

Le tribunal par excellence, le plus démocratique et le plus puissant, celui qui est un des ressorts principaux de la vie athénienne, c'est le tribunal des Héliastes, qui remontait à Solon, et dont la compétence ne cessa de grandir à mesure que la démocratie devenait plus forte et la vie de la cité plus compliquée. Il tirait son nom de l'Héliée, qui était, semble-t-il, une partie de l'Agora, et où il tenait ordinairement ses séances.

Les Héliastes, au nombre de six mille, étaient désignés chaque année par le sort dans l'ensemble des citoyens âgés de plus de quarante ans, à raison de six cents par tribu. Ils prêtaient serment en entrant en charge¹ et touchaient un salaire de trois oboles par jour. Ils étaient répartis en dix sections, de cinq cents membres chacune, qui tantôt jugeaient séparément, tantôt se réunissaient en plus ou moins grand nombre pour prononcer sur les affaires les plus importantes. Les mille héliastes non répartis d'abord étaient employés, selon les besoins, pour remplir les vacances accidentelles. On voit encore, en tout ceci, les traits habituels : tirage au sort, brièveté des fonctions, grand nombre des fonctionnaires. Le même citoyen pouvait d'ailleurs être héliaste à plusieurs reprises².

1. Formule de serment dans *Démocratie*, contre *Timocrate*, p. 746.

2. ARISTOTE, *Polit.*, III, 1, p. 1275, A, 26.

La compétence des Héliastes fut dès l'origine fort étendue, puisqu'elle embrassait une grande partie du droit privé et tout le droit public. Mais elle s'accrut encore, de plusieurs manières : d'abord par le droit d'appel qui permit de porter devant les Héliastes beaucoup d'affaires jugées en première instance par les archontes, par le Conseil des Cinq Cents ou par d'autres juges ; ensuite par le droit d'aller directement devant eux pour des affaires qui autrefois relevaient d'autres tribunaux ; enfin et surtout peut-être par l'importance sans cesse croissante des intérêts de toutes sortes, privés et publics, nationaux et internationaux, qui se débattaient dans les causes soumises aux Héliastes. Athènes devenait chaque jour davantage une grande cité commerçante et industrielle. Elle gouvernait une vaste confédération de cités sujettes ou quasi-sujettes. Elle était le théâtre d'une vie politique intense où les luttes de la tribune aboutissaient souvent à des luttes judiciaires. Les procès privés entre Athéniens et confédérés se jugeaient devant les Héliastes. Les accusations d'illégalité, qui mettaient aux prises les orateurs des parties adverses, relevaient également de leur juridiction. Dans ce monde de commerçants subtils et de politiciens ardents, les procès étaient incessants. Le tribunal des Héliastes disait ainsi le dernier mot sur tout, sur les intérêts privés et publics

les plus graves comme les plus mesquins, sur une querelle de mur mitoyen et sur la culpabilité de Socrate, sur la requête d'un héritier frustré et sur la lutte tragique qui mettait aux prises la politique d'Eschine et celle de Démosthène. Et ce tribunal tout-puissant, qui prononçait sur le fait et sur le droit, était, en somme, un vaste jury populaire, que le nombre même des juges rendait plus semblable à une Assemblée politique qu'à un tribunal moderne. Il est difficile d'imaginer une organisation judiciaire plus complètement identifiée avec la démocratie elle-même.

§ 4. — LES MAGISTRATURES.

Le même esprit avait présidé à l'organisation des magistratures. Toutes sont soumises au tirage au sort, sauf un très petit nombre qui exigent manifestement des aptitudes particulières. Toutes sont annuelles, et la plupart ne sont accessibles qu'une fois. Toutes sont soumises à l'obligation de rendre des comptes. Presque toutes sont confiées à des collèges plutôt qu'à des individus. Enfin elles sont extrêmement nombreuses, ce qui avait l'avantage de réduire la puissance de chacun, de faire participer au gouvernement ou à l'administration un plus grand nombre de citoyens, et probablement aussi de ne pas rendre ces occupations trop absorbantes.

Nous n'avons pas à énumérer en détail toutes ces magistratures, dont Aristote donne la liste dans sa *Constitution des Athéniens*¹. Rappelons seulement que, dans la foule des magistratures assignées par le sort, la première est l'archontat, et que, dans le très petit nombre de celles qui se donnent à l'élection, la principale est la stratégie.

L'archontat, exercé par un collège de neuf membres, est une réunion d'administrateurs plutôt qu'un corps politique. — Le premier de tous, l'éponyme, choisit les chorèges, règle les affaires relatives aux liturgies et à certaines grandes fêtes de la cité; il instruit des affaires judiciaires relatives aux relations des parents et des enfants, aux dots des femmes, aux orphelins et aux veuves, avant de les porter devant les Hélistes. — L'archonte-roi règle aussi des fêtes religieuses et instruit des procès qui touchent à la religion par quelque point. — Le polémarque ne s'occupe guère des choses de la guerre, malgré son nom, que pour instruire des procès relatifs à des délits militaires. — Les thesmothètes, enfin, reçoivent les plaintes relatives aux affaires courantes et les transmettent aux juges. Tous les archontes président les tribunaux dans les affaires qui sont de leur compétence. Réunis en collège, ils tirent les juges au sort. — Les archontes sortis de charge devenaient membres

1. *Const. Ath.*, p. 43, 1.

de l'Aréopage et ne pouvaient plus redevenir archontes.

Les stratèges, au nombre de dix, commandaient l'armée et la flotte. Ils étaient élus à main levée par l'assemblée du peuple. Leur élection était faite pour un an, mais pouvait être renouvelée : l'histoire d'Athènes présente de nombreux exemples de stratèges ainsi continués dans leur charge : l'exemple le plus célèbre est celui de Périclès. Il arrivait souvent qu'un stratège unique commandât une expédition ; mais, d'autres fois, le commandement était partagé. Au temps de la bataille de Marathon, tous les stratèges commandaient à tour de rôle, chacun pendant un jour, et Miltiade, qui voulait la bataille contrairement à l'avis de ses collègues, dut attendre son jour de commandement pour l'engager¹. Les stratèges, élus pour leur mérite personnel, tenaient dans la cité un rang très élevé. Ils étaient presque toujours choisis parmi les citoyens les plus riches, parmi les grands propriétaires fonciers et les descendants des vieilles familles. Leur situation, considérable par elle-même, le devenait plus encore lorsqu'ils étaient en outre des hommes d'Etat, comme il est arrivé souvent au v^e siècle : mais nous avons déjà dit que le cas devint ensuite beaucoup plus rare.

1. HÉRODOTE, VI, 109-111.

§ 5. — LES ORATEURS.

Après avoir parlé des magistratures proprement dites, il faut maintenant revenir à cette espèce de magistrature volontaire qui était exercée par les orateurs, et qui, sans aucun caractère officiel, jouait incontestablement le premier rôle dans la vie politique d'Athènes.

L'Assemblée du peuple, souveraine en droit, mais par elle-même incapable de vouloir et d'agir, ne pouvait cesser d'être une foule inconsistante qu'à la condition d'être dirigée : il lui fallait une âme. L'âme de l'assemblée, ce fut l'orateur, c'est-à-dire l'homme de tête et de parole qui montait à la tribune avec une proposition ferme qu'on pût discuter et voter, et qui était capable de l'expliquer, de la défendre, de la faire triompher. Que cet homme fût stratège ou simple citoyen, s'il faisait adopter son projet de décret, il devenait pour un moment la voix même de la cité. Fort souvent, d'ailleurs, son succès ne se bornait pas là : s'il s'agissait d'envoyer une ambassade à l'étranger, on le désignait comme ambassadeur, le premier de la liste. S'il s'agissait d'une mesure militaire, il pouvait arriver qu'on le nommât stratège. S'il avait souvent du succès dans l'assemblée, il devenait, selon le mot de Démosthène, le « conseiller du peuple », un conseiller habituel et comme attitré,

dont l'autorité allait grandissant : c'était une sorte de premier ministre de la démocratie. Lors même qu'il lui arrivait d'être vaincu, s'il avait pourtant réuni autour de lui une forte minorité, il pouvait devenir comme le « leader » de l'opposition et attendre le jour où un nouveau courant d'opinion lui donnerait l'influence détenue par un rival. Autour des chefs, des grands premiers rôles, d'autres se groupaient, des lieutenants. Chaque opinion importante avait son personnel d'orateurs, son équipe d'hommes d'État. Les partis s'organisaient spontanément, sous la direction de leurs orateurs. Il y avait même un mot dans la langue politique pour désigner cette primauté de l'orateur chef de parti : c'était celui de *προστάτης*. Aristote nous donne la succession des *προστάται* du peuple et de l'aristocratie depuis Clisthène jusqu'à Périclès. On pourrait la continuer presque sans interruption jusqu'à la fin de l'indépendance athénienne. Cette succession, qui n'est pas officielle, est aussi régulière qu'une liste d'archontes : c'est une suite de ministères. La démocratie avait constitué de la sorte, en dehors des cadres de la constitution, par le seul jeu des forces vivantes, une nouvelle espèce de magistrature, qui compte, en somme, tous les plus grands noms de l'histoire d'Athènes, depuis Thémistocle et Aristide jusqu'à Démosthène. Là, nul

examen préalable, nulle élection, nul tirage au sort. La désignation se fait d'elle-même, par la persuasion subie et acceptée. Rien de plus démocratique en un sens, puisque tout citoyen peut avoir accès à la direction des affaires : mais rien de moins égalitaire au fond, puisque le succès dépend du talent. Que ce succès fût toujours de bon aloi, c'est une autre question, que nous n'avons pas à examiner pour l'instant. Il suffisait de signaler cette correction si simple et si importante apportée par la nature des choses à l'égalité du tirage au sort. En réalité, on ne désigne par le sort que les magistratures pour lesquelles suffit une dose moyenne de bon sens et d'honnêteté, ce minimum de « justice » que Protagoras croyait avoir été réparti par Zeus entre tous les hommes civilisés. Quand une charge exigeait des aptitudes spéciales, on en désignait le titulaire au choix. Quand l'influence à exercer était de premier ordre, la cité ne donnait pas d'investiture proprement dite elle se bornait à accorder sa confiance, qu'elle restait toujours libre de retirer.

§ 6. — ARMÉE; MARINE; FINANCES.

Une cité n'a pas seulement besoin de magistrats et de chefs : il lui faut des outils de différentes sortes, une armée, une marine, des revenus.

L'armée athénienne se composait de tous les citoyens en âge de porter les armes (de 20 à 50 ans). Ils étaient inscrits sur une liste (κατάλογος) où l'on puisait par rang d'âge, selon les besoins. Les citoyens des trois classes supérieures servaient dans les hoplites, sauf un petit nombre de jeunes gens riches qui formaient la cavalerie. Les citoyens de la dernière classe servaient ordinairement dans les troupes légères. L'armée athénienne pouvait mettre en ligne, au milieu du v^e siècle, 30.000 hoplites¹. Il va de soi que les effectifs ne comprenaient pas, d'ordinaire, un chiffre d'hommes aussi considérable, et que les armées étaient complétées par des troupes légères et par des alliés. Bien qu'Athènes ne prétendît pas au premier rang comme puissance militaire continentale (on reconnaissait ce rang à Sparte), son armée formait une grande force. C'était, à vrai dire, une milice plutôt qu'une armée professionnelle, à la différence de l'armée spartiate qui s'exerçait continuellement. Mais il ne faut pas oublier que les jeunes gens de 18 à 20 ans, avant d'être inscrits sur les listes de l'armée régulière, avaient subi un entraînement de deux ans, et qu'ils entraient dans les hoplites après une complète initiation. L'Athénien, d'ailleurs, était intelligent et courageux, avec un vif amour de la

1. THUC., II, 13, 2-3 et 8.

gloire : sous un bon chef, il se battait à merveille. Ce qui paraît lui avoir quelquefois manqué, c'est la discipline et la ténacité. Un amusant plaidoyer de Démosthène (*contre Conon*) nous montre un léger désordre se produisant dans une garnison de l'Attique à la suite de libations trop abondantes, et le stratège lui-même employant son éloquence pour mettre fin à une scène qui n'aurait pas dû, semble-t-il, retenir, à ce point, l'attention d'un officier du premier rang. L'intelligence souple des Athéniens leur donnait une supériorité marquée sur les Spartiates dans l'art des sièges : ils avaient porté assez loin l'art de l'ingénieur, tandis que leurs rivaux étaient arrêtés par la moindre bicoque.

On comprend que les guerres continuelles qui remplissent le v^e siècle aient durement éprouvé l'armée athénienne, et notamment les classes riches qui formaient les hoplites¹. Aussi, après la guerre du Péloponèse, les cadres de l'armée furent de moins en moins remplis. On prit l'habitude de payer des mercenaires. Au temps de Démosthène, c'était une affaire que de lever deux mille hoplites : personne ne voulait servir. L'armée, alors, au lieu d'être nationale, devint comme extérieure à la cité, à tel point que certains même de ses chefs étaient plutôt de véritables condottieris que des stratèges athéniens. Mais cet excès, à vrai dire,

¹ 1. ARISTOTE, *Polit.*, 1303, A, 7-10.

n'appartient qu'à la dernière période de l'histoire d'Athènes.

Si l'armée d'Athènes était bonne, sa marine était tout à fait supérieure. Les Athéniens avaient toujours été marins. Leur flotte sauva leur indépendance au temps des guerres médiques. Plus tard elle assura leur hégémonie.

Rester les maîtres de la mer était pour eux, depuis Thémistocle, un axiome de leur politique, et, de fait, leur hégémonie ne fut ébranlée qu'au moment où leurs rivaux commencèrent à devenir capables d'armer de grandes flottes et de les conduire à la victoire : ce sont les défaites navales des Athéniens qui entraînèrent la défaite de leurs armées. Aussi leurs trières de combat étaient-elles nombreuses et bien armées. Le port de Phalère et celui du Pirée en contenaient des centaines prêtes à prendre la mer. Les chantiers de Munychie étaient sans cesse en activité. Sur chaque trière, on embarquait de nombreux rameurs (environ cent quatre-vingts), pris parmi les citoyens de la dernière classe et les métèques, quelquefois parmi les esclaves. Chacune, en outre, portait une vingtaine de combattants. Les capitaines expérimentés ne manquaient pas. Sous un stratège comme Phormion, la flotte était invincible par sa supériorité manœuvrière et par sa tactique. Fière des succès de sa flotte, Athènes avait pour elle une vraie prédilec-

tion; et les marins, à leur tour, conscients de leurs services, très influents par leur nombre dans des Assemblées où l'on votait par tête, formaient, depuis la bataille de Salamine, un des éléments principaux de la démocratie. Tous les témoignages sont d'accord sur l'importance prise peu à peu par la population maritime dans le gouvernement de la cité. Or, cette population était formée des citoyens les plus pauvres. Les excès de la démocratie athénienne sont toujours attribués par les anciens à cette prépondérance des marins, du ναυτικὸς ὄγκος, tandis que réserver le pouvoir aux hoplites est synonyme d'établir un gouvernement de réaction modérée.

Une flotte puissante, une armée dont les soldats s'entretenaient eux-mêmes, il est vrai, mais recevaient une solde, des magistrats nombreux et salariés, des tribunaux et des Assemblées qui touchaient aussi une paie pour remplir leurs fonctions, tout cela, sans compter les dépenses énormes des fêtes religieuses et des travaux publics, exigeait des revenus considérables. Le problème financier était, pour Athènes, d'un intérêt vital, et fut parfois difficile à résoudre. Car c'était un principe que les citoyens devaient être libres dans leurs propriétés comme dans leurs personnes : l'impôt direct leur semblait une atteinte à la propriété. La dime autrefois établie par Pisistrate avait laissé un sou-

venir odieux : on la regardait comme un impôt de tyrannie. Il fallait cependant de l'argent, et beaucoup d'argent, pour subvenir aux besoins du trésor. Où le trouver ?

D'abord, l'État était propriétaire. Il possédait des terres et des maisons, qu'il louait. Il possédait surtout les mines d'argent du Laurium, qu'il affermait à des entrepreneurs, et qui furent longtemps d'un bon profit ; au milieu du iv^e siècle, il est vrai, le revenu s'en était amoindri, et Xénophon s'inquiétait des moyens de le relever.

D'autres sources de revenus fort importantes étaient les impôts de capitation perçus sur les métèques et sur les esclaves. Les métèques, fort nombreux et souvent riches, l'acquittaient eux-mêmes. Pour les esclaves, c'étaient les propriétaires, qui payaient, par une dérogation évidente à la règle qui excluait les impôts directs. Au contraire, les impôts indirects étaient d'une pratique générale. Le principal était le droit du cinquantième perçu sur toutes les marchandises qui entraient au Pirée. Il y avait aussi des droits de port, des droits de marché. Dans une ville aussi commerçante qu'Athènes, ces droits formaient un total élevé. La perception en était faite par des entrepreneurs qui en achetaient l'entreprise à un prix ferme. Ajoutons encore les amendes et confiscations, qui tenaient une plus grande place dans le

budget athénien qu'on ne l'imaginerait à première vue, et certainement une trop grande place. N'oublions pas non plus le butin fait à la guerre qui, dans ces temps de luttes incessantes et souvent cruelles, n'était pas une quantité négligeable.

Mais toutes ces sources de revenus auraient été insuffisantes si deux autres, très importantes, ne s'y étaient jointes : d'une part, l'argent des alliés, ensuite les contributions plus ou moins volontaires qui pesaient sur les riches.

Bien que la propriété fût en principe exempte d'impôt direct, l'État avait trouvé plusieurs moyens de remplir le Trésor aux dépens des riches. Dans les circonstances graves, on leur demandait des offrandes volontaires (ἐπιδόσεις) qu'il ne leur était guère possible de refuser. Plus tard, il y eut même une sorte de contribution de guerre obligatoire, l'εἰσφορά, qui n'était pas, à proprement parler, un impôt direct, en ce qu'elle n'était ni régulière ni rigoureusement tarifée pour chacun, mais qui n'en pesait pas moins très lourdement sur les fortunes privées. Les citoyens riches étaient répartis en 20 *symmories*, à raison de 120 par tribu; les 300 plus riches (15 par *symmorie*) faisaient l'avance de la somme nécessaire, et se faisaient ensuite rembourser en partie par les moins riches. La somme demandée paraît avoir été quelquefois très considérable.

Enfin, une dernière forme d'impôt, non moins lourde, était celle des *liturgies*, c'est-à-dire des « services publics », mis à la charge des citoyens les plus riches. L'État se débarrassait ainsi sur les particuliers de certaines dépenses qu'il eût dû sans cela faire lui-même. Les principales liturgies, mais non les seules, étaient la chorégie et la triérarchie. Un chorège devait entretenir et exercer un chœur soit tragique, soit comique, soit cyclique. Un triérarque devait équiper une trière dont la coque était fournie par l'État. Cette dernière liturgie, en particulier, était si onéreuse qu'on fut souvent obligé de grouper plusieurs triérarques ensemble pour y suffire. Au temps de Démosthène, nous voyons l'organisation des symmories appliquée à l'équipement des trières pour alléger un fardeau devenu intolérable. Mais au siècle précédent, vers les débuts de la guerre du Péloponèse, il y avait, chaque année, quatre cents triérarques sur lesquels seuls pesait toute la dépense. Les chorèges étaient désignés par l'archonte éponyme¹, les triérarques par un des stratèges². Le citoyen désigné pouvait essayer d'éviter cette charge en désignant un autre citoyen comme plus riche. Si celui-ci n'acceptait pas, le premier pouvait exiger l'échange des fortunes (*ἀντίδοσις*) : d'où beaucoup de procès. La triérarchie

1. *Const. Ath.*, p. 56, 2-3.

2. *Ibid.* p. 61, 2.

était, au v^e siècle, un fardeau si lourd que l'aristocrate inconnu, à qui nous devons la *République d'Athènes* conservée sous le nom de Xénophon, en attribuait l'institution à la volonté du peuple de ruiner les riches. Il est pourtant remarquable que beaucoup de citoyens n'avaient pas pour les liturgies autant d'horreur qu'on pourrait le croire. L'impôt était lourd, sans doute, mais il flattait l'orgueil de celui qui le subissait. C'était un honneur autant qu'une charge. Un chorège était le représentant de sa tribu ; il devenait un personnage quasi-sacré et brillait au premier rang dans les fêtes ; il tenait à bien faire les choses pour donner une grande idée de sa fortune et de son dévouement à la cité. Il en était de même du triérarque, qui allait, parfois, au delà de ses obligations strictes pour faire sa cour au peuple. L'ancien chorège, l'ancien triérarque qui avait plus tard un procès (et personne, à Athènes n'était à l'abri de quelque procès), ne manquait pas d'étaler devant les Hélistes les liturgies qu'il avait remplies, et c'était là, probablement, un des meilleurs arguments qu'on pût faire valoir, à en juger par la place qu'il tient dans les plaidoyers attiques. Il convient d'ajouter, d'ailleurs, que l'élévation du taux d'intérêt, dans l'antiquité grecque, permettait à un citoyen riche de reconstituer assez rapidement son capital, même largement entamé.

Enfin, en dehors de l'argent que l'État demandait sous tant de formes aux citoyens, il y avait celui que lui apportaient les alliés, et c'était là une très forte part de son revenu total, à peu près la moitié¹. On sait comment, à la suite des guerres médiques, trois ans après Salamine, Aristide organisa, sous la présidence d'Athènes, une puissante ligue maritime pour la défense de la Grèce contre le Barbare. Les cités alliées devinrent vite sujettes, sauf Chios, Lesbos et Samos, qu'Athènes ménageait pour s'en faire un appui contre les autres, dit Aristote². D'abord, chaque cité avait fourni à la ligue sa part d'argent, de vaisseaux et de combattants. L'argent était déposé à Délos, où se réunissaient périodiquement les délégués de la confédération pour délibérer sur les affaires communes³. Les alliés étaient alors vraiment « autonomes ». Mais, plus tard, Athènes leur suggéra l'idée de se libérer du fardeau des contributions en hommes et en vaisseaux moyennant une simple redevance en argent. La redevance, qui avait été d'abord de

1. XÉNOPHON (*Anab.* VII, 1, 27) dit qu'au début de la guerre de Péloponèse les revenus d'Athènes s'élevaient à plus de mille talents. Si l'on défalque de ce chiffre les cinq ou six cents talents que rapportait le tribut des alliés, il reste une somme à peu près égale pour les revenus de source athénienne, non compris, bien entendu, le produit des liturgies.

2. *Const. Ath.*, p. 24, 2.

3. *Thuc.*, I, 96, 2.

460 talents, fut portée à 600 talents¹. Le trésor commun fut retiré de Délos et déposé à l'Acropole. Près de trois cents villes alimentaient de leur argent le trésor fédéral. Les inscriptions nous donnent les noms et nous font connaître la part contributive du plus grand nombre d'entre elles. Athènes se chargea d'organiser la défense commune : elle arma des flottes immenses, et, en somme, fit honnêtement son office, qui fut couronné d'un plein succès. Quand le Barbare cessa d'être à craindre, l'argent affluant toujours, Périclès constitua une forte réserve, puis dépensa le surplus pour embellir Athènes et pour payer les dépenses particulières de l'Etat athénien. Les alliés n'étaient plus consultés : ils étaient devenus peu à peu de simples sujets, tributaires d'Athènes.

Cela dura ainsi jusque vers la fin de la guerre du Péloponèse. Quand la prise d'Athènes eut mis fin à son empire maritime, cette source de revenus se trouva tarie, et il y eut des années difficiles. Une seconde ligue se forma cependant au bout de quelques années, et l'argent des alliés reparut, pour disparaître définitivement lors de la guerre sociale.

De nouveau, la pénurie se fit sentir dans le trésor, et il fallut toute la prudence d'Eubule, puis toute la fermeté habile de Lycurgue, pour

1. THUC., et II, 13, 3.

restaurer à peu près les finances d'Athènes. Il est vrai qu'alors la grande politique était finie pour elle. En somme, tout le temps qu'Athènes fut vraiment puissante, elle eut besoin d'un grand afflux de richesses du dehors : toute l'organisation de la démocratie reposait sur un salariat politique si étendu que ses ressources propres suffisaient difficilement aux doubles exigences d'une organisation intérieure coûteuse et d'une politique active au dehors.

§ 7. — CONCLUSION.

On voit le caractère ultra-démocratique de cette constitution : la souveraineté appartient au nombre ; toutes les mesures sont prises pour paralyser l'influence de l'aristocratie ; la richesse, malgré les privilèges théoriques accordés aux trois premières classes, subit plus de charges qu'elle ne possède de droits réels ; une égalité jalouse règne partout. Même cette sorte d'aristocratie, conservatrice des traditions, que forme dans nos sociétés modernes une administration bureaucratique compliquée, n'existe pas ou se réduit au minimum : point de bureaux permanents, point de tradition routinière ; tout est dans un perpétuel mouvement.

Les magistrats sont nombreux, n'ont qu'un pouvoir restreint et ne restent en charge que peu de

temps. Les lois se font et se défont avec facilité. Les mesures de circonstances s'improvisent au cours d'une assemblée. Les chefs véritables de la politique, les orateurs, ne sont que la voix éphémère d'une majorité changeante. Il semble qu'une logique inflexible, rationaliste et abstraite, ait tout réglé en vue d'une fin nettement conçue, la souveraineté du grand nombre. Aucun frein ne s'oppose à une évolution constante, non plus qu'aux suggestions momentanées inspirées par les circonstances, par les besoins ou les passions de chaque jour.

Jusqu'à quel point les Athéniens avaient-ils conscience de ce caractère de leurs institutions ? Quel idéal se proposaient-ils ? Et qu'en disaient les contemporains, Athéniens ou Grecs, partisans ou adversaires de la démocratie, penseurs ou hommes d'État ?

II. — L'idéal politique athénien.

Les Athéniens étaient très fiers de leur Constitution. Ils ont célébré sur tous les tons le fondateur de leur démocratie, Solon. Ils ont même voulu donner à leurs institutions des titres de noblesse plus vénérables encore en les rattachant, par delà Solon, jusqu'à Thésée lui-même, à mesure que le roi légendaire du *συνοικισμός* devenait davan-

tage l'incarnation de la cité, et comme le prototype de tous ses grands hommes¹. L'éloge de la Constitution athénienne était un des « lieux-communs » des oraisons funèbres : orateurs et poètes ont rivalisé d'enthousiasme à son sujet. Il est curieux d'écouter d'abord ce qu'ils en ont dit ; car, en la louant, ils ont montré sous quel aspect elle apparaissait aux Athéniens, quelle signification on lui donnait, dans quel esprit on l'interprétait ; bref, à quel idéal politique de l'âme athénienne elle donnait satisfaction. Ce commentaire des institutions par la littérature contemporaine est le témoignage le plus autorisé, sinon sur ce que les Athéniens ont réellement fait, du moins sur ce qu'ils ont conçu comme l'objet essentiel de leur activité.

Thucydide est le plus ancien et le plus profond de ces commentateurs. Dans l'*Oraison funèbre* qu'il attribue à Périclès, il déclare que la grandeur d'Athènes vient de ses lois et de ses mœurs : ce sont elles qui ont créé l'héroïsme des guerriers dont l'orateur fait l'éloge ; c'est à elles qu'il faut toujours en revenir pour comprendre l'action d'Athènes. Suit une merveilleuse analyse du régime et de l'esprit de la cité². Chaque phrase de ce morceau serait à méditer, car on peut dire sans

1. EURIPIDE, *Suppl.*, p. 352-353 ; ISOCRATE, *Panathen.*, p. 130 et suiv.

2. THUC., II, 37-41.

exagération que tous les orateurs et les écrivains qui ont suivi n'ont fait que développer les indications si profondes et si riches du grand historien politique.

« Nous avons, dit Périclès, une Constitution qui n'est faite sur le modèle d'aucune autre, mais qui est plutôt un modèle pour les autres. » Et, après cette fière déclaration sur le caractère unique, original, vraiment autochtone de la constitution athénienne, l'orateur en signale les traits essentiels.

D'abord, l'égalité absolue entre tous les citoyens. Le gouvernement a pour objet l'intérêt de tous, et non d'une oligarchie. Dans les affaires privées, tous sont égaux devant la loi. Dans le maniement des affaires publiques, ni le rang social, ni la fortune n'ont de privilège : c'est la valeur propre des individus, pauvres ou riches, qui leur assure l'influence. Cette égalité est essentiellement libérale.

Même libéralisme dans la vie journalière des citoyens. Ni la loi ni les mœurs ne surveillent tyranniquement leur activité ou leurs plaisirs.

La loi et les mœurs, libérales en tout ce qui regarde les relations individuelles, ne sont sévères et redoutables que pour assurer l'accomplissement des devoirs publics. Sur ce point, les sanctions légales et celles de l'opinion maintiennent une discipline respectée de tous.

Nulle part la vie n'est plus douce qu'à Athènes. Des fêtes publiques qui se succèdent durant toute l'année, des agréments de toute sorte dans la vie des particuliers, font une diversion salutaire au travail.

La situation d'Athènes et l'étendue de son commerce maritime y font affluer les produits de la terre entière, pour la plus grande commodité de l'existence.

Point d'hostilité jalouse à l'égard des étrangers
Point de préparation mystérieuse à la guerre
Athènes n'a rien à cacher; elle ne gâte pas la paix par la préoccupation incessante des combats futurs. Elle se fie au courage naturel de ses citoyens et se tient toujours prête à agir par sa bonne santé morale, sans tension artificielle et exagérée. En fait, elle est forte à la fois sur la mer et sur la terre, et, quand vient l'heure de l'action, elle n'est ni moins brave ni moins redoutable que ses rivaux.

Grâce à cette conduite intelligente, elle peut s'assurer d'autres supériorités. Athènes aime les arts sans tomber dans le goût du luxe, et elle aime la science sans renoncer à l'action. Elle ne méprise pas la richesse, mais n'en fait pas non plus un frivole sujet d'orgueil : la richesse est à ses yeux un utile instrument d'action, et la pauvreté n'est honteuse que pour qui n'a pas l'énergie d'en triompher.

Aussi la démocratie athénienne est intelligente : à Athènes, le citoyen sait faire à la fois ses propres affaires et celles de la cité. On voit là ce qu'on ne trouve nulle part ailleurs : des hommes laborieux, occupés à un métier, et qui en même temps s'entendent à la politique. Tous sont capables, sinon de concevoir le parti à prendre en chaque occurrence, du moins d'en juger sainement. La parole ne leur semble pas nuisible à l'action : ils redoutent, au contraire, dans les décisions à prendre, l'ignorance non éclairée par la parole. Ailleurs, le courage dans les résolutions vient surtout de l'ignorance des difficultés ; à Athènes, il est accompagné de calcul et de réflexion, et la connaissance des dangers à courir ne l'affaiblit pas, ce qui est la marque des âmes vraiment fortes.

Avec cela, Athènes est généreuse. Elle donne sa bienveillance moins par un calcul égoïste que par un élan désintéressé. Elle prévient ses amis par ses bienfaits au lieu de les attendre, et son amitié n'en est que plus sûre ; car le sentiment de l'obligation contractée envers autrui émousse la reconnaissance.

Bref, Athènes est l'école de la Grèce (*παίδευσιν τῆς Ἑλλάδος*) : nulle part l'individu n'a plus de souplesse énergique pour se plier avec élégance à la diversité des conjonctures et se montrer au niveau de tous les besoins.

Telle est, aux yeux de Périclès, l'image d'Athènes. Voilà un idéal du démocrate athénien, fort différent, à coup sûr, du tableau pessimiste tracé par les adversaires de la démocratie. J'y relève particulièrement ce qui est dit de la compétence relative du peuple en matière politique et ce magnifique éloge de la parole considérée comme le flambeau indispensable des résolutions sages. C'est là une réponse directe à la plus grave et à la plus constante des objections dirigées contre la démocratie. Qu'il faille en rabattre dans la réalité, ce n'est pas la question pour le moment ; il suffit d'indiquer ici que les défenseurs des droits du peuple connaissent l'objection et la repoussent. Je signalerai aussi le caractère profondément libéral attribué à l'égalité démocratique. C'est là un point de première importance : car cette interprétation élimine *a priori* toute déviation de l'égalité dans le sens d'une domination tyrannique de l'État ou d'une oppression sociale des individus, quelle qu'elle soit. L'égalité athénienne, dans la pensée des fondateurs de la démocratie, est essentiellement individualiste et libérale : elle implique la soumission aux lois, mais seulement dans le domaine où la loi doit s'exercer, c'est-à-dire dans l'accomplissement des devoirs civiques indispensables à la vie collective de la cité. En d'autres termes, et pour employer le vocabulaire moderne,

l'esprit dont procède cette égalité n'est ni « Étatiste » ni « socialiste ». Encore une fois, nous n'avons là qu'un idéal, qu'il serait imprudent de confondre avec la réalité sans autre examen. Il n'en est pas moins fort important d'écouter, sur ce grave sujet, l'opinion des plus grands esprits, des plus vraiment « représentatifs » de la pensée athénienne.

L'idéal ainsi tracé par le Périclès de Thucydide se retrouve, plus ou moins complet, chez tous les orateurs qui ont, pendant un siècle encore, montré la route au peuple d'Athènes. D'un bout à l'autre de cette période qui s'étend jusqu'à la domination macédonienne, ce sont les mêmes principes qui sont invoqués, la même confiance tranquille dans la noblesse de ces principes, qui s'exprime par la bouche des orateurs. Il serait fastidieux de suivre pas à pas et dans les détails cet enseignement de la démocratie par l'éloquence. Il suffira de jalonner la route, pour ainsi dire, et de montrer par quelques exemples comment la grande voix de Périclès retentit encore en échos distincts et puissants dans les discours d'un Isocrate ou d'un Démosthène, chacun d'ailleurs insistant de préférence sur l'aspect de cet idéal qui répond le mieux soit à ses préférences propres, soit à l'objet particulier de son discours. Car on ne retrouverait guère un autre exemple de cette syn-

thèse à la fois si condensée et si complète. Mais, quels que soient les points qui attirent spécialement l'attention des orateurs, l'image d'ensemble est toujours la même : c'est celle d'une Athènes égalitaire et libre, intelligente et active, amie des arts et capable de se faire craindre, profondément civilisée par-dessus tout.

Le *Panegyrique* d'Isocrate est, à vrai dire, une longue paraphrase du discours de Périclès. On y rencontre la plupart des idées qui avaient été exprimées déjà par Thucydide, et quelquefois même des imitations littérales ou très directes. Isocrate, le pacifique, n'est ni un admirateur sans réserve de la réalité contemporaine, ni un partisan de la politique belliqueuse qui avait été celle d'Athènes au temps de Périclès. Il n'en est que plus curieux de rencontrer encore, sous sa plume, les mêmes éloges de principe donnés à la démocratie athénienne, à son amour de la liberté, à ses fêtes, à ses exploits militaires, à sa puissance maritime, à son hégémonie dans la Grèce. Mais, s'il vante les guerres médiques et les victoires remportées sur les barbares, il déteste les guerres entre Grecs. Il veut pour Athènes l'hégémonie, mais une hégémonie fondée sur les services rendus, sur la justice et le respect des droits. Ce qu'il vante par-dessus tout dans Athènes, c'est son esprit de douceur, c'est le règne de la loi, c'est le goût des choses de

l'esprit; c'est, en un mot, tout ce qui fait d'elle la capitale de la Grèce (ἄστυ τῆς Ἑλλάδος)¹. Ceux qui sont disciples chez elle, sont maîtres partout ailleurs; c'est elle qui a fait du nom de Grec moins la désignation d'une race que le nom même de la civilisation². Et cette primauté d'Athènes est inséparable de sa Constitution politique, car la Constitution est l'âme des États (ψύχη πόλεως ἢ πολιτεία)³. Non qu'il admire tout dans cette Constitution: il fait des réserves sur le tirage au sort⁴; mais, dans l'ensemble, il la préfère à toutes les autres, et surtout à l'oligarchie, qu'il déteste, et qu'il condamne à maintes reprises.

Démosthène, à la différence d'Isocrate, est plutôt belliqueux. Il sait les dangers qui entourent Athènes et la veut forte avant tout, pour se défendre. Il se méfie des conseillers pusillanimes qui endorment sa vigilance et énervent son courage. Il sait d'ailleurs, à l'occasion, gronder le peuple avec une rudesse affectueuse et lui reprocher ses fautes. Mais il aime, lui aussi, cette démocratie qu'il malmène si souvent. Il sait qu'elle est la source profonde de la grandeur athénienne, et que cette grandeur est faite non seulement de

1. *Antidosis*, p. 299.

2. *Panég.*, p. 50.

3. *Aréop.*, p. 14, et ailleurs encore.

4. *Paix*, p. 14.

force matérielle, mais aussi de force morale. Le caractère des Athéniens n'est pas celui des Thébains ou des Spartiates. Il est noble et humain. Il connaît et pratique le désintéressement. Il aime la beauté des idées généreuses. Le rôle historique d'Athènes est un rôle de dévouement à toutes les grandes causes et spécialement à la liberté grecque. Le peuple d'Athènes est le seul qu'on puisse émouvoir et faire vibrer en lui parlant des droits de la Grèce (τὰ κοινὰ δίκαια τῶν Ἑλλήνων). Il est le seul qui puisse se consoler même de la défaite en songeant qu'il a fait son devoir jusqu'au bout et qu'il est resté fidèle à ses traditions.

Tous ces traits concordent. Tous aboutissent à justifier ce que disait déjà Hérodote, que le peuple athénien avait puisé dans le sentiment de sa liberté politique l'enthousiasme qui lui avait permis de triompher dans les guerres médiques. Tous ajoutent à cette affirmation l'idée d'une grandeur intellectuelle et morale qui était liée directement à l'existence de la liberté politique.

II. — Jugements défavorables des Anciens.

Il ne faudrait pourtant pas croire que cette admiration pour la démocratie athénienne fût générale dans le monde grec. C'est le contraire qui est vrai. Sa nouveauté même choquait toutes les

habitudes d'esprit et toutes les traditions. La Grèce était habituée depuis des siècles à respecter Sparte, dont l'image s'oppose à celle d'Athènes comme une antithèse vivante. Dans l'*Oraison funèbre* de Thucydide, chaque éloge donné à Athènes est une critique indirecte de Sparte. Il était inévitable que non seulement les adversaires politiques de la démocratie, mais aussi les spectateurs désintéressés, dans une Grèce ainsi formée au respect de l'idéal spartiate, fussent choqués par un idéal aussi profondément différent et nouveau.

Au temps même de la guerre du Péloponèse, c'est-à-dire au moment où Thucydide composait son *Oraison funèbre*, un aristocrate inconnu, dont l'ouvrage figure parmi les œuvres de Xénophon, sous ce titre : *la République athénienne*, faisait une très curieuse et très pénétrante analyse du caractère de cette constitution. Comme on pouvait s'y attendre, il la juge détestable. Le reproche fondamental qu'il lui adresse, c'est précisément d'être égalitaire. C'est d'avoir détruit le privilège des nobles et mis au même rang les inconnus. C'est d'avoir ainsi donné la prépondérance au nombre, à ceux qu'il appelle les « méchants » (πονηροί), et réduit à l'impuissance les « bons » (γρηστοί). Les « bons », les « méchants », c'est ainsi qu'on désigne couramment, dans l'aristocratie grecque, les riches et les pauvres, les

nobles et le peuple. Ces expressions, avec leurs synonymes, sont tellement usuelles qu'elles ont fini par entrer dans la langue générale et que tout le monde appelle « gouvernement des meilleurs » (ἀριστοκρατία) le régime qui s'oppose logiquement à la « démocratie ». Les démocrates, cependant, emploient plus volontiers le terme « oligarchie » (gouvernement des moins nombreux), qui exprime le même fait sans y joindre une appréciation offensante pour la majorité des citoyens.

Quoi qu'il en soit, la majorité des citoyens, le nombre, aux yeux de notre aristocrate, est irrémédiablement mauvais, et il en indique très nettement la raison : « C'est dans le peuple qu'il y a le plus d'ignorance, d'indiscipline et de méchanceté; la pauvreté pousse les hommes aux choses honteuses, en produisant le manque d'éducation et l'ignorance par le défaut d'argent¹ ». Ce reproche, dans la pensée de l'auteur, ne s'applique pas uniquement à la démocratie athénienne : il a une portée plus générale. En fait, c'est l'éternelle critique adressée dans tous les temps à la démocratie par ses adversaires.

Il est certain que l'aristocratie athénienne, dans son ensemble, avait une culture plus raffinée que celle du peuple : elle fréquentait les sophistes et les palestres; elle avait l'habitude du commande-

1. *Rép. Ath.*, I, 5.

ment. Il est certain aussi que beaucoup d'hommes du peuple étaient grossiers et médiocres. Mais il reste à savoir si la supériorité dont se targuait notre aristocrate était aussi absolue qu'il le croit, et si la culture des classes riches leur donnait à un degré éminent les qualités de bon sens, de dévouement au bien public, de respect des lois, de moralité politique, qui sont le fondement nécessaire de la vie des cités ; et, d'autre part, si la majorité des citoyens en était totalement dépourvue. Or, il s'en faut de beaucoup qu'il en soit ainsi. Quand l'aristocratie athénienne a été souveraine, au vi^e siècle, elle a été cruellement oppressive et tyrannique. Quand elle est devenue un parti d'opposition et de minorité, elle a joué un triste rôle : les conjurés de 411, les trente tyrans de 404 n'ont été, ni par l'intelligence politique, ni par la moralité, des modèles qu'on pût proposer à la démocratie. Les uns et les autres ont laissé un souvenir détestable, même à ceux de leurs amis qui n'étaient pas des fanatiques, et rien, dans leurs actes, ne peut se comparer à la conduite d'un Aristide ou d'un Thrasybule. Il faut donc reconnaître que le reproche général adressé par notre pamphlétaire aux démocrates manque d'autorité dans la bouche d'un représentant du parti le plus violent et le plus sectaire. Quant à la part de vérité qu'il peut contenir, nous la verrons mieux quand nous étu-

dierons la démocratie athénienne en elle-même, non plus simplement dans son organisation extérieure, mais dans ses habitudes de pensée et d'action.

Il est plus intéressant d'écouter notre aristocrate dans celles de ses observations qui ont un caractère plus objectif et qui, parfois, se tournent en éloges involontaires.

Bien qu'il accuse la démocratie d'ignorance et de grossièreté, il lui reconnaît une grande intelligence pour le mal, ou du moins pour le maintien de sa domination propre et la satisfaction de ses intérêts. Il montre à merveille comment toutes les institutions sont combinées en vue de cette fin. Il y a là, sur l'organisation des tribunaux, sur les rapports avec les alliés, sur les fêtes publiques, sur le commerce, une foule d'observations très ingénieuses et très pénétrantes. Elles sont même trop ingénieuses, en ce qu'elles rapportent tout à un dessein prémédité qui n'a pu exister à ce degré : il y a moins de calcul dans les choses humaines. Mais un observateur aussi clairvoyant ne pouvait manquer d'accumuler les vérités intéressantes. Quelques-unes, peu favorables à la démocratie athénienne, sont à retenir, malgré l'intention générale malveillante, parce qu'elles sont confirmées d'autre part : notamment ce qu'il dit sur la vénalité de certains magistrats ou orateurs. D'autres, favorables au

peuple, tirent une valeur particulière du dessein antidémocratique de l'ouvrage. Par exemple, à propos du nombre des juges, qu'on trouvait souvent excessif, il fait remarquer que ce nombre les mettait plus à l'abri des intrigues et de la vénalité. Ailleurs, parlant de l'espoir que les aristocrates peuvent fonder sur le mécontentement des citoyens frappés d'*atimie*, c'est-à-dire privés de leurs droits par jugement, il fait remarquer que cet espoir est fragile, parce que les condamnations de ce genre sont rarement injustes, et il rend ainsi, sans y penser, un éclatant hommage à cette démocratie qu'il n'aime pas.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ses critiques, le caractère essentiel de la constitution athénienne est marqué avec la clairvoyance d'une intelligence politique très vive, rendue encore plus pénétrante par la haine.

Mêmes critiques à peu près et mêmes constatations chez les philosophes, avec les nuances qui tiennent à la conception que chacun se fait de l'État et à son tour d'esprit particulier.

Nous ne connaissons l'opinion de Socrate qu'indirectement par quelques mots que lui attribue Xénophon. Mais il n'est pas douteux que le père de l'intellectualisme, qui liait la vertu au savoir, et qui ne trouvait de savoir véritable que dans la dialectique, dut éprouver quelque mépris pour

ces assemblées politiques, formées, comme il le dit quelque part, de foulons, de cordonniers, de maçons, de forgerons, de paysans, de petits marchands, de gens qui ne songent qu'à vendre cher ce qu'ils ont acheté bon marché, en un mot de tout ce qu'il y a dans la cité de plus inintelligent et de plus misérable¹.

Aux yeux de Platon, les Athéniens sont d'aimables fous. On sait quel était son idéal de gouvernement : une caste de magistrats et de guerriers, formés par une éducation philosophique très complète, vivant à part dans la communauté des femmes et des biens, et gouvernant, du haut de leur sagesse, la foule des ignorants et des travailleurs. La République athénienne, qui n'assure nulle place d'honneur au philosophe, qui donne à de grossiers matelots les mêmes droits qu'à un Socrate, lui paraît une étrange absurdité. Le bel ordre qu'il veut voir régner partout, dans les âmes individuelles comme dans les cités, par le règne de l'intelligence gouvernant les passions nobles et les passions inférieures, cette harmonie du char symbolique où le cocher νοῦς (la raison) dirige les coursiers θυμός et ἐπιθυμία (le courage et le désir), il n'en trouve nulle trace à Athènes. Le gouvernement athénien est une anarchie d'ignorance et de grossièreté où la philosophie n'a pas

1. *Mémor.*, III, 7, 5-6,

de place¹. Le peuple est affranchi de toute crainte à l'égard des lois². Même dans les choses de l'art et de l'éducation, comme au théâtre, ce ne sont pas les juges compétents qui ont le dernier mot : c'est la foule qui règne seule et ses opinions font loi³. L'égalité démocratique est le comble de la déraison ; la liberté sans mesure aboutit à l'anarchie, et celle-ci aboutit fatalement à la tyrannie⁴. — Et cependant, si le théoricien, chez Platon, est impitoyable et absolu, l'artiste, l'homme de goût, se laisse aller à de merveilleuses inconséquences. Il en est de ses jugements sur Athènes comme de ceux qu'il prononce sur Homère : il chasse Homère de la République, mais il l'adore. Il trouve Athènes insensée, mais il est épris d'elle. Il exprime quelque part son admiration pour Périclès, qui fut pourtant un grand démocrate⁵. Il reconnaît que l'Athènes des guerres médiques s'est montrée capable de discipline volontaire et de dévouement⁶. Cette tendresse invincible pour la cité absurde et charmante s'exprime délicieusement dans les paroles qu'il prête au Lacédémonien Mégillos, un des personnages du dialogue des

1. *Rép.*, p. 452, B-C ; 496, C-E.

2. *Lois*, p. 699, C.

3. *Lois*, p. 701, A (sur la *théatrocration*).

4. Voir tout le Livre VIII de la *Rép.*, surtout p. 556 et suiv.

5. *Phèdre*, p. 269, E.

6. *Lois*, p. 698.

*Lois*¹. Celui-ci est proxène des Athéniens à Sparte, par tradition de famille, et il doit à cette hérédité une sympathie persistante pour les Athéniens. Il les défend contre ses propres concitoyens quand ceux-ci les attaquent. « Votre langage, dit-il, sonne doucement à mes oreilles, et ce qu'on dit communément des Athéniens que, quand ils sont bons, ils le sont plus que les autres, me semble tout à fait véritable : leur vertu, en effet, ne résulte d'aucune contrainte ; elle est un pur don des dieux et n'a rien d'artificiel. » Le malheur, aux yeux de Platon, c'est que cette vertu exquise n'a pas de privilège dans la cité. Voilà pourtant, en passant, un bel éloge de la liberté athénienne, chez ce hautain contempteur de la démocratie².

Aristote n'a pas de ces dédains transcendants. Il ne condamne aucune forme de gouvernement *a priori*. La monarchie, l'aristocratie, la démocratie sont des formes légitimes d'organisation politique : chacune peut avoir sa raison d'être dans la

1. *Lois*, p. 642, B-D (Livre I, Ch. 11).

2. Je ne parle pas du *Méxène* où Platon, obligé par les règles de l'oraison funèbre de célébrer la Constitution athénienne, s'en tire en déclarant qu'elle est une véritable aristocratie, malgré son nom, parce qu'elle appelle aux fonctions les meilleurs des citoyens. Le passage est d'ailleurs fort court : ce spirituel paradoxe ne comportait pas de longs développements.

nature des choses. Si la supériorité intellectuelle et morale est le privilège d'une famille ou d'une classe, la monarchie ou l'aristocratie sont nécessaires et bonnes. Mais si aucune supériorité de ce genre n'existe, la démocratie est un régime raisonnable. Toutes les formes de gouvernement ont d'ailleurs leurs périls propres. Le salut, pour la démocratie comme pour les autres, ne peut consister que dans la modération, qui ne pousse à l'extrême aucun principe et qui fait une part à tous les intérêts. La sagesse est la loi suprême des gouvernements comme des individus. La constitution de Solon était sage; mais peu à peu la démocratie athénienne a dévié vers l'exagération de l'égalité, et elle s'est écartée de la droite raison¹. La bonne démocratie est celle qui reste moyenne ou modérée (*μέσση*). Aristote déclare d'ailleurs que cette démocratie moyenne doit contenir plus d'éléments démocratiques que d'éléments oligarchiques². On reconnaît, dans ces critiques pondérées, le philosophe du « juste milieu », qui place toute vertu à égale distance des extrêmes, et aussi l'observateur infatigable qui ne veut puiser la connaissance des choses que dans l'étude des faits réels. Cette critique, cependant, reste théorique

1. *Polit.*, II, p. 1273, B, 35-1274, A, 21. Mêmes idées dans *Const. Ath.*, surtout 23 et 28.

2. *Polit.*, p. 1302, 10-15.

en partie, comme il est naturel chez un philosophe, et s'adresse plutôt à l'organisation même de la cité athénienne qu'à son esprit et à ses actes. Reste donc à la confronter avec les faits.

Un autre témoin contemporain, Isocrate, également disciple de Socrate, a dirigé contre le régime démocratique de son temps des critiques intéressantes ; mais elles portent sur des détails de conduite plus que sur les principes : Isocrate déclare à maintes reprises qu'il n'est pas un ennemi de la démocratie ; il rêve seulement d'une démocratie plus sage que celle où il vivait, d'une démocratie ornée de toutes les vertus qu'il attribue à l'âge de Solon. Nous aurons à tenir grand compte de ses observations, mais plus loin, quand nous étudierons ce qu'a été en fait la vie politique d'Athènes.

Les autres critiques de la démocratie athénienne, tels que Polybe et Plutarque, ne sont plus des contemporaines. Leurs objections méritent d'être examinées, bien que Polybe soit plutôt un aristocrate de parti pris, et que Plutarque ait perdu en grande partie le sens des réalités politiques ; mais leurs appréciations ne sont que des opinions personnelles, analogues à celles que des modernes peuvent exprimer sur les choses de l'antiquité, et sans valeur documentaire. Aussi n'avons-nous pas à nous y arrêter pour le moment.

Arrivons donc à l'étude objective de la réalité athénienne. Nous avons vu les cadres tracés par Solon, Clisthène, Périclès, à l'activité de la démocratie. Nous avons signalé le caractère incroyablement égalitaire de cette organisation. Nous avons noté le scandale qu'elle provoque chez les aristocrates et chez les théoriciens. Mais les formes de gouvernement sont des abstractions, des cadres vides. Il nous reste à voir ce que ces formes recouvraient de réalité vivante, quels hommes ont usé de ce gouvernement, à quelles règles ils ont obéi et quels effets ils ont réalisés. L'égalité, en effet, telle qu'elle apparaît dans la constitution athénienne, peut aboutir à des résultats fort différents selon l'esprit du peuple qui la proclame : elle peut conduire à la tyrannie d'un seul, à l'oppression des individus par l'État, au socialisme, ou au contraire à l'anarchie. Tout dépend de la manière de l'appliquer. Les formules politiques ne sont rien en dehors de l'usage qu'on en fait. Il faut donc examiner, loin de toute opinion préconçue, ce qu'étaient les Athéniens et ce qu'ils ont tiré des principes posés par leurs hommes d'État.

CHAPITRE III

La démocratie athénienne : l'esprit et les mœurs.

- I. QUALITÉS NATURELLES DE L'ATHÉNIEN. — § 1. Intelligence et volonté. — § 2. Humanité. — § 3. Moralité.
- II. SON ÉDUCATION GÉNÉRALE. — § 1. L'école. — § 2. La religion. — § 3. L'art. — § 4. La science. — § 5. La vie.
- III. SON ÉDUCATION POLITIQUE. — § 1. La pratique des affaires. § 2. Les partis et leurs chefs : les orateurs.

I. — Qualités naturelles de l'Athénien.

Les dons naturels de l'Athénien étaient grands. C'était comme un mélange harmonieux des qualités grecques les plus diverses : placé par la géographie au centre de la Grèce, mêlé par l'histoire et la politique à la vie maritime et à la vie continentale, il formait comme le trait d'union entre Ioniens et Doriens, prenant aux uns et aux autres ce qu'ils avaient de meilleur et corrigeant les uns par les autres. L'auteur de la *République d'Athènes* notait déjà ce trait caractéristique : le langage même d'Athènes lui servait de preuve ;

Le dialecte attique était un « mélange », une moyenne, comme nous dirions aujourd'hui, entre l'ionien et le dorien. Il en était de même des qualités intellectuelles et morales de l'Athénien.

§ 1. — INTELLIGENCE ET VOLONTÉ.

Son intelligence était vive et pénétrante. La finesse athénienne était proverbiale. Cette promptitude à comprendre s'appliquait à tout, aux choses de la vie pratique comme aux idées. L'Athénien était un commerçant et un homme d'affaires très avisé. Il aimait aussi les théories. La rapidité de sa conception était servie par une égale facilité à s'exprimer : les mots ne lui manquaient jamais pour dire ce qu'il pensait. Il était, naturellement, subtil et discuteur. Son imagination lui faisait voir les choses dont il parlait ; elle animait, pour lui, les abstractions. Elle le rendait éloquent. Dans les faits particuliers, il découvrait, sans peine, les idées générales qui s'y trouvaient impliquées : il était généralisateur et philosophe. Ce goût de généraliser, servi par une imagination vive, avait de grands avantages et quelques inconvénients : il voyait les choses d'ensemble et de haut ; mais il risquait parfois de les voir plus simples, plus systématiques qu'elles n'étaient réellement. Très artiste, très sensible à la beauté des formes, il

aimait les conceptions qui lui présentaient une belle image de la réalité, et il manquait parfois de la patience nécessaire aux recherches prudentes et méthodiques. Ses qualités intellectuelles étaient de celles qui font les grands artistes et qui peuvent égarer quelquefois un politique, par trop de hardiesse spéculative et trop de complaisance pour ses propres idées; mais il ne péchait jamais par lenteur ou lourdeur d'esprit.

Sa volonté était prompte comme son intelligence, et capable de résolutions énergiques. Il savait se décider et entreprendre. Il était naturellement courageux et ne reculait pas devant un obstacle. Il était même capable de ténacité dans ses desseins, quand la volonté forte d'un chef énergique s'imposait à lui. Mais sa nature, à vrai dire, était plutôt inconstante et légère. Sa volonté était trop dominée par son imagination. Celle-ci, vive et mobile, tantôt lui suggérait de nouveaux desseins, et tantôt grossissait, à ses yeux, l'importance d'une déception momentanée.

De là, dans l'histoire d'Athènes, des paniques fréquentes, de brusques mouvements d'opinion en sens opposés, des enthousiasmes excessifs et des colères subites, de grands projets suivis de découragements. Ce peuple intelligent manquait certainement de sang-froid, par conséquent aussi d'esprit de suite. Quand il était découragé d'agir,

cette même vivacité d'imagination lui donnait le change par des illusions agréables : il se consolait de son inaction par de belles paroles et de vaines espérances. Il était capable de faire de grandes choses, mais surtout à la condition de les faire vite.

§ 2. — HUMANITÉ.

Les éloges donnés par les orateurs à l'humanité athénienne (φιλανθρωπία) n'étaient pas immérités. Le Grec, en général, était doux et humain, en comparaison avec les barbares. Il n'aimait pas les supplices raffinés et cruels, comme les Asiatiques. Il n'avait pas le goût de la violence, comme les Thraces. C'était un civilisé. Mais les Athéniens en particulier s'attribuaient, à cet égard, le premier rang entre les Grecs, non sans raison. Cela ne veut pas dire qu'ils fussent toujours d'accord avec le sentiment moderne, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique. Ils ne se faisaient pas scrupule de passer au fil de l'épée une garnison prisonnière, de vendre comme esclaves des vaincus, de maintenir leur suprématie sur les alliés par des exemples sanglants en cas de révolte, de punir de l'exil ou de la mort leurs propres généraux ou leurs hommes d'État lorsqu'ils les jugeaient coupables, de soumettre les esclaves à la torture pour leur arracher des aveux ou des dénonciations

devant la justice. N'en soyons pas trop scandalisés : des vestiges analogues de la barbarie primitive ont subsisté longtemps dans l'Europe moderne, et il n'y aurait pas à remonter au delà d'un siècle pour trouver, dans notre propre histoire, des exemples de cruauté tout aussi choquants que ceux que peut offrir l'histoire d'Athènes. Ces souvenirs doivent nous rendre justes pour les Athéniens et nous amener à reconnaître que leur humanité était réelle. L'insistance même avec laquelle ils vantent leur propre douceur prouve au moins qu'ils avaient un sentiment profond de la beauté morale qui réside dans le respect de la vie humaine et dans l'horreur des souffrances inutilement infligées à nos semblables. Et des faits nombreux attestent que ce sentiment se traduisait en actes. S'ils admettaient encore l'emploi de la torture judiciaire à l'égard des esclaves, ils la rejetaient à l'égard des hommes libres. S'ils appliquaient la peine de mort plus souvent que nous ne voudrions, c'était du moins par le procédé le moins barbare et le moins sanglant, par l'emploi de la ciguë.

Ces esclaves mêmes, qui étaient en dehors de la cité, n'étaient pas des parias abandonnés sans défense à tous les caprices. Ils étaient protégés par la loi contre les violences de leurs maîtres. Ils l'étaient plus encore par les mœurs. L'auteur de

la *République d'Athènes* nous apprend qu'un esclave ne se distinguait pas, en général, d'un homme du peuple, et que, dans la rue, il ne se dérangeait pas de son chemin devant un riche ou un noble. La littérature nous montre sans cesse l'esclave domestique vivant avec ses maîtres sur un pied de familiarité aisée où les sentiments affectueux trouvaient souvent place. Alcidamas disait déjà, au commencement du IV^e siècle, que la nature ne faisait pas d'esclaves. Aristote lui-même, théoricien de l'esclavage, n'en reconnaissait la légitimité que dans le cas d'une infériorité intellectuelle et morale incontestable chez l'esclave. Et il parlait de l'amitié (*φιλία*) qui existait souvent entre maîtres et esclaves. Il disait enfin qu'il fallait user envers eux de persuasion plus que de contrainte, et qu'il fallait « les exhorter encore plus que des enfants¹ ». Il n'était pas rare qu'un esclave honnête et intelligent, après avoir été l'homme de confiance de son maître, fût affranchi par lui et devint son associé ou son successeur dans sa banque ou dans son commerce.

La vie de famille, à Athènes, a un caractère marqué de liberté et de douceur. La femme est, beaucoup plus souvent qu'on ne le croit, l'associée et l'amie de son mari. Les plaidoyers athéniens nous montrent des types de femmes tout modernes, par la confiance affectueuse dont on les entoure,

1. *Polit.*, I, 5, p. 1260, B, 6.

par l'énergie qu'elles savent déployer pour défendre les intérêts de leurs enfants. Les filles sont héritières et, quand elles se marient, leur dot leur assure, dans le ménage, un rôle respecté : plus d'une paraît avoir été le véritable maître dans la maison. Les fils sont élevés avec une douceur intelligente et affectueuse : ils respectent leurs parents et les aiment. La théorie des deux éducations, celle qui se fonde sur la crainte et celle qui fait appel à l'affection des enfants, est d'origine athénienne. Mais le père athénien était le plus souvent de la seconde école, et c'est au Micion des *Adelphes* qu'il ressemblait en général, plutôt qu'à son contradicteur. Peut-être était-il trop, parfois, le camarade de son fils ; mais, assurément, il ne péchait pas par excès de dureté. La femme de Socrate étant d'humeur difficile, le philosophe apprend à ses fils à ne pas s'en irriter, mais à considérer le dévouement profond qui se dissimule parfois chez leur mère sous ces dehors désagréables. La femme d'Ischomaque, dans l'*Économique* de Xénophon, soigne ses esclaves malades et les aime. Athènes a construit des hôpitaux, payé des médecins publics, assisté les infirmes, protégé les orphelins.

Cet esprit d'humanité se manifeste avec éclat dans la vie publique. Nulle part les luttes politiques, dans l'antiquité, n'ont été plus clémentes

qu'à Athènes. Après l'expulsion des Pisistratides, ceux de leurs parents qui n'avaient pas été associés à leur pouvoir furent laissés libres de rester dans la ville, et ce n'est que plusieurs années après la Révolution qu'un d'eux, devenu suspect d'aspirer à la tyrannie, fut frappé d'ostracisme, ce qui n'était pas bien cruel. Après la chute des Trente, le premier soin de Thrasybule est d'effacer la trace des discordes en faisant voter une amnistie générale, et cette amnistie fut constamment observée, malgré l'horreur des crimes commis par les Trente. On ne trouve rien, dans l'histoire d'Athènes, qui rappelle à aucun degré ces troubles féroces de Corcyre dont Thucydide nous a laissé une description éloquente. Aucune histoire n'est moins sanglante que celle de la démocratie athénienne. Même à l'égard des alliés, qui se plaignaient volontiers de la dureté du joug athénien, il est juste de tenir compte de l'observation que fait Thucydide : s'ils étaient souvent en butte à des procès, cela tient à ce que la cité ne leur imposait pas sa domination par la force seule, comme d'autres l'auraient fait à sa place, et qu'elle les admettait à faire valoir librement leurs réclamations. Les violences qu'on rencontre dans l'histoire d'Athènes sont surtout le fait des groupes aristocratiques qui se vengent, durant quelques périodes éphémères de réaction, de l'abaissement politique où ils

avaient été réduits. Mais la démocratie, consciente de sa force, n'aime pas à en abuser, et s'abandonne, sans crainte, à ses instincts naturels, qui la portent vers l'oubli des crimes impuissants et le rétablissement de la paix intérieure. Une sorte d'indulgence facile, ennemie des longues rancunes, lui rendait aisé le pardon des injures.

§ 3. — MORALITÉ.

Montesquieu prétend, après Aristote, que le principe du gouvernement républicain est la vertu. Nous dirions aujourd'hui : le sentiment du devoir et la moralité générale. Que valait la moralité athénienne? Il est toujours difficile de généraliser en pareille matière. Le Périclès de Thucydide et les orateurs nous parlent du respect de la loi comme d'un sentiment très fort à Athènes. Polybe, au contraire, est très sévère pour les Grecs, qu'il accuse d'égoïsme et de mauvaise foi, et auxquels il préfère de beaucoup les Romains. Mais Polybe n'a connu directement que les Grecs de la décadence, les Grecs qui se déchiraient en des luttes sauvages, ou ceux qui venaient à Rome chercher fortune et aventures. D'autre part, les orateurs sont suspects de complaisance. Sans viser à une précision impossible, on peut dire, je crois, que la vérité, pour l'Athènes du v^e et du iv^e siècle, semble

avoir été à égale distance de ces affirmations extrêmes. La moralité privée, fort médiocre dans une minorité bruyante qui attirait surtout l'attention, devait être suffisante dans la majorité obscure de la population, attachée à son sol et à ses traditions. Athènes n'était pas une de ces grandes villes cosmopolites, du genre d'Alexandrie ou de la Rome des Césars, où s'accumulent les vices du monde entier. Les foulons et les maçons, dont parle Socrate, les paysans qui venaient vendre leurs produits à l'Agora, devaient être en majorité de braves gens, ni meilleurs, ni pires que tous ceux qui vivent d'une vie normale.

Ce qui est vrai, cependant, c'est que les vices dont parle Polybe, et qui s'étalèrent quand les circonstances leur donnèrent l'essor, n'étaient pas sans avoir quelques racines dans certaines tendances fondamentales de l'esprit grec. Ce qui maintient la moralité chez les hommes, c'est une forte discipline intérieure ou extérieure : discipline des mœurs publiques et des lois, ou discipline d'une tradition morale vigoureuse. Dans la Grèce, en général, et particulièrement à Athènes, ces deux sortes de disciplines étaient certainement moins fortes qu'elles ne l'ont été à d'autres époques et dans d'autres pays.

La morale, depuis longtemps, ne se présentait plus à l'esprit d'un Grec et d'un Athénien sous la

*avec 7 moral
sans l'extérieur
discipline*

forme d'un code de préceptes indiscutés. L'impératif catégorique de la vieille morale religieuse, qui n'avait jamais eu lui-même un contenu très riche, s'était fort affaibli, et la vertu s'offrait à la pensée plutôt comme une manière judicieuse de régler sa vie en vue du bonheur personnel que comme un commandement inviolable.

L'homme vertueux était un sage plutôt qu'un saint. La doctrine constante des philosophes grecs, qui fondent la vertu sur la recherche du bonheur, a des racines dans le sentiment populaire. Ils entendent le bonheur au sens le plus élevé, mais le vulgaire avait une invincible tendance à justifier la vertu en se disant que c'était une bonne affaire. Le sens de l'utile est si vif chez ce peuple avisé qu'il lui est très difficile d'en séparer la notion de celle même du devoir. Le désintéressement absolu lui semble un non-sens. Il est d'ailleurs trop idéaliste et trop fin pour tenir uniquement, ou même principalement, aux biens d'ordre matériel : la gloire, qui agrandit l'individu, lui semble le premier des biens. Il est, en outre, assez intelligent pour comprendre que le bien de l'individu est, dans une certaine mesure, inséparable de celui de la cité.

Le patriotisme est chez lui très fort, parce qu'il l'appuie à la fois sur la gloire de la cité et l'intérêt personnel. Mais, dans son amour même de la cité,

A. B.

l'Athénien reste ce qu'il est toujours, un individualiste irréductible. Aussi longtemps que l'intérêt de la cité et l'intérêt individuel ne se séparent pas dans son esprit, sa moralité reste forte. On comprend que l'affaiblissement de la cité risquât de le réduire à l'égoïsme.

Dans la période qui nous occupe, cette séparation n'est pas encore accomplie, surtout au début, et c'est ce qui fait qu'on ne doit pas accepter à la légère les affirmations pessimistes de Polybe. Mais on voit aussi que la source du mal existait déjà. Ajoutons enfin que la légèreté aimable et un peu sceptique de l'esprit athénien ne prédisposait pas ce peuple aux « haines vigoureuses »

Que doit donner le vice aux âmes vertueuses.

L'Athénien n'a rien d'un Alceste : il est tout le contraire d'un intransigeant. C'est un homme qui comprend tout, comme Philinte, et qui se résigne aux choses parce qu'il les comprend. Quand elles sont vilaines, il trouve à la fois plus commode et plus intelligent d'en rire que de s'en indigner : cette attitude plait à sa nonchalance autant qu'à son dilettantisme. Démosthène avait certainement raison quand il reprochait aux Athéniens de ne pas poursuivre d'une haine efficace les traîtres avérés, mais d'en sourire plutôt et de s'en accommoder¹. Chez

1. Voir aussi ISOCRATE, *Paix*, 50.

ce peuple intelligent et vaniteux, la haine contre le vice ne devenait vraiment forte que si elle se doublait d'une haine personnelle contre le vicieux. L'intransigeance morale avait besoin de s'appuyer sur quelque chose de plus concret et de plus individuel.

Tout cela ne crée pas, évidemment, de l'immoralité proprement dite, mais ce n'est pas là, non plus, une atmosphère particulièrement favorable au développement de la moralité. Moitié nonchalance, moitié dilettantisme, cela fait une sorte de légèreté morale qui peut bien suffire à la vie quotidienne, quand les circonstances sont favorables, mais qui ne soutient pas les faibles, n'intimide pas les méchants, et risque d'entraîner même les honnêtes gens à des compromis qui ne sont pas sans danger. La moralité athénienne, par conséquent, ou, pour parler comme Montesquieu, la vertu athénienne, semble bien avoir été, dans ses racines et dans ses principes, plutôt vacillante, et n'avoir pas offert à la Constitution tout le support qu'elle aurait eu besoin d'en recevoir. La vertu athénienne semble avoir été plutôt affaire d'heureux tempérament, de bon sens avisé, de sentiment délicat de la beauté, que forte et vigoureuse discipline morale. C'est une vertu d'instinct plutôt que de devoir. En cela encore, les Athéniens sont avant tout des imaginatifs et des artistes, des spé-

culatifs et des dilettantes, plutôt que des hommes de foi et de conviction profonde.

D'autre part, les habitudes générales de la cité ne suppléaient pas à cette faiblesse du ressort moral intérieur par une forte armature extérieure de discipline collective. Thucydide célébrait la liberté de la vie athénienne. Il avait raison. Une partie de la beauté d'Athènes vient de là. Selon le mot de Platon cité plus haut, les honnêtes gens, à Athènes, semblaient plus honnêtes qu'ailleurs, parce que rien, sauf leur conscience, ne les forçait d'être vertueux. Mais les meilleures choses ont leurs inconvénients. Cet Athénien que ni les lois, ni l'opinion ne tenaient en bride avait besoin, pour être vertueux, d'un rare équilibre de qualités naturelles. Mais beaucoup profitaient de cette liberté d'allure pour en prendre à leur aise avec la morale, et ce n'est pas sans raison qu'Aristote parle à maintes reprises du laisser-aller, du relâchement (*ἀνεστis*) de la vie démocratique, où chacun vise avant tout à faire ce qui lui plaît, où personne n'obéit, où les femmes et les esclaves ne connaissent aucune loi.

La douceur même des mœurs risque de glisser insensiblement vers une aimable anarchie, et l'on ne saurait affirmer que les Athéniens aient été tout à fait exempts de ce mal. La comédie de Ménandre, si délicieusement humaine, et où la civilisation

athénienne se présente sous des traits d'une bonne grâce si séduisante, n'est cependant pas sans nous avertir qu'une sorte d'épicurisme pratique avait dû préparer les voies depuis longtemps aux doctrines du grand théoricien de la morale du plaisir¹.

1. Au sujet de la moralité athénienne, je ne crois pas devoir m'arrêter ici à deux reproches qu'elle a souvent encourus : l'indulgence de l'opinion à l'égard des courtisanes et l'amour de la beauté virile. Dans une étude sur la morale grecque, il y aurait à examiner ces deux points. Tout ce que j'en veux dire ici, c'est qu'on ne doit pas juger ces mœurs selon nos idées modernes, ni en tirer des conséquences absolues relativement à la moralité générale de l'Athénien, au sens large du mot. L'indulgence de l'opinion à l'égard des courtisanes repose sur une conception théorique de la morale différente de celle des peuples chrétiens; mais il ne faudrait pas croire que la pratique fût fort différente de ce qu'elle est dans le monde moderne ni qu'elle aboutit généralement au dévergondage. Il en est de cette tolérance comme de la liberté du langage qui, chez certains hommes ou à certaines époques, est surtout affaire de mode, de circonstances, de tour d'esprit, et n'implique pas de mauvaises mœurs : l'honnête Pline le jeune se croyait tenu, en vers, à être un peu inconvenant. Quant à l'amour viril, répandu dans toute la Grèce, et si choquant pour nous, il serait tout à fait injuste de le confondre avec la honteuse caricature que le monde moderne nous en peut offrir. Il n'était souvent qu'une amitié esthétique et passionnée, où la morale même pouvait trouver place sous la forme des plus nobles vertus viriles ou des sentiments les plus délicats. Que les Athéniens, comme tous les Grecs, fussent gouvernés par la beauté plus que par l'impératif catégorique, c'est ce que nous avons déjà dit; mais il n'en résulte pas qu'ils fussent adonnés à une sensualité grossière capable d'affaiblir en eux le ressort de l'action noble : c'est ce qu'il importe de bien comprendre.

II. — L'éducation générale.

L'éducation athénienne, celle de l'École et celle de la vie, fortifiait ces dispositions naturelles, sans y ajouter peut-être la dose de sérieux moral et de discipline volontaire qui sont nécessaires aux dons les plus précieux de l'intelligence et de la sensibilité pour leur donner toute leur efficacité pratique dans les difficultés de la vie réelle.

§ 1. — L'ÉCOLE.

L'enseignement de la jeunesse, à Athènes, était libre. L'État n'avait pas d'école à lui ; il n'enrégimentait pas les enfants, comme à Sparte ; il abandonnait à l'initiative privée le soin de la première éducation. C'est de quoi se plaignent les laconisants, comme Xénophon, et les philosophes, comme Platon et Aristote. Les écoles privées, il est vrai, paraissent avoir été assez nombreuses pour satisfaire aux besoins de la population, et le désir de l'instruction était général chez ce peuple intelligent. A défaut de prescriptions légales, une tradition communément acceptée réglait les programmes de l'éducation : on enseignait aux enfants la musique et la gymnastique. La gymnastique préparait

le futur citoyen à ses devoirs militaires, en formant son corps par des exercices harmonieux. Sous le nom de musique, on entendait tous les arts qui relèvent des Muses, non seulement le jeu de la cithare et le chant choral, mais aussi la lecture, l'écriture, le calcul élémentaire.

Le jeu de la cithare et le chant choral préparaient le jeune homme à tenir sa place, au besoin, dans les fêtes religieuses de la cité. L'éducation musicale proprement dite avait d'ailleurs, aux yeux des Grecs, une valeur morale très grande. Aristophane, en retraçant dans les *Nuées* l'image de l'ancienne éducation, insiste sur le caractère grave, austère, presque religieux, de ces théories de jeunes Athéniens qui chantaient ensemble l'hymne à Pallas « persépolis » (preneuse des villes), tandis qu'ils se rendaient à l'école de leur quartier, en bon ordre, insensibles aux intempéries, vêtus d'un simple manteau qui les abritait de la neige. Le rythme même, par sa vertu propre, « rythmisait les âmes », selon l'expression de Platon, c'est-à-dire les habitait à l'ordre et à l'harmonie. Il en était de même de la lecture : aussitôt les lettres apprises, on faisait lire aux enfants les poètes, surtout les lyriques et les élégiaques et l'on insistait sur les leçons morales qui se dégageaient de ces textes. On voit, par les discours des orateurs et les citations fréquentes des poètes, que les mor-

ceaux les plus beaux étaient appris par cœur et restaient dans la mémoire du jeune Athénien, comme un viatique et une exhortation durable à bien vivre. « Si nous apprenons, étant jeunes, les vers des poètes, dit Eschine, c'est pour mettre leurs préceptes en pratique¹ ». Cette préoccupation morale était d'ailleurs dominante, chez les Grecs, en toute matière littéraire. La beauté de la forme était indispensable, mais elle n'était pas sa propre fin : elle n'était qu'un moyen de mieux traduire la pensée. La théorie de l'art pour l'art est étrangère à la Grèce classique : ce sont les cénacles alexandrins qui l'ont inventée. Les penseurs du v^e et du iv^e siècles sont d'accord avec le sentiment populaire pour chercher avant tout dans l'œuvre d'art une utilité morale et sociale.

Note

NOTE

L'éducation ainsi comprise était la vieille éducation traditionnelle d'Athènes, celle qu'on peut appeler l'éducation normale du futur citoyen athénien. Elle prenait l'enfant au sortir du gynécée, vers l'âge de six ans, et le conduisait jusqu'à dix-huit ans, l'âge de l'éphébie. Il n'est pas douteux qu'elle ne fût très supérieure à ce que nous appelons aujourd'hui l'enseignement primaire : c'était à la fois un enseignement primaire et un enseignement secondaire. Elle enseignait les éléments indispensables et contribuait à former l'adolescent

1. CTÉSIPHON, p. 73.

elle lui donnait les premiers outils du savoir et nourrissait son esprit de ce qu'il y avait de plus noble et de plus beau dans la tradition poétique du passé. Mais la question est de savoir combien d'enfants la recevaient réellement et dans quelle mesure elle formait l'ensemble du peuple athénien. Il est difficile d'arriver sur ce point à la précision qui serait désirable. Pour les enfants dont les familles appartenaient aux trois premières classes, la réponse n'est pas douteuse : cette éducation était pour eux une réalité. Mais que faut-il penser des enfants les plus pauvres, de ceux dont les familles appartenaient à la classe des « thètes » ? On ne saurait, à leur égard, être aussi affirmatif. Cependant, l'impression générale qui résulte des textes est que la plupart des Athéniens devaient avoir reçu au moins une part de cette éducation et que les illettrés absolus étaient relativement rares. Ne savoir « ni lire ni nager » était l'expression proverbiale par laquelle on désignait à Athènes ceux qui n'avaient reçu aucune espèce d'instruction¹. Mais presque tout le monde savait lire et nager. Le charcutier d'Aristophane, dans les *Chevaliers*, est donné comme un type d'ignorance et de grossièreté : or, il sait lire, pas trop bien, il est vrai. L'homme « qui ne sait pas ses lettres » (ἀναλόβητος), est une

1. PLATON, *Lois*, p. 689, D.

espèce de monstre dans la société athénienne. Les ennemis de la démocratie parlent souvent de l'ignorance du peuple, de son défaut d'éducation (*ἀμαθία, ἀπαιδευσία*); mais ce qu'ils appellent de ce nom est évidemment tout autre chose que l'ignorance des premiers éléments du savoir : il s'agit surtout, chez ces critiques, de l'absence d'une culture supérieure et vraiment humaine, au sens philosophique de ce mot. On raconte qu'un paysan, ne sachant pas écrire, pria son voisin, à l'Assemblée, d'inscrire sur sa coquille le nom d'Aristide, qu'il voulait frapper d'ostracisme, et que ce voisin, inconnu de lui, était justement Aristide lui-même, qui inscrivit son propre nom. La chose est peut-être vraie ; mais le fait seul que chaque citoyen, dans les votes sur l'ostracisme, devait lui-même écrire le nom du personnage contre lequel il voulait voter prouve bien qu'en somme la connaissance de l'écriture était supposée par le législateur comme étant très ordinaire chez les Athéniens. Il n'y a pas, chez les orateurs, un seul passage qui implique le contraire. N'oublions pas que dix mille Athéniens chaque année étaient appelés à des fonctions qui supposaient la connaissance des premiers éléments, ne fût-ce que pour connaître les lois, tenir des comptes et les justifier en sortant de charge. Il faut même aller plus loin. Une certaine connaissance des poètes, telle qu'on pouvait la

recevoir à l'école, devait être fort répandue. On ne s'expliquerait pas sans cela les innombrables allusions littéraires des comédies d'Aristophane et le goût général de la comédie athénienne pour les parodies. Il est vrai que l'éducation littéraire de l'École se complétait ensuite au théâtre, qui s'adressait à tous les citoyens. Nous y reviendrons tout à l'heure. Mais il reste évident qu'un public absolument illettré n'aurait pu goûter Eschyle, Sophocle, Euripide et les poètes comiques, avec la ferveur que tous les témoignages nous font connaître. Si la connaissance de la lecture et de l'écriture était assez répandue dans le peuple, il ne faut d'ailleurs pas en conclure qu'on lût beaucoup. Les livres étaient rares et il n'y avait pas de bibliothèques publiques. Euripide, dit-on, fut un des premiers à réunir une collection de livres importante. La foule se servait de ses connaissances élémentaires surtout pour les usages pratiques. On écrivait ses comptes ; on lisait les inscriptions publiques. La culture proprement dite, pour l'ensemble du peuple, était surtout orale, et se faisait par des récitations, par les représentations dramatiques, par l'audition des orateurs.

Vers le milieu du v^e siècle, l'éducation traditionnelle reçut un accroissement considérable. C'est le moment où la sophistique et la rhétorique font fureur. Sophistes et rhéteurs abordent tous les

sujets. Quelques-uns s'attachent surtout au langage, à la grammaire, aux secrets de l'éloquence. D'autres abordent de préférence les sujets philosophiques et moraux ; d'autres encore dissertent sur les questions techniques les plus variées, comme la médecine ou l'escrime. En même temps Socrate analyse dialectiquement les idées. Chaque sophiste a ses disciples, à qui il fait généralement payer son enseignement, et fort cher. C'est une sorte d'enseignement supérieur qui s'organise. Au siècle suivant, cette organisation s'achève et se complète. Isocrate tient une véritable école de philosophie pratique et d'éloquence. L'Académie de Platon, plus tard le Lycée d'Aristote deviennent comme des essais d'Universités. Tout ce mouvement intellectuel a une importance de premier ordre, mais il faut en bien comprendre la nature. Ces leçons ne s'adressent pas à tout le monde, comme l'ancienne éducation : elles sont réservées par la force des choses à une élite, soit en raison des frais qu'elles entraînent, soit à cause des loisirs qu'elles supposent, à un âge où les citoyens ordinaires sont absorbés par les nécessités de la vie : car elles ne conviennent qu'aux éphèbes et aux hommes faits. C'est alors pour la première fois qu'il s'établit, au point de vue de l'éducation, une ligne de démarcation bien nette entre les riches et les pauvres. Aussi ne faut-il pas exagérer l'influence de

la philosophie sur l'ensemble de la vie sociale athénienne. Les hommes « cultivés » (πεπαιδευμένοι, comme dit Isocrate) ont souvent une tendance à s'isoler de la vie publique, à s'enfermer dans leurs études, dans l'ombre de l'École : le goût de la vie « scolastique », l'éloignement des hommes de pensée à l'égard de l'action et de la place publique deviennent fréquents. Pour quelques orateurs et hommes d'État sortis de l'École d'Isocrate, il y a beaucoup plus de rhéteurs et de philosophes qui abandonnent la vie pratique. La plupart des grands orateurs et des hommes d'État du iv^e siècle sont encore des hommes qui se sont formés à l'ancienne manière, par la pratique des affaires, à laquelle ils ont seulement ajouté une connaissance plus méthodique des procédés de l'éloquence et quelques nobles vérités morales, grâce surtout à la prédication oratoire d'Isocrate. L'influence de cette révolution intellectuelle, fort grande sur le développement de la spéculation et de la pensée pure, l'a été beaucoup moins sur la vie politique de la démocratie athénienne. Ce n'est pas que celle-ci y soit restée complètement étrangère, ni que certaines des idées nouvelles n'aient pénétré par infiltration dans les couches profondes du peuple. Mais cette action a été partielle, intermittente, et, en somme, l'éducation générale du peuple athénien, qui nous occupe surtout, n'en a pas été gravement modifiée.

Au sortir de l'enfance, les jeunes citoyens destinés à devenir hoplites, c'est-à-dire ceux des trois premières classes, entraient dans l'éphébie, qui durait deux ans. Nous avons vu qu'à l'origine le service des éphèbes était surtout un apprentissage du métier militaire. Au IV^e siècle, on voit les études proprement dites, la culture de la philosophie et de la rhétorique, y tenir une place de plus en plus grande. Mais en même temps le nombre des éphèbes semble devenir plus restreint, de sorte que cette culture supérieure garde son caractère aristocratique. Elle paraît d'ailleurs, comme tout ce qui touche à l'éducation athénienne, avoir été fort libre et nullement soumise à des règlements étroits : beaucoup d'éphèbes, probablement, furent élèves d'Isocrate, mais ce n'était pas une obligation. Quant aux exercices militaires, ils donnaient au jeune homme, outre l'instruction technique, certaines habitudes de discipline, tempérées sans aucun doute par le laisser-aller des mœurs athéniennes. Ce que le jeune Athénien y gagnait surtout, à ce qu'il semble, c'était un sentiment plus vif de l'honneur militaire et du devoir patriotique. A son entrée dans le Collège des éphèbes, il prêtait un serment dont l'idée générale nous a été conservée par l'orateur Lycurgue¹, et qui est d'une belle allure martiale et civique.

1. LYCURGUE, *Léocrate*, p. 76.

L'éducation qu'on reçoit à l'école et dans la jeunesse n'est qu'une petite partie de l'éducation que tout homme acquiert au cours de sa vie. Celle de l'Athénien se continuait indéfiniment, avec plus d'intensité peut-être que celle d'aucun autre adulte, grâce à un ensemble de coutumes et d'institutions dont il est indispensable de dire quelques mots.

§ 2. — LA RELIGION.

La religion tient une grande place dans la vie de l'Athénien, mais son rôle y est fort différent de celui qu'elle remplit chez les modernes. Le christianisme comporte à la fois des dogmes et une morale : c'est un système solidement lié, qui peut prendre un empire extrêmement fort sur la pensée et sur la conduite de ses fidèles. Chez beaucoup d'entre eux la religion crée une vie intérieure intense ; elle gouverne la pensée et fortifie la conscience. Rien de tel dans la religion grecque, surtout envisagée dans ses deux formes les plus anciennes et les plus universelles, la religion de la cité et les religions locales ou familiales. Elle ne contient aucun véritable dogme, parce qu'elle remonte à un temps où l'idée même du dogme, née dans les écoles philosophiques, était étrangère à l'esprit humain. Il suffit, pour satisfaire au devoir religieux essentiel, de croire à la puissance

NOTE

du dieu et de lui offrir les sacrifices traditionnels. Quant à la nature des dieux et à leur histoire, on est libre d'en croire les vieilles légendes ou les fantaisies des poètes, mais rien de tout cela ne s'impose avec autorité à la croyance des dévots : chacun en juge à son gré, selon ses lumières ou selon son goût. Point de livre sacré, unique, qui conserve, à l'exclusion de tout autre, le dépôt des traditions ; point de clergé qui en maintienne l'intégrité, qui les interprète souverainement et qui en impose le respect, au besoin par la force publique. Tous les vieux récits sont inspirés par les Muses ; mais les Muses, selon le mot d'Hésiode, savent à la fois des mensonges qui ressemblent à la vérité, et des choses qui sont vraies. Nulle autorité ne fait le départ des unes et des autres. La raison des individus se prononce à cet égard en toute liberté. L'évolution des croyances n'est enchaînée par rien d'extérieur ni de supérieur à la pensée critique individuelle. Libre à chacun de s'édifier à sa guise au récit des vieilles légendes et d'en tirer, selon ses forces, la substance intellectuelle et morale dont il lui plaira de s'alimenter. Or, que disent ces légendes et quelles ressources lui offrent-elles ?

NOTE

Ces ressources sont médiocres. C'est une grande erreur de croire que les termes « religion » et « moralité » soient toujours et partout reliés l'un

*individualism and
rationalism in
religious sentiment.*

à l'autre par un rapport nécessaire et qu'ils constituent, comme le disait Brunetière, une « équation fondamentale ». D'où est venue, dans les premières sociétés humaines, l'idée religieuse, et qu'a-t-elle été à l'origine? L'hypothèse la plus probable est que la religion est née d'un effort de l'humanité pour s'expliquer les forces mystérieuses et redoutables qui l'enveloppaient de toutes parts et qu'elle avait un intérêt primordial à se concilier. De nombreuses survivances de cet état d'esprit tendent à confirmer l'hypothèse d'une conception de ce genre, qui n'impliquait en soi aucune préoccupation morale proprement dite, s'il est vrai que la morale est essentiellement la règle de la vie collective et individuelle dans les sociétés humaines. Les origines de la religion grecque nous échappent, bien entendu, d'une manière à peu près complète. Homère et Hésiode, dont les poèmes, selon le mot d'Hérodote, ont constitué en Grèce la science des dieux (θεολογία), sont d'une date relativement récente, et supposent derrière eux un immense passé. Or, dans ces poèmes eux-mêmes, la conception religieuse est foncièrement naturaliste et n'a que des rapports indirects avec la morale. Les contemporains de l'épopée grecque se représentent le monde comme régi par des forces anthropomorphiques qu'ils appellent des dieux. Ces dieux sont conçus à

*ex.**NOTE.*

l'image des rois de la société humaine. Ils sont les rois du ciel et des enfers. Ils gouvernent leur empire à peu près comme les rois des cités gouvernent leurs peuples, avec un mélange de raison, d'intelligence harmonieuse, de justice, de bienveillance pour les hommes, et aussi de caprice, de fantaisie irresponsable, parfois de cruauté. Ils sont beaucoup plus puissants que les rois de la terre, mais ils n'en diffèrent pas essentiellement par la psychologie. S'ils en diffèrent, ce n'est pas toujours à leur avantage. Ils sont considérés comme les défenseurs de la Thémis, c'est-à-dire des lois constitutives de la société, parce que tout ce qui existe, les cités aussi bien que la nature physique, est soumis à leur domination. Mais, dans le détail de leurs actes, ils sont souvent plus capricieux et plus inhumains que les rois, parce que leur puissance est plus grande, et que, pour les hommes de ce temps, le véritable frein de la volonté, ce n'est pas tant la force d'une raison capable de concevoir l'idée supérieure du bien que les dangers encourus par l'abus de la puissance. En outre, la confusion qui se fait dans les esprits entre les dieux anthropomorphiques et les forces amORALES de la nature physique conduit à leur attribuer des actes qui, jugés au point de vue de la morale humaine, apparaissent dès lors, pour qui réfléchit, comme peu conciliables avec la

moralité. Il est vrai qu'à cette date l'homme ne s'arrête guère à ces antinomies et que, soit par irréflection, soit par un sentiment obscur du caractère naturaliste des dieux, la piété n'en est pas choquée; car c'est la force, après tout, dont l'idée domine encore dans la morale humaine.

Plus tard, au contraire, la morale humaine fait un grand pas et la religion s'en trouve atteinte. Ce progrès de la moralité vient de la constitution des cités libres. L'idée du bien public, celle de la loi considérée comme l'expression de la raison collective, se substituent dans la vie des nations à la vieille conception de la justice royale, arbitraire et souvent capricieuse. Un idéal de justice humaine nettement distinct de la force inconsciente et amoral des lois naturelles apparaît avec une clarté croissante à des esprits plus capables de réflexion. De là, chez les hommes qui pensent, deux attitudes en face de la religion traditionnelle : les uns, au nom de la morale nouvelle, invectivent les anciens dieux et rompent avec la tradition; les autres, obéissant aux mêmes influences, mais plus conservateurs et plus modérés, corrigent les vieux mythes, en adoucissent ou en effacent les détails choquants, et travaillent ainsi à moderniser la vieille religion pour la rendre acceptable à leurs contemporains. Au premier groupe se rattache Xénophane, le philosophe poète du vi^e siècle, dont

NOTE

NOTE

les attaques contre la religion populaire ouvrent de loin la route au scepticisme des sophistes et de certaines écoles philosophiques. Théognis lui-même, l'aristocrate de Mégare, a parfois des accents de colère qui trahissent, sinon le scepticisme, du moins un étonnement scandalisé à l'égard du gouvernement des olympiens. Dans le second groupe, nous trouvons quelques-uns des plus grands noms de la littérature au VI^e et au V^e siècle, depuis Solon jusqu'à Pindare, Eschyle, Hérodote. Ceux-là tracent véritablement la voie large et civique où va s'engager la pensée populaire. Ils sont les fondateurs d'une religion nouvelle, greffée sur l'ancienne, où, à côté des vieux mythes, demeurés vénérables, mais nullement pris à la lettre par les hommes de culture moyenne, vont prendre place peu à peu la plupart des conceptions modernes nées du développement des cités et du progrès de la civilisation. De là va sortir la religion littéraire et politique des artistes et des orateurs. Nous y reviendrons tout à l'heure, et nous verrons ce que cette religion de l'art a fait pour l'éducation morale et intellectuelle du peuple athénien. Mais déjà nous nous éloignons de la religion proprement dite. Celle-ci, sous sa forme traditionnelle, se compose surtout de rites et de cérémonies. Elle se transforme, elle aussi, en ce sens qu'elle devient plus civique et moins familiale, par

NOTE

un changement analogue à celui qui s'opère dans la société politique. De plus, elle emprunte beaucoup à l'art pour ses cérémonies, et y introduit ainsi plus de beauté intellectuelle et morale. Mais, dans son fond, elle reste identique à elle-même : elle n'a ni théologie ni morale propre. Elle ne prêche pas, elle n'instruit pas, elle ne parle pas aux hommes de leur salut. Si elle s'enrichit, c'est par le dehors, non par le dedans ; le lien entre cette théologie extérieure et les rites, loin de se resserrer, tend à se relâcher. Elle ne garde guère en propre qu'un vieux fonds de croyances vagues dont beaucoup sont des survivances très lointaines et ne s'imposent que par une habitude atavique.

Dans la conception de la Némésis, ou dans celle du rôle des Erinnyes, il y a des vestiges d'une pensée très ancienne où les règles de l'action étaient différentes de l'idéal de justice conçu par une société plus civilisée. On attribuait vaguement aux dieux la protection des justes et la punition des coupables ; mais l'idée même de justice et celle d'injustice n'avaient rien de précis. Les sanctions n'étaient pas mieux définies. Les vieilles croyances se rapportaient surtout à des récompenses et à des punitions terrestres, soit pour l'auteur de l'acte, soit pour ses descendants : l'antique notion de solidarité familiale s'y montre

partout. L'idée d'une vie future appartenait au domaine des légendes à l'égard desquelles la croyance était libre. Bref, toute cette vieille religion traditionnelle n'était une règle ni pour la pensée ni pour les mœurs, et la vie religieuse s'y réduisait à la pompe des cérémonies, d'ailleurs émouvantes et poétiques dans bien des cas.

NOTE
Summary.

C'est la pauvreté même de cette vie religieuse, devenue peu à peu insuffisante pour des consciences déjà plus affinées, plus affamées de justice individuelle et d'idéal, qui amena au vi^e siècle le développement des mystères. Là, on trouvait des affirmations catégoriques sur la vie future, une règle de vie plus ferme, des espérances plus consolantes, et surtout une idée plus nette du mérite et du démérite acquis par la conduite personnelle de chacun, indépendamment des actes de ses ancêtres. Il y avait à Éleusis quelques germes d'une doctrine et d'une morale religieuses. Au v^e siècle, un grand nombre d'Athéniens étaient initiés. Mais cette religion des mystères était encore bien superficielle : quelques spectacles, quelques formules à demi-magiques, quelques observances surtout extérieures. Et tout cela seulement à de certaines époques de l'année, d'une manière intermittente.

Je ne parle même pas des superstitions populaires, initiations, paroles magiques, oracles de rencontre qui se débitaient dans les carrefours :

c'étaient là des formes de religion tout à fait inférieures, qui s'adressaient surtout aux gens de la plus basse classe, et qui ne modifiaient guère, ni en bien ni en mal, des esprits tout à fait dépourvus de culture.

Sous aucune de ses formes, même les plus hautes, la religion grecque n'était donc, par elle-même et dans son fond, capable de donner à ses fidèles une éducation vraiment forte. Les Athéniens étaient un peuple dévot. Nulle part les dieux n'avaient plus de fêtes qu'à Athènes. Sans être aussi superstitieux que les Romains, ils attachaient une grande importance à se faire bien venir des dieux. Ils croyaient aux présages et aux oracles. On ne voit pourtant pas que leur piété les ait jamais éclairés ou fortifiés. C'est que leur religion, encore une fois, était incapable d'une efficacité de ce genre. Elle ne pouvait aboutir, en principe, qu'à des actes superstitieux. Heureusement, elle avait un mérite d'un autre genre, et un immense mérite, qui rachète bien des insuffisances : ce fut d'offrir à l'art, à tous les arts, des occasions et une matière ; et par là, par la liberté même qu'elle laissait aux artistes, elle leur permit de verser à profusion, dans les moules traditionnels de ses vieilles légendes, la riche substance de leurs pensées, formées par une culture très noble et rendues sensibles à tous par la beauté d'une forme incomparable.

NOTE.

§ 3. — L'ART.

On ne saurait exagérer l'influence de l'art dans l'éducation de l'Athénien. L'art, en effet, à Athènes, n'est pas l'affaire de quelques cénacles ou d'une classe d'amateurs éclairés : il est vraiment la chose de tous, et cela, non seulement sous les espèces de l'architecture religieuse ou de la sculpture, ou de la peinture, mais aussi dans ses plus belles et ses plus importantes formes littéraires. Athènes, à cet égard, présente un exemple unique au monde. Notre Moyen âge a connu une grande architecture religieuse, qui a été pour le peuple entier une source d'émotion et d'enseignement, et, dans cette architecture, les images taillées en pierre, ainsi que la peinture des vitraux, ont trouvé place pour aider à l'enchantement. Mais la littérature, à la même époque, est restée à un rang fort inférieur. A Athènes, tout marche de front. En même temps que s'achèvent les propylées et le Parthénon, les statues de Phidias et les peintures de Polygnote, trente mille spectateurs applaudissent les poètes tragiques au théâtre de Dionysos, ou se délectent aux comédies d'Aristophane, et c'est aussi pour la foule qu'Homère est récité, que les chœurs cycliques chantent et dansent, que les premiers orateurs artistes déroulent leurs raisonnements et

leur merveilleux langage. Un peu plus tard, au iv^e siècle, cette grande floraison d'art public est certainement moins intense, et les artistes, dans la plastique aussi bien que dans la littérature, s'adressent plus souvent à une clientèle particulière, à des amateurs ou à des lettrés proprement dits : mais ce n'est encore là qu'une tendance partielle. Athènes reste toujours la ville des monuments incomparables, des fêtes dramatiques et musicales, de l'éloquence sans égale. Laissons de côté l'éloquence, que nous retrouverons tout à l'heure en parlant de l'éducation politique du peuple. Pour ne parler ici que des arts plastiques et de la poésie, quel genre d'enseignement la foule en recevait-elle ? C'était à coup sûr la plus belle leçon d'idéalisme raisonnable, de civilisation noblement humaine, qui ait jamais été donnée à l'ensemble d'une nation.

Quand un Athénien contemplait l'Athéna Promachos, ou la Parthénos, ou la Lemnienne, il concevait la grande protectrice de la cité comme une puissance d'intelligence et de douceur qui était la plus haute personnification de l'éternelle raison et de l'éternelle beauté. Une pareille image dépassait infiniment et complétait de la manière la plus admirable les médiocres leçons de la religion proprement dite. C'était vraiment alors, et non dans les vieilles légendes enfantines, qu'il apercevait la

grandeur de ses dieux, et ces dieux n'étaient autres que la perfection même de l'humanité. La beauté de leurs formes visibles était la traduction d'une beauté morale faite des qualités les plus exquises que l'esprit humain pût concevoir, une ferme raison appuyée sur une force harmonieuse et enveloppée de bonté sereine. Les frises du Parthénon lui disaient la noblesse de l'ordre, de la discipline harmonieuse qui associe toutes les volontés dans une œuvre commune. Les frontons lui chantaient la grandeur des dieux et l'intelligence d'Athéné s'épanouissant au front de Zeus. L'édifice lui-même, fleur merveilleuse de force et de grâce, lui prêchait la beauté d'une puissance qui se possède. Tout un peuple de dieux et de héros, répandu autour des temples et sur les places publiques, lui suggérait des idées analogues. Aristote, qui n'est pas un enthousiaste, a dit quelque part que, s'il existait une race d'hommes semblable aux images que les sculpteurs ont faites des dieux, tous les hommes aussitôt reconnaîtraient en eux leurs maîtres et s'empresseraient de leur obéir¹. La vue de toutes ces images, multipliées à profusion, était pour l'Athénien comme une exhortation incessante à cultiver en lui-même et à respecter chez les autres la perfection de la grandeur humaine.

La tragédie lui donnait les mêmes leçons, et

1. *Polit.*, I, 5, p. 1254, B, 33.

quelques autres encore. Il n'y a rien de plus surprenant que l'extrême beauté du langage dans cette tragédie qui s'adressait à tout un peuple. Ce langage possède une subtilité d'analyse et une force éclatante de synthèse qui défient toute comparaison. Le style des chœurs, en particulier, abonde en mots merveilleux qui suscitent à la fois une foule d'images et de sentiments. Est-ce à dire que tout Athénien pût en démêler à l'audition le sens riche et plein ? Non ; sans doute : il sentait plus qu'il ne comprenait. Il entrevoyait comme dans un éclair l'émotion profonde d'un Eschyle, la pensée subtile et forte d'un Sophocle. Mais il suffisait qu'il en eût reçu le choc immédiat pour que son esprit gagnât à cette épreuve un surcroît d'agilité et de pénétration, et pour qu'un noble idéal s'éveillât dans les profondeurs obscures de sa conscience. Et les héros de la tragédie lui faisaient connaître la vie humaine. Ils agitaient, chez Eschyle, les grands problèmes de la destinée, dont ils étaient les victimes. Ils proclamaient, chez Sophocle, la puissance de la volonté, tendue vers une fin généreuse. Ils exprimaient, chez Euripide, toutes les souffrances de la passion, toutes les délicatesses exquisés des âmes faibles et douloureuses.

Mais ce n'était pas tout encore : les poètes n'oubliaient pas que le privilège de parler à la

cité assemblée leur imposait le devoir de lui faire entendre de sages conseils. Les allusions aux choses publiques, soit sous forme directe, soit sous forme allégorique, sont fréquentes dans la tragédie. Thésée y personnifiait la grandeur bienfaisante d'Athènes. Dans une foule de passages, on trouve, avec l'éloge de la liberté, des avertissements en faveur de la modération, le conseil de mépriser les démagogues, l'éloge des hommes d'État sages et justes. Partout s'exprime le respect de la conscience, l'amour de la justice, le dévouement à la chose publique, la beauté du patriotisme. La tragédie est une prédication en même temps qu'une œuvre d'art.

La comédie du v^e siècle, avec sa fantaisie exubérante et bouffonne, aborde toutes les questions politiques du moment. Elle les tranche avec une rude gaieté, et souvent avec une injustice flagrante. Satirique par essence, caricaturale avec délices, elle s'attaque aux hommes autant qu'aux idées, et par là elle n'est pas toujours d'un bon exemple. Mais à coup sûr elle fait réfléchir tout autant qu'elle amuse, et l'Athénien, qui venait d'entendre les *Acharniens* ou la *Paix*, emportait du théâtre une ample matière à méditations. Au iv^e siècle, la politique disparaît peu à peu de la comédie, mais la discussion des idées d'abord, ensuite la peinture des mœurs privées y tiennent

la première place, et la grâce du langage en fait une merveilleuse école d'atticisme.

Si l'on ajoute à tout cela les récitations d'Homère, toujours vivantes, et les exécutions musicales, de plus en plus nombreuses et magnifiques, on imaginera sans peine quelles fêtes d'art ininterrompues la vie quotidienne offrait à l'Athénien du v^e et du iv^e siècle, et quelle éducation perpétuelle il en tirait. Éducation plus artistique que morale, évidemment, plus propre à éveiller l'imagination et la finesse du goût qu'à tremper la volonté et à fortifier le caractère, c'est incontestable. L'art ne peut, à lui seul, gouverner toute la vie. Il reste nécessairement confiné dans le domaine de la contemplation. Il est une force plus spéculative que pratique. Mais il est juste de dire que, dans ce domaine au moins, le seul qui lui appartienne, il a rempli son rôle à Athènes excellemment, et qu'il a contribué, plus que partout ailleurs, à faire du peuple qui s'en nourrissait une race supérieurement humaine et civilisée.

§ 4. — LA SCIENCE.

Il eût été bon, sans doute, qu'à côté de cet art admirable une science solide contribuât à l'éducation de l'Athénien, en lui enseignant la probité

intellectuelle, le goût du vrai inaltéré, la soumission au fait prouvé, l'énergique et patient labeur de la recherche. Nous avons vu que la science naissante avait eu peu d'action sur le peuple pris en masse, et qu'elle s'était confinée dans des cercles restreints. Il faut ajouter que ce ne fut pas un mal. La science de ce temps se présente sous une forme essentiellement dialectique et logique; elle renferme une forte dose d'arbitraire; la culture oratoire s'y mêle sans cesse et la gâte. Ce n'était pas là une culture sans danger pour la foule, plus capable de s'assimiler, en ces matières, le mauvais ou le médiocre que le bon, et qui n'était que trop disposée à tomber dans un dilettantisme sceptique.

Les effets moraux produits par ce mouvement intellectuel sur la classe riche et instruite montrent assez combien ce danger était réel. On voit bien ce qu'un Alcibiade et un Critias ont gagné en ressources dialectiques à fréquenter les sophistes et les philosophes. Mais on voit encore mieux ce qu'ils y ont acquis de scepticisme moral et d'indépendance de conscience à l'égard des principes de conduite sur lesquels repose la vie sociale.

Xénophon distingue quelque part, entre les disciples de Socrate, ceux qui étaient attirés vers lui par l'exemple de sa vie si pure et ceux qui recherchaient surtout dans ses discours le modèle d'une

dialectique propre à dissoudre tous les principes et tous les scrupules. Au dire du même Xénophon, qui n'est pas suspect de partialité pour la démocratie, les riches d'Athènes, les cavaliers et les hoplites, tous gens plus ou moins instruits et cultivés, étaient les plus indisciplinés des Athéniens, et se faisaient une sorte de gloire de mépriser l'obéissance aux lois¹. A vrai dire, la science proprement dite se cherchait encore. Il n'y a pas à regretter que, dans l'état imparfait où elle était, les circonstances l'aient éloignée de la foule, qui ne pouvait y trouver un principe de force et de vertu. L'agnosticisme d'un Protagoras ou d'un Gorgias risquait d'aboutir dans la pratique à un scepticisme dissolvant.

La religion philosophique de Socrate s'appuyait sur une dialectique trop subtile pour des intelligences mal préparées : c'est surtout la partie destructive du socratisme qui frappait la foule, et par là Socrate rejoignait les sophistes sur le terrain du scepticisme.

Quant aux disciplines positives des géomètres, des médecins, des physiciens, il est clair qu'elles étaient trop spéciales pour agir encore sur le grand nombre et même pour être comprises. Le *Strepsiade* d'Aristophane ne voit dans les sciences nouvelles qu'un art de ne pas payer ses dettes. L'étude des

1. *Mémor.* III, 5, 19.

phénomènes célestes lui paraît de même ordre que les pratiques des sorcières de Thessalie.

C'est bien ainsi que la foule devait entendre les choses, et le temps n'était pas venu où la science naissante pouvait sortir de l'École sans dommage pour l'esprit public.

§ 5. — LA VIE.

Mais la vie proprement dite est, en tout pays et en tout temps, une grande école. Les anciens distinguaient déjà très nettement la différence des caractères intellectuels et moraux que produisait dans les cités leur manière de vivre, selon qu'elles demandaient habituellement leurs ressources à l'agriculture ou au commerce maritime et à l'industrie. Chez les agriculteurs, ils avaient noté un esprit plus traditionnel et plus solide, chez les commerçants et les marins, au contraire, une imagination plus vive et plus mobile. Il serait imprudent de généraliser cette remarque au point d'en faire une loi rigoureuse. Les faits sociaux sont trop complexes pour se ramener à des lois aussi simples. Celle-ci renferme pourtant, toutes choses égales d'ailleurs, une part notable de vérité. Or, Athènes était une cité essentiellement maritime et commerçante, et l'influence de cette manière de vivre s'exerçait dans le sens même des

instincts innés de la population, plutôt qu'elle ne les corrigeait et les réglait. La situation géographique d'Athènes avait toujours favorisé ces tendances voyageuses et aventureuses. Le rôle de la marine pendant les guerres médiques, ensuite l'établissement de la confédération de Délos et la politique impérialiste qui en avait été la conséquence, avaient travaillé dans le même sens.

Cependant, jusqu'à la guerre du Péloponèse, une sorte d'équilibre avait été maintenu entre la vie rurale et la vie maritime. Thucydide nous parle du goût très vif des Athéniens pour leurs champs et de l'habitude où ils étaient de vivre le moins possible à la ville. La guerre du Péloponèse rompit ces habitudes. Durant les invasions spartiates, les campagnards furent obligés de se réfugier dans Athènes. Beaucoup y restèrent. La vie urbaine était séduisante, avec ses fêtes religieuses incessantes, ses assemblées politiques, ses travaux moins durs que ceux des champs. Les étrangers affluaient dans la ville et au Pirée. Le sol de l'Attique, trop maigre, ne suffisait pas à produire le blé nécessaire à une population relativement considérable. Il fallait donc exporter pour pouvoir acheter du blé. Au iv^e siècle surtout, nous voyons la place que tiennent les importations de blé dans les préoccupations des hommes d'État. On en fait venir notamment des royaumes à demi-barbares

qui bordaient le Pont-Euxin, et le libre transit du Bosphore est, pour Athènes, une question de vie ou de mort. Avec quoi payer ces achats ? D'abord avec certains produits naturels du sous-sol attique : le marbre des montagnes et l'argent du Laurium ; ensuite avec des objets fabriqués, surtout des armes, des bijoux, des poteries, des objets d'art. Xénophon, dans le traité des *Revenus*, insiste particulièrement sur les carrières de marbre et sur les mines d'argent, qu'il veut voir exploiter avec plus d'activité et plus de méthode.

On sait l'importance des fabriques d'armes à Athènes et l'extraordinaire diffusion de la céramique athénienne dans tout le monde ancien. L'industrie et le commerce se substituaient ainsi peu à peu à la vie agricole. La marine, indispensable à tout ce mouvement d'importation et d'exportation, s'en accroissait d'autant. La pêche, le cabotage, les voyages au long cours suivaient le même progrès. De grandes banques se fondaient et enrichissaient une nouvelle classe d'hommes, parmi lesquels les anciens métèques et les affranchis n'étaient pas rares. Bref, Athènes devenait de plus en plus une capitale industrielle, commerciale, artistique, et cette transformation exagérait encore les tendances naturelles de l'esprit athénien à une mobilité un peu aventureuse. Ces marins, ces hommes d'affaires, ces artistes, en

relation avec toutes les cités du monde grec et une partie du monde barbare, y gagnaient en intelligence des hommes et des choses, en hardiesse de vues. Ils gardaient de bonnes habitudes d'activité. Ils apprenaient à calculer les risques et à les affronter. Ils accroissaient en eux-mêmes le sentiment de la grandeur d'Athènes. Et c'étaient là des avantages. Il y avait pourtant un revers à la médaille : le souci de l'intérêt personnel, le goût de l'argent et du bien-être se développaient en même temps que cette forme d'activité. Au v^e siècle, c'étaient surtout les monuments publics qui étaient magnifiques : la vie des particuliers était simple. Au iv^e, le luxe privé s'accroît très sensiblement. L'individualisme, inné chez le Grec et surtout chez l'Athénien, tend à se transformer en égoïsme. Les sacrifices désintéressés au bien public semblent plus pénibles. La politique elle-même peut apparaître à quelques-uns comme une affaire personnelle encore plus que comme le soin de l'intérêt général.

On dit souvent que le travail était peu honoré dans la Grèce antique et que l'idéal de la vie, pour un homme libre, était de s'adonner à la politique et à la pensée pure. Pour ce qui est d'Athènes, en particulier, il y a des distinctions à faire. Les philosophes méprisent, en effet, le travail manuel. Aristote, comme Platon, exclut de la cité idéale le

manœuvre, celui des champs et celui de la ville (βάναισος, γεωργός), dont l'activité n'exige que des muscles et ressemble à celle de l'esclave¹. Ils méprisent aussi le commerce du petit détaillant, du κάπηλος, qui achète et revend par routine, avec un maigre profit, moyennant une faible dépense d'intelligence, et qui n'a pas le temps de cultiver son esprit. En cela, ils sont certainement d'accord avec le sentiment de la classe cultivée d'Athènes; mais on trouverait sans peine, chez les modernes, l'expression fréquente de sentiments analogues. Si l'on réfléchit que beaucoup de ces occupations inférieures étaient accomplies dans l'antiquité par des esclaves, il est encore plus naturel qu'il en rejaillit quelque dédain sur les hommes libres qui les exerçaient. Il est certain aussi qu'un Platon, un Aristote avaient peu de tendresse pour le genre d'activité d'un grand commerçant (ἔμπορος) ou d'un artisan d'ordre supérieur (τεχνίτης). Aristote ne veut pas que la cité idéale fasse plus de commerce extérieur que ne l'exigent ses propres besoins. Il lui défend d'être un marché universel, et ne voit dans cette extension des affaires commerciales qu'une preuve d'avidité contraire à la vraie morale et à la bonne politique².

Cette opinion se comprend de la part de pen-

1. *Polit.*, p. 1328-1329.

2. *Polit.*, IV, p. 1327, A, 27-31.

seurs adonnés à la science pure et enivrés de l'enthousiasme que leur inspire la recherche de la vérité désintéressée. Un sentiment analogue n'est pas rare chez les spéculatifs de tous les temps. Mais on ne saurait dire qu'une telle manière de voir fût générale dans la société athénienne. C'est le contraire qui est vrai. Thucydide loue expressément la constitution démocratique d'avoir ouvert la vie publique aux travailleurs (πρὸς ἔργα τετραμμένοις) et leur reconnaît une aptitude suffisante à la gestion des choses de la cité. Toute l'histoire d'Athènes montre que la manière de voir de Thucydide était celle de la plupart des Athéniens. Solon déjà, nous l'avons vu, ne jugeait pas indigne de lui de s'enrichir par le commerce. Au v^e et au iv^e siècles, nous rencontrons une foule d'hommes qui doivent leur fortune au travail et qui n'en sont pas moins considérés. Céphale, le père de Lysias, est un fabricant d'armes et de plus un métèque. Il n'en figure pas moins, dans la *République* de Platon lui-même, comme un homme dont la vieillesse est entourée du respect général. Démosthène n'éprouve aucun embarras à parler de la fortune honorablement acquise par son père dans la même industrie.

N'accusons donc pas la société athénienne, en général, d'avoir méprisé le travail. Elle était trop laborieuse dans son ensemble pour tomber dans

ce travers et pour méconnaître la dignité d'une existence qui se suffit à elle-même sans rien demander à personne.

En fait, à partir du milieu du v^e siècle, on voit les hommes d'État influents sortir souvent de la bourgeoisie moyenne. C'est à elle qu'appartiennent Cléon et Hyperbolos. Cela scandalise les aristocrates, parce que c'était nouveau. Mais cela même prouve que le travail n'était pas aussi dédaigné par l'opinion publique qu'on ne le croit souvent.

Il n'y a pas, à vrai dire, une grande différence à cet égard entre le point de vue athénien et le point de vue moderne.

Ce qui est vrai seulement, c'est que l'Athénien était soumis, en pratique, à une tentation dangereuse, à laquelle il ne pouvait guère se soustraire, et qui dut exercer sur beaucoup de citoyens une action funeste. Je veux parler de la facilité qu'il trouvait à se contenter du modeste salaire que la loi lui assurait comme membre de l'Assemblée, ou du Conseil, ou du tribunal des Hélistes, et à vivre chichement de ce produit. Cela ne l'induisait pas au mépris théorique du travail, mais cela pouvait encourager sa paresse. La vie était bon marché à Athènes, et trois oboles suffisaient à la rigueur pour assurer au citoyen le pain, le poisson salé, les figues et les oignons qui assuraient sa subsistance et celle de sa famille. C'était là, pour les

paresseux, une facilité dangereuse, et l'on ne saurait guère douter que cette organisation, peut-être inévitable, en tout cas logique, ne fût peu propre à développer cette espèce de moralité que donne l'habitude d'un travail régulier. Les orateurs, surtout, trouvaient trop aisément le moyen de vivre de la politique. En tous pays, c'est un danger. Nous y reviendrons tout à l'heure et nous verrons ce que leur dignité a pu y perdre. Pour le moment, sans nier l'inconvénient général du système, bornons-nous à remarquer que l'essor industriel et commercial d'Athènes suffit à montrer que le mal n'était pas aussi répandu qu'on pourrait le croire, et surtout que, s'il y eut trop de flâneurs et de paresseux à Athènes, ce fut moins par système que par laisser-aller.

Reste enfin, quand il s'agit de la culture générale du peuple athénien, un autre élément qu'il ne faut pas négliger : c'est l'espèce d'éducation qui résulte pour chacun du frottement avec tous, l'éducation du monde et celle de l'Agora.

Les Athéniens riches, ou simplement aisés, aimaient à se réunir le soir dans des banquets, pour y boire d'abord, mais aussi pour y chanter, pour y entendre de la musique, et surtout peut-être pour y causer. Les *scolies*, ou chansons de table, sont un genre littéraire très cultivé. La littérature, on le sait, nous offre d'illustres exemples

de banquets où l'on cause. Les femmes en étaient exclues, à moins que ce ne fussent des courtisanes. Mais quelques-unes de celles-ci, on le sait également, étaient fort cultivées et spirituelles, et le ton des banquets où elles figuraient devait souvent à leur présence plus de grâce légère et d'élégance. L'esprit de société, vif et brillant, trouvait donc à Athènes des occasions fréquentes de s'exercer.

Mais l'Athénien n'avait pas besoin de ces réunions pour causer et pour discuter. Les occasions ne lui manquaient pas et il savait les faire naître.

Comme tous les méridionaux, l'Athénien vit beaucoup en plein air. Il est naturellement curieux et bavard. Dès le matin, l'Agora se remplit de monde. Socrate, l'interminable causeur, est toujours sûr d'y rencontrer à qui parler. D'autres, les jeunes gens surtout, se rendent aux gymnases. Partout, ce sont des nouvelles qui s'échangent, des discussions qui s'engagent. Le nouvelliste est un type athénien. Le discuteur en est un autre : tout bon sophiste est prêt à répondre au premier venu. L'homme du peuple, la marchande de légumes, ne sont pas moins prompts à la riposte ni moins avides de savoir ce qu'on dit. Toutes les idées qui s'échangeaient entre ces infatigables « cigales » athéniennes n'étaient pas de premier ordre assurément. Ce qu'on peut affirmer seule-

ment, c'est que la vivacité naturelle de l'esprit ne pouvait manquer de s'augmenter et de s'affiner encore dans ce feu de paroles qui faisait d'Athènes tout entière comme un vaste « salon où l'on cause », et Isocrate n'avait sans doute pas tort de déclarer que les simples particuliers d'Athènes auraient passé partout ailleurs pour des professionnels en matière de discours.

III. — L'éducation politique.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que de la culture générale de l'Athénien. Arrivons à son éducation politique proprement dite.

§ 1. — LA PRATIQUE DES AFFAIRES.

Et tout d'abord, il faut reconnaître que si un métier, quel qu'il soit, s'apprend par la pratique mieux que par tout autre moyen, jamais peuple ne trouva dans ses institutions plus d'occasions d'apprendre la politique. La vie de l'Athénien, nous l'avons vu, se passe en grande partie dans les assemblées et dans les magistratures. Il était impossible qu'il n'y apprît pas en quelque mesure son métier de citoyen. Que cette éducation eût ses défauts, qu'elle tendit à développer certaines qualités vives de son intelligence et de son imagina-

tion plus que les habitudes non moins nécessaires de réflexion prudente, de possession de soi et de moralité sévère, nous essaierons de le montrer. Mais il ne faut pas nier non plus ses heureux effets.

Au Conseil des Cinq-Cents, le citoyen apprenait la préparation des affaires. Il avait même, à son tour, son jour de présidence, où sa responsabilité s'accroissait. Si cette présidence tombait un jour d'Assemblée, c'était lui, l'inconnu de la veille et du lendemain, qui avait la charge de diriger la discussion et de maintenir l'ordre. A l'Assemblée, soit comme membre du Conseil, soit comme simple citoyen, il assistait à toutes les délibérations et pouvait y prendre part. Il s'instruisait des intérêts de la cité en écoutant les orateurs; il partageait la responsabilité collective du vote final. Une femme, dans une comédie d'Aristophane, ayant fait un éloquent discours à ses compagnes, l'une d'elles lui dit : « Où as-tu donc appris à si bien parler, Praxagora? — « A l'Assemblée », répond-elle. C'était l'histoire de tous les Athéniens, qui apprenaient de la même manière non seulement à parler, mais aussi à connaître les hommes et les choses. L'Athénien qui avait entendu pendant vingt ans un Périclès ou un Démosthène exposer sa politique, rappeler les intérêts essentiels de la cité, analyser chaque question particu-

lière en la rattachant aux grandes traditions de la politique nationale, n'était plus tout à fait un profane. Il était facile à un homme intelligent (et l'intelligence n'était pas rare chez ce peuple) d'acquiescer ainsi une éducation politique très supérieure à celle que peut donner chez les modernes la lecture superficielle d'un journal de parti. Cette publicité au grand jour de l'Agora est une redoutable épreuve pour les idées : le bon sens collectif, souvent supérieur à celui des individus, selon la remarque d'Aristote, passait au crible les opinions, et fortifiait la raison de chacun¹.

Il ne faut pas non plus mépriser la tâche du juge, de l'Héliaste, malgré les plaisanteries d'Aristophane. La probité professionnelle est une vertu très répandue. L'homme qui tenait entre ses mains le sort d'un accusé ou d'un plaideur, et qui entendait soit l'intéressé lui-même, soit un habile avocat, lui rappeler avec éloquence ses devoirs de juge, les engagements religieux du serment prêté par lui, la grandeur civique de son rôle, cet homme-là n'était pas d'ordinaire un Philocléon grotesque empressé à condamner pour le plaisir. Il tâchait de comprendre et de bien juger. Il apprenait ainsi peu à peu les innombrables affaires qui composent la vie d'une grande cité. Il s'efforçait d'appliquer la loi, et pour cela, il lui fallait d'abord

1. ARISTOTE, *Polit.*, III, 11, p. 1281, B, 34.