

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Roland JAQUENOUD

L'homme et la politique en Grèce antique

Dans Echos de Saint-Maurice, 1998, tome 93b, p. 49-53

© Abbaye de Saint-Maurice 2014

L'homme et la politique en Grèce antique

par le chanoine Roland Jaquenoud, professeur de grec

«L'homme est par nature un animal politique¹». La célèbre injonction de la *Politique* d'Aristote montre assez bien que l'«art de vivre en cité» (traduction littérale du terme grec *politikè*) était pour les Anciens l'un des domaines essentiels tant de l'agir que du savoir humains. La communauté de la *cité* (en grec: *polis*) fut une réalité en Grèce dès la période archaïque (VIII^e siècle av. J.-C); les Grecs vivaient alors dans une multitude de cités qui étaient autant d'«états indépendants», pour reprendre un concept de l'époque moderne. Elle fut aussi l'un des objets majeurs de la philosophie grecque des V^e et IV^e siècles av. J.-C, qui y voyait une nécessité pour la survie de l'homme et le seul milieu où celui-ci put réellement se développer en tant qu'être humain.

On se souvient du mythe de la génération des espèces animales dans le *Protagoras* de Platon². Selon ce récit, au moment de l'apparition des animaux, Epiméthée et Prométhée reçurent la mission d'attribuer à chaque espèce les qualités naturelles qui devaient lui permettre de survivre dans le monde. Dans la répartition de ces qualités, l'être humain fut oublié, si bien qu'au moment de sa venue sur terre, il ne resta plus rien à lui procurer pour lui assurer son salut. Prométhée décida alors de voler aux dieux un certain nombre d'arts qui leur sont propres et de les confier aux hommes. Il parvint à dérober le feu à Héphaïstos et l'habileté technique à Athéna, mais ne réussit pas à s'emparer de la politique,

¹ ARISTOTE, *Politique*, 1253 a 3.

² PLATON, *Protagoras*, 320 c 7 s.



c'est-à-dire l'art de vivre en cité, qui était bien gardée auprès de Zeus. Ainsi armés, les hommes commencèrent leur existence terrestre, mais leur incapacité à vivre en cité faillit causer leur perte. Ne pouvant pas se réunir, ils n'étaient pas assez forts pour lutter contre les bêtes sauvages, et lorsqu'ils tentaient de se rassembler malgré tout, «ils se lésaient réciproquement, faute de posséder l'art politique», selon les termes de Platon. Comme l'espèce humaine risquait tout bonnement de disparaître, Zeus décida de venir lui-même à son secours et lui fit don de la pudeur et de la justice, «afin qu'apparaissent l'ordre dans les cités et les liens créateurs d'amitié». La politique était née.

Plus que l'art de diriger un état, la politique est donc pour les Grecs l'art de vivre ensemble. Cet ensemble qu'est la *polis* est vu comme parfaitement organique, tirant son origine de la nature même de l'homme. Un homme qui ne vit pas en cité ne saurait être un humain véritable. C'est ce qu'affirme Aristote au premier livre de la *Politique*: «Celui qui est sans cité est, par nature et non par hasard, un être ou dégradé ou supérieur à l'homme»³. Dans un cas comme dans un autre, il n'est plus un homme.

Cette conception de la vie politique comme faisant partie intégrante de la nature humaine remonte, semble-t-il, aux origines de la pensée grecque. Dans *l'Odyssée* d'Homère, le Cyclope, cet être terrible qui vivait «seul, loin des autres», qui «ne les fréquentait pas et restait à l'écart» est qualifié d'«homme... (qui) ne ressemblait même pas à un homme mangeur de blé.»⁴ Pour Homère, le Cyclope n'a pas grand chose d'un être humain, et son manque d'humanité est justement lié à sa vie à l'écart de la société des hommes.

³ ARISTOTE, *Politique*, 1253 a 3.

⁴ HOMERE, *Odyssée*, chant IX, vers 187 s.

Toute la pensée archaïque va élaborer une vision du monde opposant la vie politique à la vie sauvage, réservant la première à l'homme accompli. Du coup, la *polis* est non seulement le lieu naturel qui protège l'être humain, elle est aussi ce qui l'oppose au monde extérieur. Jusqu'à la fin de l'époque classique, la cité est vue essentiellement comme une société fermée. On sait qu'il était extrêmement difficile de se faire «naturaliser» dans une cité grecque. Selon la tradition, Sparte n'a accordé qu'une seule fois dans son histoire la citoyenneté à un «étranger» (il faut entendre par ce terme un Grec non Spartiate), et encore était-ce sur l'ordre de l'oracle d'Apollon à Delphes. Athènes était un peu plus libérale, mais même là, les cas de naturalisation restent rares. Un bon exemple est celui du sophiste Protagoras: originaire d'Abdère, il vécut fort longtemps à Athènes et fut l'un des grands amis de Périclès. Les Athéniens avaient sa «science politique» en si haute estime qu'ils le prièrent d'établir une constitution pour régir la colonie de Thourioi que la cité venait de fonder. Il n'a pourtant jamais été question de lui octroyer la citoyenneté athénienne. Selon Aristote, la cité idéale doit vivre en autarcie⁵. Elle est en soit un petit monde, dont les règles sont à l'image de celles qui régissent l'univers. Ces règles sont résumées dans le principe de *dikè*, le mot grec signifiant justice.

Que la justice soit l'un des fondements de la vie en société n'a en soi rien d'étonnant pour nous. Mais c'est le sens que les Grecs donnaient à ce terme qui distingue leur pensée de la nôtre. La définition du Robert fait de la justice une «juste appréciation, reconnaissance et respect des droits et du mérite de chacun». Cette définition de la justice à partir de l'individu ne saurait être pertinente pour la Grèce antique. Les Anciens considéraient la justice avant tout comme le garant d'un équilibre. Équilibre entre le trop et le pas assez, elle rejoint la morale ancienne du juste milieu. La justice, c'est que chaque chose, chaque être, occupe la place qui lui est assignée, sans chercher à vivre au-dessus ni au-dessous de celle-ci. Elle est garante de *l'ordre*, qui est autant celui de la cité que celui de l'univers tout entier. L'injustice, c'est la rupture de cet équilibre, source de désordre. Un individu isolé est injuste dans la mesure où il rompt l'ordre qui est celui de sa cité.

Dans le *Criton*, Platon pousse cette idée jusqu'à son extrême limite. Socrate vient d'être condamné à mort et attend en prison l'exécution de la sentence. Que cette condamnation soit une injustice, aucun des protagonistes du *Criton* ne le met en doute, ni Platon non plus, selon toute

⁵ ARISTOTE, *Politique*, 1452 b 29.

vraisemblance. Se pose alors la question de fond: Socrate aurait-il le droit de s'enfuir pour échapper à la loi le condamnant, et ce faisant, de répondre à l'injustice de la cité par une autre injustice. Intervenant dans la discussion, les lois elles-mêmes vont fournir une réponse dont on ne peut comprendre la force que si on la replace dans le contexte antique. «Dis-nous, Socrate, s'exclament-elles, qu'as-tu dessein de faire? Que vises-tu par le coup que tu vas tenter, sinon de nous détruire, nous les lois et la cité tout entière? Crois-tu qu'une cité puisse encore subsister et n'être pas renversée, quand les jugements rendus n'y ont aucune force et que les particuliers les annulent et les détruisent?⁶».

La fuite de Socrate est vue par les lois comme une destruction pure et simple de la cité. Un tel radicalisme ne peut s'expliquer que si l'on prend en compte l'idée d'équilibre accompagnant toujours le concept de justice. Si Socrate cherchait à échapper au jugement qui le condamne, il serait bien plus injuste que ses juges, puisqu'il romprait cet équilibre, cet ordre qui assure la cohésion de la cité.

C'est la justice pensée comme équilibre qui permet la célèbre comparaison entre la cité et l'âme dans un autre ouvrage de Platon, la *République*. Une âme est juste dans la mesure où ses trois parties, la rationnelle, l'irascible (ou la courageuse: deux traductions possibles pour le mot grec *thumœidês*) et la sensitive (littéralement: la partie qui désire) remplissent chacune leur fonction, définies comme suit: la partie rationnelle gouverne, et à l'aide de l'irascible tient en bride la partie sensitive. De même, une cité est juste dans la mesure où les membres de ses trois classes, les dirigeants (définis comme ceux qui connaissent, c'est-à-dire les philosophes, correspondant à la partie rationnelle de l'âme), les



⁶ PLATON, *Criton* 50 a 8 s. Les lois continuent en construisant une argumentation autour du fait que la cité et sa législation permettent la naissance de l'homme en fondant l'institution du mariage et de la famille, ainsi que son éducation en régissant le domaine touchant à l'enseignement. En un mot, c'est la cité qui fait l'être humain, de sa naissance jusqu'à l'âge adulte. On retrouve ici le thème traité plus haut: en dehors de la cité, l'homme n'est pas réellement un homme.

soldats (correspondant à l'irascible) et les artisans-paysans (correspondant à la partie sensitive) remplissent aussi chacune leurs fonctions et restent à leur place. Les Philosophes, détenteurs de la connaissance, doivent gouverner, les soldats assurer l'ordre intérieur et la protection contre les ennemis de l'extérieur; quant aux artisans-paysans, il leur impartit d'assurer la production des biens matériels nécessaires à la vie de l'ensemble. Il y aura donc injustice tant dans l'âme que dans la cité lorsque l'une des parties ou l'une des classes inférieures cherche à occuper la première place. On reconnaît ici les éléments qui font de la *République* la première utopie antidémocratique de la pensée occidentale. Elle n'aurait pas été possible, du moins sous cette forme, sans l'idée maîtresse de l'Antiquité grecque, qui associait la justice à un ordre *naturel* du monde, que celui-ci soit l'univers tout entier ou ces «microcosmes» que sont la cité ou l'être humain.

La comparaison de la *République* entraîne une conclusion importante dans la réflexion sur l'homme en tant qu'animal politique. Celui-ci n'est pas seulement *politique* parce qu'il ne peut vivre ailleurs qu'en société; il est *politique* aussi parce que dans la structure même de sa nature d'homme, il est fait à l'image de la cité, qui est elle-même une réduction de l'univers tout entier. Tous les Anciens ne partageaient pas cette idée, à commencer par les sophistes, qui préféraient voir dans la cité une création de circonstance plutôt que quelque chose liée à la nature même de l'homme⁷. Mais majeure dans la philosophie politique de Platon, cette conception de l'homme apparaît en filigrane dans toute la *Politique* d'Aristote. Etant *par nature* un animal politique, l'homme aura comme premier devoir de participer à la vie de la cité, que ce soit en accomplissant les tâches liées à la place qu'il y occupe, selon la pensée de Platon, ou encore s'adonnant aux affaires publiques, selon la pratique d'une cité démocratique comme l'était Athènes. Il faudra attendre l'arrivée de l'épicurisme, au tournant du III^e siècle avant J.-C., pour que se mette en place un système philosophique prêchant l'éloignement de la vie publique. Jusque-là, le Grec est avant tout un citoyen de sa cité, et il ne saurait être citoyen du monde en dehors de celle-ci.

⁷ L'un des exemples les plus extrêmes de la pensée sophistique sur le sujet est le discours de Calliclès, dans le *Gorgias* de Platon. Selon lui, la loi régissant la vie politique n'est là que pour protéger les faibles et persécuter les forts. Qu'un homme assez fort survienne, il parviendrait à renverser toutes ces conventions, et d'esclave il deviendrait le maître. Cf. PLATON, *Gorgias* 483 a 1 s. Remarquons cependant que pour Calliclès, le bouleversement de la vie publique doit amener à la prise tyrannique du pouvoir par l'homme fort, sans qu'il soit ici question pour l'homme fort de vivre à l'écart de la société des hommes. Calliclès n'est pas encore Nietzsche: le renversement des valeurs de la cité n'entraîne pas la suppression de la cité en tant que telle.