



**HAL**  
open science

## La fable, un savoir démocratique ?

Marie-Claude Charpentier

► **To cite this version:**

Marie-Claude Charpentier. La fable, un savoir démocratique ?. Arnaud Macé. Le Savoir public. La vocation politique du savoir en Grèce ancienne, Presses universitaires de Franche-Comté, pp.323-344, 2013, Les Cahiers de la MSHE, 978-2-84867-456-8. hal-03250339

**HAL Id: hal-03250339**

**<https://univ-fcomte.hal.science/hal-03250339>**

Submitted on 4 Jun 2021

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

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

# Le Savoir public

La vocation politique du savoir  
en Grèce ancienne

sous la direction  
d'Arnaud MACÉ



Illustration de couverture :  
© Florent Cardinaux, *Corneilles ombres chinoises 2*.



# LE SAVOIR PUBLIC

LA VOCATION POLITIQUE DU SAVOIR  
EN GRÈCE ANCIENNE

**PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCHE-COMTÉ**  
N° 1260

**Collection « LES CAHIERS DE LA MSHE LEDOUX »**  
dirigée par Jean-Claude Daumas  
n° 18

*Série « Normes, Pratiques et Savoirs »*  
*Responsable : Thierry Martin*  
*n° 7*

UFR des Sciences du Langage, de l'Homme et de la Société  
30-32, rue Mégevand  
25030 Besançon cedex

DIFFUSION  
CID – 18-20, rue Robert Schuman – 94220 CHARENTON-LE-PONT

© PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCHE-COMTÉ – 2013  
Mise en page : Marie Gillet

ISBN : 978-2-84867-456-8 – EAN : 9782848674568  
ISSN : 1956-0222

# LE SAVOIR PUBLIC

## LA VOCATION POLITIQUE DU SAVOIR EN GRÈCE ANCIENNE

Textes publiés sous la direction  
d'Arnaud MACÉ

*Ouvrage publié avec le concours du Laboratoire Logiques de l'agir  
(EA 2274) de l'université de Franche-Comté, du Conseil régional  
de Franche-Comté et de la Ville de Besançon*

## Remerciements

Cet ouvrage a été publié avec le support financier du Laboratoire Logiques de l'agir de l'université de Franche-Comté, EA 2274. Il s'inscrit dans le cadre d'un projet de recherche sur la perception du partage privé/public en Grèce ancienne (IKD) mené au sein de la MSHE Claude Nicolas Ledoux USR 3124 de 2007 à 2010, en collaboration avec le Pôle alpin de Recherches anciennes (PARSA) et l'Institut des Sciences et des Techniques de l'Antiquité de l'université de Franche-Comté, EA 4011, au sein duquel nous tenons à remercier Marie-Rose Guelfucci et Michel Fartzoff, qui en ont accompagné et stimulé tous les travaux. C'est au sein de cette entreprise, dont les bilans d'étapes sont disponibles (Macé, 2007 et 2008)<sup>1</sup> et dont les résultats ont été publiés séparément (Macé, 2012), qu'est apparue la question de l'inscription du savoir au sein de ce partage en Grèce ancienne, à laquelle des développements autonomes ont été consacrés. Nous avons d'abord exploré les ambiguïtés, entre public et privé, d'un homme à la recherche du savoir, Socrate (Macé, 2009a), puis posé de manière générale la question du rôle du savoir dans la constitution de la vie publique ancienne, examinée lors du colloque « Le Savoir Public, Savoirs collectifs et figures publiques du savoir en Grèce Ancienne », qui s'est tenu à Besançon du 8 au 10 octobre 2008 et dont le présent ouvrage est tiré. Nous remercions la Région Franche-Comté et la Ville de Besançon dont les contributions ont permis à cette manifestation d'avoir lieu, tant par l'apport financier que par la mise à disposition de lieux affectés à la vie publique, qui furent propices à une réflexion sur la place et le rôle du savoir en son sein. Nous remercions tout particulièrement Josiah Ober d'y avoir présenté les résultats de ses recherches à travers trois conférences tirées du livre qu'il publiait alors (Ober, 2008) et nous remercions son éditeur, Princeton University Press, de nous avoir permis de publier ces trois textes, issus de trois chapitres centraux du livre, en version française, ainsi que les graphiques qui les accompagnent. Le texte des conférences de Josiah Ober fut traduit en langue française par les trois étudiants en master de philosophie dont les noms figurent en tête de chaque conférence, avant d'être révisé pour publication par l'éditeur du volume. Qu'ils soient ici aussi tous trois remerciés.

---

1. Les références renvoient à la bibliographie qui se trouve à la fin de l'introduction.

## La fable, un savoir démocratique ?

Marie-Claude CHARPENTIER

Si, dans la plupart des histoires littéraires contemporaines, Ésope n'est pas répertorié comme un auteur à part entière, la situation est bien différente dans l'Athènes du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Ce personnage légendaire est qualifié le plus souvent de raconteur d'histoires (*logopoios*), tantôt pour mettre en valeur son savoir de conteur, tantôt pour le mettre en cause et le disqualifier<sup>1</sup>. La tradition fait de lui, à la suite d'Hérodote<sup>2</sup>, un esclave dont les railleries seraient restées célèbres<sup>3</sup>. Sa vie, son sta-

- 
1. Hérodote, *Enquête*, II, 134 mais aussi Théophraste, *Caractères*, VIII ou Démosthène (*Première Philippique*, 50, 1 ; *Seconde Philippique*, 14, 5 ; *Contre Midas*, 198, 4 ; *Contre Timocrate*, 15, 7) pour qui *logopoios* signifie le colporteur d'histoires au sens de « faiseur d'histoires ». Ce débat sur l'importance du terme *logopoios* est développé par Kurke (2010, p. 370-382) et repris par Nagy (2011).
  2. Hérodote, *Enquête*, II, 134 traduction de A. Barguet : « Car elle [Rhodopis] a vécu un très grand nombre d'années après les rois qui ont laissé ces pyramides, cette Rhodopis était d'origine thrace, esclave d'Iadmon fils d'Héphaïstopolis, un Samien et compagne d'esclavage d'Ésope le fabuliste. Car Ésope appartient lui aussi à Iadmon, en voici la meilleure preuve : lorsque pour obéir à l'oracle, les Delphiens firent à plusieurs reprises demander par des hérauts qui voulaient recevoir le prix du sang dû pour le meurtre d'Ésope, la seule personne qui se présenta pour le réclamer fut un autre Iadmon, fils d'un fils du premier. Donc Ésope fut lui aussi esclave d'Iadmon ».
  3. Nous n'aborderons pas ici la notion d'auteur, on peut d'ailleurs se demander à la suite de Nagy (1994, p. 281) si pour des auteurs comme Ésope elle est dans son acception

tut, ses productions donnent lieu à de si nombreuses conjectures<sup>4</sup> que l'on peut presque parler à son propos de « fable archéologique »<sup>5</sup>. Néanmoins, Ésope est une personnalité dont la popularité ne fait pas de doute à Athènes au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>6</sup>, si l'on en juge par le nombre d'auteurs qui citent les fables ou utilisent son nom. Les *Fables*<sup>7</sup> ont souvent été analysées comme étant l'expression métaphorique de la société et des rapports de force, utilisant des animaux en lieu et place des humains<sup>8</sup>. Ces récits peuvent cependant constituer une source non négligeable sur la vie politique ancienne. En effet, ils constituent par leur spécificité même un angle de vue particulier<sup>9</sup>, et nous permettent surtout d'envisager la pratique démocratique, par exemple dans l'interaction de l'orateur et de son

---

usuelle bien appropriée. Pour de plus amples développements, je vous renvoie à Nagy (en particulier p. 281-284 et 328-334).

4. Sans faire ici un inventaire exhaustif de toutes les études réalisées sur les *Fables* et sur Ésope lui-même depuis le volume de la Fondation Hardt consacré à la fable antique (Reverdin et Rodriguez, 1984) et, pour ne citer que quelques-uns des ouvrages devenus désormais classiques, nous retiendrons ceux de Nøjgaard (1964-1967), et de Rodriguez Adrados (1978-1987), mais aussi ceux de Jedrkiewicz (1987 et 1989), et Schirru (2009). En dehors de ces ouvrages, plusieurs auteurs se sont intéressés au personnage d'Ésope comme Nagy (1994), mais aussi Legras (1996), ou bien encore Lissarague (2000). Les morales des *Fables* ont également fait l'objet de publications diverses tant du point de vue politique et idéologique que social (La Penna, 1961 ; Cascajero, 1991 ; Zucker, 2002 ; Charpentier, 2007).
5. Selon François Lissarague, Ésope serait un esclave dont le portrait serait une véritable « fable archéologique ». Voir à ce sujet Lissarague (2000, p. 129-144).
6. Aristophane est l'auteur qui mentionne le plus souvent Ésope explicitement ou par l'intermédiaire d'une de ses fables (*Guêpes*, 566, 1446 ; *Paix*, 129 ; *Oiseaux*, 470). Il n'est pas le seul pour le V<sup>e</sup> siècle avant notre ère : Hérodote, Eschyle et Sophocle citent également des fables ésopiques.
7. Nous utiliserons le terme *Fable* avec une majuscule pour désigner le recueil de fables ésopiques, en réservant le mot fable avec une minuscule pour désigner un texte particulier. Pour ce qui est du corpus des fables, je vous renvoie à l'édition de Daniel Loayza (1995), dont j'utilise la numérotation.
8. Ce point de vue est le plus communément admis par les auteurs.
9. La constitution du corpus ésopique donne lieu à de nombreuses interprétations. Nous n'aborderons pas en détail cette question dans le cadre de cet article. Cependant, nous suivrons le point de vue développé par Jedrkiewicz (1989), en particulier le chapitre 16, p. 346-394. La circulation des fables et leur insertion dans plusieurs textes littéraires dès le VII<sup>e</sup> siècle avec Hésiode pour la fable du rossignol et de l'épervier, mais aussi sa présence chez Archiloque, Solon et Pindare, pour n'en citer que quelques-uns, tend à montrer que le genre fabulistique appartient à un type de poésie spécifique et n'est pas l'apanage d'un auteur. Cependant, il nous semble possible d'envisager entre la période archaïque et hellénistique, une élaboration spécifique de ces textes et une figure d'« Ésope attique » (Jedrkiewicz, 1989, p. 347 et p. 384-89 ; Schirru, 2009, p. 10).

public. Dans quelques cas précis, ils nous donnent à voir non seulement la réalité de certaines pratiques démocratiques en situation mais, de plus, ils témoignent des savoirs à l'œuvre dans les pratiques d'assemblée. Dans une cité comme Athènes, où la démocratie rime avec l'accès égalitaire à la parole publique (*iségoria*), les fables seraient en quelque sorte « une voix actée » (Calame, Dupont, Lortat-Jacob et Manca, 2010).

C'est pourquoi, dans une perspective anthropologique, il nous semble essentiel d'interroger le savoir mis en acte par les fables aussi bien du point de vue de celui qui raconte que du point de vue de celui qui écoute. En effet, dans le contexte démocratique, si l'on envisage les fables comme un savoir, est-ce celui qui se limite à l'orateur au sens où Aristote le développe dans la *Poétique* ? Simple exercice de rhéteur, les fables constitueraient un réservoir familial d'exemples dans lequel il suffirait de puiser selon la situation. Pourtant, dans le contexte démocratique du V<sup>e</sup> siècle, l'usage des fables est loin de se réduire aux seuls orateurs<sup>10</sup>. Cette diffusion a-t-elle un lien avec le modèle démocratique ? Sous quelles formes circulent-elles ? Comment peut-on les caractériser : font-elles partie d'un savoir commun, les utilise-t-on pour renforcer et mettre en valeur les liens qui unissent la communauté des citoyens ? Font-elles office de « références communes » ? Toutes ces questions impliquent différents niveaux de questionnement.

Nous verrons tout d'abord, comment ces animaux<sup>11</sup> mis en scène dans ces récits peuvent se comporter comme des citoyens. L'action directe, comme la prise de parole, constitue autant d'interventions qui peuvent être lues comme des mises en œuvre d'un savoir. Dans ce cas, quel type de savoir est mis en jeu ? Est-ce un savoir commun à tous les citoyens ou au contraire un savoir réservé à quelques-uns ? Dans quelle mesure peut-on identifier un ou des types de savoir particuliers aux *Fables* ? Peuvent-ils être qualifiés de « savoirs démocratiques » au sens politique du terme<sup>12</sup> ? En effet, au-delà des pratiques démocratiques mentionnées et mises en œuvre, la problématique retenue invite à considérer la fable comme un savoir avant de l'envisager précisément comme un « savoir démocratique » ; pour cela nous utiliserons le seul fil disponible, le dis-

10. Pour une étude plus complète des fables présentes dans les textes antiques, voir particulièrement Jedrkiewicz (1989) et Schirru (2009).

11. Ce sont l'essentiel des personnages des *Fables* même si quelques-unes font intervenir des hommes, des plantes, des objets ou des dieux.

12. Je ne prétends pas répondre ici à toutes ces questions, mais plutôt introduire un débat. Cette première réflexion s'inscrit dans un travail de thèse en cours.

cours relayé par des animaux particuliers. Dans ces récits, aucun animal n'est clairement défini de manière stable ni dans son statut, comme détenteur du pouvoir, ni comme esclave, ni même comme citoyen. C'est donc seulement dans des pratiques, par des actes, que peut être ou non identifié ce qui constitue une forme politique, la démocratie et les savoirs qui en seraient issus.

Dans la présente étude, il ne s'agira pas d'envisager la réalité des pratiques démocratiques entre 422<sup>13</sup> et 320 avant notre ère<sup>14</sup>, mais plutôt de voir comment elles se mettent en scène au quotidien et comment elles laissent transparaître ou non, dans des textes aussi particuliers que les *Fables*, des formes de savoir. Elles constituent des récits liés essentiellement à la parole et à ses usages, mais aussi, comme nous le verrons, aux pratiques de délibération et aux mécanismes de prise de décision. Dans ce corpus, plusieurs sujets expriment ou peuvent exprimer la démocratie, qu'il s'agisse de l'éducation, des chefs du peuple, des gouvernants, mais aussi de la guerre, ou des relations entre les citoyens. Dans ce cas, les situations décrites renvoient davantage à la citoyenneté<sup>15</sup> et à la vie en cité, qu'à un régime politique proprement dit. La démocratie<sup>16</sup> y apparaît sous l'angle de ses pratiques, des pratiques familières qui expliquent peut-être le fait que de nombreux auteurs de la période les utilisent dans leurs œuvres qu'il s'agisse de poètes (Aristophane, Eschyle, Sophocle)<sup>17</sup>, d'historiens (Hérodote), de philosophes (Platon) ou d'un orateur (Démade), sans oublier Aristote. Dans les *Fables*, les animaux délibèrent, rassemblent ou se rassemblent, convoquent une assemblée, élisent à main levée des stratèges : cette analyse sémantique sera le premier point de notre étude.

Deux perspectives servent de point d'appui à notre réflexion : les pratiques de savoir énoncées et/ou décrites et les figures qui les incar-

13. L'année 422 avant notre ère renvoie à la représentation à Athènes de la pièce d'Aristophane, *Les Guêpes*. C'est la seule pièce où Esope est mentionné comme fabuliste et dans laquelle les personnages le citent à plusieurs reprises.

14. La fable sur l'orateur Démade se situe probablement entre 338 et 320. Nous reviendrons sur cet aspect dans la seconde partie. Pour rappel, Démade [380-319 avant notre ère] est un orateur contemporain de Démosthène.

15. Lors du colloque *Antiquité et citoyenneté*, qui s'est tenu en 1999 à Besançon, j'avais étudié cette question uniquement sous l'angle des pratiques de la citoyenneté (cf. Charpentier, 2002, p. 271-282).

16. Il n'est jamais question dans le corpus ésopique de citoyenneté, de *politeia* ni de *politès*. Le seul régime cité précisément est la royauté (*basileia*).

17. À cette liste, il faut ajouter pour la période précédente, Hésiode, Solon, Archiloque et Simonide.

nent. C'est pourquoi, après avoir établi dans un premier temps un relevé des différents savoir-faire collectifs en lien avec la démocratie, nous nous intéresserons à deux figures particulières du savoir qui sont mises en scène dans les fables, à savoir Démade et Ésope lui-même. Pour finir, nous examinerons si, dans une démocratie, la fable, lorsqu'elle est utilisée dans le débat politique, n'est pas avant tout un « savoir d'intervention ». En effet, la diffusion importante de ces récits et leur popularité laissent le loisir à tout un chacun d'utiliser la fable comme un moyen d'interpellation dans le débat politique et ce à différents niveaux, comme pointe d'humour, pour mettre en cause des décisions, voire pour introduire un questionnement.

### I. Des savoir-faire collectifs en lien avec la démocratie

Pour les Athéniens, ce qui définit la démocratie, c'est un type nouveau de relations entre les hommes et au sein de la communauté même. Dans les *Fables*, la démocratie est ainsi représentée avant tout comme un mode de relation<sup>18</sup>, qui s'atteste dans une série de termes exprimant la pratique démocratique.

Dans ces textes, aucune typologie sociale ou statutaire n'existe concernant les animaux, ce sont tous des *aloga dzoa* : ils appartiennent tous à cette communauté. Faire d'eux des éléments interchangeables dans ces récits très codifiés et très logiques reviendrait en quelque sorte à les nier. Vivent-ils en cité ? La cité apparaît à de nombreuses reprises avant tout comme une société : une société qui répond à des lois, notamment en ce qui concerne le pouvoir mais aussi la justice ou bien encore le fonctionnement de la communauté. Impossible d'isoler ce qui relèverait des droits et devoirs du citoyen, et d'autre part de son intervention. L'animal est « citoyen » dans la fable parce qu'il appartient à un ensemble : être citoyen est donc, dans ce cas, un référent social collectif. Plusieurs aspects de la vie du citoyen sont mentionnés comme l'éducation<sup>19</sup> et la participation à des concours<sup>20</sup>. Les chefs du peuple et les magistrats constituent à eux seuls six références. Les plus souvent cités sont les démagogues et

18. Voir à ce sujet Abélès et Jeudy (1997), plus particulièrement le chapitre rédigé par Neveu (1997, p. 69- 90).

19. *Fab.*, 20, « Le renard et le crocodile ». L'expression employée est *péri eugeneias éridzon*.

20. Se produire au théâtre comme acteur (*Eis théatron eiselthen*, *Fab.*, 121) et être spécialiste du Pentathlon (*Aner pentathlos*, *Fab.*, 33).

les orateurs, mais aussi les magistrats et les stratèges<sup>21</sup>. Concrètement, il s'agit de traîner quelqu'un devant les magistrats<sup>22</sup>, mais aussi d'élire à main levée des stratèges<sup>23</sup>. En dehors de ces occurrences, les mentions les plus nombreuses ont trait à la pratique politique proprement dite : rassembler, convoquer une assemblée, réunir un conseil, mettre en communauté, délibérer, fonder une cité, etc., en tout 21 mentions. Dans ce contexte, le rapport à la parole est essentiel. Il est souvent souligné comme une intervention particulière non seulement pour dire<sup>24</sup> ou s'exclamer — ce qui dans ce cas relève de la simple conversation — mais aussi pour exposer en détail par la parole, ou disputer de<sup>25</sup>, ou alléguer un motif<sup>26</sup>, ou bien encore exhorter, prendre la parole<sup>27</sup>, se fier à des paroles, en appeler au témoignage, etc. Ne sont pas absents non plus les autres domaines de la vie démocratique que sont la guerre<sup>28</sup>, les lieux où s'exercent la citoyenneté et les rapports des citoyens entre eux<sup>29</sup>. C'est par exemple partir en campagne, dépêcher une ambassade, ou bien encore livrer bataille pour préserver son territoire. Les seuls lieux explicitement cités sont le tribunal et l'assemblée. Quant aux relations entre les citoyens, cela va de l'invitation au mariage<sup>30</sup>, en passant par l'assistance aux funérailles<sup>31</sup> et par l'invitation au banquet du sacrifice<sup>32</sup>. On tente des procès<sup>33</sup>, on fait condamner à mort<sup>34</sup>, mais on peut aussi passer d'une cité à une autre surtout, dit la fable, si on est pauvre<sup>35</sup>.

21. Ils apparaissent la plupart du temps non pas dans le corps de la fable, mais dans la morale.

22. *Fab.*, 57, « La vieille et le médecin », le médecin voulant percevoir ses honoraires fait appel à la justice : *Egagen autèn epi tous arkhontas*.

23. *Fab.*, 165, « Les rats et les belettes », *stratégous écheirotonesan*.

24. Pour le champ sémantique des équivalents du verbe « dire », on peut consulter utilement Ruzé (1997, p. 297-298).

25. Le verbe employé est dans 8 cas : *Eridzô*.

26. Le verbe utilisé est *Bouleuô*.

27. *Hupotuchon eipen*. La formule employée est la même dans trois autres textes.

28. Je vous renvoie aux fables 44, 51, 62, 90, 145, 153, 185, 228, 245, 256.

29. Dans les fables 8, 47, 106, 127, 123, 143, 213, 221.

30. *Fab.*, 106 et 121.

31. *Fab.*, 114.

32. Trois références, *Fab.*, 47, 127, 143.

33. *Fab.*, 56, « La magicienne ».

34. *Ibid.*

35. *Fab.*, 228, « Les oies et les grues », la morale conclut : « De même chez les hommes lorsque la guerre éclate dans une cité, les pauvres qui se déplacent sans peine ont tôt fait de

Comme nous venons de le voir rapidement, le vocabulaire mentionné relève essentiellement de deux domaines : la parole sous toutes ses formes et les pratiques d'assemblée. Peut-on envisager ces différentes activités, comme porteuses d'une ou plusieurs formes de savoirs (Ober, 2008 ; Pébarthe, 2006) ?

Pour les Grecs de l'Antiquité, tout savoir à l'origine est construit en référence avec la connaissance divine. On peut être déclaré *sophos* dès lors que l'on domine une activité, une *technè* (Brunschwig et Lloyd, 1996, p. 77). La parole peut faire l'objet d'un tel art, que l'on nomme rhétorique. Dans la *Rhétorique*, plus particulièrement dans les deux premiers livres, Aristote insiste sur la nécessité d'argumenter de manière persuasive, dans tous les cas de figure, sans hésiter du reste à faire usage d'une fable si le besoin s'en fait sentir (Declercq, 2000, p. 50-57). Ce traité qui « se présente comme la première réflexion méthodique sur la façon de persuader un auditoire » pourrait porter comme sous-titre : « Persuasion et pouvoir dans la cité des hommes libres » (*Ibid.*, p. 50). Citoyenneté et rhétorique sont, aux yeux d'Aristote, intimement liées. En effet, si « la rhétorique a pour auditoire essentiel les citoyens capables de décider librement » [...], elle est dès lors tout simplement « l'analogie du politique » (*Ibid.*, p. 59). Dans ce cas, la rhétorique assimile enseignement oratoire et éducation politique. Dans la démocratie athénienne, au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère et plus encore au IV<sup>e</sup> siècle, maîtriser la persuasion fait partie du savoir explicite de l'orateur<sup>36</sup>. Or quel peut donc être le rôle de la fable dans un tel contexte ? Si on connaît assez bien l'usage qui a été fait des fables dans les écoles à l'époque hellénistique (Legras, 1997), il n'en est pas de même à l'époque classique. En effet, en dehors des mentions nombreuses chez Aristophane<sup>37</sup> et chez d'autres auteurs<sup>38</sup>, nous ne possédons aucune trace de l'existence tangible de recueils de fables. En outre, si aucune fable ne prétend délivrer ni même mettre en jeu un savoir, peut-on toutefois la considérer comme un savoir réel, comme une façon particulière de lire

---

passer d'une cité à une autre où ils trouvent leur salut et conservent leur liberté tandis que les riches que l'excès de leurs biens fixe à demeure sont souvent réduits en servitude ».

36. Tout citoyen qui prend la parole se voit qualifié d'orateur. À côté de ces orateurs « occasionnels », se trouvent les spécialistes du discours qui prennent la parole régulièrement et influencent la politique menée par la cité. Voir Pébarthe (2006, p. 48-53).

37. De façon explicite en citant le nom d'Ésope, ou en utilisant la formule « parole d'Ésope » (*Aisopeion logon*), ou bien encore en racontant une fable attribuée à Ésope voir *supra* notes 5 et 13.

38. Voir *supra* notes 5 et 13.

et d'exprimer un rapport à la réalité ? C'est ce filtre qui nous servira de fil conducteur. Si la démocratie instaure au sein de la communauté des formes de savoir partagé, pourrait-on les reconnaître à l'œuvre dans les Fables ou dans l'usage de celles-ci ?

## II. Les différentes figures du savoir dans les *Fables*

Ésope et Démade mis à part, les autres possesseurs de savoir spécifique mentionnés sont un médecin, un sculpteur, un athlète, un devin, des paysans, des pêcheurs, des chasseurs, des bûcherons, un tanneur, etc. Ce qui distingue fondamentalement ces deux figures de toutes les autres, c'est leur prise de parole, pour Démade à l'assemblée et pour Ésope au chantier naval. Là où les autres personnages mentionnés n'existent que par leur art, fût-il divinatoire, eux seuls existent par leur nom propre. En effet, l'activité de Démade, orateur (*rhéteur*), et celle d'Ésope, fabuliste (*logopoiios*), les conduit à intervenir dans le champ politique. Nous avons choisi de mettre en valeur ces deux exemples car ils sont complémentaires. Prendre la parole et se faire entendre à l'assemblée ou répondre à une interpellation d'ouvriers dans un chantier naval constituent deux formes d'intervention parallèles. Face aux citoyens réunis à l'assemblée et face aux ouvriers du chantier naval, la même forme d'intervention est sollicitée. Dans les deux situations, il s'agit de convaincre.

Ésope et Démade ne sont pas de simples exemples ou types d'hommes comme le laissent envisager les autres mentions, mais des portraits où la dimension personnelle joue un rôle essentiel<sup>39</sup>. En effet, dans l'un et l'autre cas, ils sont présentés comme les personnages à partir desquels le récit se construit. Sans leur intervention, la fable ne pourrait pas exister. De plus, pour Démade comme pour Ésope, bien que leur définition diffère, leur action est similaire : il s'agit dans deux situations différentes de raconter une fable.

Avant d'examiner le texte, voyons qui est Démade. C'est un orateur connu, un politicien mais aussi un diplomate<sup>40</sup>. Alors que Démosthène apparaît pour cette période comme étant un des modèles du rhéteur,

39. Dans le recueil des fables, seuls trois personnages sont cités Démade, Ésope et Diogène. En dehors de ces trois personnages, seules les divinités ont des noms propres. Tous les autres personnages humains sont présentés sous leur nom de métier.

40. Il a vécu à Athènes de 380 à 319. On retrouve une mention de ce texte dans les fragments des orateurs attiques (fragment 22). Le texte est le même que dans la version du recueil ésope. Voir le livre de Brun (2000) qui fait le point sur la réalité de ce personnage controversé.

Démade, lui, selon l'expression de Patrice Brun, serait très vite devenu « un repoussoir absolu » (Brun, 2000, p. 15) dont le portrait n'a cessé de se noircir au fil du temps. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas tant le personnage historique véritable de Démade, que l'image qui nous en est donnée par cette fable. Toutefois on notera que c'est le seul orateur attique de cette période qui utilise des fables dans ses discours, cette utilisation de figures de style originales le distingue d'ailleurs de ses concurrents<sup>41</sup>. Démosthène<sup>42</sup>, Phocion et Lycurgue n'utilisent pas ce type de textes directement dans les discours qui nous sont parvenus<sup>43</sup>. À la différence de ces auteurs, aucun discours de Démade ne nous est parvenu directement<sup>44</sup>. Toutes les mentions de cet orateur nous sont connues au travers d'autres textes. Pourtant, « les contemporains lui reconnaissaient des talents oratoires qu'ils plaçaient fort haut dans la hiérarchie rhétorique » (Brun, 2000, p. 19).

---

41. Selon l'expression de Brun (2000, p. 29).

42. Démosthène ne cite jamais de fables dans ses discours. Il n'utilise pas non plus l'expression « selon Ésope », ou « selon une fable d'Ésope ». Aucune mention du nom même d'Ésope. On trouve cependant quatre occurrences de *logopoïos* et de ses composés. Dans la *Première Philippique* (section 50, ligne 1), dans la *Seconde Philippique* (section 14, ligne 5), dans le *Contre Midas* (Section 198, ligne 4) et enfin dans le *Contre Timocrate* (section 15, ligne 7). L'acception utilisée est celle de faiseur d'histoires, de celui qui répand de faux bruits. Ces discours sont rédigés entre 353 et 343 avant notre ère. On peut dater la phase d'opposition la plus forte entre Démosthène et Démade. Elle se situe entre 338 et 322. Athènes est alors directement menacée, en 338 la *Boulè* siège en armes et en 322 se profile l'entrée d'Antipatros dans la cité.

43. Plutarque rapporte cependant un fait similaire qu'il attribue à Démosthène, alors même que son art ne suffit pas à faire taire les bruits des citoyens : Plutarque, *Vie des 10 orateurs*, XVI, 840b : « Un jour, voyant que les Athéniens n'étaient pas disposés à l'écouter, il leur représenta qu'il n'avait que deux mots à leur dire. Le peuple ayant fait silence, il commença ainsi : 'Un jour d'été, un jeune homme loua un âne pour aller d'Athènes à Mégare ; sur le midi, le maître de l'âne et le jeune Athénien, brûlés par l'ardeur du soleil, voulurent tous deux se mettre à l'ombre sous l'âne, et se disputaient la place, le maître, en disant qu'il n'avait loué que son âne, et non pas son ombre ; et le jeune homme, en soutenant qu'il avait loué l'âne avec toutes ses dépendances'. Là, Démosthène fit mine de vouloir descendre de la tribune. Les Athéniens le rappelèrent et le prièrent d'achever. 'Eh quoi ! leur dit-il alors, vous voulez bien m'écouter quand je vous fais un conte sur l'ombre d'un âne, et lorsqu'il s'agit de vos plus grands intérêts, vous refusez de m'entendre ?' ».

44. Comme le souligne Brun (2000, p. 17) : « il est impossible de préciser si cette absence provient de la non-publication par l'orateur de ses harangues que l'on devine toutefois nombreuses, ou du choix drastique opéré après sa mort par les soins des bibliothécaires d'Alexandrie ».

Orateur certes, mais également citoyen, c'est un citoyen engagé dans la cité athénienne. De 338 avant notre ère jusqu'en 322 au moins, sa participation aux événements qui secouent la cité est attestée. Dès 338, il était sans doute un homme politique de premier plan, ce qui explique pourquoi il fut choisi, après avoir été fait prisonnier à la bataille de Chéronée, pour mener l'ambassade de paix, événement plus connu sous l'expression de « Paix de Démade » (*Ibid.*, p. 56-59). C'est essentiellement en tant qu'orateur (*Ibid.*, p. 21) qu'il intervient en 335 après la révolte de Thèbes, puis comme diplomate en 322 après la déroute de la coalition des cités grecques autour d'Athènes. Il négocie alors la survie de la cité, après avoir été proposé par le peuple<sup>45</sup>. De 338 à 319, il a exercé différentes responsabilités civiques<sup>46</sup>. Probablement membre du conseil en 336/335, il fut nommé responsable des arsenaux, ce qui dénote bien la confiance que lui accordaient ses concitoyens. Il fut également désigné à plusieurs reprises par la cité pour la représenter dans des ambassades religieuses comme celle d'Amphiaros à Orôpos, et encore pour Apollon Pythien. Démade n'est pas à proprement parler un citoyen « ordinaire ». Non seulement il participe à la vie de sa cité, mais dès 341, il avance à titre de garantie près de 1 000 drachmes pour soutenir les Chalcidiens. Pendant cette période, et particulièrement après la défaite de 338, un grand nombre de chercheurs insistent sur la résurgence de l'esprit démocratique (*Ibid.*, p. 136-137). Faut-il replacer cette fable dans ce contexte particulier ?

L'orateur Démade : un orateur dont l'école fut la tribune de l'Assemblée<sup>47</sup>.

Δημάδης ὁ ῥήτωρ δημηγορῶν ποτε ἐν Αθήναις ἐκείνων δὲ μὴ πάνυ τι αὐτῷ προσεχόντων ἐδεήθη αὐτῶν, ὅπως ἐπιτρέψωσιν αὐτῷ Αἰσιώπειον μῦθον εἰπεῖν. τῶν δὲ συγχωρησάντων αὐτῷ ἀρξάμενος ἔλεγε· « Δῆμητρα καὶ χελιδῶν καὶ ἔγχελυς τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἐβάδιζον. γενομένων δὲ αὐτῶν κατὰ τινα ποταμὸν ἢ μὲν χελιδῶν ἀνέπτη, ἢ δὲ ἔγχελυς κατέδυ. » καὶ ταῦτα εἰπὼν ἐσιώπησεν. ἐρομένων δὲ αὐτῶν· « ἢ οὖν Δῆμητρα τί ἔπαθεν; » ἔφη· « κεχόλωται ὑμῖν, οἳ τινες τὰ τῆς πόλεως πράγματα ἔασαντες Αἰσιωπέων μύθων ἀκούειν ἀνέχεσθε. ».

45. Cf. Dinarque, *C. Aristogiton*, 15. Il faut également mentionner Arrien et Diodore de Sicile particulièrement (Brun, 2000, p. 20-21).

46. Je reprends ici quelques-uns des arguments avancés par Brun (2000, p. 136-145).

47. Selon l'expression de Stobée, *Florilège*, 29-91.

L'orateur Démade haranguait un jour le peuple athénien. Comme l'assemblée ne l'écoutait guère, il demanda qu'on lui permit de raconter une fable d'Ésope.

La demande accordée, il commença en ces termes :

– Déméter, l'hirondelle et l'anguille cheminaient de conserve. Arrivées devant un fleuve, l'hirondelle le franchit à tire d'aile et l'anguille y plongea.

Là-dessus, il garda le silence.

– Et Déméter, alors, s'écria l'auditoire que lui est-il arrivé ?

– Elle a laissé éclater sa colère contre vous, rétorqua Démade, qui négligez les affaires de la cité pour vous attacher à une fable d'Ésope !<sup>48</sup>

L'Assemblée, lieu par excellence de la parole publique, n'est pas tendre pour ses orateurs, qu'ils soient chevronnés ou non. Ainsi Diodore de Sicile ne mentionne-t-il pas des situations où l'orateur a été chassé de la tribune<sup>49</sup> ? Capter l'attention de l'auditoire et la retenir relève de l'art, du savoir de l'orateur. Si l'on en croit quelques-uns de ses contemporains, ce qui caractérisait le style de Démade, c'était son habileté : « Démétrios auteur d'un traité *Sur le style* précise ses qualités : puissance du verbe teinté d'allégorie, d'hyperbole et d'emphase » (Brun, 2000, p. 19). Il n'est pas le seul à vanter ses mérites : pour Théophraste, c'est également l'homme le plus éloquent de sa cité<sup>50</sup>. En dehors de sa carrière politique, Démade est très connu pour ses bons mots (*Démadeia*)<sup>51</sup>. Cette fable pourrait en faire partie mais, contrairement à cette tradition qui insiste sur les aspects négatifs voire caricaturaux<sup>52</sup> de sa personne, ce texte, quant à lui, met en valeur son talent : un talent lié à ce qui pourrait être qualifié d'à-propos. Avant de convaincre, il faut parvenir à se faire entendre et donc instaurer un minimum d'écoute. À cet égard, Démade choisit la bonne solution. Devant un public dissipé, la première tâche de l'orateur est de rétablir un minimum de calme. Pour cela, au lieu de commencer par une diatribe comminatoire et moralisante, il joue de l'intérêt du pu-

48. Ésope, *Fab.*, 63, trad. Loayza (1995, p. 91-92).

49. Cf. Diodore de Sicile, 17.15.3-5.

50. Une phrase de Théophraste, rapportée par Plutarque, semble indiquer que l'on voyait en lui le meilleur orateur de son temps : Ariston de Chios a rapporté une opinion de Théophraste sur ces deux orateurs. Comme on lui demandait ce qu'il pensait de Démosthène en tant qu'orateur, il répondit : « il est digne de la ville ; et ce qu'il pensait de Démade au même point de vue : il est au-dessus de la ville », Plutarque, *Démosthène*, 10, 2 (Brun, 2000, p. 18-19).

51. Il s'agit de bons mots attribués par différents auteurs à Démade en particulier Plutarque (Phocion, *Moralia*, Cléomène), voir à ce sujet Brun (*op. cit.*, p. 28-30).

52. Cf. Plutarque, *Moralia*, Cléomène, Phocion, Démosthène pour les références les plus nombreuses mais aussi Elien, *Histoire variée*.

blic, ce qui lui permet de reprendre la main, ou plutôt la parole. Peut-on considérer cette prise en compte du public, du destinataire, comme une première caractéristique du savoir démocratique ? Ou bien au contraire s'agit-il simplement d'un argument pour disqualifier ces concitoyens, en les montrant sous leur jour le moins flatteur, comme des bavards qui passent leur temps sur les bancs de l'Assemblée ?

Revenons à l'analyse de la fable, elle débute par une affirmation somme toute très banale : Déméter, l'hirondelle et l'anguille cheminaient de conserve. Survient une difficulté qui joue dans le récit un rôle de rupture : le fleuve qu'il faudra traverser. Cette difficulté survient au hasard du chemin et le choix comme protagoniste de Déméter accentue le suspens. Car si l'hirondelle passe par l'air et l'anguille par l'eau que fera la déesse de la terre labourée<sup>53</sup> ? Ce récit construit autour des trois éléments : la terre, l'eau et l'air ne raconte rien, du moins en apparence, car on peut se demander pourquoi l'orateur a choisi, pour un auditoire composé uniquement d'hommes, de mettre en scène Déméter. En effet, cette divinité intervient dans de nombreux rites agraires de fertilité mais également de fécondité. Les fêtes données en son honneur, les Thesmophories, sont réservées exclusivement aux femmes de citoyens. Les jeunes filles et qui plus est les hommes ne doivent sous aucun prétexte y assister<sup>54</sup>. Pourquoi alors prendre comme protagoniste Déméter ? Est-ce parce que son aura est incontournable en Attique du fait des Mystères d'Eleusis ? Déméter n'est-elle citée que pour susciter la curiosité des citoyens rassemblés ? Faut-il prendre en compte le fait que, lors des Thesmophories, les femmes vont « exercer le pouvoir », c'est-à-dire présider les assemblées, selon le témoignage d'Isée (VIII, 19-20) ? De plus, le choix des animaux n'est pas anodin. Outre l'hirondelle qui symbolise le plus souvent le retour du printemps<sup>55</sup>, l'anguille fait partie des poissons qui sont consommés au deu-

53. L'action de Déméter est toujours de nature fertile, jamais de nature technique (Détiéne et Vernant, 1978, p. 170). Il faut aussi signaler que dans une cité comme Athènes où l'approvisionnement en blé est une difficulté constante, la mention de Déméter n'est peut-être pas fortuite.

54. « Diverses fables illustrent l'exclusion des hommes, par exemple l'histoire de Miltiade qui, ayant pénétré dans le *Thesmophorion* de Paros malgré l'interdit, aurait été saisi d'épouvante » (Jost, 1992, p. 165).

55. Ce motif de l'hirondelle perdure bien au-delà de l'Antiquité comme le souligne Cavallo (2001, p. 4-5). Au XI<sup>e</sup> siècle, Jean Mauropous d'Euchaïta écrit : « Je vis la saison non comme un printemps mais comme un automne ; d'où vient donc maintenant ce rossignol de printemps ? Il ne fait pas entendre sa voix de loin, d'un bosquet ou d'une forêt, mais – ce qui est plus étonnant – volant entre mes mains, et modulant pour moi des notes printanières, enchante mon oreille avec la douce mélodie de son chant. Si

xième jour des Thesmophories. L'anguille constitue également le menu de plusieurs personnages dans des comédies d'Aristophane<sup>56</sup>. Tout dans cette situation est fait pour attirer l'attention. L'hirondelle n'est-elle pas aussi dans le mythe la femme à qui l'on a coupé la langue afin qu'elle ne puisse pas témoigner<sup>57</sup> ? Si l'on peut reconnaître dans cette fable la qualité de l'orateur connu pour « se distinguer de ses concurrents par l'emploi de figures de style originales » (Brun, 2000, p. 29), on peut également supposer que Déméter, l'anguille et l'hirondelle n'ont pas été choisies au hasard. Utilisant des références communes à tous les citoyens athéniens, Démade instaure une sorte d'égalité. À l'issue du récit, au moment où Démade reprend la parole, tout est rentré dans l'ordre. Telle est la double efficacité de la fable qui permet à l'orateur de retrouver l'attention de l'auditoire<sup>58</sup> et de le mettre devant ses responsabilités citoyennes. L'objectif de ce bon mot, de cette énigme, est de rappeler l'auditoire à l'ordre, au silence nécessaire des citoyens assemblés pour écouter la parole des orateurs. Peut-on dire, dans ce cas, que la fable permet à l'auditoire d'être à nouveau en phase avec l'orateur, en se reconnaissant dans cette référence commune, la fable racontée ? Dans le même temps, n'est-ce pas une façon pour l'orateur de prendre à témoin les citoyens de leur propre ignorance des choses de la cité ? Ce serait alors la manifestation de la dégradation de cette forme d'intervention qui, au lieu de rassembler les citadins et les paysans dans une seule communauté, celle des citoyens, avec les mêmes références culturelles, manifesterait la coupure nette entre des lettrés manipulant le verbe, ici l'orateur Démade, et des citoyens avant tout igno-

---

l'on veut dire quelque chose de plus subtil, le merveilleux volatile semble avoir la voix du rossignol, mais son aspect est celui d'une hirondelle ; il chante en fait d'un ramage limpide et mélodieux, mais sa livrée exhibe une étonnante association de deux couleurs opposées : sur le blanc parchemin se détache le noir de l'écrit ». Faisant l'analyse de ce motif, il souligne que : « le rossignol incarne le savant entrelacs des mots que, tel un chant, la voix du lecteur fait surgir de la feuille écrite qui vole entre les mains de qui la fait résonner ; l'hirondelle est l'expérience visuelle qui, avec ses couleurs – le noir de la trame graphique sur le blanc du parchemin –, s'accompagne du son et de l'écoute ».

56. Aristophane, *Lysistrata*, vers 36, et les *Acharniens*, vers 880.

57. Dans le mythe, Philomèle fille du roi d'Athènes Pandion fut changée en hirondelle pour avoir, malgré l'interdiction, dénoncé la duplicité et le mensonge de Térée roi de Thrace qui, pour abuser d'elle, a simulé la mort de sa sœur.

58. Eschine déplore le bon vieux temps où l'orateur pouvait parler sans être interrompu, Eschine, III, 2.

rants qui viennent à l'assemblée sans conviction. L'utilisation de la fable signifiant alors le décalage culturel existant entre l'orateur et son public<sup>59</sup>.

Venons-en au second personnage, Ésope. Contrairement à Démade, le fabuliste est surtout connu par ses textes<sup>60</sup>. En dehors des recueils constitués à l'époque hellénistique, on retrouve chez différents auteurs des mentions d'Ésope. Aristophane est celui qui en utilise le plus souvent allant même jusqu'à faire du scarabée un personnage de comédie<sup>61</sup>. Après Démade et l'Assemblée des citoyens, nous voilà dans un autre lieu symbolique de la démocratie, le chantier naval.

#### Ésope au chantier naval

Αἰσωπός ποτε ὁ λογοποιὸς σχολὴν ἄγων εἰς ναυπήγιον εἰσηλθε. τῶν δὲ ναυπηγῶν σκωπτόντων τε αὐτὸν καὶ ἐκκαλουμένων εἰς ἀπόκρισιν ὁ Αἰσωπος ἔλεγε τὸ παλαιὸν χάος καὶ ὕδωρ γενέσθαι, τὸν δὲ Δία βουλόμενον καὶ τὸ τῆς γῆς στοιχείον ἀναδειξαι παραινέσαι αὐτῇ, ὅπως ἐπὶ τρεῖς ἐκροφήσῃ τὴν θάλασσαν. κακείνη ἀρξάμενη τὸ μὲν πρῶτον τὰ ὄρη ἐξέφηνεν, ἐκ δευτέρου δὲ ἐκροφήσασα καὶ τὰ πεδία ἀπεγύμνωσεν. « ἐὰν δὲ δόξῃ αὐτῇ καὶ τὸ τρίτον ἐκπιεῖν τὸ ὕδωρ, ἄχρηστος ὑμῶν ἡ τέχνη γενήσεται. ».

*Un jour qu'il avait du loisir, le fabuliste Ésope entra dans un chantier naval.*

*Comme les ouvriers le raillaient et le mettaient au défi de répliquer, Ésope entreprit de leur raconter qu'autrefois n'existaient que l'eau et le chaos ; mais Zeus, qui voulait que se manifeste en outre l'élément terrestre, invita la terre à engloutir la mer par trois fois.*

*La terre s'y attaqua donc une première fois, et fit surgir les montagnes ; la deuxième fois elle engloutit la mer, elle découvrit les plaines – « s'il lui plaît d'épuiser l'eau une troisième fois, votre art ne servira plus à rien »<sup>62</sup>.*

Ici Ésope joue son propre rôle, celui de fabuliste. Sans doute est-ce une figure connue car immédiatement les ouvriers lui demandent d'exercer son art en racontant une fable de son cru. Qui détient ici le savoir : les ouvriers qui mettent au défi Ésope ou Ésope lui-même ? Quel est l'enjeu

59. Pour un développement plus détaillé sur la dégradation du genre fabulistique à l'époque de Démade et Démosthène, je vous renvoie à Jedrkiewicz (1989, en particulier p. 405-406).

60. Nous laissons volontairement de côté les autres aspects du personnage. En effet, ils ont été déjà largement développés notamment par Lissarague (2000, p. 129-144).

61. Aristophane, *La Paix*.

62. Ésope, *Fab.*, 8, trad. Loayza (1995, p. 49).

de cette controverse ? Pour ces ouvriers comme pour Ésope, la nature du savoir est équivalente : ce qui les différencie, ce n'est pas tant le contenu de leur technique, que sa permanence dans le temps, ce qu'Ésope va souligner. Si, dans ce récit, le pouvoir de la fable est valorisé, c'est pour mieux mettre en évidence la puissance supérieure de l'argumentation sur tous les autres savoirs dans la cité démocratique. En effet, si ces ouvriers sont des citoyens ordinaires, provoquer un passant, fût-il fabuliste lui-même, n'est pas totalement invraisemblable. À un moment ou à un autre, ils ont pu participer aux séances de l'Assemblée ou bien encore exercer une magistrature comme héliaste par exemple. Cette joute improvisée est alors un moyen pour eux de souligner leurs compétences rhétoriques particulières. Dans ce cas, la réponse faite par Ésope en invoquant Zeus et son pouvoir supérieur peut se comprendre au moins de deux façons différentes. Soit, l'ordre des choses étant fixé une fois pour toutes, toutes ces paroles sont inutiles et sans effet sur le réel. Soit, tout peut s'exprimer mais uniquement par et dans l'espace ouvert par le discours, et de ce fait la particularité de la cité démocratique n'y résiste pas car la parole devient alors un instrument de pouvoir dans les mains des orateurs les plus habiles.

Qu'y a-t-il de commun entre ces deux fables ? Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de provoquer ou de retrouver l'attention d'un auditoire. Ces deux lieux différents, l'Assemblée et le chantier naval, constituent en quelque sorte deux lieux emblématiques d'Athènes et de la démocratie, l'Assemblée au cœur de la cité et des décisions politiques, le chantier naval comme lieu symbolique de la caution populaire du régime. Entre ces deux lieux, deux interventions, l'une à l'initiative d'un orateur connu, et populaire, l'autre qui répond à une demande. Dans les deux cas interviennent des références religieuses communes de premier plan, Déméter et Zeus. En effet, outre la politique, ce qui fonde la communauté ce sont des références communes. Par leur plasticité et leur fort pouvoir d'évocation, divinités et mythes en constituent un réservoir sans cesse réactualisé. Pourtant, on peut noter quelques nuances dans ces deux interventions. La première est peut-être d'ordre chronologique. La fable mettant en scène Démade révèle sinon un manque d'intérêt pour la thèse défendue par l'orateur, du moins une description très défavorable de la participation citoyenne. De plus, si la notoriété et la popularité unissent Démade et Ésope, la tradition leur confère un statut très différent. Entre l'orateur à qui la cité consacre une statue et l'esclave Ésope, un des seuls traits véritablement commun est l'utilisation qu'ils font de la fable. Peut-

on dire que le savoir mis en jeu dans ces deux récits a la même portée, la même pertinence, la même force d'interpellation ?

### III. La fable un savoir d'intervention ?

Considérer la fable comme un savoir est déjà en soi une prise de position. En effet, si l'on n'assimile pas immédiatement fable et rhétorique et si l'on ne fait pas de la fable un moyen simple et commode pour convaincre rapidement, alors la question du savoir qu'elle véhicule et transmet se pose.

Détenir la parole, prendre la parole, c'est là le propre de celui qui a sa place dans la cité et qui exerce ses droits, en particulier son droit de parole. Cette parole-dialogue occupe le premier rang. Elle est l'outil politique par excellence, l'instrument privilégié des rapports sociaux. C'est par la parole que les hommes agissent au sein des assemblées, qu'ils commandent, qu'ils exercent leur domination sur autrui. C'est également une manière de devenir, le temps d'une prise de parole, le « Maître de vérité » au sens où Marcel Detienne emploie ce terme – la fable appartenant à celui qui la raconte au moment où il la raconte<sup>63</sup>. En effet, si l'on considère les textes cités, précisément, ils ne disent rien de la conduite à tenir, ni pour le dirigeant, ni pour le simple citoyen. Chaque auditeur peut choisir le rôle et le personnage qui lui conviennent dans l'instant même où la fable est racontée. La fable instaure entre celui qui raconte et celui qui l'écoute un dialogue, une relation, une médiation qui ouvre une brèche et permet le questionnement. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une contre-culture. Parce qu'elle introduit une distance, au sens brechtien du terme, et donc un moment de réflexion, la fable au lieu de conduire à une acceptation sans condition d'une réalité sociale, aboutit ou peut aboutir à une véritable analyse en situation.

Autre élément intéressant : ce qui produit un effet dans l'histoire de Démade, c'est au moins autant le récit fait que le silence gardé au moment crucial, la distance instituée par la fable se faisant ainsi autant par la parole que par le silence. Cette interruption du récit, ce récit « suspendu »<sup>64</sup>, lui permet de se structurer. En risquant de le déstructurer, cette interruption le restructure plus fermement encore. Le récit est énoncé pour

63. Pour davantage de précision, je vous renvoie à l'étymologie du terme le plus souvent employé pour désigner le fabuliste, *logopoios*, développé dans l'ouvrage de Detienne (1981).

64. L'expression est de Marie-Madeleine de Gaulmyn (1987, p. 331 sq.).

susciter, entretenir et combler l'attente du destinataire. Le récit ne prend une signification que dans sa situation précise d'énonciation<sup>65</sup>.

Dans ces récits, le risque majeur serait de prendre les représentations pour des pratiques effectives et de considérer le texte de manière univoque. La fable peut être lue comme la métaphorisation d'un savoir social (Annequin, 1997, p. 109-119), elle renvoie à une autre manière de dire l'histoire et à une autre forme d'écriture de l'histoire. Raconter une fable en situation, c'est prendre le risque de l'histoire, c'est-à-dire de l'engagement. Dans sa partie narrative, la fable n'impose pas de sens, le corps de la fable ne signifie donc rien en soi, ce qui la laisse ouverte à de nombreuses interprétations en fonction du contexte où elle est utilisée. L'auditeur comme l'interprète ne sont pas libres de dire ou d'entendre n'importe quoi, ils ont des points d'appui dans le contexte du moment pour valider leur interprétation. Énoncé en situation, il signifie plus que ce qu'il dit littéralement. Les rhéteurs de la période hellénistique, qui, pour chaque fable, ont introduit une morale, avaient bien perçu cette difficulté<sup>66</sup>. La fable peut satisfaire le dirigeant, le puissant qui y voit un texte moral en même temps que le simple citoyen, pour qui elle délivre un autre message. Car, en fait elle ne raconte rien, elle ne fait que mettre en situation et c'est l'auditeur qui fait le texte et doit l'investir. Personne n'a besoin de lui dire ce qu'il doit penser, la mise en situation, si elle opère, constitue déjà une réponse élaborée<sup>67</sup>. L'efficacité du texte met en jeu un savoir appliqué et interventionniste qui peut faire résistance. Savoir en résistance, car la fable peut dire sans dire. Elle conteste l'ordre social par le fait qu'elle institue une égalité entre l'auteur et l'auditeur. Son contenu subversif passe par l'impossibilité d'établir une hiérarchie dans le discours. Si l'on considère ces propos non pas tant depuis la Grèce antique que depuis le monde contemporain, on peut constater que le plus souvent l'utilisation du discours fabulistique intervient dans des moments où la parole libre conduit à l'emprisonnement. Que l'on prenne comme référence le Chiapas ou l'Algérie contemporaine, les textes du sous-commandant Marcos ou de certains journalistes algériens, cette façon de raconter l'événement n'est pas neutre. Dans l'Athènes démocratique, racon-

---

65. Pour compléter cet aspect, il faut considérer les conditions réelles de la prise de parole à l'Assemblée (Ruzé, 1997, p. 432 *sq.*).

66. Je vous renvoie à mon article (Charpentier, 2005, p. 33-52).

67. L'exemple de la fable des membres et de l'estomac est à cet égard très éloquent. Voir l'analyse qu'en fait Rancière (2004, p. 140).

ter une fable à l'Assemblée c'est endosser le temps d'un discours l'habit du poète et peut-être de la subversion.

#### IV. Conclusion

De la figure d'Ésope aux textes cités, le chemin est balisé de nombreuses zones d'ombre. Publiés en dehors de leur contexte et de leurs lieux d'intervention, ces récits n'en finissent pas de nous interpeller. Témoigner de la réalité démocratique sous la forme d'un apologue constitue un début possible de mise en cause de l'ordre établi.

La fable fait bien partie d'une culture commune, celle des citoyens, et chacun l'utilise lorsqu'il en a besoin pour détendre l'atmosphère, pour gagner du temps ou pour signifier son incompetence. La fable ne peut être une parole politique efficace que dans la mesure où elle est utilisée à propos et permet par la mise à distance qu'elle impose au public de s'interroger sur soi et sur ses propres pratiques. Sortie de ce contexte, la fable devient un discours moral, sans autre intérêt.

#### Bibliographie

- ANNEQUIN Jacques, 1997, « Métaphore de l'esclavage et esclavage comme métaphore », in BRULE P. et OULHEN J. (éds), *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne. Hommages à Y. Garlan*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 109-119.
- ABÈLÈS Marc et JEUDY Henri-Pierre, 1997, *Anthropologie du politique*, Paris, A. Colin.
- BONNAFOUS Simone, CHIRON Pierre, DUCARD Dominique et LÉVY Carlos (éds), 2003, *Argumentation et discours politique. Antiquité grecque et latine, Révolution française, monde contemporain*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- BRUN Patrice, 2000, *L'orateur Démodé. Essai d'histoire et d'historiographie*, Bordeaux, Ausonius.
- BRUNSWIG Jacques et LLOYD Geoffrey (éds), 1996, *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion.
- CALAME Claude, DUPONT Florence, LORTAT-JACOB Bernard et MANCA Maria (éds), 2010, *La voix actée. Pour une nouvelle ethnopoétique*, Paris, Éditions Kimé.

- CASCAJERO Juan, 1991, « Lucha de clases e ideologia : introduction al estudio de la fabula esopica como fuente historica », *Gerion*, n° 9, p. 11-58.
- CAVALLO Guglielmo, 2001, « 'Le rossignol et l'hirondelle'. Lire et écrire à Byzance, en Occident », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, vol. 56, n° 4-5, p. 849-861.
- CERTEAU Michel (de), 1993, *La culture au pluriel*, Paris, Le Seuil.
- CHARPENTIER Marie-Claude, 2002, « Des pratiques de la citoyenneté dans les Fables d'Ésope », in RATTI S. (éd.), *Antiquité et citoyenneté*, Actes du colloque de Besançon 3-5 novembre 1999, Besançon, Les Belles Lettres, p. 271-282.
- CHARPENTIER Marie-Claude, 2005, « Fable d'Ésope, roman de chacal ou comment aborder la notion d'altérité », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, supplément 1, p. 33-52.
- DECLERCQ Gilles, 1992, *L'art d'argumenter : structures rhétoriques et littéraires*, Bruxelles, Éditions universitaires.
- DECLERCQ Gilles, 2000, « Politique du paradigme : argumentation et fiction dans la Rhétorique d'Aristote », *Études françaises*, vol. 36, p. 49-74.
- DESCLOS Marie-Laurence (éd.), 2000, *Biographie des Hommes, biographie des Dieux*, Paris, Vrin.
- DÉTIENNE Marcel, 1981, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard.
- DÉTIENNE Marcel (éd.), 2003, *Qui veut prendre la parole*, Seuil, Paris.
- DÉTIENNE Marcel et VERNANT Jean-Pierre, 1978, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion.
- FIÉVET Claude (éd.), 2000, *Invention et réinvention de la citoyenneté*, Pau, Éd. Joëlle Sampy.
- FRONTISI-DUCROUX Françoise, 2000 [1975], *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte/Syros.
- GAULMYN Marie-Madeleine (de), 1987, « Récit interrompu, récit suspendu », in DELORME J. (éd.), *Parole – Figure – Parabole*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, p. 331-355.

- JEDRKIEWICZ Stefano, 1987, « La favola esopica nel processo di argomentazione orale fino al IV sec. A. C. », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n° 27, p. 35-63.
- JEDRKIEWICZ Stefano, 1989, *Sapere e paradosso nell'Antiquità: Esopo e la favola*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- JOST Madeleine, 1992, *Aspects de la vie religieuse en Grèce : du début du V<sup>e</sup> siècle çà-à la fin du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Paris, Sedes.
- KURKE Leslie, 2010, *Aesopic conversations*, Princeton, Princeton University Press.
- LA PENNA Antonio, 1961, « La morale delle favole esopiche come morale della classi subalterne nell'Antichità », *Società*, n° 4, p. 438-537.
- LEGRAS Bernard, 1996, « Morale et société dans la fable scolaire grecque et latine d'Égypte », *Cahiers du centre G. Glotz*, t. VII, p. 51-80.
- LEGRAS Bernard, 1997, « L'enseignement de l'histoire dans les écoles grecques d'Égypte (III<sup>e</sup> siècle av. n. è. – V<sup>e</sup> siècle de n. è) », in KRAMER B., LUPPE W. et MAEHLER H., *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses*, Stuttgart/Leipzig, B. G. Teubner, p. 586-600.
- LISSARAGUE François, 2000, « Le portrait d'Ésope », in DESCLOS M.-L. (éd.), *Biographie des hommes, biographie des dieux*, Paris, Vrin, p. 129-144.
- ÉSOPE (trad. par Daniel Loayza), 1995, *Fables*, Paris, Garnier Flammarion, p. 91-92.
- LORAUX Nicole et MIRAILLES Carles (éds), 1998, *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin.
- MALENFANT Marie-Claude, 2003, *Le statut de l'exemplum dans les discours littéraires sur la femme*, Laval, Presses de l'Université de Laval.
- MOREAU Philippe, 2003, « Donner la parole au peuple ? Rhétorique et manipulation des *contines* à la fin de la république romaine » in BONNAFOUS S. et alii (éd.), *Argumentation et discours politique. Antiquité grecque et latine, Révolution française, monde contemporain*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 175-189.
- NAGY Gregory, 1994, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris, Seuil.

- NAGY Gregory, 2011, « Diachrony and the Case of Aesop », *Classics@*, n° 9 [en ligne], URL : [http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS\\_Classicsat](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Classicsat).
- NEVEU Catherine, 1997, « Anthropologie de la citoyenneté », in ABÉLÈS M. et JEUDY H.-P. (éds), *op. cit.*, p. 69-90.
- NØJGAARD Morten, 1964-1967, *La fable antique*, Copenhague, Busck.
- OBER Josiah, 2008, *Democracy and knowledge. Innovation and learning in Classical Athens*, Princeton, Princeton University Press.
- PÉBARTHE, 2006, *Cité, démocratie et écriture. Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique*, Paris, De Broccard.
- RANCIÈRE Jacques, 2004 [1990], *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard.
- RATTI Stéphane (éd.), 2002, *Antiquité et citoyenneté*, Actes du colloque de Besançon 3-5 novembre 1999, Besançon, Les Belles Lettres.
- REVERDIN Olivier et RODRIGUEZ ADRADOS Francisco, 1984, *La Fable. Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XXX, Vandoeuvre, Fondation Hardt.
- RODRIGUEZ ADRADOS Francisco, 1978-1987, *Historia de la fabula greco-latina*, t. I-III, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense.
- RUZÉ Françoise, 1997, *Délibérations et pouvoir dans la cité grecque*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- SAKELLARIOU Michel (éd.), 1996, *Démocratie athénienne et culture*, Actes du colloque international organisé par l'Académie d'Athènes en 1992, Athènes, Académie d'Athènes.
- SSCHIRRU Stefano, 2009, *La Favola in Aristofane*, Berlin, Verlag Antike.
- ZUCKER Arnaud, 2002, « Sur les fables ésopiques : morale de la fable et morale du récit », *Anthropozoologica*, n° 36, p. 37-50.



## Table des matières

### Introduction

1	Arnaud MACÉ .....	7
---	-------------------	---

### Première partie : Publicité des figures du Savoir. La médiation entre le bien commun et le public

#### I. Les poètes, les amants de la sagesse et le bien public

2	<i>Les savoirs du chanteur-poète pindarique</i> Camille SEMENZATO .....	39
3	<i>La publication tragique des savoirs techniques de Prométhée : un sophiste aux Grandes Dionysies ?</i> Claude CALAME .....	63
4	<i>Savoir public et savoirs du public dans la comédie ancienne. Réflexions sur la figure du poète comique, entre professionnel du spectacle et maître de vérité</i> Malika BASTIN-HAMMOU .....	83
5	<i>L'univers au service de la cité : l'image publique du philosophe</i> Olivier RENAUT et Arnaud MACÉ .....	103

## II. Le savoir des prosateurs et leur public. Le mathématicien, le médecin, l'historien et le sophiste

- 6 *Figures du mathématicien et représentations des mathématiques en Grèce ancienne (VI<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère)*  
Bernard VITRAC .....167
- 7 *Représentation médicale du public et publicité de la médecine*  
Marie-Laurence DESCLOS .....201
- 8 *L'historien comme figure du savoir et son dialogue avec le public. Formes et modalités d'une interaction dynamique chez Hérodote, Thucydide et Xénophon*  
Mélina TAMIOLAKI.....235
- 9 *La figure du sophiste, Protagoras ou les ambivalences du savoir public*  
Laëtitia MONTEILS-LAENG.....265

## Deuxième partie: Le peuple servi par lui-même. Les savoirs collectifs et le bien commun

### I. Les savoirs collectifs en représentation

- 10 *Θόρυβος τῶν πολλῶν : le spectre du spectacle démocratique*  
Noémie VILLACÈQUE .....283
- 11 *L'école des parents, l'école des enfants*  
Martin Steinrück.....313
- 12 *La fable, un savoir démocratique ?*  
Marie-Claude CHARPENTIER .....323
- 13 *Λ'εὐβουλία chez Platon*  
Olivier RENAUT.....345

### II. Démocratie et savoir. Institutions publiques et choix individuels dans l'Athènes classique

Trois conférences de J. Ober, discutées par Vincent Azoulay, Charles Girard & Paulin Ismard

- 14 *La Compétition, l'action collective et le problème du savoir utile*  
Josiah OBER .....365
- 15 *Mise en commun de l'information et convergence de l'action*  
Josiah OBER .....403
- 16 *Règles codifiées et publicité*  
Josiah OBER .....431

17 <i>Ce qu’Athènes apprend à la théorie politique. La démocratie est-elle un régime efficace ? À propos de Josiah Ober, La Compétition, l’action collective et le problème du savoir utile</i> Charles GIRARD .....	461
18 <i>Réseaux sociaux et rituels civiques : comment se construit un « savoir public » dans l’Athènes classique ? À propos de Josiah Ober, Mise en commun de l’information et convergence de l’action.</i> Paulin ISMARD .....	465
19 <i>Ghost of the Empire : circulation du savoir et dynamique impérialiste dans l’Athènes classique, À propos de Josiah Ober, Règles codifiées et publicité.</i> Vincent AZOULAY .....	471
20 <i>Réponse à Charles Girard, Paulin Ismard et Vincent Azoulay</i> Josiah OBER .....	477
<b>Ont collaboré à l’ouvrage .....</b>	<b>483</b>

Imprimerie Messages  
111, rue Nicolas Vauquelin – 31100 Toulouse  
Dépôt légal : troisième trimestre 2013  
Imprimé en France

En quoi la présence et la valorisation du savoir au sein d'une société influent-elles sur ses capacités à l'invention politique? Le présent ouvrage collectif est une investigation sur la vocation politique du savoir en Grèce ancienne. Il procède en deux temps. D'un côté, il s'agit d'examiner les figures du savoir en Grèce ancienne – artisans, devins, médecins, aèdes, poètes, philosophes, praticiens de l'*historia*, sophistes, astronomes – du point de vue de leur image publique et de la perception de leur rôle social. De l'autre, il s'agit de se demander si les pratiques collectives qui véhiculaient dans les sociétés de la Grèce ancienne l'expérience de former un corps commun – celle de rire ensemble au théâtre ou celle de faire du tapage dans les assemblées, celle encore de participer à des rites communs ou de délibérer au Conseil – manifestent des formes de savoir ou de représentation du savoir. À la croisée de ces chemins, il apparaît que les figures du savoir ont dû, en Grèce ancienne, leur importance sociale à leur capacité à incarner la promesse d'un service rendu au public et que la forme politique qui s'est épanouie dans certaines cités, dont Athènes, sous le nom de démocratie, est liée à l'idée que le peuple au pouvoir est capable de rassembler le savoir nécessaire à se rendre service à lui-même.

Arnaud Macé est maître de conférences à l'université de Franche-Comté. Il a notamment édité *Socrate : vie privée, vie publique*, Paris, Belles Lettres, 2009 et *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, Millon, 2012.

*Normes, Pratiques et Savoirs 7*



MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME  
ET DE L'ENVIRONNEMENT  
CLAUDE NICOLAS LEDOUX

Presses universitaires de Franche-Comté



9 782848 674568

Prix 10 euros TTC

ISBN : 978-2-84867-456-8  
ISSN : 1956-0222