

LA RÉVOLUTION ATHÉNIENNE. PENSER L'ÉVÉNEMENT DÉMOCRATIQUE

Julián GALLEGO

Université de Buenos Aires-CONICET/PEFSCEA
julianalejandrogallego@hotmail.com

Dans la conclusion d'un article consacré à l'examen des différentes perspectives historiographiques sur « les lieux du politique dans l'Athènes classique », Vincent Azoulay et Paulin Ismard exposent quelques remarques très suggestives que je prendrai comme point de départ¹. Le premier point proposé consiste en la définition du politique à la croisée des institutions et des pratiques sociales ; le deuxième point est l'importance de l'événement, ces auteurs notant qu'on ne saurait prendre l'exception pour la règle et qu'il existe un risque de vision catastrophiste du politique. Au regard du risque de catastrophisme, le problème que je veux soulever est précisément celui de l'émergence de la démocratie, un thème vivement débattu dans le cas de l'histoire athénienne : nombre d'historiens datent l'événement démocratique en 508/7, avec la réforme de Clisthène ; d'autres savants le situent en 462/1, avec la réforme d'Éphialte ; on parle également d'un commencement clisthénien de la démocratie puis d'un recommencement avec Éphialte ; quelques chercheurs choisissent la réforme de Solon de 594 ; enfin certains parlent d'un processus de développement de la démocratie, plutôt que d'une rupture fondatrice.

Pour ma part, j'envisage d'examiner la démocratie athénienne à partir du lien entre les pratiques politiques et les pratiques discursives, en identifiant l'événement démocratique avec la réforme d'Éphialte, tout en essayant d'analyser cette mutation dans sa singularité historique et selon la manière dont elle est assimilée en fonction des façons de penser la politique. Du point de vue théorique, il s'agit d'étudier l'apparition

¹ Azoulay, Ismard 2007, p. 306-308 ; cf. Ismard, Azoulay 2011, p. 7-8.

et la configuration d'un sujet politique². La situation athénienne présente des éléments singuliers à cet égard : au cours du v^e siècle les citoyens ont pleinement assumé que la communauté devait agir sans restriction aucune ; en tant que réunion du corps politique, l'assemblée est alors devenue le pouvoir principal ; la réalisation de la souveraineté effective du *dèmos* a impliqué la liberté et l'égalité de tous les Athéniens pour participer aux décisions de la collectivité. La conquête par le peuple de cette capacité toute-puissante constitue donc le point de départ pour penser l'événement démocratique et le politique. En ce sens, la tragédie et l'histoire sont à mon avis deux discours pouvant être considérés comme différents modes de pensée, traçant un bilan de l'émergence de la démocratie athénienne. Il s'agit surtout de prouver que ces discours organisent une « pensée en intériorité »³ à l'égard des pratiques démocratiques, c'est-à-dire qu'ils constituent des recours pour penser activement l'événement démocratique désigné ici comme « la révolution athénienne » et l'impact réel de l'expérience politique inédite déployée par le *dèmos* athénien.

L'AVÈNEMENT DU PEUPLE ATHÉNIEN COMME SUJET POLITIQUE

Les réformes d'Éphialte impliquèrent le déploiement d'un mode spécifique de démocratie. À partir de 462 la souveraineté exercée par le *dèmos* configura la démocratie comme une pratique subjective d'autonomisation politique, en instituant les décisions de l'assemblée dans le noyau du pouvoir politique athénien de la deuxième moitié du v^e siècle⁴.

Le point chronologique initial de l'évènement démocratique s'établit par conséquent à partir des réformes d'Éphialte à l'égard du conseil de l'Aréopage, l'ancien corps aristocratique qui durant les guerres médiques avait renforcé son pouvoir en s'emparant du gouvernement de la cité (διώκει τὴν πόλιν) et en agissant comme le « gardien de la constitution » (τῆς πολιτείας φυλακὴ)⁵. L'action d'Éphialte annule ce privilège en

² Sur le sujet politique par rapport aux problèmes de l'évènement et de la décision, les références théoriques principales, mais pas les seules, procèdent des travaux de Badiou 1982 ; 1988, p. 359-475 ; 2006, p. 51-99, p. 471-525.

³ L'idée de « pensée en intériorité » implique d'analyser la politique sans référence à une instance déterminante extérieure ; cf. Badiou 1985 ; Lazarus 1985 ; appliquée à l'analyse historique, Gallego 2003.

⁴ Sur cette question, voir Loraux 1997, p. 68-69 : « Clisthène avait été le "premier inventeur", Éphialte fut le premier à donner les moyens effectifs de son développement » ; cf. Farrar 2007, p. 171-172. Pour diverses visions sur l'action d'Éphialte : Hignett 1952, p. 193-213 ; Forrest 1966, p. 209-220 ; Ruschenbusch 1966 ; Martin 1974 ; Wallace 1974 ; 1989, p. 83-87 ; Ostwald 1986, p. 28-77 ; Piccirilli 1988, p. 33-43 ; Starr 1990, p. 24-27 ; Stockton 1990, p. 41-50 ; Fornara, Samons 1991, p. 61-71 ; Bloedow 1992 ; Rhodes 1992, p. 67-77 ; Pritchard 1994 ; Bruyn 1995, p. 87-110 ; O'Neil 1995, p. 61-66 ; Lotze 1997 ; Podlecki 1998, p. 46-54 ; Mann 2007, p. 45-58 ; Raaflaub 2007b.

⁵ Aristote, *Constitution d'Athènes*, 23, 1 ; 25, 1-2.

privant les aristocrates d'un élément décisif de leur pouvoir réel et en octroyant tout le pouvoir au *dèmos* : le déploiement sans aucune restriction de la puissance de l'assemblée.

Domingo Plácido a expliqué clairement ce point central pour notre réflexion : si les réformes démocratiques d'Éphialte s'occupaient du fonctionnement pratique plus que des principes, c'est parce que leur réalisation, durant l'absence de Cimon et d'un nombre important d'hoplites, a signifié que les *psephismata* tombaient résolument entre les mains de l'*ekklèsia*⁶.

Analysons ce dont témoigne la documentation. L'information concise à notre disposition sur l'événement provient de la *Constitution d'Athènes* d'Aristote⁷, un passage présentant quelques points controversés pour les savants, surtout l'expression *ἅπαντα τὰ ἐπιθετα*, « toutes les attributions ajoutées », en référence aux pouvoirs qu'Éphialte a enlevés (*περιείλε*) à l'Aréopage, y compris le rôle fondamental de gardien de la constitution, et a rétablis (*ἀπέδωκεν*) au conseil des Cinq-Cents, au peuple (à l'assemblée) et aux tribunaux⁸.

Le sens concret de l'expression *ἅπαντα τὰ ἐπιθετα* fait donc l'objet d'une discussion dont l'enjeu est de déterminer la spécificité de ces fonctions additionnelles, bien que le texte aristotélicien montre ponctuellement qu'être « gardien de la constitution » était inclus parmi celles-ci. Avant de décrire comment l'Aréopage a perdu le pouvoir, Aristote⁹ semble insinuer que quelques attributions n'étaient pas strictement ajoutées, compte tenu de leur présence à l'époque de Dracon et de Solon¹⁰. Luigi Piccirilli a soutenu que, d'un certain

⁶ Plácido 1997, p. 17 et 213. Finley 1981, p. 29 ; 1983, p. 71-75, et Hansen 1987, p. 10-11 ; 1991, p. 37, 126, attribuent la même importance à l'absence des hoplites qui sont allés aider les Spartiates dans le conflit avec les Messéniens, sous le commandement de Cimon. Selon Rhodes 1992, p. 69, l'absence des hoplites n'était pas nécessairement ce qui a changé l'équilibre dans l'assemblée, mais celle de Cimon ; cf. Forrest 1966, p. 216-217. Cole 1974, explique comment le rejet spartiate de Cimon a fini par favoriser la « révolution » d'Éphialte. La question du passage de la souveraineté populaire à celle de la loi est au cœur du livre Ostwald 1986.

⁷ Aristote, *Constitution d'Athènes*, 25, 2 ; cf. 25, 4.

⁸ Un autre point disputé est la présence de Thémistocle dans l'action contre l'Aréopage (Aristote, *Constitution d'Athènes*, 25, 3-4), ce qui s'avère incongru avec d'autres données. Sur l'exil de Thémistocle : Thucydide, I, 135-137 ; Diodore de Sicile, XI, 54 ; Plutarque, *Thémistocle*, 25, 1. Cf. Robinson 1946 ; Lenardon 1959 ; Barrett 1977 ; O'Neil 1981 ; Piccirilli 1988, p. 45-57 ; Lewis 1997 ; Forsdyke 2005, p. 155-179.

⁹ Aristote, *Constitution d'Athènes*, 4, 4 ; 8, 2 ; 8, 4.

¹⁰ Les fonctions de l'Aréopage avant Dracon, après lui et même après Solon (Aristote, *Constitution d'Athènes*, 3, 6 ; 4, 4 ; 8, 2 ; 8, 4 ; 16, 8 ; 23, 1) semblent montrer une continuité dans le temps, ainsi que toute une gamme de pouvoirs, notamment le contrôle des magistrats. Cf. Rhodes 1993², p. 315-317 ; Cawkwell 1988 ; Berti 2003. Ostwald 2009, p. 230-244, présente une analyse très détaillée à propos du rôle de l'Aréopage selon la *Constitution d'Athènes* d'Aristote, avec de nombreuses précisions sur les attributions

point de vue, la formule *ἅπαντα τὰ ἐπιθετα* suppose qu'Éphialte a restauré la constitution ancestrale, tandis que, selon la perspective inversée, elle implique que les fonctions dont l'Aréopage s'est trouvé dépouillé auraient déjà été présentes dès son origine¹¹. Mais cet usage du langage de la *patrios politeia*, peut-être dérivé de la manière selon laquelle les démocrates présentaient les réformes pour les légitimer comme un retour à la constitution ancestrale, priverait la révolution d'Éphialte d'une signification conforme à la mutation opérée, fait que les oligarques se chargeraient de mettre en évidence sans réticence¹².

Plusieurs siècles après, l'évènement continue de susciter la réprobation d'auteurs comme Plutarque, dont la vision transcrit une rancune qui peut servir de référent parmi les oligarques de « la haine de la démocratie », pour reprendre le titre de Jacques Rancière¹³. Sur l'action comme une subversion détestable, Plutarque écrit :

la foule (οἱ πολλοί), affranchie de la contrainte (ἀνεθέντες), bouleversa (συγχέαντες) l'ordre établi dans la cité et les lois ancestrales en vigueur auparavant. À l'instigation d'Éphialte, elle enleva au conseil de l'Aréopage la responsabilité de tous les jugements, sauf quelques-uns, se rendit maître (κυρίουσ) des tribunaux, et jeta la cité dans une démocratie absolue (ἄκρατον)¹⁴.

Notez que Plutarque attribue d'abord le changement à la multitude, puis il fait participer Éphialte. Cette idée est congruente avec une autre idée que Plutarque introduit

du conseil et l'évolution de ses compétences à différents moments, en mettant spécialement l'accent sur la période s'étendant depuis la bataille de Salamine jusqu'aux réformes d'Éphialte. Sur les fonctions de l'Aréopage de la période archaïque jusqu'à Éphialte, Wallace 1989, p. 3-76 ; Bruyn 1995, p. 17-86 ; Braun 1998, p. 13-80. Si l'on considère que peu de temps après la réforme et l'assassinat d'Éphialte Eschyle mettait en scène la fondation de l'Aréopage comme un tribunal pour juger particulièrement les crimes de sang, on pourrait conjecturer que cette fonction aura été depuis ce temps-là son principal champ d'action. Cf. Hall 1990 ; Braun 1998, p. 81-104 ; Samons 1999.

¹¹ Piccirilli 1988, p. 37-38. Sur le contraste entre *ἐπιθετα* et *πάτρια*, Cawkwell 1988, p. 2 ; Rhodes 1993², p. 314 ; Fouchard 1997, p. 224. La vision d'Aristote n'implique pas l'acceptation des réformes, mais l'influence des débats du IV^e siècle sur la constitution ancestrale. Voir Finley 1971 ; Walters 1976 ; Lévy 1976, p. 173-208 ; Mossé 1978 ; 1979 ; Hansen 1989 ; 1991, p. 296-300 ; Sancho Rocher 2007, p. 311-317.

¹² Comme l'a exprimé de manière imagée Davies 1993², p. 61 : « such hints as we have of what the “revolutionaries” thought they were doing [...] do not talk the language of revolution. They speak rather of the abolition of the accretions and of the return to ancestral custom ». Anderson 2003, p. 83, 103, 206-211 ; 2007, p. 119-124 (citation à la p. 120), prouve une opération semblable par rapport à Cléisthène : « In order to allay deep-seated suspicions of *neōterismos*, or “revolution”, Cleisthenes and his cohorts could not afford to present their new order as the bold political experiment which it actually was. Instead, they had to present it as a return to an older form of *politeia*, and they accomplished this in various ways ».

¹³ Rancière 2005.

¹⁴ *Vie de Cimon* (15, 1-2), trad. A.-M. Ozanam, *Plutarque. Vies parallèles*, Paris, 2002.

dans la *Vie de Périclès*¹⁵, selon laquelle Éphialte détruit (κατέλυσε) le pouvoir (κράτος) du conseil de l'Aréopage, et en citant Platon¹⁶, dit qu'Éphialte donna aux citoyens une liberté absolue (ἄκρατον) et que le peuple cessa d'obéir (πειθαρχεῖν οὐκέτι)¹⁷.

En accord avec Aristote¹⁸, pour qui l'incorruptible et le juste (ἀδωροδόκητος καὶ δίκαιος) Éphialte poursuivit nombre d'aréopagites en les soumettant à des procès pour mauvaise administration des affaires publiques, Plutarque¹⁹ conclut que son assassinat fut le résultat de son attitude terrible (φοβερόν) envers les oligarques, car il se montrait inexorable (ἀπαραίτητον) concernant les redditions de compte et les poursuites (εὐθύνας καὶ δῶξεις) contre qui injuriait le peuple²⁰. La mort d'Éphialte continue de susciter des spéculations variées²¹. Sans rien négliger de ce matériel, pour moi, le commentaire le plus éclairé demeure celui de Nicole Loraux, soutenant qu'Éphialte fut « assassiné en 461-460 pour avoir osé réduire les prérogatives immenses de l'Aréopage, conseil aristocratique auquel s'attache l'aura d'une terreur sacrée. Meurtre politique sans aucun doute, et qui, à ce titre, est mentionné dans l'histoire-récit sans trop de commentaire, à la place qui revient à un événement assez important ». À cette première mort, indique Loraux, s'attache une seconde mort qui consiste en l'oubli de son comportement et en l'effacement du caractère séditieux de l'événement guidé par Éphialte, à partir duquel la démocratie athénienne advient d'une façon radicale²².

Ces oublis sont peut-être ceux qui ont poussé des savants contemporains tels que Raphael Sealey à supposer qu'Éphialte ne modifia que les redditions de compte (εὐθυναί) au détriment de l'Aréopage, prenant parti en proposant la conclusion suivante :

¹⁵ *Vie de Périclès*, 7, 8.

¹⁶ *République* 562c-d.

¹⁷ Marr 1993, p. 12, note que le mot ἄκρατον, traduit ici comme « absolu/e », s'applique au vin « pur » sans mélange d'eau (selon l'image de Platon et de Plutarque : « verser à boire une liberté absolue ») ; pour l'opinion grecque, c'est une préparation indigeste aux fâcheuses conséquences. Cf. Isocrate, *Aréopagitique*, [7] 50-51.

¹⁸ *Constitution d'Athènes*, 25, 1-2.

¹⁹ *Vie de Périclès*, 10, 8.

²⁰ Sur l'assassinat d'Éphialte, Aristote, *Constitution d'Athènes*, 25, 4 ; Diodore de Sicile, XI, 77, 6. Cf. Loraux 1997, p. 70 et n. 1, avec des précisions importantes sur le vocabulaire utilisé pour décrire l'homicide. En ce qui concerne le texte de Plutarque, voir Iriarte 2002, p. 71 ; Beltrametti 2013.

²¹ Cf. Stockton 1982 ; Piccirilli 1987 ; 1988, p. 69-78 ; Roller 1989 ; Fau 1998-1999 ; Kwaveney 2002 ; Payen 2007.

²² Loraux 1997, p. 16 et 70-71. Forsdyke 2005, p. 167, associe l'homicide d'Éphialte à l'ostracisme de Cimon.

« Ephialtes in his reforms appears as someone trying to remedy a particular abuse, to solve a highly specific problem. He ceases to be the embodiment of an ideal and becomes a man »²³. L'auteur révisé quelques aspects à la suite des arguments de Peter Rhodes, spécialement le fait que l'examen appliqué aux archontes élus (*δοκιμασία*) passa de l'Aréopage aux Cinq-Cents ; mais Sealey tente d'expliquer la conduite d'Éphialte par le même biais personnel et individualiste²⁴.

Ce qui est frappant dans le deuxième texte de Sealey, ce n'est pas la critique à l'encontre de Robert Wallace²⁵ mais le ton péjoratif qu'il utilise pour le discréditer : l'inclusion d'Éphialte, dit Sealey, parmi les « radical democratic leaders » n'explique pas son œuvre ; et dans une note en bas de page, il ajoute qu'il s'agit d'une phrase offensive et qu'on doit également déplorer des expressions comme « ambitious *strategoï* of the left »²⁶. Bien que pertinente en un certain sens, cette critique dévoile un romantisme extrême en mettant l'accent sur le poids de la décision personnelle d'un individu dans la production des mutations tout en refusant de le percevoir comme le chef d'une action collective : pour Sealey, s'est produit « a change which may have had wider effects than its author anticipated but did not amount to a general overhaul of the constitution »²⁷.

Ainsi, les effets politiques de la réforme d'Éphialte se voient-ils diminués, renforçant les oublis que les Anciens eux-mêmes ont orchestrés. Le révolutionnaire apparaît alors comme quelqu'un qui improvise, voire quelqu'un d'incapable de prévoir les effets politiques que les transformations mises en œuvre pourraient déclencher, dans la mesure où il n'aurait cherché qu'à ajuster les procédures de contrôle des magistrats. En ce sens, George Cawkwell a raison non seulement de discuter la position de Sealey²⁸, laquelle ôte toute force au changement produit à Athènes, mais aussi d'attribuer à l'Aréopage de

²³ Sealey 1964 (citation à la p. 20). Cf. Finley 1986, p. 58-59, n. 17 : « The assassination and indeed the entire tradition about Ephialtes from Theopompus and Aristotle on become meaningless if one accepts R. Sealey's reduction of his career to a minor technical reform in the constitutional procedure ».

²⁴ Rhodes 1972, p. 144-207 ; Sealey 2004.

²⁵ Wallace 1974, p. 266-267, avait emphatiquement discuté la vision de Sealey.

²⁶ Sealey 2004, p. 324 et n. 35. La phrase offensive et le langage déplorable sont de Wallace 1974, p. 266 et 263. Le point de vue critique comprend également Davies 1971, p. 259 et 506, puisqu'il utilise les notions de gauche et de droite. Sealey aurait également critiqué la perspective de Marr 1993, p. 16, mais ce texte est paru après l'article de Sealey, initialement publié en 1981.

²⁷ Sealey 2004, p. 310.

²⁸ Cawkwell 1988, p. 9-11. Sur la surveillance morale exercée par le conseil de l'Aréopage et la consécration religieuse de ces fonctions de contrôle du système politique, Valdés, Fornis, Plácido 2007, p. 112-114.

plus vastes pouvoirs à partir de l'exercice de la *nomophulakia*, y compris une supervision morale du gouvernement, qu'a annulée l'action commandée par Éphialte.

Tracey Rihll affirme que les réformes produisirent un important changement, puisqu'autrement ce serait mésestimer le pouvoir que la *docimasia*, l'*euthuna* et l'*eisangelia* octroyaient à ceux qui les exécutaient. Éphialte attaqua l'Aréopage parce que l'exercice de ses pouvoirs empêchait que des magistrats élus par le peuple pussent accéder aux postes : « Before Ephialtes, magistrates who had been selected democratically, by sortition or election or both, could have been denied entry to office by men who were socially superior, in post for life, and were essentially unaccountable: democracy denied by an undemocratic body »²⁹.

Rihll se montre plus emphatique que Sealey face aux incapacités d'un développement d'une démocratie « pleine » ; mais des doutes existent quant à savoir si tous les ajouts concernent uniquement ce problème, y compris la *nomophulakia*. En imposant des procès contre nombre d'aréopagites afin qu'ils quittent leurs fonctions à vie, la stratégie initiale d'Éphialte montrerait qu'existaient déjà, même avant les réformes³⁰, certaines procédures pour contrôler les magistrats qui ne dépendaient pas de l'Aréopage et qui pouvaient s'appliquer à ses membres.

On peut penser que, en réalité, les réformes impliquèrent deux attaques dirigées contre le pouvoir aristocratique : d'une part, les procès pour mauvaise gestion contre nombre d'aréopagites³¹, c'est-à-dire une exception aux procédures en vigueur comme partie du changement politique promu par les démocrates, modifiant ainsi le fait que jusqu'alors les aréopagites bénéficiaient d'une immunité pour leurs fonctions à vie ; d'autre part, la suppression de toutes les attributions de l'Aréopage, par une loi proposée par le conseil des Cinq-Cents immédiatement décidée par un vote favorable de l'assemblée³².

Le caractère radical de la mutation d'Éphialte fut interprété par plusieurs historiens en employant le concept de révolution³³. En réfléchissant sur le terme *metabolè* utilisé

²⁹ Rihll 1995, p. 91-92, 93-97 (citation à la p. 97) ; cf. Giffler 1941 ; Ryan 1994.

³⁰ Aristote, *Constitution d'Athènes*, 25, 2.

³¹ Cf. Jones 1987, p. 64-65, qui offre une explication plausible de la façon dont Éphialte a pu tenter des procès contre de nombreux aréopagites et quels arguments il aurait pu utiliser.

³² C'est ce qu'on peut déduire d'Aristote, *Constitution d'Athènes*, 25, 4, dans la mesure où d'abord Éphialte expose la situation devant le conseil des Cinq-Cents, puis devant l'assemblée du peuple.

³³ E.g. Hignett 1952, p. 193-213, 337-341, parle de « la révolution de 462 », en affirmant sans aucun doute la spécificité révolutionnaire de la politique d'Éphialte ; Forrest 1966, p. 207, 216-217, décrit l'événement comme une torsion dans l'histoire (« turning point ») ; Cole 1974, évoque la révolution

par Aristote³⁴, Moses Finley a bien cerné les questions en jeu avec ce concept³⁵ ; pour lui, l'utilisation de l'idée de révolution se restreint aux mutations suivies de guerres civiles et à l'exercice ouvert de la violence de la part des classes exclues du pouvoir politique : il s'agit de la nature, de l'étendue et de l'impact de l'action populaire.

Dans ce contexte, le nom d'Éphialte assume le rôle d'emblème du radicalisme qu'acquiert la politique lorsque le peuple commence à décider à l'assemblée sans aucune restriction. En ce sens, à partir de ce qui arrive avec les changements associés au nom d'Éphialte, Ana Iriarte a argumenté qu'il est toujours le cauchemar qui poursuit les aristocrates³⁶.

d'Éphialte en considérant l'influence de l'absence de Cimon et des hoplites ; Davies 1993², p. 51-63, rattache la révolution à une augmentation exponentielle des archives et observe que le point le plus intéressant en est le rôle souverain de l'assemblée ; Rhodes 1992, p. 91, affirme que la réforme d'Éphialte ne fut pas une révolution des *thêtes* en tant que secteur ayant des intérêts différents des hoplites, mais semble accepter la présence d'un aspect révolutionnaire en ce qui concerne le gouvernement, qui fut véritablement entre les mains du *dèmos* dès ce moment-là ; ainsi, la langue de la révolution traverse-t-elle ces textes avec des orientations diverses. Osborne 2006, p. 17-23, note que, parmi des historiens anglais, le modèle doit être attribué à la vision de Walker 1927, p. 99. Avant l'article de Walker, l'idée de révolution appliquée aux réformes d'Éphialte fut acceptée par quelques savants français : Cavaignac 1908, p. 61, 65 ; Carcopino 1909, p. 209 ; Thibaudet 1922, p. 116-117, comparant les événements de la révolution de 462 avec ceux de la révolution française. Pendant les dernières décennies, des auteurs ont utilisé le terme révolution pour se référer au changement survenu ; selon Piccirilli 1988, p. 36 ; cf. p. 40 : « [il] più importante rivolgimento costituzionale della storia ateniese [...] sotto il nome di rivoluzione efialtica » ; cf. Rodríguez Adrados 1975, p. 126, 231-233 ; Fornara, Samons 1991, p. xvi, p. 128-132 ; Pritchard 1994, p. 133-135 ; Podlecki 1998, p. 52-53. Le concept de révolution s'applique également aux coups oligarchiques de 411 et 404 : cf. Hignett 1952, p. 268-276, 285-298, 356-383 ; Shear 2011.

³⁴ *Constitution d'Athènes*, 41, 2.

³⁵ Sur Éphialte, Finley 1986, p. 50-52 ; 1983, p. 102 ; l'auteur analyse avec le concept de révolution les changements associés à Solon, à Clisthène et à Éphialte. Autour du vocabulaire grec qui peut être traduit par l'idée de révolution, cf. Demont 1991 ; Canto-Sperber 1991 ; voir aussi Brun 2009, qui analyse non seulement la terminologie mais aussi les efforts des auteurs grecs pour masquer ou dissimuler les effets disruptifs des révolutions comme événements dérivés des conflits séditieux. Sur ce dernier point l'œuvre de Loraux 1997 ; 2005, reste essentielle ; même si Brun ne la cite pas. Ober 1996, p. 32-52 ; 1997 ; 2007, recourt au concept de révolution pour le bouleversement à Athènes commandé par Clisthène. Wallace 2007, a également employé la notion de révolution pour analyser les transformations accomplies par le peuple durant l'époque archaïque dans le monde grec, en analysant les réformes de Solon dans ce contexte. Dans le même volume, voir aussi les éclaircissements exposés par Raaflaub 2007a, p. 16-19, sur les débats autour de l'utilité du concept de révolution pour penser les mutations survenues dans la Grèce antique et à Athènes en particulier. Pour Cartledge 2007, p. 166 : « The very fact of the instantiation of *demokratia* at Athens therefore implied a revolution, a fundamental transformation of political life ».

³⁶ Iriarte 2002, p. 67-77, a bien montré la façon dont Eschyle présente cet événement dans les *Euménides*.

Ainsi, à partir du moment où il apparaît comme la personnalisation de l'événement par lequel la démocratie radicale advient à Athènes, le nom d'Éphialte subit une série de « disparitions » réelles ou symboliques³⁷. Avec sa mort en 461, l'homme d'action disparaît ; l'oubli du nom du politicien par le *dèmos*, comme synonyme de la révolution, équivaut à la disparition dans la mémoire civique athénienne de la filiation entre la démocratie et l'événement démocratique en tant qu'effet de la *stasis*. Si les oligarques ont conservé la mémoire de ce moment séditieux et d'Éphialte comme leur cauchemar politique, ils agissent de cette façon pour tenter de faire disparaître ce qui persistait encore de sa trace évanescence (et l'obtenir en 404) : ses lois sur l'Aréopage. Cela met en évidence que pour ceux-ci le nom d'Éphialte n'avait en réalité pas subi l'oubli mais, peut-on dire, une « forclusion » des représentations sur les origines de la démocratie radicale, revenue sous la forme d'un cauchemar.

Même si la figure d'Éphialte a disparu prématurément de la mémoire civique du *dèmos*, de toute façon l'effet pratique de la mutation est ce qui demeura en vigueur jusqu'à la fin du v^e siècle : la démocratie devient synonyme de la souveraineté populaire déployée en acte dans les réunions et les décisions de l'assemblée, alors que le *dèmos* est toujours l'*ekklèsia*. Malgré les oublis, les répressions ou les sanctions, l'événement démocratique a connu ses modes de pensée spécifiques ; certes sans réflexion nécessairement allusive à ce fait, mais tout en comprenant la nature de ses effets.

L'INSTAURATION DU CONSEIL DE L'ARÉOPAGE DANS L'*ORESTIE* D'ESCHYLE

Un problème se distingue parmi les questions privilégiées par les savants³⁸ : l'*Orestie*, de l'année 458, est un témoignage indispensable pour penser les conséquences

³⁷ Cf. Loraux 1997, p. 68-72.

³⁸ Le problème le plus vaste en cause ici est la relation entre tragédie et politique, notamment celle de la démocratie athénienne, un sujet qui génère des débats renouvelés parmi les spécialistes. Pour ne citer que la production de ces dernières années, voir Rhodes 2003 ; Carter 2004 ; 2007, qui ont mis en doute l'idée que la tragédie était un discours sur la démocratie athénienne, car il traite de questions générales relatives à la *polis* grecque, dont le rituel et le contexte institutionnel ne seraient pas exclusivement athéniens ; mais voir les avis pertinents de Swift 2010, p. 55-60. Heath 2006 ; Garvie 2007 ; 2009, p. xvi-xxii ; Wright 2008, p. 90-97, examinent différents points en cours de discussion et offrent des opinions diverses. Voir également les études récentes de Wilson 2008 ; 2009 ; Kennedy 2009 ; Carter 2010 ; et tous les travaux compilés par Carter 2011, avec des mises à jour utiles sur les questions concernées. Le livre dirigé par Markantonatos, Zimmerman 2012, souligne l'importance renouvelée des thèmes que nous abordons dans cette section, en considérant les œuvres théâtrales de la fin du v^e siècle. Roselli 2011 ; Allan, Kelly 2013, et Flaig 2013, ont aussi récemment analysé la relation entre tragédie et démocratie, les deux premiers mettant l'accent sur le rôle significatif de l'audience populaire.

des réformes d'Épialte³⁹. La trilogie, qui dans les *Euménides* finit par mettre en scène la fondation du tribunal de l'Aréopage pour juger les crimes de sang, fut représentée à peine trois ans après la mort d'Épialte, lorsque les effets de l'insurrection se firent pleinement sentir, à travers la réduction du pouvoir de ce conseil et l'ouverture simultanée de la voie au plein épanouissement du pouvoir populaire. La manière dont Eschyle reformule le mythe d'Oreste est peut-être un signe du radicalisme de cet événement. Dans les *Euménides*⁴⁰, les invocations pour la concorde et contre la guerre civile semblent se référer au conflit suivant l'action d'Épialte et son crime⁴¹, situation encore d'actualité au moment de la représentation de la trilogie⁴². En ce sens, le conseil de l'Aréopage est l'instance permettant d'établir un rapport entre la situation historique et la tragédie. Ce que la plupart des études n'ont pas pu ignorer, c'est la mutation radicale qu'implique le passage d'une justice liée à l'*oikos* à une justice liée à la *polis*⁴³, un changement qui est représenté dans les *Euménides* comme une coupure abrupte entre le passé et l'avenir, en dépit de la préservation des anciens éléments dans la nouvelle situation.

Voyons cette séquence en ordre inversé. Athéna a déjà choisi les juges et le procès arrive à sa fin. La déesse s'adresse directement aux citoyens ordonnant qu'ils écoutent sa loi⁴⁴. L'exhortation se conclut étrangement par ce qui semblait être le point de départ du jugement : « Tel est le conseil qu'ici j'institue »⁴⁵. L'inversion de la séquence permet de donner plus d'ampleur à notre étonnement, puisqu'Athéna a déjà fait savoir qu'elle choisirait des juges pour constituer un tribunal⁴⁶. Cependant, quand la déesse est sur le

³⁹ Comme avec le problème de la relation entre tragédie et démocratie, la question de l'arrière-plan politique des tragédies d'Eschyle a fait l'objet de nombreuses réflexions, accordant bien sûr une attention toute particulière à l'*Orestie*, et surtout aux *Euménides* : cf. Tierney 1938 ; Dover 1957 ; Dodds 1960 ; Podlecki 1966a, p. 63-100 ; Miralles 1968, p. 146-215 ; MacLeod 1982 ; Meier 1988, p. 149-253 ; 1991, p. 126-74 ; Bearzot 1992 ; Bowie 1993 ; Griffith 1995 ; Rocco 1997, p. 136-170 ; Braun 1998, 134-226 ; Samons 1999 ; Goldhill 2000 ; Leão 2005 ; 2010 ; Kennedy 2009, p. 21-45.

⁴⁰ *Euménides*, 525-526 ; 696-697 ; 858-866 ; 976-986.

⁴¹ Cf. Loraux 1997, p. 26-35 ; Iriarte 2002, p. 75-77.

⁴² Cf. Thucydide, I, 107, 4-6 ; Forsdyke 2005, p. 168.

⁴³ Il est facile de comprendre que le problème de la justice dans l'*Orestie* a occupé une place distinctive dans les approches des savants ; voir e.g. Podlecki 1966a, p. 63-80 ; Gagarin 1976, p. 66-79 ; Euben 1982 ; MacLeod 1982, p. 133-138 ; Goldhill 1984, p. 208-283 ; Moreau 1985, p. 245-291 ; Cohen 1986 ; Meier 1988, p. 164-182 ; Kennedy 2006, p. 50-67 ; 2009, p. 19-45 ; Nicolai 2009-2010.

⁴⁴ *Euménides*, 681-682.

⁴⁵ *Euménides*, 704-706, trad. P. Mazon, *Eschyle, II. Agamemnon. Les Choéphores. Les Euménides*, Paris (CUF), 1949.

⁴⁶ *Euménides*, 483-484.

point de rendre son verdict, elle établit le tribunal. Il s'agit d'une formule paradoxale, car jusqu'ici Oreste, les Érinyes et Apollon ont parlé devant les juges pour qu'ils prennent une décision en faveur de l'un ou l'autre. Pourquoi ce paradoxe ? La réalisation de l'événement implique un ensemble d'actions menées par Athéna qui, dans le texte eschyléen, sont conjuguées et fluctuant de manière permanente entre l'avenir et le présent. En effet, Athéna choisit les juges qui constitueront le tribunal, et annonce : « Je reviendrai, quand j'aurai distingué les meilleurs de mes citoyens, pour qu'ils jugent en toute franchise »⁴⁷. L'accomplissement au temps présent de ce qui est énoncé au temps futur inscrit le déplacement du pouvoir de la déesse vers le peuple.

Jusqu'ici nous avons inversé la séquence. Mais quel en est le point de départ ? Si Athéna a réalisé la fondation du tribunal, la solution dessinée par la déesse semble cependant être le produit d'un manque ou d'une faiblesse de ses dons, et non de sa force. En effet, ce qu'on attend, c'est qu'Athéna apporte une solution expéditive au problème. Mais elle n'a d'autre choix que de reconnaître son impuissance. Comme Louis Gernet l'a dit : « Il y a là un extraordinaire condensé de pensée juridique et d'histoire. Ce qui frappe d'abord dans le discours d'Athéna, c'est une contradiction – trop voyante pour ne pas devoir se résoudre : des mortels ne peuvent pas décider, et en conséquence elle établit un tribunal qui va juger. Mais elle avait ajouté qu'elle-même, déesse, ne pouvait pas décider non plus. Les dieux ne peuvent pas – ne peuvent plus – “juger” »⁴⁸. Les dieux ne peuvent plus ; mais les hommes ne peuvent pas encore. Ces deux positions temporelles dénotent une césure bien claire : ce qui fut/ce qui sera. Ni les uns ni les autres n'ont le pouvoir au moment présent. Cependant, il y a des forces en lutte, bien que sans orientation particulière⁴⁹. De quel moment s'agit-il ? Celui de l'événement, celui de la discontinuité d'une temporalité non homogène. Il s'agit d'un point d'inflexion, le moment privilégié où peut advenir une nouveauté radicale.

Pour Athéna la situation se présente comme impossible à juger ; cependant elle doit agir. Peut-être ne s'agit-il pas d'une faiblesse d'Athéna mais d'un excès parce que les forces en lutte inhibent son jugement. La déesse déploiera sa capacité en agissant avec cet excès. La question est de savoir si une telle décision n'est pas préjudiciable pour la cité. En ce point d'ouverture, où ni les dieux ni les hommes ne sont en capacité d'apporter une réponse immédiate et unique, elle devra prendre une décision. Athéna passe promptement du dilemme à l'action. La déesse ne choisit pas entre Oreste et les

⁴⁷ *Euménides*, 487-488.

⁴⁸ Gernet 1948-1949, p. 101. Cf. Eschyle, *Euménides*, 470-472.

⁴⁹ Cf. Goldhill 1984, p. 213-223.

Érinyes, mais décide une procédure qui n'annule pas la lutte de droits mais établit une nouvelle instance pour déterminer qui a le droit pour lui après avoir prouvé les faits⁵⁰. C'est alors seulement qu'il sera possible de décider grâce au vote du tribunal, qui pourra être unanime ou extrêmement divisé. Il s'agit d'un déplacement subit qui met la *polis* au cœur des décisions ; un corps collectif et populaire commencera à décider la justice, ce qui correspond à l'avènement d'un espace politique⁵¹. Ce fait est mis en évidence par la prolifération de termes se référant au peuple (*ἀστός, λαός, πολίτης, στρατός*) et associés aux lois fondées et à la nouvelle institution judiciaire⁵².

C'est un moment singulier que l'*Orestie* présente devant l'audience athénienne en 458 : la production d'une altérité radicale, l'invention de la politique sous couvert d'une institution judiciaire qui advient comme forme de la procédure démocratique. Depuis lors, les résolutions judiciaires impliqueront la possibilité d'une division de la volonté, et la décision de la majorité sera la manière de résoudre cette scission. La déesse décide alors de sélectionner des juges parmi les meilleurs citoyens ; en vérité, Athéna parle de « ses » citoyens : *ἀστών τῶν ἐμῶν*⁵³. L'expression dénote un biais possessif envisageant les Athéniens comme un ensemble en vertu de l'unité qu'Athéna leur confère. La déesse protectrice de la *polis* est l'incarnation de la communauté des citoyens. Athéna est Athènes qui émerge à la vie politique en tant qu'entité collective. L'acte établissant un nouveau droit est à la fois l'acte par lequel la communauté est instituée comme la force supérieure à toutes les autres forces.

Dès qu'Athéna finit son labeur d'instauration du tribunal, ceux qui ont été choisis se lèvent et commencent à déposer les votes dans les urnes⁵⁴. Athéna donne son verdict⁵⁵ : son vote aura à s'ajouter aux autres votes déjà émis. Elle fait savoir qu'elle appuiera Oreste et s'alignera sur les arguments d'Apollon concernant la place respective de l'homme et

⁵⁰ Sur la fondation mythique du tribunal de l'Aréopage dans les *Euménides*, voir Euben 1982, p. 29 ; MacLeod 1982, p. 127-132 ; Goldhill 1984, p. 238, 245, 253-254 ; Bowie 1993, p. 12 ; Braun 1998, p. 81-104 ; Torrano 2001 ; Leão 2005, p. 25-34 ; 2010, p. 47-54 ; Kennedy 2009, p. 22-25 ; Nicolai 2009-2010, p. 25-30 ; Rynearson 2013, p. 1-3.

⁵¹ Voir surtout Meier 1988, p. 229-250.

⁵² Eschyle, *Euménides*, 487, 691, 697, 708, 807, 862, 908 : *ἀστός* ; 638, 681, 775, 997 : *λαός* ; 693, 789, 819, 854, 927, 980, 991, 1013 : *πολίτης* ; 566, 569, 667-8, 683, 762, 889 : *στρατός*.

⁵³ Eschyle, *Euménides*, 487.

⁵⁴ Sur la scène du procès, cf. Goldhill 1984, p. 245-261 ; Torrano 2001 ; Leão 2005, p. 27-33 ; 2010, p. 49-53 ; Kyriakou 2011, p. 172-181.

⁵⁵ Eschyle, *Euménides*, 735-740. Voir Winnington-Ingram 1948, p. 141-147 ; Gagarin 1975 ; cf. Kyriakou 2011, p. 182-184 ; Boulic 2013.

de la femme selon la loi du mariage indiquée par Loxias⁵⁶. Athéna “misogyne”, comme il a été dit. C’est pourquoi, selon l’argument de la déesse, il n’y a pas de différence entre l’assassinat d’une femme et d’un homme qui gouverne la maison.

Néanmoins, la déesse s’ajoute aux juges comme membre quelconque du tribunal, au même titre que tout citoyen, sans négliger pour autant son pouvoir instituant. Une nouvelle clause s’ajoute à celles déjà données en vue de la constitution du tribunal et établit qu’en cas d’égalité des votes, Oreste vainc⁵⁷. S’il avait été paradoxal que les mortels et la déesse elle-même ne puissent juger, et qu’elle établisse alors un tribunal pour que les hommes le fassent, il est aussi paradoxal que dans le même acte, à travers lequel elle s’ajoute au reste des juges et émet son vote – sans s’accorder une place hiérarchique –, elle établisse également une règle affectant non seulement son propre vote mais aussi l’ensemble de la procédure⁵⁸.

Étant par nature un acte instituant qui s’adjoint à ceux déjà produits, celui de la déesse propose une manière de résoudre la division. Ainsi, tout en s’ajoutant à l’une des parties de cette scission et en prenant parti, Athéna établit simultanément dans quelles conditions il sera désormais possible de prendre parti. On peut penser que cette tension est similaire à celle traversant le terme *dèmos*, lequel peut être considéré en son sens le plus restreint de partie qui exerce le pouvoir dans une démocratie, ou en son acception générique de communauté de tous les citoyens. Cette ambivalence donne lieu à une situation semblable à celle que nous venons de voir dans l’acte paradoxal d’Athéna ; car le parti populaire, central dans la *stasis*, est éliminé quand la décision a déjà été adoptée. Dans ces circonstances, *dèmos* ne désigne plus la partie mais le tout, et c’est grâce à ce caractère ambivalent qu’il peut établir de nouvelles règles d’action pour l’assemblée athénienne.

Athéna est donc une partie, parce qu’elle unit son suffrage à ceux qui votent en faveur d’Oreste ; mais elle est le tout, dès lors qu’elle agit en imposant des règles de fonctionnement. Athéna et le *dèmos*. Tels sont les deux points entre lesquels l’Athènes démocratique elle-même oscille : le gouvernement d’une partie imposant son pouvoir à l’autre partie, ou le moment d’égalité par excellence dans lequel les parties n’acquièrent pas plus de pouvoir que ce que le tout permet et où la division est incorporée à la procédure démocratique, qui ne prescrit pas quelle partie sera celle qui impose finalement sa volonté, mais qui propose un mécanisme rendant possible le travail politique de la division. Le clivage traverse Athènes, le *dèmos* et Athéna elle-même. Il semble impossible que cela

⁵⁶ Eschyle, *Euménides*, 217-218.

⁵⁷ Eschyle, *Euménides*, 741.

⁵⁸ Cf. Wise 1998, p. 165-168.

se produise avec une déesse, mais comme elle a montré son impossibilité de juger, sa délégation du pouvoir à ses citoyens instaure une communauté dont la manière d'être réside dans la division. Dans la mesure où les citoyens « appartiennent » à Athéna, la scission entre eux est aussi sa scission, mise en évidence quand elle doit voter la sentence à appliquer à Oreste. En s'ajoutant à eux, la déesse doit forcément s'unir à l'une des parties. En revanche, lorsque la déesse établit la loi elle se situe au-dessus des parties, dictant des règles pour l'ensemble et ratifiant la force de l'événement, un pouvoir instituant qui se déploie dans le temps du récit de l'*Orestie*.

Comment caractériser la pensée politique de cette mise en scène de l'événement ? La réflexion politique des *Euménides* semble se situer entre l'événement des origines légendaires du conseil de l'Aréopage et celui des réformes historiques d'Éphialte. En un sens, en proposant qu'Athéna soit la fondatrice du tribunal, il semble exister une défense de la nature sacrée de l'Aréopage. Mais en un autre sens, on peut réaliser que la fonction avec laquelle Athéna a établi le tribunal est strictement celle de juger les crimes de sang mais non en tant que gardien de l'organisation politique. En conséquence, selon cette perspective il ne semble pas y avoir de modification des préceptes d'Athéna, car il n'y a pas d'innovations en ce qui concerne les attributions judiciaires de l'Aréopage. Cela dit, nous ne pouvons qu'affirmer qu'il paraît l'un ou l'autre ; et c'est pourquoi il n'est pas possible de conclure quelles sont les sympathies d'Eschyle. Cette question reste ouverte.

Selon Robert Wallace⁵⁹, l'*Orestie* d'Eschyle marque la fin d'un âge dans l'histoire du conseil de l'Aréopage, dans la mesure où cette tragédie reflète la promulgation des réformes d'Éphialte, quelle que soit la façon dont l'œuvre eschyléenne est interprétée. On doit toutefois indiquer que le lien établi entre la tragédie et l'événement historique n'est pas externe au récit tragique, mais institué par la représentation de la tragédie dans le théâtre de la cité. Ce qu'il est important de souligner ici, c'est la capacité et l'efficacité d'Eschyle pour donner à sa pensée une forme non partisane. Nous appelons « fidélité à l'événement » la forme de sa pensée, à condition de ne pas comprendre fidélité comme le reflet fidèle d'une réalité mais comme une pensée sur l'événement qui le constitue en tant que tel. Ainsi, Eschyle trace une relation entre l'événement théâtral et celui de l'histoire parce qu'il

⁵⁹ Wallace 1989, p. 87 ; cf. p. 90-93, analyse les diverses interprétations de l'*Orestie* que les auteurs ont fait en ce qui concerne le rôle et les pouvoirs du conseil de l'Aréopage. L'auteur semble enfin proposer l'idée qu'il existe un sens allusif de la tragédie, non seulement pour pointer les réformes d'Éphialte comme une référence historique, mais aussi l'ostracisme de Cimon, l'assassinat du chef démocrate et même les négociations d'un groupe des Athéniens avec les Spartiates pour renverser la démocratie (cf. Thucydide, I, 107, 4). L'Aréopage symboliserait le processus juridique capable d'éradiquer les maux de la cité : la *stasis*, l'anarchie et le despotisme.

propose une réflexion tragique sur la fondation et les procédures judiciaires du conseil de l'Aréopage, à partir d'un épisode plaçant au premier plan ses attributions et sa temporalité.

On peut dire qu'Eschyle accomplit d'une façon directe l'écriture de l'événement. Cette écriture fait elle-même partie de l'existence de l'événement, dans la mesure où ce qui fait exister un événement, c'est un acte de nomination et de pensée. Sans la réflexion eschyléenne l'événement des réformes d'Éphialte n'aurait pas acquis la dimension et l'importance qu'il a connues. La fidélité d'Eschyle consiste à produire une intervention permettant une rencontre entre les pratiques de la politique démocratique et celles de la poésie tragique, sans impliquer pour autant de sa part une prise de position sur la nouvelle situation⁶⁰.

L'ÉMERGENCE DE LA DÉMOCRATIE DANS LES *HISTOIRES* D'HÉRODOTE

À mon avis, Hérodote est un penseur de l'avènement de la démocratie athénienne à la suite des réformes d'Éphialte, ayant des effets actifs à l'époque de Périclès, nous conduisant à émettre ici l'hypothèse selon laquelle l'historien produit un bilan de cet événement en faisant de Cléisthène le créateur de la démocratie. En effet, le regard d'Hérodote apporte une ligne d'interprétation qui permet de relier rétrospectivement la situation inaugurée par Éphialte – et poursuivie par Périclès – à la politique déployée par Cléisthène à la fin du VI^e siècle.

Il est clair que l'historien ne présente pas ouvertement cette idée dans son texte ; mais le modèle démocratique est celui qui commande l'*Enquête*, comme le résultat peut-être de son expérience en acte du fonctionnement politique athénien. Certes, cette affirmation est assez problématique, car il existe des positions également documentées et argumentées pour et contre l'idée qu'Hérodote était partisan de la démocratie athénienne du temps de Périclès⁶¹. En effet, la question des sympathies politiques d'Hérodote a

⁶⁰ À partir de l'analyse du nom Éphialte, Iriarte 2002, p. 67-77, montre l'association entre les Furies et les aréopagites et conclut qu'Eschyle indique la nature violente de la mutation causée par Éphialte et la possibilité que l'arrogance des vieilles puissances puisse réapparaître dans les nouveaux pouvoirs.

⁶¹ La vision traditionnelle de l'affinité de la pensée d'Hérodote avec la démocratie athénienne à l'époque de Périclès est représentée par Legrand 1955, p. 106-109, mais cela ne signifie pas une condamnation du régime spartiate. En même temps, Strasburger 1955, trouve des éléments anti-athéniens dans les *Histoires*. La position pro-athénienne est défendue par Harvey 1966, critiquant des interprétations sceptiques. Waters 1972, ne croit pas qu'Hérodote soit partisan de la démocratie. Forrest 1984, a soutenu qu'Hérodote était un admirateur d'Athènes, mais en faveur de l'aristocratie et contre la démocratie de Périclès. Georges 1994, p. 157-163, a soutenu qu'Hérodote n'était pas en faveur de la démocratie athénienne à l'époque de Périclès, parce qu'il était critique de la politique de Cléisthène et des Alcéonides. Blösel 2001, voit dans la figure du Thémistocle hérodotéenne une synthèse et un miroir des actions des Athéniens pendant le V^e siècle : ils sont les libérateurs de la Grèce à l'égard de l'invasion des Perses, mais sont en même temps

donné lieu à une vaste littérature historique. Mais, indépendamment du fait de savoir si l'historien était pour ou contre la démocratie athénienne, il développe une pensée sur la politique en tant qu'activité humaine fondamentale⁶².

Dans ce contexte, le débat sur les constitutions du livre III possède une grande importance, non seulement car le débat entre Perses est organisé selon le modèle des assemblées politiques grecques⁶³, mais aussi parce qu'il y a une forte présence des pratiques démocratiques athéniennes à cet égard⁶⁴. Son interprétation des réformes de Clisthène comme l'avènement de la démocratie ne saurait être séparée de sa connaissance du fonctionnement concret de la démocratie au temps de Périclès. En effet, Hérodote désigne comme *démokratia* les mutations liées au nom de Clisthène permettant la participation politique du *démós*, dont la description apparaît dans la bouche d'Otanès sous le nom

devenus les nouveaux dominateurs des autres Grecs qui font partie de la ligue de Délos. Pour Moles 2002, il y a deux aspects dans les *Histoires* : d'un côté, on doit raconter l'importance d'Athènes dans la victoire sur l'empire perse ; mais d'un autre côté, des critiques sont adressées à l'Athènes de Périclès pour être devenue un empire comme celui des Perses. Récemment, Martin 2011, a défendu l'idée qu'Hérodote était un fervent partisan et propagandiste de la démocratie athénienne à l'époque de Périclès. Pour des positions plus nuancées indiquant l'impossibilité de se prononcer sur ce problème et inclinant vers l'idée que la question politique dans l'œuvre d'Hérodote est située sur un plan différent de la simple prise de position : cf. Fornara 1971, p. 37-58 ; Lachenaud 1978, p. 317-318 ; Hartog 1980, p. 366-367 ; Payen 1997, p. 196-198 ; Fowler 2003 ; Scott 2005, p. 28-30 ; Ostwald 2009, p. 265-277.

⁶² Plusieurs aspects sont liés à la relation entre Hérodote et Athènes. Un point est celui des voyages d'Hérodote à Athènes, entre les années 450, 447 ou 445, pour sa première arrivée, et 443, quand il s'établit à Thurii ; cf. Legrand 1955, p. 29-37 ; Gould 1989, p. 14-17 ; plus sceptique, Podlecki 1977. Un autre point consiste à savoir s'il y avait un cercle d'intellectuels directement liés à Périclès ; alors qu'auparavant, on croyait bien attesté un lien étroit entre Périclès et certains penseurs et artistes (notamment Protagoras, Anaxagore, Sophocle, Phidias et Hérodote lui-même), il existe aujourd'hui une perspective sceptique sur la possibilité de rapports directs entre eux ; cf. Schwartz 1969 ; Rodríguez Adrados 1975, p. 269-273 ; plus sceptique Stadter 1991. Un autre point, qui a conduit à des débats sur un passage des *Histoires* assez étudié, réside dans la valeur donnée à l'éloge d'Athènes au livre VII ; cf. Hérodote, VII, 139 ; Evans 1979 ; 1991, p. 92-94 ; Demand 1987 ; Carrière 1998, analyse aussi très en détail la victoire de Salamine et ses conséquences pour la démocratie et l'hégémonie des Athéniens.

⁶³ Il existe de nombreux textes sur le débat constitutionnel (Hérodote, III, 80-82) ; voir les commentaires d'Asheri, dans Asheri, Lloyd, Corcella 2007, p. 471-476, sans aucune mention sur les cités grecques, et encore moins sur Athènes, mais sur les Perses ; mais tel que les savants l'ont posé, il est clair que sa référence principale est le débat politique se déroulant dans la démocratie athénienne ; cf. Brannan 1963 ; Ostwald 1969, p. 111-115 ; Lasserre 1976 ; Lanza 1977, p. 225-232 ; Evans 1981 ; Bordes 1982, p. 242-249 ; Giraudeau 1984, p. 101-111 ; Lateiner 1989, p. 163-186 ; Raaflaub 1989, p. 41-45 ; Myers 1991 ; Thompson 1996, p. 52-78 ; Pelling 2002 ; Fröhlich 2004, p. 15-19 ; Meneses Sousa 2005 ; Roy 2012.

⁶⁴ Loraux 1993², p. 213 : « Ce schéma proprement politique est certes grec et contraste avec les fausses délibérations des barbares ; mais il est encore plus spécifiquement *athénien* [...] : il se pourrait donc bien que la démocratie athénienne soit encore une fois le modèle en matière politique ».

d'isonomie avec des traits difficilement dissociables de ceux d'Athènes dans la deuxième moitié du V^e siècle⁶⁵. Ainsi, pour Hérodote, les mesures prises par Clisthène à la fin du VI^e siècle apparaissent-elles comme le précédent le plus clair du pouvoir populaire⁶⁶, et cela nous montrerait la filiation de la démocratie athénienne de la moitié du V^e siècle avec l'action politique de Clisthène. D'où la possibilité pour Hérodote⁶⁷ de soutenir que ce fut Clisthène qui établit les tribus et la démocratie pour les Athéniens⁶⁸.

Certes, lorsqu'Hérodote analyse les changements politiques survenus dans quelques cités ioniennes à la fin du VI^e siècle, y compris Athènes, il est cohérent d'utiliser des notions égalitaires en vigueur dans ce contexte historique (*ισονομική, ισοκρατική, ισηγορία*)⁶⁹.

⁶⁵ Quelques savants ont indiqué, dès le débat constitutionnel, que l'historien établit certains points de départ pour une pensée de la politique et surtout de la démocratie, le seul régime évoqué par Hérodote (III, 80, 6 ; VI, 43, 3) avec le nom d'*isonomia* puis traduit par lui-même comme *dēmokratia* : voir Myers 1991, p. 550-555 ; Lévy 2001 ; Munson 2001, p. 207-209 et n. 182 ; Roy 2012, qui croit qu'Hérodote privilégie une « constitution mixte » ; cf. Forsdyke 2001, et Martin 2011, sur le rôle de l'idéologie démocratique athénienne dans les *Histoires*. Sur la pensée politique dans le texte d'Hérodote, cf. Raaflaub 1987 ; 2002, p. 164-183 ; Forsdyke 2006 ; Soares 2014.

⁶⁶ On doit prendre en compte des discussions qui tentent d'établir si Hérodote avait une opinion pour ou contre les Alcéméonides ; cf. Hart 1982, p. 1-16 ; Develin 1985 ; Murray 1987. Thomas 1989, p. 247-251, parle de deux traditions orales contradictoires sur la libération d'Athènes de la tyrannie : celle des tyrannicides, Harmodios et Aristogiton, et celle des Alcéméonides. L'honnêteté intellectuelle conduit Hérodote (VI, 123 ; cf. V, 55 ; VI, 121) à souligner le rôle des Alcéméonides puisque les Athéniens avaient rendu des honneurs publics excessifs aux tyrannicides. Baragwanath 2008, p. 27-34, 148-159, remarque qu'il y a des nuances dans la vision hérodotéenne des Alcéméonides et ses rapports avec la tyrannie selon les différents contextes historiques et rhétoriques où la question est développée. Cf. Podlecki 1966b. Anderson 2003, p. 199-206 ; 2007, p. 120-124, a souligné qu'il a négligé le rôle de Clisthène et, parallèlement, une ratification de la tradition des tyrannicides. Dans la même ligne d'argumentation, Schubert 2010, note que le choix d'Harmodios et Aristogiton comme les héros du renversement de la tyrannie est un mythe fondateur, qui rend invisibles les conflits conduisant à l'instauration de la démocratie, au point d'être l'un des exemples les plus remarquables de l'histoire contrefactuelle.

⁶⁷ VI, 131, 1.

⁶⁸ Ce passage se réfère à Athènes, mais le mot *dēmokratia* apparaît déjà dans un passage antérieur des *Histoires* (VI, 43, 3). Cf. Scott 2005, p. 195-197, 430. Hérodote (V, 78) a déjà mentionné l'impact bénéfique de l'égalité (*isegoria*) pour les Athéniens à l'égard de la tyrannie qui prévalait auparavant ; il indique également (V, 66, 2 ; V, 69, 2) le rôle actif de Clisthène pour intégrer le *dēmos* au conflit politique dans sa lutte contre la faction d'Isagore pour obtenir le pouvoir. Cf. Ober 1996, p. 42-52 ; 2007, p. 84-100 ; Gray 2007, p. 219-225.

⁶⁹ Hérodote (IV, 92, a1) introduit le mot *isokratia* dans le discours du corinthien Socles, et renvoie d'une certaine façon à Athènes ; cf. Ostwald 2009, p. 22-38. Hérodote (V, 78) utilise la notion *isegoria* référant aux nouvelles pratiques politiques introduites par les réformes de Clisthène ; cf. Griffith 1966 ; Woodhead 1967 ; Lewis 1971 ; Nakategawa 1988. Bien qu'il soit le terme usuel appliqué à ces pratiques, le mot *isonomia*, n'apparaît jamais connecté à la révolution clisthénienne dans le texte d'Hérodote : III, 80, 6 ;

Cependant, en se référant une fois encore à l'établissement de l'égalité à Athènes en mentionnant les réformes de Clisthène, Hérodote introduit l'idée de *dēmokratia*, terme attesté pour la première fois dans la littérature grecque précisément dans le texte de l'historien, après la deuxième moitié du v^e siècle⁷⁰. Si ce concept politique est approprié pour rattacher la situation athénienne de la deuxième moitié du v^e siècle à celle de la fin du vi^e siècle, il s'agit en même temps d'un concept historique inadéquat pour expliquer les divers processus de la dernière décennie du vi^e siècle, en raison de son anachronisme. Nous trouvons ici une indication du rapport qu'Hérodote établit entre l'*isonomia* de Clisthène et la *dēmokratia* d'Épialte et de Périclès. Selon Pascal Payen, « Hérodote l'affirme [la démocratie] dans son nom, avec force..., et, pour le dire encore plus nettement, au risque d'un anachronisme dont nous faisons l'hypothèse qu'il est délibéré... »⁷¹.

Cette affirmation intentionnelle du nom *dēmokratia* met en relief le conflit inhérent à son avènement. Ce tumulte inaugural est signalé par Hérodote à la suite des événements liés au nom de Clisthène. Après la chute de la tyrannie, des factions opposées de l'aristocratie étaient en lice, en dehors de toute participation politique populaire. En effet, selon Hérodote le conflit se présentait comme une lutte pour le pouvoir entre Isagore et Clisthène ; et il est fort probable qu'au début le *dēmos* ne faisait pas partie de l'horizon politique de ces *leaders*. La situation connut un brusque tournant lorsque Clisthène incorpora le *dēmos* à sa faction. Hérodote met en évidence cette circonstance dans deux passages⁷² qui racontent la

83, 1 ; 142, 3 ; V, 37, 2 ; cf. Lévêque, Vidal-Naquet 1964, p. 25-32 ; Ostwald 1969, p. 96-173 ; Meier 1988, p. 53-94 ; Fouchar 1986, p. 150-159 ; 1997, p. 214-234 ; Sancho Rocher 1991, p. 241-253 ; 1997, p. 187-200 ; Saxonhouse 1996, p. 31-57 ; Lévy 2005.

⁷⁰ Cf. Musti 1995, 53-57. Vlastos 1953, a soutenu que le mot *dēmokratia* surgit après le mot *isonomia* : tandis que le premier terme commence à être utilisé dans la seconde moitié du v^e siècle, le deuxième est rattaché aux réformes de Clisthène. Cf. Sealey 1973 ; 1987, p. 98-102 ; Finley 1976, p. 8-10 ; Meier 1988, p. 155, 289-292, 369-370. Cependant, Hansen 1986 ; 1994, p. 27-28, a souligné que le mot *dēmokratia* est déjà utilisé à la fin du vi^e ou au début du v^e siècle. Selon Sancho Rocher 1991 ; 1997, p. 194-196, bien qu'on puisse interpréter que l'idée d'*isonomia* a été créée pour ceux qui ont dépassé l'*eunomia*, *dēmokratia* était le nom d'une organisation politique fondée sur la souveraineté du *dēmos* (tous les citoyens) contre la revendication de l'hégémonie limitée à quelques-uns. Voir aussi Camassa 2007, p. 117-121 ; Cartledge 2007, p. 162-163 ; Ober 2008.

⁷¹ Payen 1997, p. 202. Pour Ober 1996, p. 51 n. 32 : « It is important to keep in mind that the terminology is in any event Herodotus' not Cleisthenes'. It was probably not in use in Cleisthenes' days, and reflects rather the political vocabulary of the mid-fifth century » ; cf. Camassa 2007, p. 119 : « il linguaggio dello storiografo potrebbe essere solo lo specchio dell'Atene di età periclea, in cui egli operò ». Meier 1988, p. 283-333 ; 1984, p. 28-39, indique un changement dans la pensée politique qui conduit des concepts « nomistiques » du vi^e siècle aux concepts « cratistiques » du v^e siècle.

⁷² Hérodote, V, 66, 2 ; V, 69, 2.

lutte entre Clisthène et Isagore pour le pouvoir (ἐστασίασαν περι δυνάμιος). Dans le premier texte l'historien affirme que Clisthène, étant en infériorité auparavant, s'attire le peuple comme un allié (προσεταιρίζεται) ; tandis que dans le deuxième passage on dit qu'il attira le peuple athénien (προσεθήκατο), jusqu' alors mis à l'écart de toutes les affaires, vers sa propre faction (πρὸς τὴν ἑωυτοῦ μοῖραν), Clisthène se trouvant au-dessus des factions opposées (τῶν ἀντιστασιωτέων) après s'être attiré le peuple (προσθέμενος).

Dans le premier passage, il est clair que le verbe προσεταιρίζεται se rapporte au mot ἐταιρεία. En général, telle est la base de l'argument selon lequel le peuple athénien fut intégré à l'une des factions aristocratiques belligérantes dans le cadre de la lutte pour le pouvoir. Josiah Ober discute cette interprétation du passage : Κλεισθένης τὸν δῆμον προσεταιρίζεται, qu'il glose ainsi : « Cleisthenes embarked on the process of becoming the *demos*' trusted comrade »⁷³ ; ce qu'il modifie un peu dans un texte ultérieur : « Cleisthenes [...] brought the *demos* into his group of comrades »⁷⁴. Dans la *Constitution d'Athènes* attribuée à Aristote⁷⁵ l'information présente des affinités avec celle d'Hérodote, mais on utilise le verbe προσάγω pour indiquer que, après voir été vaincu par les hétéries qui appuyaient Isagore – qualifié d'ami des tyrans –, Clisthène mit le peuple de son côté en transférant la *politeia* à la multitude (προσηγάγετο τὸν δῆμον, ἀποδιδὸς τῷ πλήθει τὴν πολιτείαν). Quoique l'on puisse dire de l'interprétation d'Ober, le fait est que la comparaison entre les passages en question donne l'idée que Clisthène a joué un rôle actif tandis que le *demos* a joué un rôle passif. Ces objections n'entament pas les apports d'Ober en ce qui concerne les commencements révolutionnaires de la politique égalitaire. Mais, est-ce le début concret de la démocratie à Athènes, dans les pratiques politiques tout autant que dans les représentations symboliques ?

Il est possible qu'à l'époque de Périclès certains aient pensé que l'émergence de la démocratie avait eu lieu dans les conditions notées par Hérodote. En effet, les *Histoires* d'Hérodote offrent un support interprétatif pour l'idée que la démocratie avait surgi à Athènes avec les mesures de Clisthène ; mais en même temps le cadre conceptuel et interprétatif de l'historien nous conduit clairement au contexte de la deuxième moitié du v^e siècle. Comme Christian Meier l'a signalé, l'histoire et la démocratie apparaissent

⁷³ Ober 1996, p. 50-52 (citation à la p. 51). Voir aussi Anderson 2007, p. 117-119 ; Gray 2007, p. 219 et n. 46.

⁷⁴ Ober 2007, p. 84. Munson 2001, p. 52-59, soutient que, dans le récit de Clisthène, l'organisation et le vocabulaire montrent la confluence du modèle monarchique et celui de la cité, car Clisthène continue d'agir dans le cadre des cercles aristocratiques. Baragwanath 2008, p. 157-158, 185 ; cf. 192-197, a une vision semblable à celle de Munson. Voir Camassa 2007, p. 69-81, Cartledge 2007, p. 159-160, et Raafflaub 2007b, p. 137, qui montrent des accords et des contrastes à l'égard d'Ober.

⁷⁵ *Constitution d'Athènes*, 20, 1

simultanément vers la moitié du v^e siècle, en précisant que la naissance de la démocratie est liée à l'émergence du concept de démocratie. Cela n'entend pas nier l'existence à Athènes, depuis la fin du vi^e siècle, de vraies formes populaires de participation politique qui ont fait dire à Hérodote que Clisthène a été le créateur de la démocratie. Meier le dit sans ambages : il n'est possible de parler de démocratie que lorsque le concept est déjà présent, ce qui adviendra, selon la preuve disponible, au temps où se produisent les réformes d'Éphialte⁷⁶.

L'affirmation d'Hérodote pourrait être interprétée comme une véritable invention de la tradition⁷⁷. En effet, en affirmant que Clisthène est le fondateur de la démocratie athénienne, l'historien produit un déplacement sémantique qui éloigne l'origine du concept de son contexte historique concret. Ainsi, l'apparition de l'idée de démocratie à l'époque d'Hérodote reste dissimulée derrière l'acte d'instauration des pratiques politiques égalitaires par Clisthène. En leur attribuant le nom de démocratie, Hérodote ne fait plus que supposer leur existence depuis la fin du vi^e siècle. Cependant, il n'est pas possible de désigner ainsi de telles pratiques avant les conditions d'énonciation établies par Hérodote dans les *Histoires* ; il a donc un sens politique circonscrit seulement au moment où le récit historique est constitué⁷⁸.

Il y a ici un processus d'invention d'une tradition qui consiste donc en l'effacement de l'acte fondateur, celui du concept de démocratie, et son renvoi à un autre acte créateur, celui de la politique égalitaire à la fin du vi^e siècle. La tradition historique connaît cependant son propre commencement, et l'utilisation par Hérodote de l'idée de démocratie pour nommer les réformes de Clisthène est ce qui les fait exister sous ce concept précis. On voit qu'il ne s'agit pas d'un problème de sources mais de point de vue : en attribuant à Clisthène l'instauration de la démocratie, et non seulement la libération de la tyrannie, Hérodote ne reprend plus simplement des traditions antérieures mais intervient sur celles-ci⁷⁹. Certes, l'interprétation d'Hérodote autour de l'action politique de Clisthène produit l'invention d'une tradition sur les commencements de la

⁷⁶ Meier 1988, p. 369 ; cf. p. 370-374 ; 1987. Cf. Camassa 2007, p. 121, qui a une idée opposée à celle de Meier, en proposant : « *Demokratia* non sembra risalire, ad Atene, oltre gli anni '60 del v secolo a.C. Ma se pure così fosse, non c'è dubbio che la "cosa" può precedere il nome ». Il y a plusieurs décennies, la question de la relation entre l'invention de l'histoire et l'émergence de la démocratie, notamment à Athènes, avait déjà été soulignée catégoriquement par Finley 1965, p. 300, et Momigliano 1972, p. 284.

⁷⁷ Cf. Hobsbawm 1992 ; Marincola 1997, p. 3-19.

⁷⁸ Cf. Hart 1982, p. 174-175.

⁷⁹ La tradition concernant les Alcmonides existe et Hérodote la reprend ; Thomas 1989, p. 264-281.

démocratie athénienne⁸⁰ ; il s'agit donc d'une manière de construire la vérité à partir du récit historique.

On pourrait appliquer à cette circonstance ce que Jorge Luis Borges indiquait au sujet des précurseurs de Kafka : « El hecho es que cada escritor *crea* a sus precusores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro »⁸¹. Dans notre cas, il ne s'agit pas des précurseurs d'Hérodote en tant qu'écrivain : la décision de l'historien de considérer Clisthène comme le fondateur de la démocratie athénienne a des implications sur la façon dont sont perçus le passé et le futur de l'histoire politique athénienne. En effet, depuis les *Histoires* d'Hérodote, Clisthène apparaît comme un précurseur de la démocratie de la deuxième moitié du V^e siècle, parce que tel est le rapport politique dérivant du récit historique⁸². Notez aussi que le sujet indiqué est inclus dans le problème du « premier inventeur ». À la lumière de cela, Clisthène est le premier inventeur de la démocratie, et c'est ce qu'on doit inférer de la tradition inaugurée par Hérodote. La fonction historiographique est celle qui a créé cette tradition de pensée active. Nous ne savons pas comment Hérodote a été compris par son public⁸³ ; mais nous pouvons accepter que c'est dans son discours que les Athéniens ont trouvé un récit sur la naissance de leur démocratie⁸⁴. Une tradition, non dépourvue de liens avec la vérité, avait été inventée. La pensée d'Hérodote établit un langage capable de signifier l'irruption du *dèmos* comme sujet politique, un langage non directement lié à l'époque de Clisthène

⁸⁰ Munson 2001, p. 54-55 et n. 35, interprète qu'Hérodote (V, 66, 2) décrit Clisthène comme quelqu'un qui ne se soucie que de pouvoir, alors que l'invention des dix nouvelles tribus serait un stratagème pour couvrir son opportunisme en faisant appel au traditionalisme : « The verb *ἐξευρισκειν* here connotes a contrivance, something new and invented for the sake of expediency but at the same time ostensibly recovered from the traditional past ». La même opération de manipulation subversive de la tradition est attribuée à Clisthène de Sicyone, grand-père de Clisthène l'Athénien, en utilisant également dans ce cas le verbe *ἐξευρισκειν*. Hérodote semble effectuer une opération similaire, en inventant la tradition de Clisthène comme le fondateur de la démocratie athénienne et, en même temps, en oblitérant par cette opération l'origine de la notion de démocratie ainsi que des pratiques mises en œuvre par ce nom durant la deuxième moitié du V^e siècle.

⁸¹ « Kafka y sus precusores », dans Borges 1974, p. 712. On doit attribuer un sens similaire à l'idée que Tacite n'a pas perçu la Crucifixion, même si elle est enregistrée dans son livre ; cf. « El pudor de la historia », dans Borges 1974, p. 754. On ne voit pas ce qu'on a l'habitude de voir, ce pourquoi il est un concept approprié.

⁸² Cela implique de nous introduire dans l'idiosyncrasie d'Hérodote, puisque c'est grâce à lui que nous le percevons ainsi, et de s'intéresser à la place d'Hérodote dans l'historiographie ; Momigliano 1958.

⁸³ Fowler 1996, p. 62-69, apporte des éléments pour penser le problème mais il n'étudie que les prédécesseurs.

⁸⁴ D'une façon générale, voir Canfora 1973.

mais source d'une articulation entre l'événement qui amorce cette période et la nouvelle ouverture opérée à partir des réformes d'Éphialte.

REMARQUES FINALES

À mon avis, les réformes d'Éphialte ont produit une coupure radicale, que l'on a appelée l'événement démocratique. Cette rupture a impliqué la cessation effective de la domination aristocratique dans la prise de décisions politiques. C'est pourquoi on a parlé d'une révolution athénienne, pour reprendre une idée débattue entre les savants pour se référer aux commencements de la démocratie à Athènes.

L'événement démocratique est lié à l'émergence du *dèmos* comme sujet politique, qui s'organise autour de la décision collective à l'assemblée, se débarrassant ainsi de toute surveillance externe à l'assemblée elle-même – ce qui de fait arrivait avant l'événement quand le conseil de l'Aréopage était le gardien de la constitution.

Or, l'événement démocratique ne se limite pas à la coupure politique et institutionnelle suscitée par les réformes d'Éphialte. Il est également une production des discours qui pensent la rupture. Dans l'*Orestie* d'Eschyle, et surtout dans les *Euménides*, la pensée de l'événement se construit autour de l'incapacité d'Athéna à prendre une décision. Il s'agit d'un de ces rares moments où quelque chose de nouveau peut advenir. La fondation du tribunal de l'Aréopage par la déesse montre la mutation opérée à Athènes, mettant la *polis* au cœur de la décision. Elle en appelle à ses citoyens, aux Athéniens, au *dèmos* conçu comme une entité qui délibère et exprime ses choix par le vote. Ainsi, l'événement qui se produit est pensé en articulation avec le sujet politique le produisant, dans la mesure où s'avère construite une identité entre Athéna, Athènes et le *dèmos*.

De son côté, la pensée d'Hérodote implique un regard rétrospectif sur l'événement démocratique à Athènes. L'historien introduit un « anachronisme délibéré » dans son analyse de l'histoire athénienne en faisant de Clisthène le créateur de la *démokratia* et en appliquant ce concept politique, qui apparaît autour de la période des réformes d'Éphialte, à la situation historique de la fin du VI^e siècle. Cela implique une véritable invention d'une tradition qui organise une ligne de continuité entre le passé étudié, la situation politique athénienne à la fin de la période archaïque, et le présent démocratique d'Athènes, la situation politique de la seconde moitié du V^e siècle, conséquence directe des réformes d'Éphialte.

De cette façon, l'événement démocratique et le *dèmos* qui émerge comme sujet politique se manifestent à la croisée des pratiques de l'action politique et des pratiques

qui pensent la politique. Ainsi, la réalisation de l'événement implique-t-elle l'action politique développée, les réformes d'Épialte, aussi bien que la pensée sur cette action et ses conséquences. À mon avis, la fondation du tribunal de l'Aréopage dans les *Euménides* d'Eschyle et l'avènement de la démocratie à Athènes selon l'analyse historique d'Hérodote sont deux modalités pour penser toutes ces questions à la croisée des pratiques politiques et intellectuelles.

Bibliographie

- Allan W., Kelly A. (2013), « Listening to Many Voices. Athenian Tragedy as Popular Art », dans A. Marmorodoro, J. Hill (éds), *The Author's Voice in Classical and Late Antiquity*, Oxford, p. 77-122.
- Anderson G. (2007), « Why the Athenians Forgot Cleisthenes. Literacy and the Politics of Remembrance in Ancient Athens », dans C. Cooper (éd.), *Politics of Orality*, Leiden, p. 103-27.
- Anderson G. (2003), *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political Community*, Ann Arbor.
- Asheri D., Lloyd A., Corcella A. (2007), *A commentary on Herodotus books I-IV*, O. Murray, A. Moreno (éds), Oxford.
- Azoulay V., Ismard P. (2007), « Les lieux du politique dans l'Athènes classique. Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales », dans P. Schmitt-Pantel, Fr. de Polignac (éds), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, p. 271-309.
- Badiou A. (2006), *Logique des mondes, 2, L'être et l'événement*, Paris.
- Badiou A. (1988), *L'être et l'événement*, Paris.
- Badiou A. (1985), *Peut-on penser la politique ?*, Paris.
- Badiou A. (1982), *Théorie du sujet*, Paris.
- Baragwanath E. (2008), *Motivation and Narrative in Herodotus*, Oxford.
- Barrett J. F. (1977), « The Downfall of Themistocles », *GRBS*, 18, p. 291-305.
- Bearzot C. S. (1992), « Ancora sulle *Eumenidi* di Eschilo e la riforma di Efialte », *Prometheus*, 18, p. 27-35.
- Beltrametti A. (2013), « Le sacrifice des trois princes perses et l'assassinat d'Épialte. Plutarque réécrit l'histoire des pères de la démocratie athénienne », *Pallas*, 91, p. 95-110.
- Berti M. (2003), « Il *dogma* e l'egemonia dell'Areopago ad Atene ([Aristot.] *Ath. Pol.* XXIII 1-2) », *Dike*, 6, p. 115-138.
- Bloedow E. F. (1992), « Pericles and Ephialtes in the Reforms of 462 BC », *Scholias*, 1, p. 81-101.

- Blösel W. (2001), « The Herodotean Picture of Themistocles. A Mirror of Fifth-Century Athens », dans N. Luraghi (éd.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, p. 179-197.
- Bordes J. (1982), *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris.
- Borges J. L. (1974), *Obras completas*, Buenos Aires.
- Boulic N. (2013), « "Tu sais ne pas être injuste". Justice et procès dans les *Euménides* d'Eschyle », *Criminocorpus* [<http://criminocorpus.revues.org/2121>].
- Bowie A. M. (1993), « Religion and Politics in the *Oresteia* », *CQ*, 43, p. 10-31.
- Brannan B. T. (1963), « Herodotus and History: the Constitutional Debate Preceding Darius' Accession », *Traditio*, 19, p. 427-438.
- Braun M. (1998), *Die „Eumeniden“ des Aischylos und der Areopag*, Tübingen.
- Brun P. (2009), « Pourquoi les Grecs avaient-ils horreur des révolutions ? », dans G.-P. Urso (éd.), *Ordine e sovversione nel mondo greco e romano*, Pisa, p. 241-257.
- Bruyn O. de (1995), *La compétence de l'Aréopage en matière de procès publics*, Stuttgart.
- Camassa G. (2007), *Atene. La costruzione della democrazia*, Roma.
- Canfora L. (1973), « Storici e società ateniese », *RIL*, 107, p. 1136-1173.
- Canto-Sperber M. (1991), « Idées grecques sur la révolution. Sophistes, Platon, Aristote », *L'idée de révolution. Cahiers de Fontenay*, 63-64, p. 55-69.
- Carcopino J. (1909), « Histoire de l'ostracisme athénien », *Mélanges d'Histoire Ancienne*, 25, p. 83-267.
- Carrière J.-C. (1998), « Oracles et prodiges de Salamine. Hérodote et Athènes », *DHA*, 14, p. 219-275.
- Carter D. M. (éd.) (2011), *Why Athens? A Reappraisal of Tragic politics*, Oxford.
- Carter D. M. (2010), « The *demos* in Greek tragedy », *Cambridge Classical Journal*, 56, p. 47-94.
- Carter D. M. (2007), *The Politics of Greek Tragedy*, Exeter.
- Carter D. M. (2004), « Was Attic Tragedy Democratic? », *Polis*, 21, p. 1-25.
- Cartledge P. (2007), « Democracy, Origins of. Contribution to a Debate », dans K. A. Raaflaub, J. Ober, R. Wallace *et al.* (éds), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley, p. 155-169.
- Cavaignac E. (1908), *Études sur l'histoire financière d'Athènes au V^e siècle*, Paris.
- Cawkwell G. L. (1988), « *Nomophulakia* and the Areopagus », *JHS*, 108, p. 1-12.
- Cohen D. (1986), « The Theodicy of Aeschylus: Justice and Tyranny in the *Oresteia* », *G&R*, 33, p. 129-141.
- Cole J. R. (1974), « Cimon's Dismissal, Ephialtes' Revolution and the Peloponnesian Wars », *GRBS*, 15, p. 369-385.
- Davies J. K. (1993²), *Democracy and Classical Greece*, London [1978].

- Davies J. K. (1971), *Athenian Propertied Families 600-300 BC*, Oxford.
- Demand N. (1987), « Herodotus' Encomium of Athens. Science or Rhetoric? », *AJPb*, 108, p. 746-758.
- Demont P. (1991), « Réflexions sur un écart : remarques sur le champ conceptuel de la révolution et du changement dans la Grèce des cinquième et quatrième siècles avant notre ère », *L'idée de révolution. Cahiers de Fontenay*, 63-64, p. 11-28.
- Develin R. (1985), « Herodotos and the Alkmeonids », dans J. W. Eadie, J. Ober (éds), *Craft of the Ancient Historian. Essays in Honor of Chester G. Starr*, Lanham, p. 125-139.
- Dodds E. R. (1960), « Morals and Politics in the *Oresteia* », *PCPS*, 6, p. 19-31.
- Dover K. J. (1957), « The Political Aspect of Aeschylus' *Eumenides* », *JHS*, 77, p. 230-237.
- Euben J. P. (1982), « Justice and the *Oresteia* », *American Political Science Review*, 76, p. 22-33.
- Evans J. A. S. (1991), *Herodotus, Explorer of the Past*, Princeton.
- Evans J. A. S. (1981), « Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3, 80-82 », *QUCC*, 7, p. 79-84.
- Evans J. A. S. (1979), « Herodotus and Athens. The Evidence of the Encomium », *AC*, 48, p. 112-118.
- Farrar C. (2007), « Power to the People », dans K. A. Raafaub, J. Ober, R. Wallace *et al.* (éds), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley, p. 170-95.
- Fau M. T. (1998-1999), « La mort d'Ephialtes », *Itaca*, 14-15, p. 9-18.
- Finley M. I. (1986), « Revolution in Antiquity », dans R. Porter, M. Teich (éds), *Revolution in History*, Cambridge, p. 47-60.
- Finley M. I. (1983), *Politics in the Ancient World*, Cambridge.
- Finley M. I. (1981), « Politics », dans M. I. Finley (éd.), *The Legacy of Greece*, Oxford, p. 22-36.
- Finley M. I. (1976), « The Freedom of the Citizen in the Greek World », *Talanta*, 7, p. 1-23.
- Finley M. I. (1971), *The Ancestral Constitution*, Cambridge.
- Finley M. I. (1965), « Myth, Memory, and History », *H&T*, 4, p. 281-302.
- Flaig E. (2013), « To Act with Good Advice. Greek Tragedy and the Democratic Political Sphere », dans J. P. Arnason, K. A. Raafaub, P. Wagner (éds), *The Greek Polis and the Invention of Democracy*, Malden, p. 71-98.
- Fornara C. W. (1971), *Herodotus. An Interpretative Essay*, Oxford.
- Fornara C. W., Samons L. J. (1991), *Athens from Cleisthenes to Pericles*, Berkeley.
- Forrest W. G. (1984), « Herodotos and Athens », *Phoenix*, 38, p. 1-11.
- Forrest W. G. (1966), *The Emergence of Greek Democracy, 800-400 BC*, London.
- Forsdyke S. (2006), « Herodotus, Political History and Political Thought », dans C. Dewald, J. Marincola (éds), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, p. 224-241.

- Forsdyke S. (2005), *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton.
- Forsdyke S. (2001), « Athenian Democratic Ideology and Herodotus' *Histories* », *AJPh*, 122, p. 329-358.
- Fouchard A. (1997), *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris.
- Fouchard A. (1986), « Des "citoyens égaux" en Grèce ancienne », *DHA*, 12, p. 147-172.
- Fowler R. L. (2003), « Herodotus and Athens », dans P. Derow, R. Parker (éds), *Herodotus and His World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, Oxford, p. 305-318.
- Fowler R. L. (1996), « Herodotus and His Contemporaries », *JHS*, 116, p. 62-87.
- Fröhlich P. (2004), *Les cités grecques et le contrôle des magistrats (IV^e-I^{er} siècle avant J.-C.)*, Genève.
- Gagarin M. (1976), *Aeschylean Drama*, Berkeley.
- Gagarin M. (1975), « The Vote of Athena », *AJPh*, 96, p. 121-127.
- Gallego J. (2003), *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.
- Garvie A. F. (2009), « Introduction », dans *Aeschylus, "Persae"*, Oxford, p. ix-xli.
- Garvie A. F. (2007), « Greek Tragedy: Text and Context », dans P. J. Finglass, C. Collard, N. J. Richardson (éds), *Hesperos: Studies in Ancient Greek Poetry Presented to M. L. West on His Seventieth Birthday*, Oxford, p. 170-188.
- Georges P. (1994), *Barbarian Asia and the Greek Experience from the Archaic Period to the Age of Xenophon*, Baltimore.
- Gernet L. (1948-1949), « Droit et prédroit en Grèce ancienne », *L'Année Sociologique*, III/3, p. 21-119.
- Giffler M. (1941), « The Boule of 500 from Salamis to Ephialtes », *AJPh*, 62, p. 224-226.
- Giraudeau M. (1984), *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire*, Paris.
- Goldhill S. (2000), « Civic Ideology and the Problem of Difference: the Politics of Aeschylean Tragedy, Once Again », *JHS*, 120, p. 34-56.
- Goldhill S. (1984), *Language, Sexuality, Narrative. The "Oresteia"*, Cambridge.
- Gould J. (1989), *Herodotus*, London.
- Gray V. (2007), « Structure and Significance (5.55-69) », dans E. Irwin, E. Greenwood (éds), *Reading Herodotus. A study of the Logoi in Book V of Herodotus' "Histories"*, Cambridge, p. 202-225.
- Griffith M. (1995), « Brilliant Dynasts. Power and Politics in the *Oresteia* », *CLAnt*, 14, p. 62-129.
- Griffith G. T. (1966), « *Isegoria* in the Assembly at Athens », dans E. Badian (éd.), *Ancient Society and Institutions. Studies Presented to Victor Ehrenberg*, Oxford, p. 115-138.
- Hall L. G. H. (1990), « Ephialtes, the Areopagus and the Thirty », *CQ*, 40, p. 319-328.

- Hansen M. H. (1994), « The 2500th Anniversary of Cleisthenes' Reforms and the Tradition of Athenian Democracy », dans R. Osborne, S. Hornblower (éds), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, p. 25-37.
- Hansen M. H. (1991), *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford.
- Hansen M. H. (1989), « Solonian Democracy in Fourth Century Athens », *C&M*, 40, p. 71-99.
- Hansen M. H. (1987), *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford.
- Hansen M. H. (1986), « The Origin of the Term *demokratia* », *LCM*, 11, p. 35-36.
- Hart J. (1982), *Herodotus and Greek History*, London.
- Hartog F. (1980), *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris.
- Harvey F. D. (1966), « The Political Sympathies of Herodotus », *Historia*, 15, p. 254-245.
- Heath M. (2006), « The "Social Function" of Tragedy: Clarifications and Questions », dans D. L. Cairns, V. Liapis (éds), *Dionysalexandros. Essays on Aeschylus and His Fellow Tragedians in Honour of A. F. Garvie*, Swansea, p. 253-281.
- Hignett C. (1952), *A History of Athenian Constitution to the End of the Fifth Century BC*, Oxford.
- Hobsbawm E. (1992), « Introduction: Inventing Traditions », dans E. Hobsbawm, T. Ranger (éds), *The Invention of Tradition*, Cambridge, p. 1-14.
- Iriarte A. (2002), *De amazonas a ciudadanas. Pretexto ginocrático y patriarcal en la Grecia antigua*, Madrid.
- Ismard P., Azoulay V. (2011), « Clisthène et Lycurgue d'Athènes : le politique à l'épreuve de l'événement », dans V. Azoulay, P. Ismard (éds), *Clisthène et Lycurgue d'Athènes. Autour du politique dans la cité classique*, Paris, p. 5-13.
- Jones L. A. (1987), « The Role of Ephialtes in the Rise of Athenian Democracy », *CLAnt*, 6, p. 53-76.
- Kennedy R. F. (2009), *Athena's Justice. Athena, Athens and the Concept of Justice in Greek Tragedy*, New York.
- Kennedy R. F. (2006), « Justice, Geography and Empire in Aeschylus' *Eumenides* », *CLAnt*, 25, p. 35-72.
- Kwaveney A. (2002), « The Murder of Ephialtes », *GIF*, 54, p. 89-94.
- Kyriakou P. (2011), *The Past in Aeschylus and Sophocles*, Berlin.
- Lachenaud G. (1978), *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote*, Lille.
- Lanza D. (1977), *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino.
- Lasserre F. (1976), « Hérodote et Protagoras : le débat sur les constitutions », *MH*, 33, p. 65-84.
- Lateiner D. (1989), *The Historical Method of Herodotus*, Toronto.
- Lazarus S. (1985), *Peut-on penser la politique en intériorité ?*, Paris.

- Leão D. F. (2010), « The Legal Horizon of the *Oresteia*. The Crime of Homicide and the Founding of the Areopagus », dans E. M. Harris, D. F. Leão, P. J. Rhodes (éds), *Law and Drama in Ancient Greece*, London, p. 39-60.
- Leão D. F. (2005), « O horizonte legal da *Oresteia*. O crime de homicídio e a fundação do tribunal do Areópago », *Humanitas*, 57, p. 3-38.
- Légrand P.-E. (1955), *Hérodote. Introduction*, Paris.
- Lenardon R. J. (1959), « The Chronology of Themistokles' Ostracism and Exile », *Historia*, 8, p. 23-48.
- Lévêque P., Vidal-Naquet P. (1964), *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris.
- Lévy E. (2005), « *Isonomia* », dans U. Bultrighini (éd), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, Alessandria, p. 119-137.
- Lévy E. (2001), « Les "Dialogues perses" (Hérodote, III, 80-83) et les débuts de la science politique », *Lalies*, 22, p. 119-145.
- Lévy E. (1976), *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris.
- Lewis J. D. (1971), « *Isegoria* at Athens: When Did it Begin? », *Historia*, 20, p. 129-140.
- Lewis R. G. (1997), « Themistokles and Ephialtes », *CQ*, 47, p. 358-362.
- Loraux N. (2005), *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris.
- Loraux N. (1997), *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris.
- Loraux N. (1993²), *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris [1981].
- Lotze D. (1997), « Zwischen Kleisthenes und Ephialtes », dans W. Eder, K.-J. Hölkesskamp (éds), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart, p. 89-98.
- MacLeod C. W. (1982), « Politics and the *Oresteia* », *JHS*, 102, p. 124-144.
- Mann C. (2007), *Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin.
- Marincola J. (1997), *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge.
- Markantonatos A., Zimmerman B. (éds) (2012), *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, Berlin.
- Marr J. L. (1993), « Ephialtes the moderate? », *G&R*, 40, p. 11-19.
- Martin B. (2011), « Herodotus, Politics and Athenian Democracy », *Xavier Journal of Politics*, 2, p. 46-52.
- Martin J. (1974), « Von Kleisthenes zu Ephialtes. Zur Entstehung der athenischen Demokratie », *Chiron*, 4, p. 5-42.
- Meier C. (1991), *De la tragédie grecque comme art politique*, Paris [1988].

- Meier C. (1988), *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna [1980].
- Meier C. (1987), « Historical Answers to Historical Questions. The Origins of History in Ancient Greece », dans *Herodotus and the Invention of History*, Buffalo (*Arethusa*, 20), p. 41-57.
- Meier C. (1984), *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique*, Paris.
- Meneses Sousa P. A. de (2005), « História de uma polémica. Contribuição para uma história das interpretações de Heródoto, III.80-82 », *Humanitas*, 57, p. 117-136.
- Miralles C. (1968), *Tragedia y política en Esquilo*, Barcelona.
- Moles J. (2002), « Herodotus and Athens », dans E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (éds), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, p. 33-52.
- Momigliano A. (1972), « Tradition and the Classical Historian », *H&T*, 11, p. 279-293.
- Momigliano A. (1958), « The Place of Herodotus in the History of Historiography », *History*, 43/147, p. 1-13.
- Moreau A. M. (1985), *Eschyle : la violence et le chaos*, Paris.
- Mossé C. (1979), « Comment s'élabore un mythe politique : Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne », *Annales ESC*, 34, p. 425-437.
- Mossé C. (1978), « Le thème de la *patrios politeia* dans la pensée grecque du IV^e siècle », *Eirene*, 16, p. 81-89.
- Munson R. V. (2001), *Telling Wonders. Ethnographic and Political Discourse in Herodotus*, Ann Arbor.
- Murray O. (1987), « Herodotus and Oral Tradition », dans H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt (éds), *Achaemenid History, II : The Greek Sources*, Leiden, p. 93-115.
- Musti D. (1995), *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma.
- Myers R. (1991), « La démocratie chez Hérodote. Une étude du Débat sur les régimes », *Revue Canadienne de Science Politique*, 24, p. 541-555.
- Nakategawa Y. (1988), « *Isegoria* in Herodotus », *Historia*, 37, p. 257-275.
- Nicolai R. (2009-2010), « Prima del processo. Logiche giudiziarie nell'*Oresteia* », *Sandalion*, 32/33, p. 5-31.
- O'Neil J. L. (1995), *The Origins and Development of Ancient Greek Democracy*, Lanham.
- O'Neil J. L. (1981), « The Exile of Themistokles and Democracy in the Peloponnese », *CQ*, 31, p. 335-346.
- Ober J. (2008), « The Original Meaning of "Democracy": Capacity to do Things, not Majority Rule », *Constellations*, 15, p. 3-9.
- Ober J. (2007), « "I Besieged that Man". Democracy's Revolutionary Start », dans K. A. Raafaub, J. Ober, R. Wallace *et al.* (éds), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley, p. 83-104.

- Ober J. (1997), « Revolution Matters. Democracy as a Demotic Action », dans I. Morris, K. A. Raafaub (éds), *Democracy 2500? Questions and Challenges*, Dubuque, p. 67-85.
- Ober J. (1996), *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton.
- Osborne R. (2006), « When Was the Athenian Democratic Revolution? », dans S. Goldhill, R. Osborne (éds), *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*, Cambridge, p. 10-28.
- Ostwald M. (2009), *Language and History in Ancient Greek Culture*, Pennsylvania.
- Ostwald M. (1986), *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley.
- Ostwald M. (1969), *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford.
- Payen P. (2007), « D'Éphialte à Socrate. Construction et déni d'une "cause" démocratique à Athènes », dans L. Boltanski *et al.* (éds), *Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*, Paris, p. 21-40.
- Payen P. (1997), *Les îles nomades. Conquérir et résister dans l'« Enquête » d'Hérodote*, Paris.
- Pelling C. (2002), « Speech and Action. Herodotus' Debate on the Constitutions », *PCPS*, 48, p. 123-148.
- Piccirilli L. (1988), *Efialte*, Genova.
- Piccirilli L. (1987), « L'assassinio di Efialte », *ASNP*, III/17, p. 9-18.
- Plácido D. (1997), *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona.
- Podlecki A. J. (1998), *Perikles and His Circle*, London.
- Podlecki A. J. (1977), « Herodotus in Athens? », dans K. H. Kinzl (éd.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory*, Berlin, p. 246-265.
- Podlecki A. J. (1966a), *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor.
- Podlecki A. J. (1966b), « The political Significance of the Athenian "tyrannicide"-cult », *Historia*, 15, p. 129-141.
- Pritchard D. (1994), « From Hoplite Republic to Thetic Democracy. The Social Context of the Reforms of Ephialtes », *AH*, 24, p. 111-139.
- Raafaub K. A. (2007a), « Introduction », dans K. A. Raafaub, J. Ober, R. Wallace *et al.* (éds), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley, p. 1-21.
- Raafaub K. A. (2007b), « The Breakthrough of *demokratia* in Mid-Fifth-Century Athens », dans K. A. Raafaub, J. Ober, R. Wallace *et al.* (éds), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley, p. 105-154.

- Raaflaub K. A. (2002), « Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Tends of His Time », dans E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (éds), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, p. 149-186.
- Raaflaub K. A. (1989), « Contemporary Perceptions of Democracy in Fifth-Century Athens », *C&M*, 40, p. 33-70.
- Raaflaub K. A. (1987), « Herodotus, Political Thought and the Meaning of History », dans *Herodotus and the Invention of history*, Buffalo (*Arethusa*, 20), p. 221-248.
- Rancière J. (2005), *La haine de la démocratie*, Paris.
- Rhodes P. J. (2003), « Nothing to Do with Democracy: Athenian Drama and the Polis », *JHS*, 123, p. 104-119.
- Rhodes P. J. (1993²), *A Commentary on the Aristotelian "Athenaion Politeia"*, Oxford [1981].
- Rhodes P. J. (1992), « The Athenian Revolution », *CAH²*, V, p. 62-95.
- Rhodes P. J. (1972), *The Athenian Boule*, Oxford.
- Rihll T. E. (1995), « Democracy Denied: why Ephialtes Attacked the Areiopagus », *JHS*, 115, p. 87-98.
- Robinson C. A. (1946), « The Date of Themistocles' Ostracism », *AJPh*, 67, p. 265-266.
- Rocco C. (1997), *Tragedy and Enlightenment. Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*, Berkeley.
- Rodríguez Adrados F. (1975), *La democracia ateniense*, Madrid.
- Roller D. W. (1989), « Who Murdered Ephialtes? », *Historia*, 38, p. 257-266.
- Roselli D. K. (2011), *Theater of the People. Spectators and Society in Ancient Athens*, Austin.
- Roy C. S. (2012), « The Constitutional Debate. Herodotus' Exploration of Good Government », *Histos*, 6, p. 298-320.
- Ruschenbusch E. (1966), « Ephialtes », *Historia*, 15, p. 369-376.
- Ryan F. X. (1994), « Areopagite domination and prytanies », *AC*, 63, p. 251-252.
- Rynearson N. (2013), « Courting the Erinyes. Persuasion, Sacrifice and Seduction in Aeschylus's *Eumenides* », *TAPhA*, 143, p. 1-22.
- Samons L. J. (1999), « Aeschylus, the Alkmeonids and the Reform of the Areopagos », *CJ*, 94, p. 221-233.
- Sancho Rocher L. (2007), « *Athenaion Politeia* 34.3, about Oligarchs, Democrats and Moderates in the Late Fifth Century BC », *Polis*, 24, p. 298-327.
- Sancho Rocher L. (1997), *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del siglo V*, Zaragoza.
- Sancho Rocher L. (1991), « Ἴσονομία καὶ δημοκρατία », *REA*, 93, p. 237-261.
- Saxonhouse A. W. (1996), *Athenian Democracy. Modern Mythmakers and Ancient Theorists*, Notre Dame.

- Schubert C. (2010), « Die Entstehung eines politischen Mythos in Athen. Von der Tyrannis zur Demokratie », *Behemoth. A Journal on Civilisation*, 3/1, p. 132-169.
- Schwartz J. (1969), « Hérodote et Périclès », *Historia*, 18, p. 367-370.
- Scott L. (2005), *Historical Commentary on Herodotus Book 6*, Leiden.
- Sealey R. (2004), « Ephialtes, *eisangelia*, and the Council », dans P. J. Rhodes (éd.), *Athenian Democracy*, Oxford [1981], p. 310-324.
- Sealey R. (1987), *The Athenian Republic. Democracy or the Rule of Law?*, Pennsylvania.
- Sealey R. (1973), « The Origins of *demokratia* », *CLAnt*, 6, p. 253-295.
- Sealey R. (1964), « Ephialtes », *CPh*, 59, p. 11-22.
- Shear J. (2011), *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*, Cambridge.
- Soares C. (2014), « *Theoria e praxis politica em Heródoto* », *CFC(G)*, 24, p. 57-79.
- Stadter P. A. (1991), « Pericles Among the Intellectuals », *ICS*, 16, p. 111-136.
- Starr C. (1990), *The Birth of Athenian Democracy. The Assembly in the Fifth Century B.C.*, Oxford.
- Stockton D. (1990), *The Classical Athenian Democracy*, Oxford.
- Stockton D. (1982), « The Death of Ephialtes », *CQ*, 32, p. 227-228.
- Strasburger H. (1955), « Herodot und das perikleische Athen », *Historia*, 4, p. 1-25.
- Swift L. A. (2010), *The Hidden Chorus. Echoes of Genre in Tragic Lyric*, Oxford.
- Thibaudet A. (1922), *La campagne avec Thucydide*, Paris.
- Thomas R. (1989), *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge.
- Thompson N. (1996), *Herodotus and the Origins of the Political Community. Arion's Leap*, New Haven.
- Tierney M. (1938), « The Political Background of the *Oresteia* », *Studies: An Irish Quarterly Review*, 27, p. 93-110.
- Torrano J. A. A. (2001), « A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia *Eumênides* de Ésquilo », *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 3, p. 7-23.
- Valdés M., Fornis C., Plácido D. (2007), « El sacrificio a las Semnai Theai en Atenas. Autoridad y silencio (*hesychia*) en el Areópago y revitalización del culto en el s. IV », *Ilu*, 19, p. 107-132.
- Vlastos G. (1953), « *Isonomia* », *AJPh*, 74, p. 337-366.
- Walker E. M. (1927), « The Periclean Democracy », *CAH*¹, V, p. 98-112.
- Wallace R. W. (2007), « Revolutions and a New Order in Solonian Athens and Archaic Greece », dans K. A. Raaffaub, J. Ober, R. Wallace *et al.* (éds), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley, p. 49-82.
- Wallace R. W. (1989), *The Areopagos Council to 307 B.C.*, Baltimore.

- Wallace R. W. (1974), « Ephialtes and the Areopagos », *GRBS*, 15, p. 259-269.
- Walters K. R. (1976), « The "Ancestral Constitution" and Fourth-Century Historiography in Athens », *AJAH*, 3, p. 129-144.
- Waters K. H. (1972), « Herodotos and Politics », *G&R*, 19, p. 136-150.
- Wilson P. (2009), « Tragic Honours and Democracy. Neglected Evidence for the Politics of the Athenian Dionysia », *CQ*, 59, p. 8-29.
- Wilson P. (2008), « Costing the Dionysia », dans M. Revermann, P. Wilson (éds), *Performance, Iconography, Reception. Studies in Honour of Oliver Taplin*, Oxford, p. 88-127.
- Winnington-Ingram R. P. (1948), « Clytemnestra and the Vote of Athena », *JHS*, 68, p. 130-147.
- Wise J. (1998), *Dionysus Writes. The Invention of Theatre in Ancient Greece*, Ithaca.
- Woodhead A. G. (1967), « Ἰσηγορία and the Council of 500 », *Historia*, 16, p. 129-140.
- Wright M. (2008), *Euripides, "Orestes"*, London.