

# **ATHÈNES, CITÉ COMME LES AUTRES. LA FIGURE DE L'ÉTRANGER ET LA QUESTION DE LA DIFFÉRENCE POLITIQUE DANS LE *MÉNEXÈNE* DE PLATON**

Étienne Helmer<sup>1</sup>

**RÉSUMÉ:** Dans le *Ménexène* de Platon, l'Athènes démocratique est représentée et se représente elle-même comme différente de toutes les cités étrangères et comme supérieure à elles. Cet athénocentrisme ironique n'a pas échappé à la plupart des commentateurs du dialogue. Mais Platon ne s'arrête pas là : ma thèse est que, dans le discours même où Athènes prétend se distinguer des peuples étrangers, qu'il s'agisse des Barbares ou des autres Grecs, Platon annule ces différences en montrant qu'Athènes partage en réalité les traits qu'elle prête à ses ennemis. En d'autres termes, par un jeu discret de tensions et de déplacements, Platon porte l'athénocentrisme à son comble et le détruit en même temps, que ce soit dans le prologue du dialogue ou dans l'oraison funèbre centrale prononcée par Aspasia et rapportée par Socrate. Est ainsi posée indirectement dans ce dialogue la question de savoir ce qu'est la véritable différence politique. C'est ce double jeu simultané d'édification et de destruction d'oppositions entre Athènes et les autres cités que je me propose d'examiner dans les passages du *Ménexène* où les étrangers sont mentionnés.

**MOTS-CLÉS:** Athènes ; Étranger ; *Ménexène* ; Platon ; Politique.

**ABSTRACT:** In Plato's *Menexenus*, the democratic Athens is represented and represents itself as different from all foreign cities and as superior to them. This ironic athenocentrism has not escaped most commentators of the dialogue. But Plato does not stop there: my thesis is that in the same speech in which Athens claims to distinguish itself from foreign nations, whether barbarians or Greeks, Plato cancels these differences by showing that Athens shares in fact the features it ascribes to its enemies. In other words, by a discrete set of tensions and displacements, Plato carries athenocentrism at its peak and destroys it at the same time, either in the prologue of dialogue or in the central funeral oration pronounced by Aspasia and reported by Socrates. Thus, the question is to understand what the true political difference is. It is this double mouvement of building and ruining of oppositions between Athens and the other cities that I propose to examine in the passages of the *Menexenus* where foreigners are mentioned.

**KEYWORDS:** Athens; Foreigner; *Menexenus*; Plato; Politics.

Dans le *Ménexène* de Platon, l'Athènes démocratique est représentée et se représente comme différente de toutes les cités étrangères, et surtout comme supérieure à elles sur tous les plans. Comme le note H. Joly, l'étranger, devenu en général l'ennemi, qu'il soit Grec ou Barbare, y « est dans une position constante d'infériorité » (JOLY, 1992, p. 18). D'après lui, ce dialogue contiendrait des énoncés discursifs sur les étrangers, c'est-à-dire des énoncés qui reprennent des représentations et des jugements de valeur (*topoi*) communément admis à l'époque, aussi bien dans le prologue que dans l'oraison funèbre composée par Aspasia et rapportée par Socrate (JOLY, 1992, p. 18). Il note que

chacun de ces 'topoi' est travaillé selon une rhétorique de l'antithèse qui, de façon plus ou moins explicite, établit la supériorité d'Athènes par différence avec l'infériorité de l'étranger ou de l'ennemi, ce qui ne manquera pas de poser la question d'une sorte d' 'athéno-centrisme' présent au cœur des représentations que, dans le discours funèbre, la cité donne et se donne d'elle-même et de ce qui n'est pas elle (JOLY, 1992, p. 18-19).

Outre sa dimension discursive, le *Ménexène* semble donc présenter aussi une charge critique contre un tel athénocentrisme, charge perceptible uniquement par celui qui s'interroge sur le bien-fondé de la politique athénienne — il n'est pas certain que ce soit le cas du jeune interlocuteur de Socrate qu'est *Ménexène*<sup>2</sup>.

Toutefois, H. Joly ne va pas assez loin dans son analyse de la critique indirecte prononcée par Platon contre Athènes dans ce dialogue. Platon ne se contente pas en effet, par la bouche

de Socrate et d'Aspasie, de reprendre les lieux communs de son temps en les gonflant d'ironie critique pour moquer les vaines prétentions d'Athènes face aux étrangers. Une analyse de détail révèle — c'est ma thèse — que les discours tenus par Socrate et Aspasie détruisent d'un seul et même geste les oppositions qu'ils posent, en signalant au lecteur ou à l'auditeur attentif qu'Athènes partage les traits qu'elle prête à ses ennemis. En portant l'athénocentrisme à son comble, Socrate-Aspasie le ruine par un jeu délicat de déplacements et de renversements. Derrière sa prétention à la différence radicale et à la supériorité absolue, Athènes se révèle identique aux autres cités. Est ainsi posée indirectement la question de savoir ce qu'est la véritable différence politique, celle qui, séparant comme il faut le propre de l'étranger, sépare vraiment la cité juste des autres. Si le *Ménexène* ne va pas plus loin dans l'analyse de cette question — la *République*, les *Lois* et le *Politique* s'en chargent — c'est sans doute parce que, pour parvenir à définir les vrais critères de la différence politique, il faut d'abord avoir rendu le jeune et ambitieux Ménexène sensible à la mystification à laquelle Athènes se livre concernant sa pseudo-différence.

C'est ce double jeu simultané d'édification et de destruction d'antinomies entre Athènes et les autres cités ou les autres peuples que je me propose d'examiner dans les passages du *Ménexène* où les étrangers sont mentionnés. Dans chaque cas, la différence posée entre Athènes ou les Athéniens d'un côté et les étrangers de l'autre est immédiatement déplacée puis annulée, de telle sorte qu'Athènes devient une cité comme les autres, et les Athéniens, des étrangers comme les autres.

## LE PROLOGUE DU *MÉNEXÈNE* : LA PAROLE ÉTRANGÈRE

### *Socrate et les étrangers*

Les étrangers sont présents dès le prologue du *Ménexène*. Après avoir appris de *Ménexène* qu'Athènes s'apprêtait à désigner celui qui devrait prononcer l'oraison funèbre en l'honneur des morts de la cité, Socrate décrit, non sans humour, les effets que ce type de discours provoque sur lui. C'est à ce moment qu'il évoque les étrangers :

[les orateurs] ont une si belle façon de louer qu'en évoquant pour chacun et les qualités qu'il possède et celles qu'il ne possède pas, par un bariolage de mots magnifique en un sens, ils ensorcellent nos âmes ; [...] pour ma part, cher *Ménexène*, je me retrouve dans des dispositions tout à fait nobles sous l'effet de leur éloge, et chaque fois je reste cloué sur place à les écouter et à me laisser prendre à leur charme, me figurant être devenu sur-le-champ plus grand, plus noble et plus beau. Et comme d'ordinaire je suis toujours accompagné d'étrangers (ξένοι τινές) qui écoutent avec moi, à leurs yeux, je deviens sur-le-champ plus important. Car cette même impression, ils me semblent l'éprouver et à mon égard et à l'égard de la cité, ils trouvent qu'elle est plus admirable qu'auparavant, sous l'effet de persuasion produit par l'orateur. (235a-b)

Qui sont ces étrangers dont Socrate dit qu'il est toujours accompagné ? Il est difficile de le savoir, mais Platon cherche sans doute moins à donner là une information biographique

sur son maître qu'à signaler qu'aux yeux des Athéniens, Socrate est comme un étranger dans sa cité. Socrate lui-même signale, dans l'*Apologie*, qu'il est « étranger au langage qu'on parle » au tribunal (ἀτεχνῶς οὖν ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως, 17d), et il demande à ses juges de le traiter comme tel :

Eh bien ! de même que, si j'étais réellement un étranger (εἰ τῷ ὄντι ξένος ἐτύγχανον ὦν), vous me laisseriez parler dans la langue et à la manière de mon pays, de même je vous conjure, et je ne crois pas vous faire une demande injuste, de me laisser maître de la forme de mon discours, bonne ou mauvaise, et de considérer seulement, mais avec attention, si ce que je dis est juste ou non. (*Apologie*, 17d-18a)

Étranger aux manières de parler qui ont cours dans les institutions politiques fondamentales de sa cité, Socrate est aussi étranger aux conduites qui correspondent à ce langage, par exemple lorsqu'il déclare ne pas savoir comment on procède à un vote à l'Assemblée (*Gorgias*, 473e-474a). Cette dimension politique de son « atopie » ou étrangeté explique pourquoi, aux yeux des Athéniens, Socrate est assimilable à ceux qui ne sont pas de la cité. À ce stade du *Ménexène*, la frontière passe donc entre Athènes d'un côté, et Socrate et les étrangers de l'autre.

Cette distribution est toutefois assez vite remise en question. Socrate déclare en effet que, sous l'influence de l'oraison, il se sent grandi, plus noble et plus beau. À supposer qu'il soit provisoirement captif de l'oraison — ce qui n'est pas certain, tout ce passage pouvant aussi être lu comme purement

ironique — l'effet limité qu'un tel discours a sur lui le ramène à la réalité : il sait qu'il n'a pas les qualités que l'oraison lui prête<sup>3</sup>. Les étrangers, eux, semblent croire à l'illusion produite par le discours funèbre : à leurs yeux, la personne même de Socrate s'identifie à cette apparence nouvelle, qu'ils prennent pour son être véritable. En cela, ils se distinguent de lui et basculent donc du côté des Athéniens. À preuve, ils assimilent le philosophe à la cité, au nom d'une qualité que Socrate n'a de cesse de critiquer par ailleurs : « se sentir plus important » (σεμνότερος, 235b). Toujours péjoratif chez Platon, l'adjectif *semnos* désigne une majesté d'emprunt, injustifiée, procédant d'une autoglorification qui, en retour, rabaisse les autres sur la base d'une mauvaise division entre le propre et l'étranger<sup>4</sup>. Ici, ce n'est pas Socrate qui l'éprouve, puisqu'il est justement capable de s'en moquer : il s'en trouve au contraire paré par les auditeurs étrangers, eux-mêmes victimes de l'illusion produite par l'oraison, ce « *semnos logos* » par excellence qui, en faisant l'éloge du brave comme du médiocre sans tenir compte des mérites individuels (234c), ramène l'autre au même, le différent au semblable. Indûment assimilé à la cité de son temps et aux valeurs qu'elle célèbre, Socrate est noyé dans la masse. L'oraison funèbre fabrique une identité collective qui dissout les singularités, au point de rendre aveugle à la différence de Socrate, à la différence qu'est Socrate. Les étrangers, on le voit, sont comme les Athéniens : ils se laissent prendre au jeu des mauvaises différences et ne voient pas le philosophe en Socrate, du moins pas dans la singularité que Socrate donne à cette figure du savoir. Étranger ou Athénien, c'est tout un. Désormais, la frontière passe entre Socrate d'un côté, et les étrangers et les Athéniens de l'autre.

À peine esquissée, la prétendue différence opposant les Athéniens aux étrangers est donc réduite à néant. Surtout, est déplacé ou remis en question le critère ordinaire de l'altérité ou de la différence politique : avec Socrate, être étranger à Athènes n'est plus une question de citoyenneté ou, comme on dirait aujourd'hui, de nationalité ; c'est une question de discours, c'est-à-dire de recherche de la vérité — en cela consiste selon lui l'excellence ou la vertu de l'orateur (*Apologie*, 18a), loin des faux-semblants de l'oraison funèbre qui pare les morts de qualités qu'ils n'ont pas eues (*Méneuxène*, 235a).

### *Juger les orateurs*

Les étrangers réapparaissent peu après dans la bouche de Socrate (235d), et font l'objet d'un déplacement assez similaire. Socrate estime que composer une oraison funèbre n'a rien de difficile pour trois raisons : les orateurs ont des discours tout prêts, il est facile d'improviser en la matière, et il est facile à un orateur athénien de persuader des auditeurs athéniens. C'est ce dernier argument qui mobilise le rapport des Athéniens avec les étrangers. Selon Socrate,

s'il fallait bien parler des Athéniens devant les Péloponnésiens ou des Péloponnésiens devant les Athéniens, il faudrait un bon orateur pour persuader et se forger une réputation (εὐδοκιμήσοντος) ; mais quand on soutient la compétition précisément devant ceux dont on fait aussi l'éloge, ce n'est pas une grande affaire que de paraître bien parler (οὐδὲν μέγα δοκεῖν εὔ λέγειν). (235d)

Dans ce passage, le déplacement de la frontière entre les Athéniens et les autres Grecs procède en deux temps. Tout d'abord, Socrate énonce le critère qui permet de mesurer la qualité d'un orateur : parvenir à convaincre ceux qui ne sont pas de la cité, les étrangers, et plus précisément ces étrangers au suprême degré que sont les ennemis. Il s'ensuit que les Athéniens ne sont pas aptes à juger du talent de leurs orateurs, leur appréciation étant nécessairement partielle. Ils sont donc invités à se juger ou se percevoir par le regard que les étrangers — et, ou, leurs ennemis — portent sur eux. C'est un premier décentrement imposé à Athènes.

Mais Socrate ne se contente pas de ce qui n'est, somme toute, qu'une forme assez conventionnelle de relativisme dans l'auto-appréciation<sup>5</sup>. Son anti-athénocentrisme va encore plus loin. Ce que peuvent mesurer les étrangers n'est, en effet, qu'une pseudo-compétence, dont la valeur de vérité est très suspecte, pour ne pas dire nulle : il s'agit seulement de « *paraître* bien parler », et de se gagner ainsi une « *bonne réputation* », une bonne image, qui ne dit rien du savoir réel dont dispose celui qui parle, et encore moins de son souci de la vérité. Que les étrangers soient appelés à la barre pour juger de la compétence des orateurs athéniens aboutit finalement à les disqualifier eux-mêmes, et les Athéniens avec eux : les uns comme les autres prétendent s'illustrer dans une compétition sans valeur. À l'opposition initiale entre Athéniens et étrangers succèdent donc, comme dans le cas précédent, leur parfait nivellement et leur commune disqualification politique. De nouveau, Athéniens ou Péloponnésiens, c'est tout un. Entre les ennemis, aucune différence. Le texte, encore une fois, détruit d'une main l'opposition factice qu'il a construite de l'autre.

La possibilité de ce geste suppose que Socrate se situe dans une position d'extériorité par rapport à ceux qu'il vient d'assimiler purement et simplement. Ni péloponnésien ni totalement athénien, il est, lui, cet étranger indirectement évoqué dans ses propos : lui seul, ou le philosophe, est en mesure de juger ce que « bien parler » veut dire, parce que ses critères sont autres que les critères rhétoriques admis à Athènes comme ailleurs. Il est, en ce sens, un véritable étranger : un homme « étrange » chez lui.

### *Aspasie*

Le statut du personnage d'Aspasie dans le *Ménexène* conforte l'idée que la représentation du rapport entre Athènes et les cités étrangères dans ce dialogue fait l'objet d'un double geste d'édification et de destruction.

Dans la continuité de l'idée que seul un étranger pourrait bien juger du talent rhétorique d'un Athénien, Socrate fait d'une étrangère, Aspasie de Milet, l'éducatrice de Périclès en matière de rhétorique (235e), l'auteure de l'oraison funèbre que ce dernier a prononcée, et l'auteure de celle que Socrate va réciter à *Ménexène* peu après (236b). Son origine étrangère la place tout d'abord du côté de Socrate, avec qui elle partage plusieurs traits. Ils partagent d'abord une même atopie au cœur de l'Athènes démocratique, lui parce qu'il est philosophe, porteur d'une parole inédite et transgressive dans une cité qui refuse de l'entendre, elle parce que sa double altérité d'étrangère et de femme (femme qui plus est éduquée et évoluant au centre du pouvoir) transgresse en tous points les normes d'une société entièrement au pouvoir des citoyens

mâles de double ascendance athénienne. Ils font ensuite l'objet d'une même incompréhension de cette atonie par le reste de la cité, ce que confirme le commun soupçon de corruption des jeunes femmes pour l'une, des jeunes garçons pour l'autre, et leur semblable procès pour impiété<sup>6</sup>. Aspasia et Socrate d'un côté, les Athéniens de l'autre.

Mais de nouveau la frontière se déplace. Car Aspasia, après tout, ne fait que tenir aux Athéniens le langage convenu de la cité, et tout la sépare de Socrate de ce point de vue. Entre, d'un côté, la rhétorique codifiée de l'oraison funèbre empêchant chacun de se connaître lui-même parce qu'elle s'adresse à tous indistinctement et, de l'autre, le dialogue chaque fois renouvelé du philosophe avec son interlocuteur singulier, l'écart est immense. Tout sépare Socrate d'Aspasia, ensuite, quant aux effets de leurs paroles respectives : d'un côté, une parole de pouvoir œuvrant depuis le sommet de la cité et sans doute plus préoccupée de la docilité des citoyens que de leur véritable bonheur ; de l'autre, une parole sans pouvoir politique direct, mais pas sans puissance sur ceux qui en éprouvent l'étrange magie<sup>7</sup>. En somme, Aspasia et les Athéniens parlent d'une seule et même voix, et surtout, ils parlent la même langue, celle de la cité. Finalement, la frontière se redessine donc : Aspasia et les Athéniens d'un côté, Socrate de l'autre.

### L'ORAISON FUNÈBRE DU *MÉNEXÈNE* : ATHÈNES, CITÉ COMME LES AUTRES, CITÉ BARBARE

Ce double mouvement de position puis d'annulation discrète de la différence entre Athènes et les cités étrangères

réapparaît dans l'oraison funèbre, aussi bien dans la partie archéologique où sont exposées les origines d'Athènes et des Athéniens, que dans la partie « historique », qui relate les conflits entre Athènes et d'autres cités, grecques ou barbares.

*Archéologie de la différence : de la différence absolue à l'identité*

La partie archéologique de l'oraison funèbre (237b-239a) repose sur une série d'antinomies factices entre Athènes et le reste du monde. Ces antinomies concernent d'abord les conditions matérielles et humaines de formation de la cité (237b-238b), puis son système politique d'origine (238b-239a). Tandis qu'Athènes est décrite comme la figure du même et de l'excellence, les contrées étrangères sont caractérisées par leur totale altérité, leur insuffisance matérielle, leur sauvagerie naturelle et leur violence politique. Cette différence absolue revendiquée par Athènes est toutefois contredite dans le texte même qui l'affirme.

Commençons par la série d'oppositions que l'oratrice avance pour singulariser sa cité. Notons d'abord qu'elle ne se contente pas de considérer les autres contrées comme étrangères, c'est-à-dire étrangères *relativement* à Athènes. En réservant à celle-ci le monopole de l'autochtonie (237b), Aspasia rend aussi les autres contrées *absolument* étrangères, au sens où leurs habitants sont aussi des étrangers *sur leur propre terre* : ce sont « des métèques dans une contrée où leurs ascendants n'ont été que des immigrants » (237b). L'autochtonie désigne le caractère indigène d'une population, qui n'est pas nécessairement « née de la terre » (γεννής, *Politique*, 269b ; 271a-b). Toutefois ces deux notions ont fini par se confondre

ou par être étroitement associées, comme c'est le cas ici ou dans d'autres oraisons funèbres (ROSIVACH, 1987)<sup>8</sup>: ces ancêtres des morts étaient des autochtones « habitant et vivant véritablement dans une patrie » (237b) et c'est la terre qui les mit au monde (237c). Contrairement à ce qu'on observe dans d'autres dialogues, où Platon inscrit ce *topos* dans une parole mythique revendiquée comme telle ou dans un discours dont le caractère métaphorique est explicite<sup>9</sup>, aucune distance n'est ici explicitement signalée entre le dire et le dit, comme si le mythe de l'autochtonie voulait faire oublier la distorsion que lui impose sa fonction idéologique : célébrer la supériorité des Athéniens en l'attribuant à la préservation de leur identité. Les Athéniens sont donc mêmes qu'eux-mêmes, et les étrangers doublement autres : autres que les Athéniens, et autres qu'eux-mêmes.

Celien indéfectible entre la terre athénienne et ses habitants est pensé, ensuite, sur le modèle du rapport entre une mère et ses enfants, avec cette insistance sur la filiation biologique et l'affection sans égal qui est censée la caractériser. La mère est ainsi soigneusement distinguée de la marâtre (μητρυιάς, 237b) qui a élevé les autres peuples, avec toute la connotation négative attachée au manque de soin et d'affection prêtée d'ordinaire à la mère adoptive. À cette déficience affective s'ajoute peu après l'insuffisance matérielle (237e-238b) : les peuples étrangers n'ont pas produit le blé et l'orge, céréales qui conviennent à l'homme comme le lait maternel à l'enfant. Le blé est l'apanage d'Athènes qui, dans sa bonté, l'a distribué aux autres contrées (238a). Rien d'étonnant alors à ce qu'Athènes seule ait donné naissance à l'être humain — « qui par son intelligence l'emporte sur les autres » (237d) — là où les autres

contrées n'ont produit qu'animaux, plantes et bêtes sauvages (237d). Le schéma est simple : la culture contre la nature, la civilisation contre la sauvagerie, l'humain contre l'inhumain, Athènes contre le reste du monde.

C'est là, toutefois, qu'affleure une contradiction interne qui ruine cet édifice d'antinomies grossièrement ficelées : si seule Athènes a donné naissance conjointement aux hommes et à la nourriture qui leur convient, il n'y a pas de sens à prétendre en même temps qu'elle a distribué cette nourriture aux autres contrées, puisque ces dernières, d'après l'oratrice, ne sont pas peuplées d'hommes. Cette incohérence conduit à deux hypothèses : soit le blé n'est pas propre à l'homme, et dans ce cas rien ne garantit la différence anthropologique dont Athènes se targue, les Athéniens n'étant peut-être eux aussi que des animaux ou des bêtes sauvages ; soit il faut admettre que les étrangers sont, eux aussi, des hommes. Dans les deux cas, la prétendue différence athénienne est ruinée.

Il serait possible de contredire les traits qu'Athènes s'attribue et ceux qu'elle prête aux autres cités, en leur opposant soit le savoir historique soit d'autres textes de Platon. Par exemple, on sait qu'Athènes importait du blé en grande quantité et que la question de son approvisionnement était un sujet fréquent de débat à l'Assemblée (GARNSEY, 1996)<sup>10</sup>. De même dans un passage du *Théétète*, Socrate rappelle qu'il est ridicule et présomptueux de se targuer d'avoir des ancêtres natifs de la même cité sur plusieurs générations. Ceux qui agissent ainsi témoignent de leur étroitesse d'esprit, et de l'insuffisance de leur éducation : ils sont incapables de « se rendre compte que chacun de nous a d'innombrables myriades d'aïeux et d'ancêtres, parmi

lesquels des riches et des gueux, des rois et des esclaves, *des barbares et des Grecs se sont succédé par milliers dans toutes les familles* » (Théétète, 174e-175a). Cependant, recourir à ces témoignages et à ces arguments extérieurs au *Ménexène* affaiblirait le tour de force que réussit Socrate-Aspasie (ou Platon) : une seule et même parole, celle de l'oraison, dit et dédit à la fois, édifie et détruit en même temps ce qu'elle vient d'édifier, pour peu que l'auditeur ou le lecteur soit attentif au détail de ce discours fleuve.

*Le régime politique : l'horizon commun de la tyrannie et de la servitude*

Athènes prétend devoir aussi sa singularité à son régime politique, cette étrange « aristocratie avec l'approbation du grand nombre » (238d) appelée tantôt aristocratie tantôt démocratie. Dans ce régime gouvernement ceux qui « semblent être les meilleurs » (τοῖς ἀεὶ δόξασιν ἀρίστοις εἶναι, 238d) ou « celui qui semble sage et bon » (ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι, 238d), alors que ce sont d'autres critères qui prévalent dans les autres cités : infirmité et obscurité de naissance y interdisent l'accès au pouvoir, tandis que leurs contraires en ouvrent les portes. Seule Athènes appliquerait donc un critère pertinent, qui porte sur la qualité du futur gouvernant.

Pourtant, de nouveau, la pseudo-différence et la pseudo-supériorité d'Athènes s'effondrent : car pour elle comme pour les cités dont elle prétend se démarquer, rien ne permet de juger de la véritable valeur du candidat politique. C'est évident dans les autres cités avec la richesse et l'origine, qui n'ont pas de lien direct avec les qualités requises pour être

un homme d'État, mais c'est aussi le cas à Athènes avec la simple « apparence » de bonté et de sagesse. Les dirigeants d'Athènes, à l'évidence, sont aussi mal désignés — et sans doute aussi mauvais — que ceux des autres cités.

La suite le confirme : dans les autres cités, la relation politique entre gouvernants et gouvernés — et plus généralement la relation sociale — est de l'ordre de la servitude (239a), tandis qu'Athènes se targue d'un rapport d'égalité entre tous ses membres. Mais Aspasia ajoute immédiatement après qu'on n'y accepte de « céder qu'à celui qui *semble* posséder l'excellence et l'intelligence » (καὶ μηδενὶ ἄλλῳ ὑπείκειν ἀλλήλοις ἢ ἀρετῆς δόξῃ καὶ φρονήσεως, 239a). De nouveau, ne juger que sur l'apparence, c'est risquer que « céder » finisse par signifier « se soumettre » : un tyran ou un despote — ce qu'Athènes prétend faussement n'avoir jamais connu (238c-d) mais qu'elle estime être caractéristique des Perses, par exemple Cyrus (239d-e) — ne procède pas autrement dans les premiers temps de son règne. Au début en effet, il « présente à tous l'apparence (προσποιεῖται) d'un homme affable et complaisant » (*République* VIII, 566e), puis il finit par instaurer une servitude généralisée (569b-c). Athènes, comme les autres cités, est une Perse en puissance.

### *Les guerres : Athènes, cité barbare*

Le récit des guerres menées par Athènes contre les Perses — ennemis barbares — puis contre d'autres cités grecques, occupe le cœur de l'oraison. À première vue, Athènes y tient le beau rôle. Elle est la championne de la liberté, la sienne et celle des cités qu'elle vient secourir. Et elle est aussi un

exemple de courage en ce que, dans un rapport de forces très déséquilibré à l'avantage des Perses, son audace militaire affranchit maintes cités grecques de la crainte suscitée par des ennemis aussi puissants<sup>11</sup>. Les Perses, au contraire, sont caractérisés par leur désir de domination et d'asservissement de l'Europe (239d) — désir si fort qu'il se manifeste déjà en Asie où Cyrus aurait asservi ses propres concitoyens (239d-e) — et par la crainte qu'ils suscitent chez les Grecs<sup>12</sup>. De nouveau, Athènes et la Perse sont placées dans un rapport d'opposition très net. Ce schéma est toutefois remis en question et Athènes mise dans le même sac que les Barbares dont elle prétend se démarquer. Deux éléments le prouvent.

Le premier concerne la peur comme ressort politique et stratégique. Athènes, en effet, libère les autres Grecs de la crainte des Barbares en général, et du Grand Roi en particulier (μη φοβεῖσθαι, 241c) : ce dernier gouverne chez lui par la peur — il menace le général Datis qu'il envoie marcher contre les Grecs (240b) — et l'inspire aussi à l'extérieur (ἐκπεπληγμένοι, 240c ; τὸν ἐχόμενον φόβον διέλυσαν τῶν Ἑλλήνων καὶ ἔπαυσαν φοβουμένου, 241b). Mais cette libération dont Athènes se glorifie ne fait, en réalité, qu'inverser l'objet de la peur : désormais c'est elle qui l'inspire au Grand Roi (βασιλέα [...] δείσαντα, 241e) comme elle a pu l'inspirer à Sparte selon Thucydide (*Hist.* I, 23). Athènes occupe donc désormais vis-à-vis des Perses — et peut-être des autres Grecs — la place qui était auparavant celle des Perses. Sa politique est une politique de la peur, comme celle de son ennemi auquel elle ressemble fort.

Le second passage illustrant l'étroite ressemblance d'Athènes et de l'ennemi perse apparaît en 245c-d, alors

qu'Athènes revendique haut et fort sa haine du Barbare. Le motif initial de l'autochtonie débouche en effet sur l'idée que le rapport d'Athènes avec l'extérieur n'est que d'exclusion et d'hostilité : Athènes clame sa « haine naturelle pour le Barbare » (φύσει μισοβάρβαρον, 245c) et plus généralement « la pureté de sa haine envers tout ce qui est de nature autre » (καθαρόν τὸ μῖσος [...] τῆς ἀλλοτριᾶς φύσεως, 245d). Mais paradoxalement, c'est dans cette déclaration d'altérité radicale qu'Athènes s'identifie le plus aux Barbares qu'elle rejette. D'une part, de tels propos ruinent le portrait antérieur de la cité en championne de la liberté : le motif véritable de son intervention s'avère être la haine, non le désir d'affranchir les autres cités grecques de la domination perse. Athènes est donc mue par un ressort similaire à celui de ses ennemis : sa haine ne fait que répondre à l'arrogance (τῷ [...] φρονήματι, 239d) qui anime Cyrus dans ses conquêtes. D'autre part, peut-on vraiment croire à cette « haine naturelle du barbare » quand on apprend qu'Athènes finit par venir au secours du Grand Roi (244d-245b) ? Quand le Grand Roi vient chercher du renfort auprès de son ennemi d'autrefois, Athènes accepte en effet de lui venir en aide. En trahissant leurs idéaux et leurs positions de toujours, les deux parties agissent exactement de la même façon. La leçon est claire : Athènes est elle aussi une cité barbare.

## CONCLUSION

Athènes comme les autres : Platon retourne contre la cité le principe même dont elle prétend tirer sa différence, celui

de l'isonomie (239a), cette égalité indifférenciée propre à l'ethos démocratique, qui rend semblable le dissemblable et égaux les inégaux<sup>13</sup>. En donnant et se donnant l'illusion d'être singulière, Athènes ne fait que ressembler aux cités étrangères et barbares. Pour contrer cette ressemblance dans le pire, Platon estime nécessaire de penser à nouveaux frais l'altérité politique et, avec elle, le critère de l'appartenance politique ou civique. La *République* et les *Lois* enseignent que la véritable « étrangèreté » est inversement proportionnelle au degré d'appropriation des valeurs de la cité, en l'occurrence des valeurs forgées dans l'atelier du philosophe. Ce qui se traduit, notamment dans la cité des *Lois*, par une relative marginalité des étrangers : ils sont *dans* la cité sans être *de* la cité, ils vivent en périphérie, et leurs fonctions sont exclusivement commerciales et non politiques<sup>14</sup>. Et s'ils sont protégés par un certain nombre de lois, ils sont aussi « sacrifiés » au sens où c'est à eux que revient la fonction commerciale, avec tout le risque de corruption morale qu'elle comporte, et dont il faut à tout prix préserver les citoyens. L'Athénien est clair, et violent, sur ce point : il faut « n'assigner cette profession [le commerce] qu'à des gens dont la corruption morale ne cause pas un grand dommage à la cité » (*Lois* XI, 919c). Reste à savoir si cette différence entre le propre et l'étranger peut être pensée autrement, et surtout si la politique peut ou non s'en passer<sup>15</sup>.

---



---

## NOTES

<sup>1</sup>Associate Professor, University of Puerto Rico (USA), Philosophy Department, etiennehelmer@hotmail.fr.

<sup>2</sup>Certains estiment qu'il perçoit l'ironie de Socrate dans l'oraison (LOAYZA, 2006, p. 55), d'autres non (par exemple HENDERSON, 1975).

<sup>3</sup>Par exemple sur la laideur de Socrate, voir *Théétète*, 143e; et *Banquet*, 221d pour la comparaison de Socrate à un silène et un satyre.

<sup>4</sup>Sur cet adjectif, voir VRIES, 1944 ; LORAUX, 1974, p. 194 ; et LORAUX, 1993, p. 329-337. Voir aussi *Politique*, 263b-e, en particulier 263d.

<sup>5</sup>On trouve un exemple de ce relativisme chez Hérodote : « la coutume (νόμος) est un roi qui gouverne tout », *Histoires* III, 38.

<sup>6</sup>Sur Aspasia, voir Plutarque, *Vie de Périclès* XXXII, 1 ; Loraux, 2001 ; Nails, 2002, p. 58-62.

<sup>7</sup>Voir par exemple ce que dit Alcibiade de l'effet que la parole de Socrate a sur lui, *Banquet*, 216a-b.

<sup>8</sup> Démosthène 4-5 ; Hypéride 7 ; Lysias 17. En revanche l'oraison de Périclès chez Thucydide n'évoque que l'occupation continue de l'Attique par une même race, des ancêtres (*Hist.* II, 36). Cf. *Politique* 269b ; 271a-b. Sur l'autochtonie athénienne : Loraux, 1998 ; à propos du *Ménexène* en particulier : Sebillotte Cuchet, 2005.

<sup>9</sup>Voir par exemple *Politique*, 271a-b ; *Timée*, 23d-e ; *Critias*, 109c-d ; *République* III, 414c-e.

<sup>10</sup>Selon Aristote, les discussions sur l'approvisionnement en blé (περὶ σίτου) sont à l'ordre du jour de l'Assemblée du peuple (*Constitution des Athéniens*, XLIII, 3).

<sup>11</sup>Pour la liberté : 239b, 240e, 242b-c, 244c, 245a. Pour l'audace : 240d-e, 241b.

<sup>12</sup>Pour la servitude : 239d-e, 240a, 240c. Pour la crainte : 240c, 241b-c.

<sup>13</sup>Sur ce thème, voir *République* VIII, 558c, 561e, 562e-563d ; cf. *Lois* VI, 756e-758a.

<sup>14</sup>Voir Joly, 1992, p. 38-62.

<sup>15</sup>Mes plus sincères et amicaux remerciements à Christian Keime pour ses très précieuses suggestions.

## BIBLIOGRAPHIE

BORNET, Ph. Platon et les étrangers. In: *Revue de Théologie et de Philosophie* 132, 2000, p. 113-129.

GARNSEY, P. *Famine et approvisionnement dans le monde gréco-romain*. Paris: Les Belles Lettres, [1988], 1996.

HENDERSON, M.M. Plato's *Menexenus* and the distortion of history. In: *Acta Classica* 18, 1975, p. 25-46.

JOLY, H. *La Question des étrangers*. Paris : Vrin, 1992.

LOAYZA, D. *Ménexène*. Introduction, traduction et notes. Paris: Flammarion, 2006.

LORAUX, N. Aspasia, l'étrangère, l'intellectuelle. In: *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 13, 2001, p. 17-42.

LORAUX, N. *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*. Paris: Seuil, 1998.

LORAUX, N. *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*. Paris: Payot, [1981], 1993.

LORAUX, N. Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. In: *L'Antiquité classique* 43, 1, 1974, p. 172-211.

NAILS, D. *The People of Platon. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

ROSIVACH, V. Autochtony and the Athenians. In: *The Classical Quarterly*, New Series 37, 2, 1987, p. 294-306.

SEBILLOTTE CUCHET, V. La terre-mère: une lecture par le genre et la rhétorique patriotique. In: *Kernos* 18, 2005, p. 203-218.

VRIES, G.J. DE. ΣΕΜΝΟΣ and Cognate Words in Plato. In: *Mnemosyne* 3, 12, 1944, p. 151-156.