



HAL
open science

Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré

Vincent Azoulay

► **To cite this version:**

Vincent Azoulay. Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré. *Revue des études anciennes*, 2006, 108 (1), pp.133-153. halshs-00682359

HAL Id: halshs-00682359

<https://shs.hal.science/halshs-00682359>

Submitted on 29 Mar 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ISOCRATE, XÉNOPHON OU LE POLITIQUE TRANSFIGURÉ

Comment définir le politique dans l'Athènes de l'époque classique ? La question est aussi ambitieuse que sa formulation est simple. Selon une conception traditionnelle, relayée par tout un pan de l'historiographie moderne, la réponse semble évidente : le politique se définit avant tout par la distribution des pouvoirs institutionnels – l'*archè* –, et ses limites reposent sur une opposition apparemment limpide entre sphère publique (et politique) et sphère privée (culturelle et morale). Sans dénier la validité d'une telle approche, le propos de cette étude est de montrer qu'une définition aussi étroite est loin d'être la seule pertinente : elle tend à renvoyer dans l'ombre d'autres manières de penser le politique, dont on tentera ici de restituer toute l'épaisseur. Surtout, une telle conception tend à rabattre *le* politique sur *la* politique, pour reprendre la distinction théorisée par Karl Schmitt au siècle dernier.

Quelques précisions s'imposent ici : *la* politique se définit en référence au domaine institutionnel et au jeu politique traditionnel ; son analyse engage l'étude des acteurs, de leurs stratégies, et peut éventuellement recouvrir les conditions économiques et sociales d'exercice de la politique. *Le* politique renvoie, quant à lui, à une conception beaucoup plus large, puisque il recouvre « seulement le degré d'intensité d'une association ou d'une dissociation d'êtres humains dont les motivations peuvent être d'ordre religieux, national, économique ou autre »¹ ; son critère ultime de définition réside dans la confrontation entre amis et ennemis – une distinction essentielle qui fait au demeurant écho à un *topos* grec très enraciné, qu'on retrouve chez les Tragiques, les philosophes et les orateurs².

À l'évidence, le contenu donné au « politique » par Carl Schmitt n'est pas entièrement satisfaisant pour l'historien de l'Antiquité : le concept, créé dans les années 1930 par un auteur dont on connaît les accointances avec le régime nazi, implique une conception englobante, voire totalitaire du politique³. Dans cette optique, tout est, ou tout peut être saisi par le politique ; mais qui voit le politique partout risque en définitive de ne le saisir nulle part... Faut-il pour autant se retrancher dans le pré carré institutionnel en revenant à une notion simple, voire simpliste de *la* politique ? En aucune façon. Car la définition schmittienne du politique possède aussi des qualités heuristiques : en mettant l'accent sur ce qui fait tenir ensemble une communauté, elle renoue avec une partie de la tradition politique grecque qui définit la sphère du *koinon*, du commun, comme l'association de manières de vivre communes et de règles institutionnelles – bref, comme l'entrecroisement *du* politique et de *la* politique.

¹ *La notion de politique*, Paris [Calmann-Lévy] 1972, p. 77.

² M. W. BLUNDELL, *Helping Friends, Harming Enemies : a Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge 1989.

³ H. MEIER, *The Lesson of Carl Schmitt*, Chicago 1998, p. 35, analyse ainsi ce célèbre passage de Schmitt : « toute occasion qui se présente peut devenir politique et, de ce fait, être concernée par la décision politique, et, d'autre part, l'homme est saisi tout entier et existentiellement dans la participation politique. La politique est le destin ».

L'analyse de la notion de *politeia*, en Grèce, en fournit la meilleure preuve : elle fournit une porte d'entrée commode pour entamer une analyse élargie de la catégorie du politique. Rappelons à ce propos quelques évidences, mises au jour par Jacqueline Bordes¹. Cheminant dans la pensée grecque depuis d'Hérodote, la notion de *politeia* recouvre deux réalités bien distinctes : elle a parfois une valeur individuelle, désignant alors le droit de cité et, plus généralement, la citoyenneté. Mais la *politeia* désigne aussi – et peut-être surtout – le régime politique adopté par une communauté. Or, pris en ce second sens, la *politeia* ne se réduit jamais aux seules institutions : quand un auteur écrit une *Politeia* – ce que l'on traduit souvent maladroitement par constitution –, il décrit non seulement la forme que prend le régime politique (aristocratique, monarchique ou démocratique par exemple), mais aussi l'ensemble des manières de vivre des citoyens (ce que les Grecs appellent les *nomoi*, les *tropoi*, voire les *epitêdeumata*).

Comme l'écrit Jacqueline Bordes, « le plus instructif et le plus difficile est de déterminer, dans la notion [de *politeia* à valeur collective], l'importance relative d'une part du souverain – l'*archè* – définissant le régime, d'autre part de ce qui est manière de vivre des citoyens – lois, mœurs, état d'esprit »². Or, dans la théorie politique des V^e et IV^e siècles, la place respective dévolue à l'*archè* et aux *nomoi* dans les *Politeiai* n'est pas toujours la même. Dans la plupart des textes parvenus jusqu'à nous, la forme juridique du régime semble prépondérante dans l'analyse de la *politeia*, allant jusqu'à déterminer l'ensemble des *nomoi* et des *tropoi* d'une cité, comme chez Hérodote, Thucydide ou le Pseudo-Xénophon. Toutefois, certaines œuvres du IV^e siècle attestent l'existence d'une définition alternative – remontant peut-être au siècle précédent – qui conduit à faire refluer l'importance du cadre institutionnel au profit des mœurs et manières de vivre.

Prenant pour point de départ les œuvres de Xénophon et d'Isocrate, cette étude vise à préciser la manière dont s'effectue ce tournant théorique, pour le mettre en relation avec les transformations des pratiques politiques au IV^e siècle : une telle démarche permet en effet, nous semble-t-il, d'éclairer l'articulation entre théorie et pratiques politiques.

Entre idion et koinon : les mœurs et le politique

S'appuyant sur une riche tradition, tant littéraire qu'épigraphique, la conception traditionnelle de la *politeia* a de solides arguments à faire valoir³. Sa formulation la plus claire remonte au V^e siècle, dans ce lieu idéologique éminemment stratégique que constitue l'oraison funèbre prononcée par Périclès. Dans le discours rapporté par Thucydide – où le régime

¹ J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982.

² J. BORDES, *Politeia, op. cit.*, p. 17.

³ En raison de la nature même des organes qui les émettent, les inscriptions opèrent une sélection des pratiques politiques qui, mécaniquement, tend à souligner les dimensions institutionnelles de l'activité civique.

démocratique reçoit son nom¹ –, Périclès instaure un balancement rhétorique entre le domaine public et la sphère des mœurs, selon des codes déjà convenus² : « Nous nous gouvernons librement pour ce qui est des choses communes et également pour ce qui est de nos manières de vivre quotidiennes, d'où la suspicion est absente (ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν) »³. D'après Périclès, la *politeia* athénienne opère donc une synthèse harmonieuse entre, d'une part, la sphère du *koinon*, caractérisée par la coopération mutuelle et le respect des lois civiques et, d'autre part, les « mœurs quotidiennes » (τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων)⁴ – mœurs vis-à-vis desquelles les Athéniens témoignent au demeurant d'une grande indulgence⁵.

Cependant, ce balancement ne signifie pas que les deux termes soient en position parfaitement homologues : bien qu'intégrées étroitement au fonctionnement de la *politeia*, les mœurs ressortissent indubitablement à la sphère du particulier (*idion*), jugée indubitablement inférieure à la sphère du commun (*koinon*). En effet, si l'on peut facilement imaginer un citoyen dont la vie serait entièrement vouée au salut public, Périclès précise qu'un citoyen ne saurait se préoccuper uniquement de ses affaires privées sans passer pour un *achreion*, un inutile⁶. En somme, si les manières de vivre relèvent bien de l'organisation générale de la *politeia*, elles ne se trouvent pas moins en position subordonnée par rapport à ce qui est défini comme « commun ».

On aurait tort, cependant, d'accorder une valeur probatoire au discours hautement idéologique de Périclès. En effet, tous les auteurs ne s'accordent pas, loin s'en faut, sur une telle définition du *koinon*, réduit à la seule participation aux institutions, fussent-elles démocratiques. À l'inverse, certains posent les fondements d'une conception élargie du politique, donnant une tout autre définition de ce qui est commun à tous les citoyens. Xénophon et Isocrate sont de ceux-là.

Isocrate apporte ainsi un témoignage discordant dès l'écriture du *Panegyrique* (en 380 av. J.-C.). Dans cet autre éloge d'Athènes – à côté de l'oraison funèbre –, l'orateur célèbre les vertus des Athéniens d'autrefois, qui avaient exposé leur vie pour la Grèce ; c'est là le premier décalage avec le discours de Périclès, qui faisait l'éloge des Athéniens du présent. Isocrate retrouve toutefois la rhétorique péricléenne lorsqu'il balance *koinon* et *idion*, domaine public et privé : les Athéniens d'autrefois, explique-t-il, « avaient plus de honte pour les fautes de la communauté qu'on n'en a maintenant pour les siennes propres (μᾶλλον δ' ἠσχύνοντ' ἐπὶ τοῖς

¹ « Pour le nom, c'est une démocratie » : Thucydide, II, 37, 1. Voir N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris 1981, p. 175-224.

² J. DE ROMILLY, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris 1988, p. 98-101.

³ II, 37, 2 (nous traduisons). Sur l'analyse de ce passage tant commenté, voir en dernier lieu C. DOUGHERTY et L. KURKE (éd.), *Cultures within Greek Cultures*, Cambridge 2003, p. 12.

⁴ Périclès souligne d'ailleurs l'importance des manières de vivre collectives lorsqu'il fait valoir (en II, 39, 4) que les Athéniens ont un « courage tenant moins aux lois (*nomôn*) et plutôt au caractère (*tropôn*) ».

⁵ II, 37, 3.

⁶ Thucydide, II, 40, 2. L'idéal est bien sûr, d'après Périclès, d'associer harmonieusement « public » et « privé ». Voir P. DEMONT, *La cité grecque, archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris 1990, p. 232.

κοινοῖς ἀμαρτήμασιν ἢ νῦν ἐπὶ τοῖς ἰδίοις τοῖς σφετέροις αὐτῶν) »¹. Toutefois, s'il reprend la même distinction, c'est pour défendre immédiatement une conception du *koinon* fort éloignée de celle de son illustre prédécesseur : selon lui, les Athéniens d'autrefois « veillaient à l'exactitude et à la justice des lois (νόμους), non pas tant de celles qui touchent aux conventions privées que de celles qui touchent aux mœurs quotidiennes (οὐχ οὕτω τοὺς περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων ὡς τοὺς περὶ τῶν καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων) ». Dans ce passage, Isocrate oppose donc deux types de lois : d'un côté, celles qui réglementent les conventions privées – placées à l'évidence du côté de l'*idion* –, de l'autre, les lois se préoccupant des « mœurs quotidiennes », qui semblent dès lors appartenir à la sphère du *koinon*.

Selon Isocrate, la régulation des mœurs doit donc être placée sous la responsabilité de la communauté, et non abandonnée au bon vouloir de chacun. Une telle position se distingue de celle de Périclès, qui excluait délibérément du *koinon* ces mêmes « mœurs quotidiennes » : l'écho est, nous semble-t-il, délibéré tant la formulation est proche (τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων/ τῶν καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων)². Certes, Isocrate réitère la distinction fondamentale entre privé et public. Mais celle-ci ne respecte décidément plus les mêmes contours.

Si l'on voulait une preuve plus tangible de l'intégration des mœurs au champ du *koinon*³, il suffirait de faire un bond dans le temps, et de se reporter à la dernière œuvre écrite par Isocrate, le *Panathénaïque*. Dans la *politeia* idéalisée de l'Athènes archaïque, Isocrate s'arrête à nouveau sur le rôle qu'y tenaient les lois ; et voici la manière dont il précise leur sphère de pertinence : « des lois peu nombreuses mais suffisantes pour qui devait les utiliser et faciles à interpréter, et puis justes, utiles, homogènes, plus attentives *quand elles se réfèrent aux mœurs communes* que lorsqu'elles traitent des intérêts privés (καὶ μᾶλλον ἐσπουδασμένους τοὺς περὶ τῶν κοινῶν ἐπιτηδευμάτων ἢ τοὺς περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων), des lois conformes aux exigences d'un peuple bien gouverné »⁴. Tel est donc le type de lois qu'Isocrate appelle de ses vœux : non des lois tatillonnes qui épouseraient un point de vue juridique étroit, mais un système de règles attentives aux « mœurs communes », visant à contrôler les manières de vivre.

Bien sûr, les aspects institutionnels sont loin d'être totalement évacués dans cette redéfinition du politique ; de fait, Isocrate n'oppose pas les lois d'un côté, les mœurs de l'autre, mais plutôt deux types de *nomoi* bien distincts. Toutefois, l'opposition devient parfois plus systématique, comme le révèle une lecture attentive de l'*Aréopagitique*. Dans cette dernière œuvre, la loi reflue pour s'identifier à quelques grands principes directeurs, de nature

¹ *Panegyrique* (IV), 77.

² Isocrate reprend à nouveau la distinction *koinon* et *idion* au paragraphe suivant.

³ Nous nous inscrivons ici dans la lignée des réflexions initiées par P. SCHMITT PANTEL, « Les activités collectives et le politique dans les cités grecques », in O. MURRAY et S. PRICE (éd.), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris 1992, p. 233-248 (1^{re} éd. anglaise 1990).

⁴ *Panathénaïque* (XII), 144.

aristocratique¹ ; comme dans le *Panegyrique*, ces règles ont surtout pour finalité de contrôler les mœurs (*epitêdeumata*) et non de définir un cadre institutionnel précis. Mais Isocrate pousse ensuite son raisonnement un peu plus loin, pour opposer directement les mœurs aux lois. S'emportant contre la trop grande juridicisation de la cité athénienne de son temps, Isocrate fait l'éloge de la sagesse des Athéniens du passé et, tout particulièrement, de l'Aréopage : « or [ce conseil] jugeait ignorants les gens qui croient trouver les hommes les plus honnêtes dans les peuples où les lois sont fixées avec le plus de précision (παρ' οἷς οἱ νόμοι μετὰ πλείστης ἀκριβείας κείμενοι τυγχάνουσιν) ; car rien n'empêcherait alors tous les Grecs d'être semblables, du moins en raison de la facilité qu'il y a à prendre les uns des autres ce qui est écrit. Ce n'est pas là ce qui cause le progrès dans la vertu, mais bien les habitudes de chaque jour (ἀλλ' ἐκ τῶν καθ' ἐκάστην τὴν ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων) »².

Isocrate souligne donc le rôle crucial joué, dans une *politeia* idéale, par les « mœurs quotidiennes » (τῶν καθ' ἐκάστην τὴν ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων), réemployant la formule déjà utilisée par Thucydide et par lui-même, dans le *Panegyrique*³. Dès lors, la conclusion s'impose d'elle-même : « Or les bons politiques doivent, non pas remplir les portiques de [lois] écrites (οὐ τὰς στοὰς ἐμπιπλάναι γραμμάτων), mais maintenir la justice dans les âmes ; ce n'est pas par les décrets (οὐ γὰρ τοῖς ψηφίσμασιν), mais par les mœurs (τοῖς ἤθεσιν) que les cités sont bien réglées ; les gens qui ont reçu une mauvaise éducation, oseront transgresser même les lois exactement rédigées »⁴. Les manières d'être se voient donc accorder un rôle stratégique, conformément à un schéma réaffirmé à de multiples reprises dans l'œuvre d'Isocrate⁵.

Dans ce processus de redéfinition, Isocrate n'est pas isolé, puisque Xénophon s'inscrit dans un mouvement similaire. En dépit de certains désaccords ponctuels⁶, ces deux hommes originaires du même dème partagent en effet beaucoup d'idées, et leurs rapports semblent avoir

¹ Cette *politeia* des Anciens est une démocratie qui « use d'aristocratie » (pour reprendre les termes mêmes d'Isocrate dans un autre œuvre, le *Panathénaïque* (XII), 131) : elle privilégie l'égalité géométrique sur l'égalité arithmétique (§ 21) et préfère l'élection au tirage au sort (§ 22-23) : en somme, cette *politeia* a tout d'une oligarchie, même si le *dêmos* reste nominalement souverain (*kurios* : § 27).

² *Aréopagitique* (VII), 39-40 (cité par J. BORDES, *op. cit.*, p. 382). Cf. déjà *Panegyrique* (IV), 78 : « car [les Athéniens d'autrefois] savaient que les honnêtes gens d'autrefois n'auront pas besoin de lois écrites, mais que quelques mots d'ordre suffiront à établir l'accord à la fois pour les affaires privées et pour les affaires publiques (ἡπίσταντο γὰρ ὅτι τοῖς καλοῖς κἀγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων οὐδ' ἔδειξε πολλῶν γραμμάτων, ἀλλ' ἀπ' ὀλίγων συνθημάτων ῥαδίως καὶ περὶ τῶν ἰδίων καὶ περὶ τῶν κοινῶν ὁμοιοῦσιν) ».

³ Voir *supra*. Le jeu des *epitêdeumata* quotidiennes est aussi mis en avant dans la *politeia* spartiate : « pour le choix des magistrats, la vie quotidienne et les autres coutumes (καὶ τῷ βίῳ τῷ καθ' ἡμέραν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐπιτηδεύμασιν), on peut voir que l'égalité et l'uniformité ont plus de force chez eux que partout ailleurs » (*Aréopagitique* (VII), 61).

⁴ *Aréopagitique* (VII), 41.

⁵ Dans le *Panathénaïque*, le disciple pro-lacédémonien défend Sparte en faisant l'éloge de ses mœurs. Selon lui, les Lacédémoniens doivent être loués au moins pour une chose : « avoir découvert les mœurs (*tôn epitêdeumatôn*) [et non « les institutions », comme le traduit G. Mathieu] les meilleures et, tout en les pratiquant eux-mêmes, pour les avoir communiquées aux autres » (*Panathénaïque*, 202). Cf. aussi *Ibid.*, 208 et 210-211, où Isocrate évoque une fois encore les *epitêdeumata*, et non les institutions.

⁶ Particulièrement, sur l'interprétation de l'odyssée des Dix-Mille (*Panegyrique*, (IV), 145-146) ; désaccord aussi sur le rôle et la personnalité de Timothée (voir L. CANFORA, *Histoire de la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Paris, 1994 (1^{re} éd. italienne 1986), p. 489-492) ou sur la figure de Cyrus l'Ancien (*Évagoras* (IX), 37-38). Voir ici même, *infra*.

été assez courtois pour que le rhéteur fasse un éloge de Gryllos, le fils de Xénophon, mort glorieusement dans les préliminaires de la bataille de Mantinée¹.

C'est probablement dans la *Lakedaimonion Politeia* que les traces de cette évolution propre au IV^e siècle sont les plus aisément repérables. On n'y trouve en effet nul indice de ce que les Modernes désigneraient comme une « constitution ». Le fonctionnement des institutions n'est en rien décrit (à l'inverse de l'*Athénaion Politeia*). L'*ekklesia* spartiate, rouage institutionnel pourtant essentiel, n'est même pas mentionnée, tandis que l'Éphorat et la *gérosia* sont seulement mentionnés en passant, à propos d'autres choses, en l'occurrence l'exposé de certaines vertus : l'obéissance aux lois, pour l'éphorat (chapitre VIII), le mérite exigé des vieillards, pour la *Gérosia* (chapitre X). Au demeurant, dès l'ouverture de la *République des Lacédémoniens* (I, 1), Xénophon souligne combien la force de Sparte réside davantage dans ses usages sociaux – ses mœurs (ἐπιτηδεύματα) – que dans ses institutions politiques².

Cette primauté des mœurs ressort également d'ouvrages qui ne prennent pas la forme d'une *politeia* au sens propre ; ainsi dans les *Mémorables* du même Xénophon, ce dernier procède à une réécriture de l'oraison funèbre de Thucydide pour s'en démarquer à son tour, lui qui s'était pourtant posé, dans les *Helléniques*, en continuateur de l'historien. Lorsque Périclès le Jeune, le fils du Grand Périclès, appelle, dans les *Mémorables*, à une réforme radicale d'Athènes, il ne réclame ainsi aucune modification de nature institutionnelle :

« — [Périclès le Jeune] Oui, Socrate, dit-il, et je m'étonne que notre cité ait ainsi décliné ; [...] après avoir été très supérieurs aux autres, les Athéniens se sont négligés et ont par là même dégénéré.

— [Socrate] Eh bien, à présent, que pourraient-ils faire pour recouvrer leur ancienne vertu (τὴν ἀρχαίαν ἀρετήν) ?

— Cela ne me paraît pas difficile à découvrir. Ils n'ont qu'à s'instruire des mœurs de leurs ancêtres (ἀλλ' εἰ μὴ ἐξευρόντες τὰ τῶν προγόνων ἐπιτηδεύματα) et à les pratiquer comme eux ; alors ils deviendront aussi bons qu'eux ; sinon, qu'ils imitent au moins les peuples qui ont aujourd'hui la prééminence [i. e. les Spartiates], qu'ils adoptent leurs règles de conduite (καὶ τοῦτοις τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύοντες) : en pratiquant les mêmes exercices qu'eux, ils ne sauraient rester inférieurs à eux, et s'ils s'y appliquent plus qu'eux, ils leur seront supérieurs »³.

Dans cet extrait où Xénophon fait, non sans quelque perversité, du fils de Périclès le thuriféraire de la *politeia* spartiate, toute notion de réforme institutionnelle est délibérément évacuée : ce sont les pratiques, les mœurs des Athéniens qu'il s'agit de réformer, non leur système juridique.

¹ Cf. Diogène Laërce, II, 55. Comme l'écrit Georges Mathieu, « Isocrate et Xénophon ont tour à tour influé l'un sur l'autre, ils se sont indiqués les idées générales à répandre en Grèce et surtout à Athènes » (*Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1922, p. 184). Voir aussi J. de ROMILLY, « Les modérés athéniens vers le milieu du IV^e siècle : échos et concordances », *REG* 67, 1954, p. 327-354, qui inclut Isocrate, avec Xénophon et Eschine, dans le groupe des modérés qui, au milieu du IV^e siècle, s'opposait à la « démocratie extrême, à l'impérialisme ou tout simplement à la guerre ». Voir enfin S. W. HIRSCH, *The Friendship of Barbarians. Xenophon and the Persian Empire*, Hanovre et Londres 1985, p. 55-56, qui montre les rapports étroits unissant l'Agésilas de Xénophon à l'Évagoras d'Isocrate.

² Pour cela, voir plus largement J. BORDES, *op. cit.*, p. 167-203.

³ *Mémorables*, III, 5, 13-16.

Il ne faudrait pas pour autant induire de ces quelques passages l'existence d'un tournant idéologique majeur qui établirait une fois pour toutes, dans les textes théoriques, la prééminence des mœurs sur les règles institutionnelles. S'il est discutable de penser le politique de façon étroitement juridique – en se fondant sur la lecture partielle et partielle de quelques textes choisis, fussent-ils illustres –, il serait tout aussi mal venu de tenir les positions d'Isocrate ou Xénophon pour majoritaires ou emblématiques. D'autres penseurs, tout aussi opposés à la démocratie, proposent ainsi au même moment des plans de réforme globale de la cité sur des bases bien plus institutionnelles. En 346, Isocrate s'oppose d'ailleurs avec mépris aux « lois et [aux] constitutions écrites par les sophistes »¹ : sans doute vise-t-il, dans ce passage, son vieil adversaire Antisthène², auteur du *Peri nomou ê politeias* ou encore les théoriciens cités par Aristote (Phaléas de Chalcédoine, Hippodamos et Télécès de Milet)³. Mais l'allusion porte plus certainement sur les *Lois* de Platon que Philippe d'Oponthe venait peut-être d'« éditer » après la mort de Platon (en 347). Bref, les thèses d'Isocrate et de Xénophon doivent être situées au sein d'un débat idéologique plus large autour de la définition même du politique.

De la primauté des mœurs à la redéfinition de l'archè

Isocrate et Xénophon ne s'en tiennent pas à la simple dévaluation des *nomoi*, entendues au sens étroitement juridique. Dans le *Panathénaïque*, la dernière œuvre d'Isocrate, s'ajoute une autre dimension, étroitement articulée à la précédente ; la dévalorisation des institutions va de pair avec une profonde redéfinition de l'*archè*.

Dans un premier temps, Isocrate semble pourtant s'en tenir, en la matière, à un schéma devenu traditionnel, reprenant à son compte la tripartition institutionnelle consacrée : oligarchie, démocratie et monarchie. Ainsi qu'il l'affirme fortement, « tous les peuples vivent sous ces régimes »⁴. Mais Isocrate, loin de limiter sa réflexion à ce constat de départ, tend à relativiser ces distinctions en focalisant l'attention sur le rôle joué par les dirigeants : « tous ceux qui vivent sous ces régimes, dès l'instant qu'ils ont pris l'habitude de mettre au pouvoir (ἐπι τὰς ἀρχὰς καθιστάνασι) et à la tête des affaires les citoyens les plus compétents, ceux qui assureront la conduite des affaires de la façon la meilleure et la plus juste, ces peuples, à mon avis, s'administreront au mieux de leurs intérêts et des intérêts des autres, dans le cadre de toutes les *politeiai* (ἐν ἀπάσαις ταῖς πολιτείαις) »⁵. L'affirmation est d'importance : après avoir pris acte

¹ Philippe (V), 12.

² Antisthène est attaqué par des allusions voilées dans *l'Hélène* (X), 1 et le *Panegyrique* (IV), 188.

³ Aristote, *Politique*, 1266 a30-b5.

⁴ Voir J. BORDES, *op. cit.*, p. 254-255, pour l'analyse de ce passage.

⁵ *Panathénaïque* (XII), 132 (nous traduisons).

du caractère variable des cadres institutionnels, Isocrate affirme leur indifférenciation fondamentale, puisque seul importe celui qui en garantit le fonctionnement¹. Quelle que soit la forme juridique du régime politique, la vertu des dirigeants prime sur toute autre considération.

Cette inflexion théorique a une double conséquence : tout d'abord, les chefs deviennent le pivot autour duquel s'organise la *politeia*. Leurs mœurs représentent désormais un enjeu crucial puisque ce sont elles qui décident du chemin suivi par l'ensemble de la cité. De leur bonne imitation dépend *in fine* le bonheur civique, ainsi que l'affirme fortement Isocrate à Nicoclès de Chypre : « Donne ta propre pondération en exemple aux autres en *te rappelant que les mœurs d'un peuple ressemblent à celles de qui le gouverne* (ἀλλὰ τὴν σαυτοῦ σωφροσύνην παράδειγμα τοῖς ἄλλοις καθίστη, γινώσκων ὅτι τὸ τῆς πόλεως ὅλης ἦθος ὁμοιοῦται τοῖς ἄρχουσιν) ». Dans le *Panathénaïque*, Isocrate tire les conséquences de ces prémices, en imputant les succès passés d'Athènes à ses dirigeants, et notamment aux rois des anciens temps². Vidée de ses traits institutionnels, la *politeia* dépend donc des vertus, indissociablement morales et politiques, du groupe qui dirige la cité et lui imprime sa marque. Isocrate en veut pour preuve qu'Athènes, par le passé, se maintint dans un état enviable en dépit d'un changement institutionnel de grande ampleur – la fin de la monarchie après le règne de Thésée³. De fait, les Athéniens veillèrent alors « à choisir des chefs qui fussent certes partisans de l'hégémonie démocratique, mais qui fussent doués des manières de vivre (τὸ δ' ἦθος) qui avaient été celles de leurs chefs précédents »⁴. C'est donc la stabilité des mœurs de l'élite dirigeante qui assure la continuité de la cité et ce, en dépit d'une refonte institutionnelle majeure.

Mais une telle redéfinition a une autre conséquence, plus inattendue : elle crédite l'orateur-conseiller d'une influence considérable. Par ses discours, ce dernier est en effet le mieux armé pour mettre en valeur les vertus exemplaires des dirigeants, appelées à être imitées par tous. L'orateur se voit en effet assigner une double fonction. En premier lieu, il se pose en conseiller des dirigeants eux-mêmes et leur propose des modèles de comportement à suivre – ainsi qu'en témoignent les œuvres chypriotes d'Isocrate. De fait, lorsqu'il en vient à prodiguer ses conseils à Nicoclès de Chypre, l'orateur ne l'invite pas à procéder à des réformes institutionnelles, mais à adopter les façons de vivre qu'Isocrate aura préalablement définies : « Quant à moi, je serais d'avis que je t'apporte le plus beau, le plus utile des dons (δωρεᾶν), [...], si je pouvais déterminer *les habitudes de vie* (ἐπιτηδευμάτων) que tu dois rechercher, celles que tu dois éviter

¹ Cf. aussi *Panathénaïque* (XII), 133 : « Ceux qui, par contre, font appel aux plus audacieux et aux plus misérables, aux hommes qui n'ont aucun souci de ce qui convient à la cité, mais sont prêts à tout affronter pour satisfaire leur avidité (πλεονεξίας), j'estime que les cités de ces gens seront gouvernées à l'image de la *méchanceté de leurs dirigeants* (τοῖς τῶν προεστώτων πονηρίας) ». Le même raisonnement est exposé dans le *Panathénaïque* (XII), 140 et 143 – qui recommande de choisir les dirigeants parmi « ceux dont la vie était la plus belle (κάλλιστα βεβιωκότας) ».

² *Panathénaïque* (XII), 138. Cf. *Aréopagitique* (VII), 13.

³ Ce changement aurait été impulsé, selon la tradition, par Thésée : cf. *Ibid.* (XII), 126-131.

⁴ *Ibid.*, 139.

pour diriger selon la meilleure méthode ta cité et ton gouvernement royal (καὶ τὴν πόλιν καὶ τὴν βασιλείαν διοικήεις) »¹.

En second lieu, les conseils prodigués par l'orateur valent autant pour les gouvernés que pour les gouvernants. Dans le *Panathénaïque*, Isocrate souligne ainsi l'effet produit sur tous les auditeurs, quels qu'ils soient, des « discours où seront analysées les vertus des grands hommes et les mœurs d'une cité bien gouvernée (λόγου διεξιόντος ἀνδρῶν ἀρετᾶς καὶ πόλεως τρόπου καλῶς οἰκουμένης) »². L'orateur a pour mission de proposer des modèles à suivre, propres à créer une *politeia* idéale : « car, quiconque voudrait ou serait capable d'imiter ces exemples, passerait sa vie au milieu d'une gloire immense et ferait le bonheur de sa patrie »³. En soulignant l'utilité politique de ce type de discours, Isocrate procède évidemment à son propre éloge en tant qu'orateur et conseiller. Le raisonnement implicite est aisément perceptible : puisque le bonheur d'une cité dérive de l'imitation des dirigeants vertueux et qu'Isocrate sait, mieux que quiconque, exposer de tels modèles, c'est envers Isocrate que la communauté devra, en dernier ressort, témoigner sa reconnaissance...

Dévaluation relative de la loi, valorisation symétrique des mœurs et, enfin, mise en avant des dirigeants (et de ceux qui les conseillent) : tel est le mouvement général que l'on peut déceler dans l'œuvre d'Isocrate, mais aussi chez d'autres auteurs, comme Xénophon. On songe au premier chef à la *Cyropédie*, où Xénophon donne à voir sa propre conception du pouvoir de la façon la plus limpide. Aux lendemains de la prise de Babylone, Cyrus l'Ancien prononce un grand discours devant ses proches dans lequel il annonce les premières mesures destinées à établir l'empire. Il conclut son programme par un important développement sur l'éducation des enfants, seule capable de pérenniser la conquête à long terme. Le nouveau souverain réclame l'instauration d'une *paideia* fondée sur l'imitation des mœurs de l'élite dirigeante : « Donnons-leur ici leur éducation : car du même coup, nous serons, nous, meilleurs, en voulant nous offrir aux enfants *comme le meilleur des exemples* (ὡς βέλτιστα παραδείγματα), et les enfants, même s'ils le voulaient, auraient du mal à devenir des misérables, si non seulement ils ne voient ni n'entendent rien de honteux, mais *s'ils suivent au fil des jours des mœurs belles et bonnes* (ἐν δὲ καλοῖς καὶ ἀγαθοῖς ἐπιτηδεύμασι διημερεύοντες) »⁴. Le système vise donc à la reproduction, chez les enfants, de bonnes « mœurs quotidiennes », selon un modèle fourni par une élite vertueuse.

¹ À *Nicochlès* (II), 2. Cf. aussi (II), 6. La même logique se retrouve dans le *Nicochlès* (III), 10 : « j'estime que les plus beaux [discours], les plus dignes d'un roi, les mieux appropriés à mon caractère, sont ceux qui donnent des conseils *sur les mœurs et sur le régime politique* (περὶ τῶν ἐπιτηδεύματων καὶ τῶν πολιτειῶν), et parmi ces discours ceux qui enseignent aux princes comment ils doivent se comporter à l'égard du peuple et aux particuliers quels doivent être leurs sentiments vis-à-vis de leurs souverains ».

² *Panathénaïque* (XII), 136.

³ *Panathénaïque* (XII), 137.

⁴ *Cyropédie*, VII, 5, 86 (nous traduisons).

Reste à comprendre qui, dans ce schéma, détient exactement le pouvoir, l'*archè*. S'agit-il d'une autorité de type individuel ou collectif ? Se fonde-t-elle sur une base institutionnelle ou, au contraire, n'a-t-elle d'autre assise que le charisme de son détenteur ?

La désinstitutionnalisation de l'archè

Chez Isocrate, les dirigeants font souvent partie d'un groupe aux contours institutionnels précis. L'*Aréopagitique* est très éclairant sur ce point. La réforme proposée par l'auteur consiste avant tout dans l'octroi (ou la restitution) à l'Aréopage d'un droit général de surveillance sur l'éducation et la moralité publique et, plus généralement, d'un rôle de direction dans toute la vie sociale (§39, 43-46, 54-55). L'Aréopage joue donc le rôle d'organe régulateur, institutionnalisé, chargé de faire respecter les lois et les mœurs.

Dans la même œuvre, Isocrate proclame du reste sa méfiance à l'égard des succès individuels, dont les effets s'avèrent en général temporaires : « il ne peut rien arriver de convenable aux gens qui ne prennent pas de bonnes décisions pour l'ensemble de l'administration (περὶ ὅλης τῆς διοικήσεως) : même s'ils réussissent en quelques affaires, *soit par hasard, soit par la valeur d'un individu* (ἢ διὰ τύχην ἢ δι' ἀνδρὸς ἀρετῆν), après un court intervalle ils se retrouvent dans les mêmes embarras »¹. Isocrate refuse apparemment d'abandonner la destinée de la *politeia* aux mains d'un unique individu, fût-il excellent, pour pointer la nécessité d'une réforme d'ensemble, enracinée dans un cadre institutionnel durable. Faut-il y voir une critique voilée des solutions prônées par Xénophon ? Du moins la voie purement charismatique semble-t-elle dans son esprit vouée à l'échec, la stabilité d'une institution comme l'Aréopage paraissant seule susceptible de garantir dans la durée le respect des « bonnes mœurs »...

Toutefois, la pensée d'Isocrate en la matière n'est nullement figée et l'orateur prône parfois des solutions très différentes, notamment lorsqu'il abandonne l'exemple athénien pour considérer la Grèce dans son ensemble. Le cas d'Évagoras est à cet égard exemplaire. Dans son éloge funèbre, Isocrate s'emploie à situer le pouvoir exercé par le souverain chypriote dans la lignée des *politeiai* traditionnelles. Mais il ne se réfère à ces classements institutionnels que pour mieux en relativiser la portée puisqu'ils s'avèrent incapables de saisir l'originalité du pouvoir exercé par Évagoras :

Ὅλως οὐδ' ἂν παραλείπων ὧν προσεῖναι δεῖ τοῖς βασιλεῦσιν, ἀλλ' ἐξ ἐκάστης τῆς πολιτείας ἐξελεγμένους τὸ βέλτιστον, καὶ δημοτικὸς μὲν ὧν τῆ τοῦ πλήθους θεραπεία, πολιτικὸς δ' τῆ τῆς πόλεως ὅλης διοικήσει, στρατηγικὸς δ' τῆ πρὸς τοὺς κινδύνους εὐβουλία, τυραννικὸς δ' τῶ πᾶσι τούτοις διαφέρειν.

¹ *Aréopagitique* (VII), 11.

« En résumé, il ne négligeait rien des activités d'un roi, mais de chaque forme de *politeia*, il dégagait ce que chacune avait de meilleur : démocrate par sa sollicitude à l'égard de la masse, homme d'État par la façon dont il gouvernait la cité entière, homme de guerre pour la sûreté de ses vues en présence du péril, souverain [tyrannique] par sa supériorité dans tous les domaines »¹.

Évagoras incarne une forme de pouvoir idéal, recueillant les aspects positifs de toutes les traditions institutionnelles, sans être prisonnier d'aucune d'entre elles. Opérant une synthèse inédite, le souverain chypriote matérialise un fantasme auquel beaucoup d'auteurs oligarchiques aspirent plus ou moins ouvertement : une constitution mixte, merveilleusement équilibrée, qui n'aurait pas à s'embarrasser d'un cadre juridique quelconque.

Ce décrochage entre le chef idéal et les structures institutionnelles s'affirme de façon plus explicite encore dans l'une des dernières œuvres d'Isocrate, le *Philippe*, écrit en 346. L'écrivain commence par critiquer sévèrement « les lois et les *politeiai* écrites par les sophistes »², reléguées au rang de bavardages inutiles. Il explicite ensuite les raisons d'un tel rejet ; selon lui, un orateur doit absolument s'attacher les bonnes grâces d'un puissant protecteur pour que ses paroles aient une chance d'avoir un quelconque impact politique : « ceux qui croient avoir trouvé quelque chose d'intéressant pour la communauté (κοινὸν), doivent laisser les autres s'occuper des réunions solennelles (πανηγυρίζειν), et choisir eux-mêmes pour leurs conseils un protecteur (τινα προστάτην) parmi les gens qui possèdent avec une grande gloire le pouvoir de parler et d'agir [...] »³. Isocrate établit ici un lien explicite entre le refus des constitutions écrites et la recherche d'un « patron », capable de mettre en œuvre les réformes que l'auteur appelle de ses vœux. Sans un chef susceptible d'en garantir l'efficacité, les traités programmatiques sont voués à rester lettre morte.

Isocrate précise ensuite les raisons qui l'ont conduit à jeter son dévolu sur Philippe de Macédoine. Il a délibérément écarté tous les dirigeants qui évoluaient dans un cadre juridique trop strict : « Je voyais les autres gens illustres placés sous la dépendance des cités et des lois (τοὺς ἐνδόξους τῶν ἀνδρῶν ὑπὸ πόλεσι καὶ νόμοις οἰκοῦντας), sans avoir le droit de faire autre chose que ce qu'on leur ordonnait (τὸ προσταττόμενον), et en outre très inférieurs à la tâche dont je vais parler »⁴. La figure de Philippe s'est alors imposée à lui, précisément parce que le Macédonien n'est prisonnier d'aucun carcan institutionnel venant brider ses ambitions. Il est dès lors le mieux placé pour créer une nouvelle forme d'autorité, totalement détachée du cadre

¹ *Évagoras* (IX), 46. Contrairement à l'éditeur de la C.U.F., Georges Mathieu, il nous semble plus logique de préférer la leçon des manuscrits ΘΛ – leçon que l'on trouve également chez Stobée : *turannikos* correspond à une forme de *politeia*, à l'inverse de *megalophrôn* ! De fait, rien ne s'oppose à ce choix puisqu'Isocrate emploie à d'innombrables reprises des composés de *turannos*, sans que ceux-ci aient la moindre connotation négative : cf. *e. g.* À *Nicoclès* (II), 4 ; 21 ; 34-35 ; 53 ; *Nicoclès* (III), 11 ; 16 ; 25 ; 55 ; *Évagoras* (IX), 27 ; 32 ; 34 ; etc.

² *Philippe* (V), 12. Voir *supra*.

³ *Philippe* (V), 13. Isocrate procède ici à un retour critique sur ses premières œuvres, comme le *Panégérique* (en 380), prononcé en principe devant tous les Grecs et manquant finalement sa cible, faute d'avoir cerné un public pertinent.

⁴ *Philippe* (V), 14.

civique et même monarchique. Ainsi que l'orateur l'affirme à nouveau dans la seconde partie de son œuvre, « il convient aux autres descendants d'Héraclès [*i.e.* les rois de Sparte] et à ceux qui sont tenus attachés par une constitution et des lois (καὶ τοῖς ἐν πολιτεία καὶ νόμοις ἐνδεδεμένοις), de se contenter de la cité où ils habitent ; mais il convient que toi, qui, pour ainsi dire, *laissé complètement libre* (σ' δ' ὡσπερ ἄφετον γεγεννημένον), tu considères toute la Grèce comme ta patrie ainsi que l'a fait votre ancêtre [...] »¹.

Le *Philippe* consacre donc un tournant théorique majeur : l'*archè* se réfugie dans la figure de l'homme providentiel et quitte définitivement le champ bien balisé des institutions. Cette quête du chef rédempteur devient un aspect crucial de la pensée isocratique : en 343 ou 342, Isocrate cherche ainsi à faire agréer comme précepteur d'Alexandre l'un de ses élèves (Théopompe ou Isocrate d'Apollonie)². Les premiers jalons de cette évolution sont cependant plus anciens puisqu'ils remontent au moins aux années 370 : ainsi qu'en témoigne son intense activité épistolaire, Isocrate cherchait dès cette époque un chef étranger à l'Attique, capable de résoudre les maux de la Grèce³ ; seules les morts inattendues de Jason et de Denys, et l'indifférence d'Agésilas, retardèrent l'adoption de cette solution extra-institutionnelle. De fait, si ces chefs fondent leur pouvoir sur une base juridique – qu'ils soient rois, magistrats ou tyrans –, Isocrate les incite à adopter des formes d'action de nature à les faire précisément sortir de ces cadres institutionnels étroits afin d'instaurer un régime d'autorité qui soit valable pour toute la Grèce.

Cette désinstitutionnalisation de l'*archè* est portée à son paroxysme par Xénophon, dont les chefs idéaux ne sont plus enserrés dans un cadre légal contraignant : l'*archè* semble définitivement refluer dans la figure du chef charismatique. Xénophon n'accorde en effet aucune confiance, non seulement aux règles institutionnelles, mais aussi aux manières de vivre, dès lors qu'elles ne sont plus garanties par la présence d'un gardien efficace. Comme le rappelle fortement l'écrivain dans la *Cyropédie*, « il en est sur ce point comme sur les autres : quand le responsable est bon, les usages (τὰ νόμιμα) sont respectés intégralement ; quand il est mauvais, ils le sont imparfaitement »⁴. Cette affirmation, sans cesse répétée par l'écrivain, rejoint donc les positions d'Isocrate.

¹ *Philippe* (V), 127. On ne saurait manquer de faire le rapprochement entre ce passage et le destin contrarié d'Agésilas, le roi spartiate, rappelé par sa cité au seuil de grandes victoires en Asie : « Agésilas [...] le prit fort mal en songeant à tous les honneurs (τιμῶν), à tous les espoirs (ἐλπίδων) qui lui échappaient (*Helléniques*, IV, 2, 3). Cf. aussi les remarques de Polybe, VI, 50, 3-4 et les remarques dans V. AZOULAY, *Xénophon et les Grâces du pouvoir. Charis et charisme dans l'œuvre de Xénophon*, Paris 2004, p. 244-245.

² Speusippe recommandait, pour sa part, Antipatros de Magnésie. À cette affaire se rattache la *Lettre V* d'Isocrate (*à Alexandre*) et la lettre de Speusippe à Philippe (*Lettres socratiques*, XXX – que Georges Mathieu pense authentique) ; dans cette dernière, l'allusion de §2 doit porter sur *Philippe 12*. Aristote fut finalement choisi, mais la polémique continua et c'est par elle que s'explique toute une partie du *Panathénaique*.

³ Isocrate semble avoir placé ses espoirs en Denys, Alexandre de Phères et, semble-t-il, Agésilas : cf. *Lettre à Denys* (I), vers 367 ; *Lettre à Alexandre de Phères* ; *Lettre à Agésilas* (Speusippe, *Lettres socratiques*, XXX, 13).

⁴ *Cyropédie*, VIII, 1, 8. Cf. *Poroi*, I, 1 : « J'ai toujours pensé que tels sont les chefs, tels sont les régimes politiques (Ἐγὼ μὲν τούτο ἀεὶ ποτε νομίζω, ὅποιοί τινες ἂν οἱ προστάται ὡσι, τοιαύτας καὶ τὰς πολιτείας

En concentrant l'intérêt sur le gouvernant, elle évacue du même coup les institutions ou, du moins, marginalise leur rôle. Le chef devient le dépositaire d'une responsabilité historique et d'une mission héroïque, à charge pour lui d'entraîner l'adhésion des subalternes, sans appui extérieur, sans faire appel à la loyauté civique ou au prestige de la continuité dynastique. C'est là la définition même de l'autorité charismatique selon Max Weber¹, une définition que le sociologue appliquait, sans doute abusivement, aux rapports noués entre les démagogues athéniens et le *dèmos*².

Le propos appelle, à n'en pas douter, quelque nuance : dans la *Cyropédie*, lorsque Cyrus l'Ancien instaure son nouvel empire à Babylone, il ne cherche pas à s'extraire totalement du règne des lois communes. Lorsqu'il affirme par exemple « que le bon souverain [est] pour des hommes, une loi pourvue d'yeux (*bleponta nomon*) »³, il ne prétend pas pour autant devenir une loi vivante et incarnée (*nomos empsuchos*). Conformément à un lieu commun aristocratique déjà employé dans l'*Économique*⁴, Cyrus se pose simplement en soutien des lois écrites, qui risquent de manquer d'efficacité sans un appui extérieur. Dans la *Cyropédie*, néanmoins, l'établissement de l'empire s'effectue dans un grand vide institutionnel. Les décisions prises par Cyrus ne possèdent en général aucun statut légal, précisément parce que leur efficacité repose sur le fait qu'elles ne sont pas explicitement codifiées : ainsi l'évergétisme sous toutes ses formes – qui est la marque de fabrique du régime – ne peut-il en aucun cas être institutionnalisé, sous peine de voir ses effets politiques dissipés⁵.

En développant une telle conception de l'*archè*, la voie est ouverte pour l'avènement d'un nouvel idéal-type dans le champ politique : le chef charismatique, dont le pouvoir se fonde d'abord sur des pratiques et des comportements, et non sur une base institutionnelle. C'est par ce

γίγνεσθαι) ». Sur la nécessaire exemplarité du chef, cf. aussi *Cyropédie*, VIII, 8, 5 ; *Anabase*, III, 1, 36 ; III, 2, 30-31 ; IV, 4, 12 et *Agésilas*, XI, 6 : « Il excusait aisément les fautes des particuliers, mais celles des hommes publics lui paraissaient graves, parce qu'il jugeait que, si les premières ne font pas grand mal, celles des chefs en font beaucoup (τὰς δὲ τῶν ἀρχόντων μεγάλας ἦγε) ».

¹ Voir à ce propos M. WEBER, *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, t. 1, Paris [Pocket] 1995 (1^{re} éd. allemande 1922), p. 320-336 : la « domination charismatique » est définie par Max Weber comme l'un des trois types de légitimation du pouvoir, distincte de la « domination traditionnelle » et de la « domination légale-rationnelle ». Elle se fonde sur la soumission des partisans à un individu en raison de sa valeur personnelle et à l'ordre qu'il a créé ou révélé.

² Selon Weber (qui suit en cela le point de vue des auteurs opposés à la démocratie radicale), les démagogues incarneraient une forme de domination charismatique dans la mesure où ils feraient appel, non à l'intelligence rationnelle de la foule, mais à ses émotions les plus viles. Voir à ce propos la critique de M. I. FINLEY, *Sur l'histoire ancienne*, Paris 1987 (1^{re} éd. anglaise 1985), p. 162-168 et p. 175 et les nuances introduites par J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton 1989, p. 123-124.

³ *Cyropédie*, VIII, 1, 22.

⁴ Cf. *Economique*, IX, 14-15 et l'interprétation de S. B. POMEROY, *Xenophon Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Oxford 1994, p. 302-303. Sur la question du *nomos empsuchos*, voir par exemple G. J. D. AALDERS, « ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ », in P. STEINMETZ (éd.), *Politeia und Respublica [Palingenesia 4]*, Wiesbaden 1969, p. 315-329.

⁵ La seule loi dont Xénophon fasse mention dans la *Cyropédie* poursuit un objectif fort peu institutionnel (« [il] institua comme une loi (ὡςπερ νόμον κατεστήσατο) que dans toute affaire qui requérait une décision, soit par jugement, soit par concours, ceux qui avaient besoin de la décision devaient s'accorder sur le choix des juges » (VIII, 2, 27)). Cette décision vise à provoquer de fortes dissensions au sein de l'élite dirigeante, afin que ses membres n'éprouvent de l'amour qu'envers leur souverain – et non entre eux. En somme, elle vise à développer le charisme du chef, et non à définir un régime politique, sur des fondements institutionnels.

biais, me semble-t-il, que s'opère l'articulation entre théorie et pratiques politiques, puisque la redéfinition théorique du politique aboutit à promouvoir un type d'autorité dont les ressorts se fondent sur des dispositions et des comportements extra-juridiques.

De la théorie aux pratiques politiques

Repenser la sphère du politique à partir de cette dimension charismatique a en effet plusieurs conséquences. La première est relativement anecdotique : la recherche d'un chef exceptionnel entraîne une forme de concurrence entre auteurs, soit que chacun courtise le même patron et se dispute ses faveurs (celles d'Agésilas, par exemple), soit qu'ils dénigrent le choix du rival pour mieux promouvoir le leur. Car ils ne s'accordent pas toujours, loin s'en faut, sur l'identité du sauveur : Isocrate jette d'abord son dévolu sur les souverains chypriotes Nicoclès et Évagoras, avant de se tourner vers Philippe de Macédoine. Xénophon tend, pour sa part, plutôt à célébrer des chefs déjà morts, tels Cyrus l'Ancien, Cyrus le Jeune ou le tyran Hiéron, ou le bien vivant Agésilas (jusqu'en 360 du moins).

Ces choix discordants expliquent certaines polémiques plus ou moins explicites qui séparent nos deux auteurs, par ailleurs si proches sur le plan théorique. Ils conduisent Isocrate, par exemple, à critiquer la figure de Cyrus l'Ancien – et partant, l'un des héros tutélaires de Xénophon – dans le seul but de percher Évagoras sur un piédestal inaccessible¹. Pour les mêmes raisons, Philippe de Macédoine est comparé, à son plus grand avantage, au fondateur de l'Empire perse : « On doit s'étonner de ce que [les Grecs] ne croient pas qu'une puissance conquise et organisée pour la servitude *par quelque Barbare dont l'éducation avait été négligée* puisse être détruite pour la liberté par un Grec plein d'expérience pour la guerre, et cela alors qu'il savent que toute chose est difficile à organiser et difficile à désorganiser »². Et lorsque ce n'est pas Cyrus l'Ancien qu'Isocrate dénigre, c'est au tour de son homonyme, Cyrus le Jeune, le prétendant au trône perse loué par Xénophon dans l'*Anabase* : « [L']effort [du grand Roi], à l'occasion de la guerre de Chypre, fut plus intense que dans toutes les autres campagnes, et il vit en cet homme [*i. e.* Évagoras] un adversaire plus sérieux et plus difficile que Cyrus [le Jeune] qui lui avait disputé la royauté »³.

Mais cette redéfinition du politique a des conséquences de plus large portée, en mettant en avant des pratiques spécifiques dans la construction de l'autorité. Car ces auteurs ne se contentent pas de proclamer l'existence d'une domination charismatique, ils en donnent à voir les mécanismes concrets. En lui conférant ainsi un contenu précis, Isocrate et Xénophon permettent de rompre avec les définitions habituelles du charisme, trop souvent réduit à une indéfinissable

¹ *Évagoras* (IX), 37-38.

² *Philippe* (V), 139.

³ *Évagoras* (IX), 58.

séduction politique, réfractaire à toute définition fixe, un presque rien et un je ne sais quoi relevant de l'ineffable, voire de la mystique¹. Pour ces deux auteurs, le charisme se construit en effet à travers des procédures et des techniques spécifiques – au premier chef, l'échange de bienfaits.

Pour Xénophon, la cause paraît entendue ; nous en avons fait, ailleurs, la démonstration détaillée, en partant de l'analyse du concept multiforme de *charis*, la « grâce »². Mais il en va de même pour Isocrate qui, lui aussi, articule étroitement la construction du politique aux pratiques évergétiques. Peut-être l'emploi du concept de *philanthrôpia* est-elle la meilleure porte d'entrée pour s'en convaincre³. En quoi consiste exactement la *philanthrôpia* ? Étymologiquement, elle est une forme d'amitié – ce que les Grecs appellent la *philia* –, étendue à l'ensemble des hommes (les *anthrôpoi*), et non restreinte aux seuls citoyens. Plus généralement, elle exprime une « disposition générale de bienveillance et de bienfaisance à l'égard des hommes »⁴. La *philanthrôpia* désigne donc une disposition, une vertu, mais sous-tend également des pratiques – en particulier, l'évergétisme – en rupture partielle avec l'univers poliade. Dès lors, elle se révèle particulièrement apte à prendre en charge les diverses facettes, tant théoriques que pratiques, de l'autorité charismatique.

Xénophon et Isocrate jouent un rôle crucial dans l'acclimatation de la *philanthrôpia* dans la sphère politique grecque : ils sont en effet les premiers à ne plus réserver le terme aux seules divinités et à en faire l'apanage des chefs et des rois⁵. Pour s'en tenir à Isocrate⁶, la première mention du terme reste encore assez imprécise : dans le discours À *Nicochlès* (v. 370 av. J.-C.), la *philanthrôpia* fait partie des vertus qui distinguent le chef de ses sujets, sans que son contenu soit pour autant défini. Isocrate conseille simplement au futur souverain d'« être *philanthrôpos* et [d'] aimer sa patrie (φιλόπολιν) »⁷.

¹ Sur le flou entourant le concept de charisme, voir C. GEERTZ, « Centre, rois et charisme : réflexions sur les symboliques du pouvoir », dans ID., *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*, Paris 1986 (1^{re} éd. anglaise 1983), p. 153-182, ici p. 153 : « Le concept de charisme souffre d'un système de référence incertain : désigne-t-il un phénomène culturel ou psychologique ? [...] on ne sait pas clairement si le charisme est le statut, l'exaltation, ou quelque fusion ambiguë entre des deux ».

² La *charis* évoque la grâce en ses multiples manifestations, à la manière des trois Charites, des trois Grâces, qui en sont la traduction sur le plan divin. Elle désigne d'abord la grâce de l'apparence, la beauté ; mais la *charis* désigne surtout le bienfait accordé ou rendu, et, par extension, la gratitude suscitée par le don : la notion de *charis* englobe par conséquent toute la sphère de la réciprocité et l'échange – ce dernier sens était au demeurant prédominant dans l'œuvre de Xénophon. Sur ces différents aspects, nous nous permettons de renvoyer à notre livre, *Xénophon et les Grâces du pouvoir*, *op. cit.*, *passim*.

³ Pour une première approche du concept de *philanthrôpia* et de son histoire, voir S. LORENZ, *De Progressu Notionis Φιλανθρωπία (Dissertatio Inauguralis)*, Leipzig 1914 ; S. TROMP DE RUITER, « De vocis quae est *philanthrôpia* significatione atque usu », *Mnemosyne* 59, 1932, p. 271-306 ; H. HUNGER, « Φιλανθρωπία, eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites », *Anzeiger der philologisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 100, 1963, p. 1-20 ou encore J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris 1979, p. 43-52 (sur l'époque classique) et p. 215-230 (sur la monarchie hellénistique).

⁴ A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2 : *le dieu cosmique*, Paris 1950, p. 301.

⁵ Dans le À *Nicochlès* (II), l'Évagoras (IX) et, enfin, le *Philippe* (V).

⁶ Sur la *philanthrôpia* chez Xénophon, voir déjà V. AZOULAY, *op. cit.*, p. 318-326.

⁷ À *Nicochlès* (II), 15. Isocrate précise immédiatement la place que doit tenir la *charis*, la grâce, dans ce mode de gouvernement : « Veille sur la masse de tes sujets, rends leur gracieuse ton autorité (Μελέτω σοι τοῦ πλῆθους, καὶ περὶ παντός ποιῶν κεχαρισμένως αὐτοῖς ἄρχειν) ».

La *philanthrôpia* se définit cependant par des pratiques concrètes, dont le *Nicochlès* (v. 368 av. J.-C.) permet peut-être de cerner la nature – bien qu’il ne soit pas directement fait mention du concept. Lorsque le souverain chypriote expose les raisons qui doivent conduire ses sujets à lui obéir, il fait l’inventaire de ses propres qualités. Il invoque tout d’abord son ascendance glorieuse, puis il s’attribue une première vertu, la douceur (*praotês*), conçue de façon négative, puisqu’elle se caractérise avant tout par une absence de violence à l’encontre des citoyens et des étrangers¹. S’y ajoute enfin une dernière vertu, positive cette fois : sa propension à l’évergétisme, présentée comme la pierre de touche du gouvernement royal : « j’ai rendu service à plus de concitoyens et de Grecs (πλείους δὲ καὶ τῶν πολιτῶν καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων εὐπεποιηκῶς) et [...] j’ai fait aux uns et aux autres plus de présents que tous les souverains qui m’ont précédé (καὶ μείζους δωρεὰς ἑκατέροις δεδοκῶς ἢ σύμπαντες οἱ πρὸ ἐμοῦ βασιλεύσαντες) »². En rupture avec le cadre poliade – puisqu’elle s’adresse aux Grecs dans leur ensemble –, cette bienfaisance généralisée recouvre, nous semble-t-il, ce que le concept de *philanthrôpia* désigne.

La preuve indubitable se trouve exposée dans l’*Évagoras* et, surtout, dans le *Philippe* : cette fois, *philanthrôpia* et évergétisme sont directement associés, sans que la place soit laissée au doute. Dans l’*Évagoras*, Isocrate pare le souverain entre-temps décédé de toutes les vertus ; parmi celles-ci, la *philanthrôpia* figure en bonne place puisqu’elle justifie, *in fine*, l’obéissance des sujets et fascine jusqu’aux étrangers de passage : « Il gouvernait la cité avec un telle faveur des dieux et un tel amour des hommes (ἄλλ’ οὕτω θεοφιλῶς καὶ φιλανθρώπως διώκει τὴν πόλιν) que les voyageurs enviaient moins Évagoras pour son pouvoir que ses sujets pour l’autorité qu’il exerçait sur eux »³. Loin de s’en tenir à ces considérations abstraites, l’orateur dévoile immédiatement les mécanismes concrets de cette domination acceptée : « il obtenait la subordination de ses amis par ses bienfaits (τοὺς μὲν φίλους ταῖς εὐεργεσίαις ὑφ’ αὐτῷ ποιούμενος), l’obéissance passive des autres par sa grandeur d’âme (τοὺς δ’ ἄλλους τῇ μεγαλοψυχίᾳ καταδουλούμενος) »⁴. En somme, la *philanthrôpia* semble indissociablement liée aux pratiques d’échange.

Le *Philippe* est sur ce point plus révélateur encore. Dans cette œuvre tardive, Isocrate souhaite montrer les avantages que le roi macédonien pourrait tirer d’une politique placée sous le sceau de la *charis*. Il lui recommande en premier lieu de patronner la réconciliation entre les cités grecques, et plus particulièrement entre les ennemis héréditaires que sont Argos, Sparte, Thèbes

¹ Nicochlès manifeste ainsi une volonté générale d’apaisement face à la menace de *stasis* intérieure et d’agression extérieure (par le Grand Roi) : *Nicochlès* (III), 32-34. Il célèbre également son contrôle de soi et son absence de *pleonexia* : il ne cherche ni à s’accaparer le bien d’autrui, ni à étendre sa domination.

² *Nicochlès* (III), 35. Isocrate marque sa préférence pour ceux qui donnent, et non pour ceux qui sont « fiers de leur esprit de justice et qui affectent de résister à la séduction des richesses (χρημάτων [...] κρείττους) » (*Ibid.*). Il est possible de déceler en l’occurrence une critique implicite adressée au Périclès de Thucydide (II, 60, 5), célébré pour son incorruptibilité – puisqu’il est dit « supérieur aux richesses (χρημάτων κρείστων) ». Dans la logique d’Isocrate, mieux vaut donner que s’abstenir de recevoir.

³ *Évagoras* (IX), 43.

⁴ *Évagoras* (IX), 45.

et Athènes¹. Cette tâche pacificatrice est en effet conçue comme un échange de bienfaits : en réussissant là où beaucoup ont échoué, les Macédoniens s'acquitteraient d'une dette de reconnaissance (*charis*) qu'ils avaient contractée dans un lointain passé envers ces différentes cités². D'après l'orateur, Philippe pourrait néanmoins en retirer un grand bénéfice politique : « Quand tu leur rendras la reconnaissance que tu leur devais (Ἀποδιδόντα γὰρ σε χάριν ὧν ὄφειλες), [ces cités] croiront, par suite du long temps écoulé depuis leurs services (τῶν εὐεργεσιῶν), que tu prends l'initiative des bienfaits. Or il est beau de sembler faire du bien aux grandes cités, tout en se rendant à soi-même un service non moins grand qu'à eux »³. Cette entreprise de réconciliation poursuit donc un objectif charismatique : en rendant les cités reconnaissantes envers lui-même, le souverain pourrait échapper aux calomnies qu'elles lui adressent⁴. Il se trouverait alors dans une position idéale pour mener à bien le grand projet auquel Isocrate le destine : la conquête de l'Empire perse⁵.

Pour atteindre ce grandiose objectif, Isocrate fait à nouveau appel à la logique charismatique. Philippe est ainsi invité à prendre exemple sur ses ancêtres, et notamment sur la générosité du plus illustre d'entre eux, Héraclès : « Je ne dis pas que tu pourras imiter tous les exploits d'Héraclès (certains même des Dieux ne le pourraient pas) ; mais du moins, *pour ce qui touche à son caractère, à sa philanthrôpia, à la bienveillance qu'il avait pour les Grecs* (ἀλλὰ κατὰ γε τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος καὶ τὴν φιλανθρωπίαν καὶ τὴν εὐνοίαν ἣν εἶχεν εἰς τοὺς Ἕλληνας), tu pourrais prendre des résolutions semblables aux siennes »⁶. Ces manières de vivre (*hêthos*) auxquelles Philippe est censé se conformer ont une traduction pratique, puisqu'elles sous-tendent des pratiques évergétiques concrètes – ce que la plupart des interprètes ont tendance à négliger⁷. En effet, Isocrate précise immédiatement : « Ne va pas t'étonner que dans tout mon discours je cherche à te pousser à rendre service aux Grecs et à faire preuve de douceur et de philanthrôpia (προτρέπειν ἐπὶ τε τὰς εὐεργεσίας τὰς τῶν Ἑλλήνων καὶ πραότητα καὶ φιλανθρωπίαν) »⁸. Isocrate établit donc un lien sans équivoque entre l'« amour de l'humanité » et l'*euergesia*. Loin de correspondre à une vertu désincarnée, la *philanthrôpia* trouve son accomplissement dans les dons prodigués à tous les Hellènes sans discrimination⁹.

¹ *Philippe* (V), 31 et suiv.

² *Philippe* (V), 32 : « [...] tu n'as le droit de négliger aucune de ces cités, si tu remontes à leurs rapports avec tes ancêtres : tu trouveras qu'à votre égard chacun a fait preuve d'une grande affection et rendu d'importants services (μεγάλως εὐεργεσίας) ».

³ *Philippe* (V), 36. Isocrate réaffirme peu de temps après l'importance des principes charismatiques : « il est visible que tous les hommes se souviennent surtout de ceux qui leur ont rendu service dans le malheur » (§ 37).

⁴ *Philippe* (V), 69 et 72-78.

⁵ L'entreprise est présentée comme aisée : il disposerait la sympathie des Grecs (§ 95), d'un réservoir de mercenaires prêts à l'emploi (§ 96), et aurait pour adversaire un grand Roi durablement affaibli (§ 99-100) – notamment par les révoltes au sein de l'Empire (§ 101-104).

⁶ *Philippe* (V), 114.

⁷ Comme par exemple B. SNELL, *The Discovery of the mind*, Cambridge (Mass.) 1953 (1^{re} éd. allemande 1948), p. 252, ou J. DE ROMILLY, *La douceur*, op. cit., p. 46.

⁸ *Philippe* (V), 116.

⁹ L'importance des pratiques d'échange s'affirme dans la suite de l'œuvre. Dans la péroraison finale, Isocrate ressaisit ainsi l'ensemble de ses conseils selon un prisme « charismatique » : « Je dis qu'il te faut être le bienfaiteur des

En définitive, cette vertu pratique s'accorde parfaitement avec une définition élargie et non institutionnelle du politique. Tout d'abord, parce que la logique du don s'oppose, par définition, à toute forme d'encadrement juridique ; ensuite, parce qu'en considérant les Grecs comme un tout, la *philanthrôpia* fonctionne en rupture partielle avec les cadres institutionnels traditionnels : elle dessine un monde élargi où les bienfaiteurs font porter leur regard au-delà du cercle restreint de leurs pairs. À cet égard, Isocrate – comme Xénophon – annonce le décrochement entre *euergesia* et communauté civique, qui n'est véritablement consommé qu'à la période hellénistique¹. Avec ces deux auteurs, le politique commence donc une mue qu'il faudra plusieurs siècles pour mener à bien.

* * *

Au IV^e siècle, la théorie politique évolue dans des directions variées – même si elle reste la propriété quasi-exclusive des oligarques² ; dans une littérature encore marquée par la prégnance du cadre civique, l'originalité des thèses isocratiques et xénophontiennes ressort avec vigueur. Non seulement les deux auteurs accordent leur préférence aux lois générales sur les règles juridiques détaillées mais, de surcroît, les mœurs (*epitêdeumata*) ont souvent tendance à supplanter les lois proprement dites dans leur définition même de la *politeia* idéale. À ce premier processus s'en rattache un autre : en même temps que s'affirme la place dévolue aux manières de vivre, la nécessité d'un garant se fait jour, pour assurer le maintien et la reproduction du système, qu'il s'agisse d'une institution vénérable – comme l'Aréopage à Athènes –, ou d'un individu exceptionnel – comme Nicoclès, Cyrus, Agésilas ou encore Philippe de Macédoine.

À l'évidence, une telle redéfinition du politique n'est pas idéologiquement neutre : elle participe d'un tournant oligarchique, voire monarchique, dans la mesure où les mœurs doivent être garanties par une instance en position de surplomb. Primauté des mœurs et reflux des lois vont ainsi de pair avec la promotion d'un organe de contrôle assurant le bon fonctionnement du régime. Dans cette configuration, l'*archè* continue donc à jouer un rôle déterminant, mais elle a changé de nature : la forme institutionnelle du pouvoir n'importe guère. Seules comptent les vertus de son détenteur.

En définitive, Isocrate et Xénophon développent une vision de la *politeia* marquée par une désinstitutionnalisation généralisée :

Grecs (τοὺς μὲν Ἕλληνας εὐεργετεῖν), le roi des Macédoniens, le maître du plus grand nombre possible de Barbares. Si tu agis ainsi, *tous te seront reconnaissants* (ἅπαντές σοι χάριν ἔξουσιν) » (*Philippe* (V), 154).

¹ Ce n'est en effet qu'au III^e siècle que les souverains commencent à être célébrés par les cités comme « bienfaiteurs communs des Hellènes », tel Antiochos III dans un décret de Téos, en 204/203. Voir à ce propos P. HERMANN, « Antiochos der Grosse und Teos », *Anadolu* 9, 1965, p. 29-159, ici p. 34 (l. 6-8) : κοινὸς εὐεργέτης τῶν Ἑλλήνων. D'autres références sont citées par P. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, Athènes 1985, p. 41.

² Sur « l'introuvable théorie démocratique de la démocratie » – ou du moins d'une théorie politique explicitement présentée comme telle, voir N. LORAU, *L'invention d'Athènes, op. cit.*, p. 180.

- Les lois cèdent peu à peu la place aux manières de vivre (*tropoi* ou *epitêdeumata*).
- L'*archè* se vide aussi de son contenu étroitement institutionnel, laissant le champ libre à l'irruption d'un chef charismatique, situé en dehors des cadres juridiques traditionnels.

Cette redéfinition a une dernière conséquence essentielle : elle intègre étroitement les manières de vivre dans la définition du politique. Placés au centre du système, les chefs idéaux bâtissent en effet une part non négligeable de leur autorité sur leurs mœurs et ce, de deux façons différentes : tout d'abord, leurs manières de vivre sont proposées en modèle éthique, de façon à susciter l'imitation (*mimêsis*) de toute la communauté ; ensuite, leurs mœurs s'actualisent au travers de certaines pratiques, propres à créer la reconnaissance et dont l'évergétisme constitue le pivot. La redéfinition *théorique* du politique opérée par Xénophon et Isocrate débouche donc paradoxalement sur une mise en valeur des *pratiques*.

Au terme de cette réflexion, une ultime interrogation se fait jour : quel fut l'impact réel des positions de Xénophon ou d'Isocrate ? Elles ne représentaient à l'évidence qu'un point de vue parmi d'autres, certainement minoritaire au sein même de la communauté des opposants au régime démocratique¹. En d'autres termes, on pourrait objecter que la présente étude relève davantage d'une analyse de certaines représentations que des pratiques politiques réelles dans la Grèce du IV^e siècle.

Face à une critique aussi sérieuse, on avancera deux réponses : tout d'abord, Xénophon et Isocrate n'évoluent pas seulement dans l'espace de l'imaginaire. Ils font en effet référence à des pratiques réelles, quoique idéalisées, dont il est possible de retrouver les traces en Macédoine, en Perse ou à Sparte. Ensuite, on aurait tort de négliger la dimension performative des discours dans la fabrique du politique. Ainsi que l'a montré Josiah Ober, le principal facteur de stabilité dans l'Athènes du IV^e siècle ne réside pas dans l'agencement institutionnel du régime, mais plutôt dans les discours et dans l'idéologie qui lui fournissent son véritable ciment². Les discours ne révèlent pas seulement des tensions sociales, mais par leur circulation et leur répétition, ils sont susceptibles de résoudre concrètement, dans la pratique langagière, les tensions qu'ils décrivent. En somme, le *logos* peut aussi être un *ergon*, le discours, une action ou, pour le dire dans les termes de Pierre Vidal-Naquet, le textuel ne saurait aller sans le social, et réciproquement³.

Certes, les écrits d'Isocrate ou de Xénophon n'ont pas eu le même écho que les innombrables plaidoyers prononcés devant les tribunaux ou les Assemblées : leur auditoire-lectorat est infiniment plus limité et leur prose ne semble pas avoir eu d'influence directe sur les communautés où ils vécurent. Il en va ainsi des *Poroi*, ce grand programme de réforme financière d'Athènes, proposé par Xénophon ; quant à Isocrate, Philippe ne semble pas avoir

¹ Voir J. OBER, *Political Dissent*, Princeton, 1998.

² J. OBER, *Mass and Elite*, op. cit., passim.

³ P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1991 (1980), p. 11-20 (« Établir les rapports ») et, particulièrement p. 14-16.

prêté plus qu'une attention polie à ses envolées rhétoriques. C'est que, loin d'être totalement en prise avec leur temps, ces auteurs déploient dans leurs œuvres une part d'utopie réactionnaire : ils puisent en partie leur réflexion dans des modèles issus de l'époque archaïque, à l'image de la *patrios politeia* athénienne ou de l'eunomie lycurguénne, se réfugiant dans un passé où le politique offrait précisément de tout autres contours¹. Toutefois, ils sont aussi les avant-courriers d'évolutions majeures, dont les premiers signes sont perceptibles dès les années 350 dans l'Athènes de Lycurgue². À travers leurs écrits, Xénophon et Isocrate participent ainsi à l'émergence d'une nouvelle définition du politique qui s'épanouit pleinement à l'époque hellénistique. Cette reconfiguration des rapports entre *archè* et *nomoi* prépare en effet l'avènement du roi-évergète, qui construit son pouvoir sur un système d'échange de bienfaits. Elle constitue, en définitive, un jalon essentiel dans la marche idéologique vers l'époque hellénistique.

Vincent AZOULAY (équipe « Phéacie »)

¹ Sur ces contours élargis du politique à l'époque archaïque, voir P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, Rome 1992, p. 107-113 et F. de POLIGNAC, « Anthropologie du politique en Grèce ancienne (note critique) », *Annales HSS*, 1997 (1), p. 31-39.

² Sur les formes nouvelles prise par l'évergétisme à Athènes dans les années 350, voir par exemple M. HAKKARAINEN, « Private Wealth in the Athenian Public Sphere during the Late Classical and the Early Hellenistic Period », dans J. FRÖSEN éd., *Early Hellenistic Athens. Symptoms of a Change*, Helsinki 1997, p. 1-32.