, "TAPhA" 86 (1955), 103-128, not. 104.

²¹ Plut. *Alc.* 20,5: ἀπὸ μιᾶς ἐπὶ νεωτερισμῶ.

νεωτερισμός devient comme concomitant de la στάσις, le point d'orgue de ces révolutions étant atteint à Corcyre peu après le déclenchement de la guerre du Péloponnèse²² et, au siècle suivant, dans la guerre civile qui affecta Argos en 370, avec l'épisode dramatique de l'exécution de toute une faction de la cité par leurs opposants²³. De façon systématique, le terme désigne une tentative de renverser par la force le gouvernement existant et c'est tout autant l'illégalité de la démarche que les massacres les accompagnant qui rendent la révolution détestable aux yeux des historiens ou des orateurs. L'étude de vocabulaire permet de se rendre compte de ce que, de manière systématique, le mot le plus employé pour désigner cette révolution est νεωτερισμός, associé à d'autres termes couvrant un champ sémantique très négatif: le trouble (ταραχή)²⁴, le sacrilège²⁵, les massacres²⁶. Assimilée à la politique du tyran, l'idée de révolution est au cœur de toute une série d'actions concrètes susceptibles de remettre en cause l'ordre politique et social: partage des terres, abolition des dettes, libération massive d'esclaves²⁷. Et, de fait, on ne peut pas trouver, dès lors qu'un auteur évoque la subversion d'un régime ou d'une société par le mot νεωτερισμός, une vision positive. La révolution est clairement rejetée avec une belle unanimité dans la violence et de la haine, ses défenseurs dans celui des «figures noires»²⁸. Mais ce n'est pas sans intérêt que l'on note que le mot νεωτερισμός traduit par «révolution» concerne plutôt les renversements de régime aristocratiques par des

²² Thuc. III 72,1; 75,5; 79,1; 82,1. Les Modernes traitent d'ailleurs cette affaire comme une stasis plus que comme une révolution: M. INTRIERI, Βίαιος διδάσκαλος. *Guerra e stasis a Corcira fra storia e storiografia*, Roma 2002.

²³ Diod. XV 57,3.

²⁴ Diod. XI 87,4. À l'époque hellénistique, ταραχή est souvent employé dans les décrets honorifiques pour qualifier une situation interne difficile (tiraillements d'ordre administratif, razzias de pirates, atmosphère de guerre civile) que le bénéficiaire a su éviter. Ainsi, la lettre d'Eumène II aux technites de Dionysos, en dispute avec la cité de Téos, parle-t-elle de ταραχή (RC 53 = I. Pergamon 163, l. 4) ou bien un texte de Syros de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère, évoque-t-il une descente des pirates dans l'île et «une panique extrême qui s'était emparée de la cité», ταραχῆς μείζονος γινομένης κατὰ τὴν πόλιν (IG XII.5 653, l. 11-12).

²⁵ Plut. Alc. 20,5, à propos des profanations de 415 (voir plus haut).

²⁶ Diod. XV 57,3. Lorsque, en 429, les Thébains accusent les Platéens devant les Lacédémoniens d'avoir commis l'action irréparable d'exécuter les Thébains qui étaient tombés entre leurs mains, ils leur reprochent de ne pas avoir voulu éviter toute action irréparable (μήτε νεωτερίσαι): Thuc. III 66,2.

²⁷ Dém. *Traité Alex.* XVII 15; Diod. XVIII 8,2.

²⁸ Ainsi le stratège Charès vu par Isocrate (*Écb.* XV 121). Quant à Diodore (XI 87,4), il affirme qu'au V^e siècle, la crainte de l'ostracisme dissuada les personnages les plus distingués (χαριέστατοι) de s'engager dans la vie politique tandis que les plus mauvais (πονηρότατοι) et mus par l'audace (τόλμη διαφέροντες) étaient à la tête de la cité et poussaient les masses (τὰ πλήθη) au trouble (ταραχή) et à la révolution (νεωτερισμός). Ce jugement ne correspond évidemment pas du tout à la situation du V^e siècle, mais l'important est dans la réflexion et les mots de Diodore.

régimes plus démocratiques et rarement l'inverse²⁹. Ainsi, Thucydide, dans sa description fouillée de la tentative du coup d'État des Quatre Cents en 411, n'emploie qu'une seule fois le verbe et de bien paradoxale manière puisque c'est pour souligner que les «autres citoyens ne tentaient aucun soulèvement [contre les Quatre Cents]»³⁰, comme si l'idée de révolution ne pouvait germer que dans l'esprit d'un citoyen attaché à la démocratie et pas dans celle d'un oligarque désireux de renverser un régime séculaire. Pour ce même épisode de 411, Aristote se garde bien d'employer un mot aussi violent pour désigner l'action des oligarques, à laquelle il n'était pas fondamentalement hostile et se contente de dire que «les Athéniens furent obligés de changer la démocratie»³¹. Et Platon, qui raisonne souvent plus en termes socio-économiques qu'en tendances politiques (il parle plus volontiers des «riches» que des «oligarques», par exemple), dit exactement la même chose³².

Cette unanimité des sources répond néanmoins à une question: «que pensaient les Grecs de la révolution?», mais en amène presque de suite une autre: pourquoi cette attitude dans une civilisation des cités qui a connu tant et tant de bouleversements?

La question est d'autant plus délicate que les historiens contemporains n'ont guère hésité à utiliser le substantif «révolution» pour désigner certains épisodes de l'histoire grecque, que l'on pense à «révolution hoplitique» pour désigner le mouvement, de toute évidence lent et progressif qui a vu la mise en place de la phalange ou bien à la «révolution clisthénienne», que Josuah Ober a appelée «Athenian Revolution» et qui il n'a pas hésité à comparer à la Révolution Française de 1789 ainsi qu'à d'autres, comme la Révolution Américaine de 1776 et les deux révolutions russes, celle de 1917 et celle de 1989-1991³³. Ces emplois modernes sont-ils alors le fruit d'une exagération voire d'un anachronisme? Car, s'il est clair que les Grecs de l'époque classique n'ont guère eu la possibilité de s'interroger sur la première, on voit parfaitement que, aucune des deux sources majeures sur les événements athéniens de 508 qui voit l'instauration d'un nouveau régime, qui voit aussi

²⁹ On soulignera ainsi que les démocrates de Corcyre, selon l'historien, craignaient des oligarques une action insurrectionnelle, ce qu'il rend par l'emploi du verbe νεωτερίζω (III 75,5).

³⁰ Thuc. VIII 70: οὐδὲν ἐνεωτερίζον.

³¹ Arist. *Const. Ath.* 29,1: ἡναγκάσθησαν κινήσαντες τὴν δημοκρατίαν. On notera toutefois une contradiction entre ce passage et la référence au même événement dans *Pol.* V 1304b12-15, où Aristote décrit la révolution des Quatre Cents (μεταβολή) comme le produit d'une ruse, d'une tromperie (ἀπατή), et qui s'était maintenue par la force (βία): G.E.M. DE SAINTE-CROIX, *Athenian Democratic Origins*, Oxford 2004, 273-274.

³² Plat. *Rép.* VIII 564b.

³³ J. OBER, *The Athenian Revolution*, Princeton 1996, 33; 46-49. «My explanation for the Athenian Revolution requires not only exposing and assessing the theoretical underpinnings of other scholars' arguments, but also importing concepts and ideas from outside archaic Greek history» (p. 33).

l'expulsion des familles alors au pouvoir – deux actes qui entrent tout à fait dans la notion même de «révolution» – n'utilise une expression allant dans ce sens.

On devine ici assez clairement les premiers éléments d'une forme de paradoxe: comment les Grecs, qui passent à nos yeux pour être les tenants les plus remarquables d'expérimentation dans tous les domaines, surtout politiques, d'ailleurs, ont-ils pu intégrer dans leur vocabulaire l'idée que toute forme de changement était catastrophique? Telle est la question que j'ai posée dans le titre de ma communication, et je vais bien entendu tenter d'y répondre.

Un conservatisme profond?

C'est un fait: les Grecs avaient peur de toute forme de révolution susceptible de porter la discorde (*στάσις*) dans la cité. Et c'est précisément au moment où celle-ci atteint son paroxysme, c'est-à-dire durant la guerre du Péloponnèse, que l'*ὁμόνοια* est pour la première fois attestée³⁴.

En fait, il faut de suite se poser une question: devant une telle avalanche de positions négatives, quelle est la part du conservatisme des historiens et des philosophes qui se sont intéressés à ce problème? Une autre interrogation surgit: est-on certain que les Grecs de la période archaïque et de l'époque classique étaient favorables aux innovations d'ordre politique?

La réponse à la première question semble simple et a depuis longtemps été soulignée: tous les auteurs, à des degrés certes différents, sont hostiles au régime démocratique et à tout changement institutionnel qui saperait les bases aristocratiques traditionnelles du pouvoir. Car, c'est un fait que l'on aura remarqué avec Thucydide, un mouvement insurrectionnel de nature oligarchique n'est pour ainsi dire jamais qualifié de «révolutionnaire»³⁵ et cette accusation provient toujours du côté aristocratique. De fait, une menée oligarchique s'appuie toujours sur une volonté de revenir à un état politique antérieur et dans ces conditions le terme de *νεωτερίζειν* n'est évidemment pas applicable. Et il est intéressant alors de souligner que les sources, fortement marquées comme je viens de le dire par une empreinte aristocratique, associent toute innovation en matière politique à une révolution. En prolongement de Thucydide, Diodore précise que les Trente, qui venaient pourtant de renverser, et avec quelle violence, la démocratie ancestrale, accusaient

³⁴ G. THÉRIAULT, *Le culte d'Homonoïa dans les cités grecques*, Lyon - Québec 1996, 6-8.

³⁵ Deux exceptions chez des auteurs tardifs, Plutarque, à propos de Lysandre qui organise les révolutions dans les cités dont il s'empare (*Lys.* 5,5) et Diodore, à propos des oligarques de Rhodes (XIV 97,2).

leurs adversaires démocrates de menées révolutionnaires³⁶, ce qui semble un comble. Le sens univoque du mot νεωτερισμός permet de comprendre comment il fonctionnait.

Toutefois, on ne saurait s'arrêter à cette seule explication, sans doute bien trop partielle. Car elle correspond probablement à une pensée assez partagée dans les sociétés grecques dans lesquelles le conservatisme était extraordinairement pesant et ce conservatisme a largement débordé sur la période hellénistique. C'est que l'idée de «révolution», d'innovation, répond avant tout à une certaine conception de l'histoire, qui présuppose le concept du progrès, chose qui ne va pas de soi dans l'Antiquité. On sait que Thucydide, assez bien représentatif d'une pensée rationnelle, avait de l'histoire une vision cyclique³⁷, qui interdisait structurellement de penser le principe révolutionnaire, sauf à en faire reporter la responsabilité sur des individus dont l'action dissolvante amenait la perte de l'État, comme Alcibiade³⁸. C'est aussi la pensée de Calliclès, du moins dans le *Gorgias* de Platon³⁹. On pense encore à Sparte, dont le but avoué fut toujours la fossilisation de ses institutions, qui lui assurait la domination sur les hilotes. Et pour que rien ne bougeât dans le domaine social et politique en Laconie même, l'on sait que les Spartiates tentèrent, avec succès au moins jusqu'au début du IV^e siècle, d'immobiliser l'ensemble du Péloponnèse.

Le conservatisme de Sparte à partir de 550 n'est évidemment pas à démontrer et il n'est pas question de diminuer ici l'impact de la volonté de la cité de figer toute forme d'évolution institutionnelle afin, pour l'élite politique, de maintenir sa domination sur des populations asservies. Et l'on sait aussi que cette volonté d'empêcher toute innovation s'est prolongée très longtemps puisque, au II^e siècle de notre ère, il existait toujours un magistrat chargé de surveiller (et d'empêcher) toute innovation législative dans la cité⁴⁰. Mais on

³⁶ Diod. XIV 4,4.

³⁷ Thuc. I 22,4 : «Si l'on veut voir clair dans les événements passés et dans ceux qui, à l'avenir, en vertu du caractère humain qui est le leur, présentent des similitudes ou des analogies» (trad. J. de Romilly), ou encore Plut. *Mor.* 305a-b : «La plupart des gens pensent que les choses merveilleuses de l'histoire ancienne sont des inventions et des mythes en raison des éléments invraisemblables qu'ils contiennent. Mais depuis que j'ai découvert que des événements similaires étaient arrivés dans les temps actuels, j'ai relevé des exemples de l'histoire des Romains».

³⁸ Ainsi Alcibiade est-il accusé par ses ennemis d'avoir fait agir son hétairie «en vue de déclencher une révolution» (ἐπὶ νεωτέροις πράγμασιν) : Isocr. *Att.* XVI 6.

³⁹ Plat. *Gorgias* 492 b-c.

⁴⁰ C'était un éphore préposé ἐπὶ νεωτερισμῶν (*SEG XI* 501, l. 7). Cf. aussi *IG V.1* 44 = *SEG XI* 486, l. 9-10). Cf. P. CARTLEDGE - A. SPAWFORTH, *Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of two Cities*, London - New York 2002², 116. C. Iulius Arion, l'éphore en question, est géronte à l'époque de Marc Aurèle : cf. G. STAINHAUER, *Unpublished Lists of Gerontes and Magistrates of Roman Sparta*, "ABSA" 93 (1998), 433, n. 4, l. 19.

ne saurait non plus se contenter de cette explication, qui limiterait son apport à la seule cité de Sparte. En réalité, cette volonté de geler, pour autant qu'il soit possible, tout le système politique, procède également d'une attitude profondément marquée par les croyances religieuses. En effet, les Grecs considéraient les relations qu'ils nouaient avec leurs dieux comme un pacte dont les sacrifices constituaient de fait une forme de renouvellement permanent. Les dieux et les offrandes que les hommes leur faisaient étaient les garants d'un ordre maintenu dans le κόσμος, ordre dont l'immobilité était elle-même la garantie d'une vie harmonieuse. Il a été souligné par tous les commentateurs le double sens du mot κόσμος, qui signifie dans un premier temps ordre du monde régi par les dieux et, dans son élargissement, l'ordre politique stable (Thuc. IV 76; VIII 48; 67). Ce n'est certes pas un hasard si, justement, Hérodote l'utilise pour définir la constitution spartiate (I 65) et si en Crète, où les sociétés aristocratiques dominèrent longtemps les cités, il existait des kosmètes, ceux qui étaient responsables du bon ordre, du κόσμος. D'où la seconde acception de ce terme, employé pour désigner toute forme d'ornement qui embellit: dans le monde des aristocrates grecs, ce qui est beau est ce qui est ordonné.

En s'écartant de la période classique, on trouve une forme de pensée qui poursuit cette idée et les contradictions qu'elle suscite. Prenons la biographie de Plutarque sur C. Gracchus, à la fin de laquelle il est amené à réfléchir sur les destinées conjointes des Gracques et d'Agis IV et Cléomène III. Deux réflexions totalement opposées se succèdent: la première souligne que l'œuvre entreprise par les deux rois «se fondait sur le plus beau des modèles, à savoir les ῥῆτροαι ancestrales sur la tempérance et l'égalité, les unes ayant pour garant Lycurgue et les autres Apollon Pythien». Mais, si leur révolution «introduisit un changement capable de détruire tous les maux», Agis s'y prit avec trop de mollesse et Cléomène avec trop de hardiesse et de violence en faisant exécuter les éphores au mépris de la loi⁴¹. Sans doute Plutarque est-il victime ici de sources divergentes et il se contredit dans ses propos mêmes. Sans doute aussi, la frontière entre ce que nous appellerions aujourd'hui la «réforme» – terme qui n'a pas d'équivalent en grec – et la «révolution» – qui en a de nombreux, mais très approximatifs – la frontière pour les Anciens était-elle bien ténue.

On comprend donc bien que, dans les sociétés conservatrices, l'idée de la fixité ait été associée à des notions positives voulues et garanties par les dieux tandis que toute forme de transformation ait été associée à celle de désordre néfaste aux bonnes relations entre les hommes et les dieux. Certes,

⁴¹ Plut. C. Gracchus 21,2-4; 23,2.

les dieux ont pu être appelés à la rescousse de notables souhaitant conserver leurs privilèges et leur position dans la cité. Mais, encore une fois, une telle idée ne rendrait qu'imparfaitement compte de la réalité beaucoup moins manichéenne, beaucoup plus complexe. Car l'idée de *στάσις*, qui n'est que le point de départ d'une situation extrême dont la révolution est comme un point d'aboutissement, est tout autant vécue de manière dramatique et cela, depuis l'époque archaïque. À cette époque, d'ailleurs, il semble que ce mot recouvre toute la situation de crise, depuis la dissension interne au corps politique jusqu'à la guerre civile.

Masquer une révolution pour la réussir?

Pourtant, il serait ridicule et contraire à la réalité historique d'affirmer que les Grecs, dans le domaine institutionnel qui est, vous l'avez compris, au cœur de mon intervention, ont refusé toute forme d'innovation. À certains égards, notre vocabulaire peut employer le terme de «révolution» s'agissant, par exemple, des réformes clisthénienne. D'ailleurs, il ne serait pas exagéré d'affirmer que la démocratie athénienne (et, plus largement, le régime démocratique dans sa nature historique) possède des origines révolutionnaires puisque sa nature même, par les modalités de son installation, est d'essence révolutionnaire⁴². Tout, dans ce qui se passe à Athènes alors, procède de ce que nous sommes en droit d'appeler ainsi: l'expulsion des dirigeants en place (qui eux-mêmes, deux années auparavant, avaient chassé du pouvoir le tyran Hippias), l'accession à la citoyenneté d'habitants de l'Attique qui ne la possédaient pas et enfin, bien entendu, de nouvelles institutions qui transformèrent de manière drastique la *πολιτεία* en vigueur. Et pourtant, à aucun moment, les sources à notre disposition, en priorité Hérodote et Aristote n'utilisent le mot de *νεωτερισμός* pour définir ce qui se passe à Athènes. Tout semble fait pour laisser l'impression que Clisthène a voulu restaurer un ordre ancien, celui-là même qui aurait été aboli par la tyrannie⁴³. D'où, sans doute, l'héroïsation d'Harmodios et d'Aristogeiton destinée à rappeler l'existence d'une tyrannie détestée qui, selon l'histoire officielle, avait supprimé un régime que Clisthène n'avait fait que rétablir⁴⁴.

Or, de cet ensemble de lois nouvelles et de celles qui allaient suivre, on conserve l'impression que tout a été conçu pour que les nouvelles institutions s'insèrent dans une forme de tradition et ne brisent en rien l'har-

⁴² Cf. J. OBER - C. HEDRICK (éd.), *Demokratia. A Conversation on Democracies ancient and modern*, Princeton 1996, 374 n. 10.

⁴³ G. ANDERSON, *The Athenian Experiment*, Ann Arbor 2003, 103.

⁴⁴ ANDERSON, *The Athenian...*, 206.

nie indispensable au bon fonctionnement des organes de la cité. De fait, rien n'est vraiment aboli dans ces réformes de la fin du VI^e siècle. Prenons un exemple, de peu d'années postérieur au temps de Clisthène, l'institution de la stratégie. La création des stratèges qui s'insère dans la perspective clisthénienne du système tribal, à savoir un stratège par tribu. Une telle création aurait dû, en toute logique, supprimer celle de l'archonte polémarque, dont le champ d'action, la guerre, était exactement celle des stratèges ou à tout le moins en faire désormais une charge de nature honorifique. La *Constitution des Athéniens* d'Aristote date cette réforme de l'année 501/500⁴⁵, mais onze années plus tard, lors de l'expédition perse qui devait se terminer dans la plaine littorale de Marathon, c'est toujours le polémarque Callimachos qui, placé au premier rang de la phalange, mène l'armée à la victoire, quand bien même Cimon et son clan cherchèrent, non sans succès, à imposer l'idée que c'était son père, Miltiade, qui commandait ce jour-là. On sait d'ailleurs que, au travers des siècles, le polémarque et les stratèges continuèrent de cohabiter. L'idée générale, telle qu'elle transparait dans cet exemple, est qu'il convient surtout, non pas de ne rien changer, mais de ne rien supprimer.

On peut en avoir un autre exemple avec l'institution de l'ostracisme. Il n'est pas le sujet ici de savoir si l'ostracisme est bien une création clisthénienne, dont la première application connue serait de vingt ans postérieure à son entrée dans la législation athénienne ou bien décidée peu après Marathon et appliquée de suite. C'est à l'autre bout de la chaîne que je vais m'intéresser ici, à savoir son abandon. En 417, le démagogue athénien Hyperbolos fut frappé par une décision d'ostracisme prise à son encontre par l'Assemblée du peuple dans des conditions suffisamment troubles aux dires de Plutarque, notre principale source⁴⁶, pour que la procédure ait été considérée comme dévoyée, même s'il est certain que d'autres systèmes d'éloignement ait été mis en place à peu près à la même époque pour protéger la démocratie, ce qui avait été le but initial de l'ostracisme⁴⁷. Il n'y eut donc, durant tout le IV^e siècle, aucun ostracisme. Pour autant, l'institution ne fut en rien abolie et, près d'un siècle après le dernier ostracisme, vers 325, Aristote en décrit avec minutie la procédure, preuve que, dans la *πολιτεία* de la cité, elle

⁴⁵ Arist. *Const. Ath.* 22,2.

⁴⁶ G. CUNIBERTI, *Iperbolo, ateniense infame*, Napoli 2000 111-149, et notamment 112 n. 3 pour les sources; H. HEFFNER, *Zur Datierung der Ostrakisierung des Hyperbolos*, "RSA" 30 (2000), 27-45.

⁴⁷ La *γραφὴ παρανόμων*, d'usage plus commode, semble avoir été introduite en 415, précisément juste après l'ostracisme d'Hyperbolos. C'est en tout cas le premier exemple attesté par les textes (Andoc. I 17; 22) et on peut avancer l'hypothèse d'un lien entre un ostracisme dévoyé et une nouvelle institution mieux à même de répondre aux attentes. La bibliographie est sur ce point considérable: on se contentera de renvoyer à M.H. HANSEN, *The Sovereignty of the People's Court in Athens*, Odense 1974, 28-41; R.A. BAUMAN, *Political Trials in Ancient Greece*, London - New York 1990, 94-104.

pouvait toujours en théorie être mise en application. En d'autres termes, et pour mieux relier cet exemple à ma problématique, on devine que les Athéniens n'ont pas voulu supprimer cette institution de leur législation, bien que plus personne n'ait pensé à la faire renaître de ses cendres. On comprend à nouveau, comme dans le cas de l'archonte-polémarque que tout éloigna dès après Marathon des opérations militaires proprement dites, une sorte d'inquiétude sourde à abolir une pièce de la législation des ancêtres, dont l'antiquité était signe de noblesse et d'acceptation divine. D'où cette impression d'une législation athénienne construite à la façon d'un mille-feuilles, où les réformes s'empilent sans jamais abolir ce qu'il y a d'ancien: les stratèges n'ont pas fait disparaître le polémarque, la *γραφὴ παρανόμων* n'a pas amené l'abrogation de l'ostracisme.

Mais la meilleure preuve de cette impossibilité structurelle de la pensée grecque à se défaire du passé tout en admettant la nécessité d'un changement réside dans la réforme de l'Aréopage en 461. L'on sait que, profitant sans doute de l'absence de trois mille hoplites et de leur chef Cimon partis soutenir Sparte dans sa guerre contre les hilotes révoltés, ceux que l'on a pris l'habitude de désigner sous le nom de «démocrates», menés par un certain Éphialtès, firent passer devant l'assemblée du peuple une réforme essentielle. Celle-ci réduisait les pouvoirs de l'Aréopage, la vénérable assemblée formée des archontes sortis de charge, aux seuls crimes de sang, alors que cette assemblée avait pris l'habitude (récente ? ancienne ?) d'intervenir dans les affaires politiques de la cité, en un sens aristocratique comme on l'entend bien en raison du recrutement de ses membres. Éphialtès, affirme Aristote, «enleva au Conseil (de l'Aréopage) toutes les fonctions surajoutées (*ἅπαντα τὰ ἐπίθετα*)»⁴⁸. On voit, dans cette expression transmise par Aristote et provenant de sources d'origine démocratique, que la réforme d'Éphialtès s'est faite au nom d'un retour à une situation antérieure dont personne ne savait rien et dont tout porte à croire d'ailleurs qu'elle n'avait jamais existé. C'est le Conseil des Cinq-Cents (la *Βουλὴ*), assemblée renouvelée annuellement et recrutée par le principe, démocratique entre tous, du tirage au sort, qui devait récupérer les pouvoirs législatifs de l'Aréopage. C'était, au sens strict du terme, une révolution.

Comment cette réforme fut-elle vécue à Athènes? A défaut de sonder les reins et les cœurs, on peut en avoir une idée par la destinée d'Éphialtès, assassiné peu de temps après le vote de la loi qu'il avait portée devant l'Ecclèsia. Les circonstances de sa mort sont suspectes mais il ne fait guère de doute qu'il s'agit d'un assassinat politique, chose d'autant plus remarquable que de

⁴⁸ Arist. *Const. Ath.* 25,2.

tels crimes ne sont attestés à Athènes que lors des phases de destruction de la démocratie, en 411 et bien sûr surtout en 404. En fait, en lieu et place d'assassinat politique, on pourrait penser qu'il s'agirait d'un geste d'une portée religieuse: Éphialtès a été assassiné parce que, pour ses ennemis, il avait commis un sacrilège.

Pour les démocrates, il était essentiel tout au contraire d'insérer la réforme de l'Aréopage dans une réflexion politique de nature différente. C'est tout l'enjeu des *Euménides* d'Eschyle, dernière pièce de la trilogie connue sous le nom de l'*Orestie* et créée en 458, trois années seulement après ce que l'on est en droit d'appeler une révolution institutionnelle. La fin des *Euménides* montre d'ailleurs l'enlacement entre tragédie et histoire: Oreste est défendu par Apollon, et Athéna institue un tribunal, l'Aréopage, qui juge et acquitte Oreste. Devant cette sentence, les Érinyes changent de nature et deviennent des divinités bienfaitrices (elle prennent dès lors le nom d'Euménides, titre de la pièce) parce que le tribunal a accepté la mise en place d'un ordre fondé sur la justice et la mesure. En quelque sorte, Eschyle veut montrer que la nature judiciaire (pour les crimes de sang) des pouvoirs de l'Aréopage ressortit au mythe, ce qui ne veut pas dire que ces derniers sont faux comme on pourrait le croire si l'on suit de trop près le sens actuel du mot, mais qu'au contraire ils puisent leur origine dans la plus haute Antiquité possible, celle où les hommes vivaient avec les dieux et sont donc sacrés⁴⁹. On ne peut pas y toucher. Par contre, il sous-entend aussi, en insistant sur la dimension purement judiciaire des pouvoirs accordés par la déesse au tribunal, que ceux, de nature politique, que le Conseil de l'Aréopage s'était octroyés, n'avaient aucune justification mythique et étaient donc en quelque sorte non conformes à l'ordre voulu par les dieux. En quelque sorte, pour le poète démocratique qu'est Eschyle, la réforme de 461 n'est pas un *νεωτερισμός*, mais tout au contraire un retour à une situation antérieure que l'on n'appelait pas encore la constitution des ancêtres, la *πάτριος πολιτεία*, qui allait devenir un enjeu déterminant de la vie politique athénienne.

On comprend alors le fonctionnement du système politique athénien: tout changement, aussi drastique soit-il, ne peut, comme le dit un hymne célèbre du XIX^e siècle, du passé faire table rase. Toute transformation, toute révolution institutionnelle, pour utiliser notre terminologie, ne peut être pensée sans le recours à un temps passé, qu'il soit historique ou mythique. Chacun de nous sait ici qu'il est vain d'opposer dans la civilisation grecque mythe et histoire, la seconde n'étant que le prolongement chronologique de la pre-

⁴⁹ S. SAÏD, *Le mythe de l'Aréopage avant la Constitution d'Athènes*, dans M. PIÉRART (éd.), *Aristote et Athènes*, Paris 1993, 155-184 (qui donne une bibliographie étendue sur la question des rapports entre Eschyle et la réforme d'Éphialtès).

mière, comme on peut le voir par exemple dans les oraisons funèbres de l'Athènes classique, où la guerre menée par Thésée contre les Amazones, est mise strictement sur le même pied de véracité et de crédibilité que la bataille de Marathon⁵⁰.

Ce recours au passé pour modifier le présent doit, de manière impérative, recevoir l'aval des dieux. Revenons à Clisthène et à ses réformes révolutionnaires. Il lui fallait les enraciner dans le passé le plus profond de la cité: c'est dans ce but qu'aux dix nouvelles tribus instituées en 508, l'on donne des noms choisis parmi les héros mythiques de la cité (Ajax, Érechthée...), noms que le législateur fait avaliser par la Pythie⁵¹. Il s'agit donc de solidifier un ensemble de lois que l'on n'hésitera pas à qualifier de révolutionnaires en les ancrant dans le passé mythique et en obtenant de manière explicite l'assentiment des dieux. C'est engager un processus révolutionnaire en prenant pour fondations le passé, c'est refuser l'idée de révolution pour mieux en faire passer l'idée.

C'est une manière de penser et d'agir que l'on retrouve sur l'ensemble de l'éventail politique athénien. En 411, les oligarques qui voulaient mettre à bas la démocratie, vieille de cent ans ou peu s'en fallait, n'avaient d'autre choix pour abattre le régime et donc faire une révolution, que d'engager leur action au nom d'un retour à une constitution des ancêtres, la *πάτριος πολιτεία* dont personne ne savait exactement ce qu'elle signifiait. Une précision livrée par Aristote est à cet égard lourde de sens. On sait que c'est le décret de Pythodoros qui abolit la démocratie en 411. Cleitophon proposa un amendement à ce décret, établissant que «les [dix *πρόβουλοι*] élus auraient aussi à examiner les lois des ancêtres (*τοὺς πατρίους νόμους*) établies par Clisthène quand il institua la démocratie, ceci afin qu'on les prit aussi en considération et qu'on se décidât pour le mieux, et avec la pensée que la constitution de Clisthène n'était pas démocratique, mais analogue à celle de Solon»⁵². En somme, les oligarques de 411 considéraient désormais la *πολιτεία* de Clisthène comme une *πάτριος πολιτεία*, ce qui prouve assez qu'il s'agissait d'un concept que chacun pouvait interpréter à son gré⁵³... On parlait, sans en connaître toujours la teneur exacte, des lois de Dracon, de Solon et de Clisthène, même si ce dernier a toujours été, de quelque bord politique

⁵⁰ S. GOTTELAND, *Mythe et rhétorique. Les exemples mythiques dans le discours politique de l'Athènes classique*, Paris 2001.

⁵¹ Hérod. V 66; Arist. *Const. Ath.* 21.

⁵² Arist. *Const. Ath.* 29,3. Cf. M.H.HANSEN, *Solonian Democracy in Fourth-Century Athens*, "C&M" 40 (1989), 71-99.

⁵³ É. LÉVY, *Athènes devant la défaite de 404*, Paris 1976, 193-195. Cf. aussi M.I. FINLEY, *La constitution des ancêtres*, dans *Mythe, Mémoire, Histoire*, Paris 1981, 211-213.

que l'on se trouvât, le grand absent de la pensée politique athénienne⁵⁴ – mais l'essentiel était ailleurs: il n'était pas envisageable de faire autre chose ce qu'avait montré Eschyle dans les *Euménides*, c'est-à-dire qu'il fallait afficher comme programme politique l'idée fondamentale d'un ordre antérieur voulu par les dieux qui aurait été subverti par les hommes. Toute forme de révolution s'inscrivait donc, sous peine de sacrilège, dans le prolongement d'un temps passé. Pourtant, les Athéniens savaient bien que Clisthène avait, en bien des points, bouleversé les institutions⁵⁵. Et ne serait-ce pas, finalement, parce que les réformes clisthédiennes conservaient leur part de «révolution» que la mémoire collective athénienne a occulté le personnage et préféré se référer à Solon, à Dracon, voire à Thésée, qui avait le suprême avantage de plonger les racines de la démocratie athénienne dans le terreau du mythe?

Pour les Grecs, même ceux qui se targuent d'être des démocrates, les choses ne sont pas anciennes parce qu'elles sont bonnes – ce qui serait la définition la plus vraie du conservatisme – mais elles sont bonnes parce qu'elles sont anciennes. Il convient donc de ne pas supprimer des choses que la patine du temps a sacralisées, mais il est indispensable d'insérer les innovations dans lesquelles on se lance à l'intérieur d'un schéma qui ne rompt pas l'équilibre voulu par les dieux.

L'intérêt de ces remarques est, me semble-t-il, d'autant plus grand qu'il n'est pas circonscrit aux seules constitutions de type démocratique: on trouve une attitude assez proche dans l'exemple spartiate. Il n'est évidemment pas question de reprendre ici la question des lois de Lycurgue, dont la plupart des chercheurs s'accordent aujourd'hui à admettre qu'elles ne sont pas le produit d'un moment unique mais le fruit d'une évolution législative sur une période assez longue, dont l'institution des éphores, que l'on date du milieu du VI^e siècle, pourrait être la dernière étape. L'archéologie a montré que, jusque vers 550 environ, Sparte était une cité ouverte sur l'extérieur, où l'épanouissement artistique ne le cédait en rien aux autres cités grecques. La fermeture de Sparte, sans doute contemporaine de la dernière guerre de Messénie et de l'asservissement des populations messéniennes devenues hilotes, est une transformation institutionnelle et sociale de première importance. Or, la tradition, telle que nous la voyons vivre à partir du V^e siècle, met en exergue le législateur Lycurgue. C'est en effet Hérodote⁵⁶ qui, le pre-

⁵⁴ C. PÉBARTHE, *La liste des archontes athéniens* (IG I³ 1031), "REA" 107 (2005), 11-28.

⁵⁵ C. PÉBARTHE, *Cité, Démocratie et Écriture*, Paris 2006, 181-183.

⁵⁶ Hérod. I 65-66.

mier, évoque le personnage de Lycurgue, entièrement inconnu des sources antérieures – rares, il convient de le rappeler. L'intérêt de Lycurgue, pour la question que j'évoque ici, est le temps très reculé auquel il était rattaché, lui mais surtout ses réformes, puisque Hérodote fixe à plus de quatre siècles avant lui la date de son activité législative.

Nous ignorons presque tout de la situation institutionnelle de Sparte avant ce que l'on appellera les lois de Lycurgue. Ce qui est important, c'est que, dans des conditions difficiles à comprendre, les Spartiates ont cherché – et réussi – à remonter fort loin dans le temps l'ensemble des réformes attribuées à un seul homme. Et bien entendu, la Pythie devait avoir été consultée pour obtenir l'assentiment des dieux. Et c'est au nom de ces lois dont il ne fallait surtout pas s'éloigner que Sparte entra, dès le début du IV^e siècle, dans une longue décadence. Et lorsque, au III^e siècle, il se trouva deux souverains réformateurs pour tenter de retrouver l'antique puissance de la cité, il s'avère que la révolution qu'ils engagèrent – et qui se matérialisa, notamment avec le règne de Cléomène III, par un pouvoir de nature despotique – se fit au nom d'un retour aux lois de Lycurgue. En d'autres termes, comme à Athènes, la révolution institutionnelle violente devait par obligation s'insérer dans une tradition et ne pouvait absolument pas faire table rase du passé.

Le temps, les dieux, font d'un coup d'État une révolution qui réussit, un νεωτερισμός qui deviendra, au bout de quelques décennies, après l'acceptation par les dieux et une victoire militaire convaincante, une πάτριος πολιτεία. À Athènes, la victoire de Marathon a, c'est indéniable, renforcé le jeune régime démocratique et les dieux, en accompagnant Miltiade et les siens sur le champ de bataille, ont en quelque sorte confirmé ce qu'Apolon Pythien avait déjà accordé. Les Grecs en général et singulièrement les Athéniens, ont pris en horreur le principe de révolution et accordé toute leur confiance en la stabilité des institutions, sans toujours se rendre compte que celles-ci puisaient toujours leurs racines dans des mouvements violents.

