

Christophe PÉBARTHE\*

## UNE CITÉ DES SOCIOLOGUES ? QUELQUES CONSIDÉRATIONS SOCIOLOGIQUES SUR LA POLITIQUE EN GRÈCE ANCIENNE\*\*

À propos du dossier « Politique en Grèce ancienne » dans les *Annales H.S.S.* 69, 2014, p. 605-775.

« Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'histoire ancienne fut un savoir d'avant-garde, théâtre d'innovations décisives tant du point de vue de la méthode que de la scientificité de ce qu'on n'appelait pas encore les sciences humaines et sociales. Notamment, l'exigence s'est manifestée très tôt de croiser différents regards – anthropologique, juridique, sociologique, linguistique... – dans l'étude de la cité athénienne, de la Rome impériale ou de l'Inde védique »<sup>1</sup>. Ce rappel peut apparaître comme la description d'un temps révolu, au point qu'aujourd'hui, l'histoire ancienne aurait à se préoccuper avant tout de rentrer dans le rang. Ainsi, dans son introduction au dossier « Politique en Grèce ancienne » publié dans la revue *Annales* en 2014, Vincent Azoulay évoque une histoire ancienne « en voie de normalisation » et décrit un « horizon historiographique partagé » en ces termes : « réflexion sur les marges de liberté des acteurs dans un environnement sous contrainte, dans la lignée de la *microstoria* ; prégnance d'une histoire-réseau et d'une vision réticulaire des cités grecques ; prise en compte des jeux d'échelle spatiaux, se marquant par le refus d'une cité polarisée autour d'un centre unique ; attention nouvelle aux conditions

---

\* Bordeaux Montaigne, Ausonius ; Christophe.Pebarthe@u-bordeaux-montaigne.fr

\*\* Nous remercions Pierre Fröhlich, Bruno Karsenti et Pascal Payen pour leurs remarques avisées. Les thèses défendues ici restent naturellement les nôtres.

1. BR. KARSENTI, « Introduction. De l'historiographie ancienne à la science sociale : une nouvelle lecture de *La cité antique* de Fustel de Coulanges » dans FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris 2009, p. 3.

de production des 'sources' à leur contexte de performance comme à leur horizon de réception ; volonté d'alterner, dans l'écriture de l'histoire, temps et temps court, structure et événement »<sup>2</sup>. Dans son dernier ouvrage, François Hartog replace cette prise de position dans son contexte historiographique. Il indique en effet qu'il s'agit de « mesurer les déplacements opérés depuis les années 1970-1980 »<sup>3</sup>. Les termes mêmes utilisés dans la description de Vincent Azoulay montrent que cette *mesure* ne s'opère pas *from nowhere* mais bien *depuis* les *Annales*, puisqu'il inscrit le dossier « Politique en Grèce ancienne » dans le prolongement du tournant critique engagé à partir de la fin des années 1980.

Dans deux éditoriaux successifs, en 1988 et 1989, la revue appelait en effet à une redéfinition de la discipline historique<sup>4</sup>. Dans un contexte d'incertitudes, les paradigmes dominants, marxismes et structuralismes s'entend, sont remis en cause ; une méfiance simpliste envers toutes les idéologies se développe ; le *consensus* implicite associant l'unité du social au réel est rompu. Revendiquant sa fidélité à la tradition que les *Annales* incarneraient, l'éditorial de 1988 proposait deux axes de recherche : les échelles d'analyse et l'écriture de l'histoire. L'influence de la microhistoire est revendiquée et un appel aux marges disciplinaires est lancé pour renouveler les pratiques historiennes. Comme le résume quelques années plus tard Bernard Lepetit, il faut viser la « multiplication raisonnée des commentaires » sur les sociétés étudiées, en récusant tout « esperanto » décrit comme « une appauvrissante utopie » et produire l'interdisciplinarité par « collationnement de questionnaires, de méthodes, de langages »<sup>5</sup>. L'éditorial de 1989 prolonge le programme défini l'année précédente, en particulier sur ce dernier point. La volonté collective de marquer sa distance avec la sociologie, du moins celle qui s'inscrit dans la perspective durkheimienne, est patente. Il est ainsi affirmé que « la société n'est pas une chose » et que « les objets sociaux ne sont pas des choses dotées de propriétés, mais des ensembles d'inter-relations changeantes, à l'intérieur de configurations en constante adaptation »<sup>6</sup>. Entre les échelons individuel et social, c'est *in fine* le premier qui l'emporte. Cette conséquence découle des présupposés engagés, en particulier celui qui concerne les échelles. « La complexité des processus sociaux » implique d'en finir avec les « catégories conceptuelles disponibles », réductrices, parce qu'« à chaque niveau de lecture, la trame

2. V. AZOULAY, « Repenser le politique en Grèce ancienne », *Annales H.S.S.* 69, 2014, p. 606. Le contexte général a été décrit par FR. HARTOG, *Partir pour la Grèce*, Paris 2015, p. 208-210.

3. FR. HARTOG, *op. cit.*, p. 276 n. 2.

4. Cf. « Histoire et sciences sociales. Un tournant critique ? », *Annales E.S.C.* 43, 1988, p. 291-293 ; « Tentons l'expérience », *Annales E.S.C.* 44, 1989, p. 1317-1323 ; voir aussi B. LEPETIT, J. REVEL, « L'expérimentation contre l'arbitraire », *Annales E.S.C.* 47, 1992, p. 261-265.

5. B. LEPETIT, « Histoire des pratiques, pratique de l'histoire » dans *Id. dir.*, *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris 2013 (1<sup>ère</sup> éd. 1995), p. 19.

6. « Tentons l'expérience », *art. cit.*, p. 1319. Il faut lire en creux une opposition à l'affirmation fondatrice de la sociologie durkheimienne selon laquelle les faits sociaux doivent être considérés comme des choses.

du réel apparaît différente »<sup>7</sup>. De ce fait, l'interdisciplinarité vaut parce qu'elle permet une multiplication des regards ; elle ne participe pas à la construction d'objets propres à toutes les sciences sociales<sup>8</sup>. Privée d'objets sociaux, de concepts d'ambition universelle, l'histoire sociale est rabattue sur une histoire des liens sociaux dont le principe premier est le caractère problématique de l'accord, « savoir comment l'accord social se fait, échoue à se faire ou se défait »<sup>9</sup>. Cette *défaite* de l'accord social implique qu'alors l'individu est mis à nu, révélant son essence *a-sociale*, puisqu'il n'est inscrit dans le social que par le lien qu'il *choisit* de nouer, consciemment ou inconsciemment du reste<sup>10</sup>.

Cette inscription dans le contexte historiographique général propre aux *Annales* est redoublée par le parallèle que Vincent Azoulay établit entre le dossier de 2014 et son lointain prédécesseur dirigé par François Hartog consacré au document. Dans les deux cas, il s'agit d'appliquer à des objets différents des questionnements communs à tous les historien-ne-s. Dans son introduction en effet, François Hartog affirmait sous forme de pari que « si l'Antiquité est un autre monde, l'histoire ancienne, elle, n'est pas, fondamentalement une autre discipline »<sup>11</sup>. La rareté de la documentation et ses implications épistémologiques ne devait pas induire une spécificité de nature disciplinaire. Dans le même esprit, Vincent Azoulay tient pour avérés « des manières de faire et des questionnements communs à tous les historiens »<sup>12</sup>. Pourtant, alors même que ceux-ci informent nombre de développements présents dans les articles composant ce dossier, les réflexions sont inscrites dans l'historiographie de l'Antiquité grecque, sans pour autant, et c'est heureux, que ces considérations historiographiques ne prennent la forme

---

7. *Ibid.*, p. 1321. Cf. sur cette question B. LEPETIT, J. REVEL, *art. cit.*, p. 264 et J. REVEL dir., *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris 1996, notamment l'article du même auteur « Micro-analyse et construction du social », p. 15-36.

8. La proximité est grande avec le livre de J.-CL. PASSERON, *Le raisonnement sociologique*, Paris 2006 (1<sup>ère</sup> éd. 1991) qui proclame un lexique sociologique infaisable en raison « des rapports non stabilisés et [...] non stabilisables entre le langage conceptuel de la théorie et les exigences de l'observation lorsque celle-ci porte sur une réalité historique » (p. 90).

9. B. LEPETIT, *art. cit.*, p. 22. Il faut regretter l'oubli des réflexions menées par H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris 1954, notamment le chapitre 6 « L'usage du concept » (p. 141-160) dans lequel celui-ci rappelle qu'il n'y a pas d'histoire sans recours à des concepts d'ambition universelle.

10. Dans l'éditorial de 1989, les deux possibilités sont envisagées : « L'exercice du pouvoir est la récompense de ceux qui savent exploiter les ressources d'une situation et tirer parti des ambiguïtés et des tensions qui caractérisent le jeu social » ; et sont évoqués des processus « par lesquels les acteurs redéfinissent en permanence, suivant ce qu'ils pensent faire et ce qu'ils ignorent qu'ils font, l'organisation du social » (p. 1320 ; nous soulignons).

11. FR. HARTOG, « Introduction : histoire ancienne et histoire », *Annales E.S.C.*, 37, 1982, p. 687 ou bien aussi p. 688 dans lequel il remarque, pour le contester, que certains classicistes ont tendance à concevoir l'histoire ancienne comme une autre discipline ou encore p. 696 n. 31. Ce texte a été republié dans FR. HARTOG, *op. cit.*, 2015, p. 221-237 qui en modifie toutefois le titre, ajoutant à la fin « l'anthropologie historique », marquant ainsi, semble-t-il, une inflexion, avec la teneur du propos de 1982 quant à l'inscription de l'histoire ancienne dans la discipline historique. Significativement, les trois cercles envisagés par François Hartog (*op. cit.*, p. 689) ne disaient mot de l'anthropologie historique, celle-ci n'étant abordée que comme « un certain regard sur la société », comme « mise en œuvre d'une approche et d'un questionnaire ».

12. V. AZOULAY, *art. cit.*, p. 606. Cf. *supra*.

d'une pure et simple érudition. Vincent Azoulay cherche avant tout à tracer les contours d'une certaine pratique de l'histoire grecque<sup>13</sup>. Pour ce faire, il reprend la modélisation proposée en 2007 avec Paulin Isnard dont l'origine est une expression de Nicole Loraux, « la cité des anthropologues »<sup>14</sup>. Trois cités se dégageraient de l'historiographie : la cité des anthropologues, la cité des philologues et des philosophes et la cité des épigraphistes. Cette division recouperait largement le découpage chronologique traditionnel entre les périodes archaïque, classique et hellénistique. Elle est loin toutefois de rendre compte de la diversité des historiennes et des historiens de l'Antiquité grecque<sup>15</sup>. Plus généralement, elle est sans doute forcée en ce sens qu'elle exagère des différences à partir de critères non homogènes, la nature des sources et le recours à des disciplines plus ou moins proches. Il semble préférable de chercher à déterminer quelle ontologie du social les fonde. Une telle clarification semble à même de rendre efficient le recours à d'autres disciplines, en particulier aux sciences sociales<sup>16</sup>. Une autre cité pourra alors être envisagée, une cité des sociologues, c'est-à-dire une cité conçue comme un tout social non réductible aux individus qui la composent.

Quoi qu'il en soit, il s'agit surtout de « révéler les faiblesses de chacune d'entre elles et, partant, de frayer de nouvelles voies pour les dépasser »<sup>17</sup>. Concernant les biais induits par le modèle de la cité des anthropologues, quatre éléments sont mis en avant : le caractère problématique du rituel auquel serait prêtée une importance trop grande ; le dépassement de l'opposition centre/périphérie au profit d'une « cité décentralisée, ouverte sur l'extérieur »<sup>18</sup> ; la sous-estimation, quand ce n'est pas l'ignorance, du droit ; la non prise en considération du conflit ou sa surestimation. Concernant la cité des philosophes et des philologues, Vincent Azoulay pointe le caractère théorique de cette approche de la *politeia* qu'il propose d'enrichir d'une part par l'anthropologie en évoquant « la façon dont les pratiques communautaires contribuaient à créer un *habitus* propre à chaque cité »<sup>19</sup> et d'autre part par l'épigraphie qui met au jour la *politieia* individuelle. Le biais de la cité des épigraphistes semble être l'épigraphie, « notamment en raison de la longue initiation qu'elle suppose pour maîtriser son langage et

13. *Ibid.*, p. 610 avec n. 20. Il faut souligner que toutes les figures de cette histoire grecque à la française ne bénéficient pas du même traitement. La quasi absence de Marcel Detienne est à cet égard significative (cité dans une note seulement, p. 620 n. 49). De ce point de vue, « la volonté de saisir les renouvellements de cette 'Grèce à la française' » (*Ibid.*, p. 625) constitue aussi une prise de position sur cette historiographie depuis les années 1960.

14. V. AZOULAY, P. ISMARD, « Les lieux du politique dans l'Athènes classique. Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales » dans P. SCHMITT PANTEL, FR. DE POLIGNAC dir., *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris 2007, p. 271-309 et N. LORAUX, « L'oubli dans la cité », *Le temps de la réflexion* 1, 1980, p. 213-242 (repris dans N. LORAUX, *La cité divisée*, Paris 1997, p. 11-40).

15. Citons ici seulement Pierre Vidal-Naquet qui se définissait dans ses *Mémoires* comme un « polymorphe souple » (P. VIDAL-NAQUET, *Mémoires. 2. Le trouble et la lumière (1955-1998)*, Paris 1998, p. 216-217).

16. Cf. CHR. PÉBARTHE, « L'innovation disciplinaire en question ou la criminologie au prisme de l'indiscipline » dans A. GORGA, J.-PH. LERESCHE dir., *Disciplines académiques en transformation. Entre innovation et résistance*, Paris 2015, p. 229-241.

17. V. AZOULAY, *art. cit.*, p. 610.

18. *Ibid.*, p. 611.

19. *Ibid.*, p. 612.

ses codes », et les épigraphistes, « longtemps restés imperméables aux questionnements issus des sciences sociales »<sup>20</sup>, avec pour conséquence la production d'une citoyenneté épigraphique qu'il conviendrait de déconstruire. À partir de cette analyse, Vincent Azoulay déduit les lignes de force du dossier « Politique en Grèce ancienne » : « circuler entre les périodes, transgresser les partages documentaires consacrés, alterner temps long et temps court, varier les échelles et croiser les méthodes d'analyse »<sup>21</sup>. Cinq contributions le composent. Dans une première partie, « Construire la communauté », Alain Duplouy revient sur la réforme censitaire de Solon, Arnaud Macé analyse la notion de commun pour penser la politique dans la Grèce archaïque et Vincent Azoulay propose de distinguer et d'articuler *le* et *la* politique notamment en étudiant l'événement athénien de 404. Dans une seconde partie « Redéfinir la cité », Paulin Isnard étudie le phénomène de l'esclavage public pour montrer que la cité n'est pas un État et Christel Müller analyse la citoyenneté à l'époque hellénistique dans la perspective d'un dépassement de l'approche juridique et statutaire. Ces réflexions sur la notion de cité grecque et la définition de ce que peut être le et la politique en Grèce ancienne partagent un soubassement commun, une certaine description de l'historiographie, donnant notamment une importance singulière à un article de Nicole Loraux.

« UN PAVÉ DANS LA MARE DES HISTORIENS DE L'ANTIQUITÉ »<sup>22</sup> ?  
NICOLE LORAUX ET LA REPOLITISATION DE LA CITÉ

Dans le dossier « L'anthropologie : état des lieux » d'un numéro de la revue *L'Homme*, Nicole Loraux interrogeait et s'interrogeait sur la psychologie historique devenue approche anthropologique de la Grèce<sup>23</sup>. Pour bien saisir son propos, il importe de saisir en quoi il est une prise de position dans le champ scientifique du moment<sup>24</sup>. Il convient au préalable de rappeler qu'elle s'inscrit dans la réflexion de Cl. Lévi-Strauss qui venait de proclamer peu de temps auparavant que l'histoire et l'ethnologie/anthropologie s'étaient très fortement rapprochées<sup>25</sup>. Pour celui-ci, le rapprochement de la première vers les secondes s'était effectué avec l'anthropologie historique. L'anthropologue invitait à présent à un voyage dans la direction inverse. L'ethnologie s'était pendant longtemps concentrée sur l'étude des « petites sociétés » dont la caractéristique première était d'être organisée par des structures élémentaires, en particulier de parenté. Elle n'ignorait pas complètement des sociétés plus complexes mais elle

20. *Ibid.*, p. 612-613.

21. *Ibid.*, p. 613.

22. V. AZOULAY, « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », *Annales H.S.S.* 69, 2014, p. 689.

23. N. LORAUX, « Repolitiser la cité », *L'Homme* 26, n°97-98 « L'anthropologie : état des lieux », p. 239-255 (repris dans N. LORAUX, *op. cit.*, 1997, p. 41-58).

24. Sur cette approche en terme de champ, cf. CHR. PÉBARTHE, « L'inquiétante familiarité ou comment tenir les anciens Grecs à distance », *Essais hors série 1: L'étrangement : Retour sur un thème de Carlo Ginzburg*, textes réunis par S. LANDI, 2013, en particulier p. 121-127.

25. CL. LÉVI-STRAUSS, « Histoire et ethnologie », *Annales E.S.C.* 38, 1983, p. 1217-1231. Sur la relation qu'entretient l'anthropologue français avec l'histoire, cf. FR. HARTOG, « Le regard éloigné : Lévi-Strauss et l'histoire » dans *Id.*, *Évidence de l'histoire*, Paris 2005, p. 216-235.

s'en tenait alors à des éléments considérés comme pérennes, ce que Claude Lévi-Strauss décrit comme « des plages relativement abritées, que les bouleversements de l'histoire ont ignorées ou contournées ». Celui-ci encourageait les ethnologues à aller sur le terrain des historiennes et des historiens. « Le temps est venu pour l'ethnologie de s'attaquer aux turbulences »<sup>26</sup>. Ce n'est sûrement pas un hasard si en 1994 Nicole Loraux ouvrait à l'E.H.E.S.S. un centre de recherches dont le nom était « Histoires, Temporalités, Turbulences »<sup>27</sup>. En 1986, c'est bien de *turbulences* qu'il s'agit lorsque l'historienne s'en prend à ce qu'elle nomme la cité des anthropologues.

Mais cette agrégée de Lettres classiques, ayant soutenu un mémoire sous la direction de Jacqueline de Romilly puis un doctorat d'État devant un jury composé notamment de Philippe Gauthier, Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, devenue directrice d'études à l'E.H.E.S.S. sur la chaire « Histoire et anthropologie de la cité grecque » n'était pas enfermée dans *une* cité. La préoccupation qu'elle exprimait dans « Repolitiser la cité » portait sur la nécessaire articulation entre la cité des historiens et la cité des anthropologues. Elle était conçue comme le prolongement du combat mené contre la « Grèce des humanités », plus précisément son dépassement, en pointant les conséquences historiographiques de cette option : « ils ont voulu décentrer l'objet 'cité' de lui-même, et ils se sont mis en quête de ce qui, dans les cités de la Grèce archaïque et classique, occupe la place de l'autre : le temps suspendu du rite, cet autre du temps politique, mais surtout ces autres du citoyen que sont jeunes, femmes, esclaves, voire artisans, en attendant qu'archers et peltastes, ces autres de l'hoplite, viennent grossir le bataillon de l'altérité »<sup>28</sup>. L'entrée en anthropologie de la Grèce ancienne supposait d'arrêter le temps de la cité, et de lui substituer les gestes cycliques des rites. En évacuant l'histoire, il devenait possible de généraliser et d'isoler des singularités (type d'individus ou pratique sociale) ou des couples d'opposés. L'ensemble de ces catégories s'inscrivait dans la catégorie des catégories, la cité, dont Nicole Loraux voyait le paradigme dans l'ouvrage *La Cité des images*, une « cité » qui est tout sauf politique : nulle assemblée, nulle guerre autre que mythique. Les contacts étroits qu'elle entretient avec des psychanalystes, chercheurs et praticiens, ne pouvaient que l'encourager à donner du sens à cet oubli, cette « ellipse du politique »<sup>29</sup>. L'absent, affirme-t-elle, c'est le conflit, ce que la notion de *meson* (*i.e.* milieu) comme espace de partage du *logos* amène à nier<sup>30</sup>. Ce temps de la division est souvent rabattu

26. CL. LÉVI-STRAUSS, *art. cit.*, p. 1230-1231.

27. Sur le parcours de Nicole Loraux, cf. CL. LEDUC, « Dans les pas de Nicole Loraux », *Espaces Temps Les Cahiers* 87-88 / *Clio* hors série, 2005, p. 8-28.

28. N. LORAUX, *art. cit.*, p. 241. Un peu plus loin, elle rappelle le caractère politique qu'impliquait l'adoption du regard anthropologique pour scruter la cité grecque : « Car, au début, la cité des anthropologues est bel et bien politique, d'abord politique, et c'est sans doute à ce titre qu'elle a séduit plus d'un helléniste de ma génération, en quête d'une autre grille que celle des humanités, en quête surtout d'un modèle de vie civique plus civique que tous ceux, passablement désenchantés, que présentait la France des années 60 » (*Ibid.*, p. 245).

29. *Ibid.*, p. 245 et 246.

30. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1990 (1<sup>ère</sup> éd. 1962), p. 44-64 et M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1994 (1<sup>ère</sup> éd. 1967), p. 131-157.

sur l'unanimité du vote, même si les sources savent souligner la propension des assemblées à prendre la mauvaise décision. Une autre caractéristique du *meson* est d'être le lieu de l'égalité entre les citoyens, ceux-ci devenant les semblables des autres, interchangeables les uns avec les autres. Le politique tend alors à devenir un rituel et à se fondre dans un « politico-religieux » sur fond de partage sacrificiel. Si ce modèle semble en cohérence avec le grec – en ce sens, il y a bien un *retour au grec* – il n'est pas sûr que celui-ci produise un retour aux Grecs, sauf à réduire les choses aux choses. Pour Nicole Loraux, rabattre le discours sur la pratique revient à *refroidir* la cité selon la terminologie lévi-straussienne.

À ce geste initial dont elle ne méconnaît pas les effets positifs, l'historienne propose d'associer « le geste inverse »<sup>31</sup>. Pour ce faire, elle définit le *meson*, le partage, comme une idéologie, en mettant l'accent sur ce qui est caché, plutôt que sur ce qui est dit, le *kratos*, plutôt que l'*archê* ; ce qui implique de concevoir le conflit, non pas comme dépassé par la *polis* mais bien comme menace intrinsèque à la *polis*. Ce *geste inverse* n'implique pas un retour à la cité des historiens. Elle définit ainsi ce qu'elle nomme son désir : « penser historiquement la cité des anthropologues, mais surtout penser en anthropologue la cité des historiens »<sup>32</sup>. Il faut donc prendre le risque de ne plus en rester aux séparations grecques, celles de leur division catégorielle du monde social et de ses articulations, et « tout remettre en circulation ». Elle propose alors de traiter la cité comme un sujet, une cité qui pense, énoncé qu'elle reconnaît problématique et qu'il reviendrait aux anthropologues d'explicitier. Elle identifie deux problèmes, prendre les discours pour la cité, puisque les sources sont des discours, et l'objet cité lui-même qui risque toujours d'imposer son unité. Elle en énonce ensuite un troisième qui est aussi une piste de recherche. L'étude du déni du conflit impose à tout le moins d'envisager l'hypothèse d'un inconscient de la cité, ce qui ne serait pas si éloigné de l'imaginaire ou du symbolique que les anthropologues de la cité n'hésitent pas à mettre en avant<sup>33</sup>. Et elle conclut en dessinant les contours de la démarche que son article énonce : « Penser en anthropologue le politique grec : faire penser la cité, en s'interdisant d'isoler un discours, en prêtant l'oreille à la multiplicité des voix, en respectant le feuilletage des instances d'énonciation. Mais, pour cela, il aura fallu traiter en historien le modèle trop parfait : inquiéter les certitudes du *mésos*, exposer la cité à ce qu'elle refuse sur le terrain de l'idéologie, mais vit dans le temps de l'événement »<sup>34</sup>.

Si ce rappel permet de faire apparaître l'écart sensible entre l'approche de Nicole Loraux et celle des contributeurs et contributrice du dossier des *Annales* de 2014, au-delà des effets liés à l'état du champ de l'histoire ancienne en 1986, il dessine surtout les axes d'une réflexion sur la politique dans les cités du monde grec ancien. Un premier enjeu apparaît, celui de la

31. N. LORAUX, *art. cit.*, p. 249.

32. *Ibid.*, p. 251. En 1997, elle évoque « un protocole de travail pour soi-même » et parle de « quelques souhaits » (*op. cit.*, p. 54).

33. En 1997, *op. cit.*, p. 58, elle semble néanmoins convenir qu'elle n'est pas parvenue à donner un réel contenu à cette hypothèse par rapport à l'annonce de 1986, *art. cit.*, p. 253.

34. N. LORAUX, *art. cit.*, p. 253.

définition de la pratique historique, d'un *faire de l'histoire ancienne*. C'est à l'anthropologie que cette mission fut confiée dans les années 1960 et 1970, dans la lignée de l'anthropologie historique qu'incarnait le Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes devenu centre Louis Gernet et qui avait initié « un certain regard sur les sociétés »<sup>35</sup>. Il ne s'agissait donc pas de dessiner les contours d'une *autre* cité, une cité des anthropologues, mais de recourir à un opérateur d'altérité, le regard anthropologique, pour briser la familiarité que la Grèce des humanités induisait<sup>36</sup>. Une nouvelle image de la cité était alors apparue, une « 'cité *tout entière*' » qui était « *tout* sauf le politique »<sup>37</sup>. Le deuxième enjeu est donc celui de la définition de la cité que l'anthropologie historique aurait tendance à présenter comme une cité *au repos* dans laquelle le politique est *neutralisé*<sup>38</sup>. Enfin, en entreprenant de *repolitiser* la cité, Nicole Loraux ébauchait un *autre* politique. Ce troisième enjeu, c'est la prise en compte du conflit, de la *stasis*, du deux dans l'un, du spectre de la division dans l'unité. Sous la cité au repos donc, elle discernait comme en pointillé une cité *en turbulences*. Il s'agissait donc bien d'énoncer ce qu'était la *polis* grecque.

#### DE LA CITÉ COMME TOUT SOCIAL

Tout en espérant « de nombreuses cités grecques revisitées », François Hartog, lecteur du dossier « Politique en Grèce ancienne », délimite ainsi l'entreprise de redéfinition de la cité qu'il appelle de ses vœux : « une cité revisitée, qui n'est plus durkheimienne »<sup>39</sup>. À qui veut bien ne pas réduire cette affirmation à un simple constat chronologique, la formule pose question. Que serait une cité non ou post durkheimienne ? Une cité revisitée « selon la leçon de Fustel, corrigée par Durkheim et reformulée par Vernant »<sup>40</sup> ? Il n'est pourtant pas certain que l'anthropologie de la Grèce ancienne, fille de la psychologie historique, nécessite un abandon, sous la forme d'un dépassement ou non, de la sociologie durkheimienne, même s'il est vrai que cette dernière semble souvent s'effacer devant l'anthropologie dans un évolutionnisme disciplinaire qu'il conviendrait *a minima* d'interroger<sup>41</sup>. Un cas limite de ce type de relecture est représenté par l'introduction qu'Évelyne Scheid-Tissinier donne au volume *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*<sup>42</sup>. La phrase introductive énonce : « La relation que l'histoire de l'Antiquité a nouée avec l'anthropologie est plus que centenaire puisque l'une de ses manifestations les plus anciennes est fournie par le livre à bien des égards précurseur de Gustave Glotz : *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, paru

35. FR. HARTOG, *art. cit.*, 1982, p. 692.

36. Sur ce point, cf. CHR. PÉBARTHE, « L'inquiétante familiarité », *art. cit.*, p. 111-118.

37. N. LORAUX, *art. cit.*, p. 243 ; nous soulignons.

38. N. LORAUX, *op. cit.*, 1997, p. 14.

39. FR. HARTOG, *op. cit.*, 2015, p. 48 et p. 276 n. 2.

40. *Ibid.*, p. 274.

41. Cf. FR. FRUTEAU DE LACLOS, « Vernant et Meyerson. Le mental, le social et le structural », *Cahiers philosophiques* 112, 2007, p. 9-25.

42. É. SCHEID-TISSINIER, « Introduction » dans P. PAYEN, É. SCHEID-TISSINIER éd., *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout 2012, p. 7-14.

en 1904 ». Qu'il suffise ici de rappeler ce que Henri Berr écrivait en 1907, commentant la leçon d'ouverture du cours d'histoire grecque de Gustave Glotz à la Sorbonne prononcée le 12 novembre de la même année : « Sans doute, l'école sociologique de Durkheim a bien mis en lumière et efficacement pratiqué la méthode comparative. M. Glotz essaye de l'appliquer en échappant à certains parti-pris que nous avons parfois reproché à la sociologie durkheimienne. *Il veut être sociologue sans cesser d'être historien* »<sup>43</sup>.

Or, cet effacement de la sociologie au profit de l'anthropologie ne traduit pas un simple changement terminologique. Il ne saurait se comprendre hors de l'entreprise de relecture de la sociologie d'Émile Durkheim à laquelle s'est livré Claude Lévi-Strauss<sup>44</sup>. Si dans sa leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 5 janvier 1960 l'anthropologue s'inscrit dans la filiation de la sociologie durkheimienne, dans le même geste il fait de Durkheim l'un des fondateurs de l'anthropologie française<sup>45</sup>. Il s'agit avant tout pour lui de présenter sa chaire d'*anthropologie sociale* comme une restauration de celle de Marcel Mauss, pourtant titulaire de la chaire de *sociologie* entre 1931 et 1942<sup>46</sup>. Claude Lévi-Strauss se revendique donc d'un durkheimisme singulier, et singulièrement critique *en creux*. S'il reconnaît la fidélité de Mauss à la ligne durkheimienne, il souligne aussitôt que celui-ci « a su *simplifier* et *assouplir* la doctrine de son grand devancier ». Et il précise : « Il fallait exorciser quelques fantômes métaphysiques qui y traînaient encore leurs chaînes »<sup>47</sup>. Il oppose alors le fait social total maussien au social durkheimien. Quand ce dernier se conçoit comme une catégorie indépendante, la totalité selon Mauss s'énonce « feuilletée, pourrait-on dire, et formée d'une multitude de plans distincts et accolés »<sup>48</sup>. *In fine*, c'est bien le social qui se dissout « dans l'*intersection de deux subjectivités*, l'ordre de vérité le plus approché auquel les sciences de l'homme puissent prétendre quand elles affrontent l'intégralité de leur objet »<sup>49</sup>.

Cette dissolution du social comme catégorie indépendante est une caractéristique forte de cette cité grecque revisitée par les contributions du dossier « Politique en Grèce ancienne ». Du reste, dans son ouvrage de 2010, *La cité des réseaux*, Paulin Ismard se plaçait déjà dans

43. H. BERR, « Le but et la méthode de l'histoire d'après M. Gustave Glotz », *Revue de Synthèse* 15, 1907, p. 361 (nous soulignons). La leçon de Gustave Glotz a été publiée dans la *Revue internationale de l'enseignement*, 15 décembre 1907, p. 481-493 ; republiée par L. MUCCHIELLI, « 1907 : la leçon d'histoire comparée de Gustave Glotz », *EspacesTemps.net*, 1<sup>er</sup> mai 2002 (en ligne).

44. Cf. CHR. PÉBARTHE, « Une *Économie antique* en version française », *Anabases* 19, 2014, p. 65-66.

45. CL. LÉVI-STRAUSS, « Le champ de l'anthropologie » [1960] dans *Id.*, *Anthropologie structurale deux*, Paris 1996, p. 11-44 ; cf. aussi dans le même volume « Ce que l'ethnologie doit à Durkheim » [1960], *Ibid.*, p. 57-62.

46. Cf. *Ibid.*, p. 13 le rapide développement expliquant pourquoi cette chaire de sociologie annonçait déjà celle d'anthropologie sociale. En contrepoint, il convient de lire la partie retrouvée de la leçon inaugurale de Marcel Mauss du 23 février 1931 (cf. J.-FR. BERT, « Un inédit : la leçon inaugurale de Marcel Mauss au Collège de France », *Terrain* 59, 2012, p. 138-151).

47. *Ibid.*, p. 13-14.

48. *Ibid.*, p. 14.

49. *Ibid.*, p. 16-17 ; nous soulignons.

le prolongement des réflexions de Jacques Revel sur « la structure feuilletée du social »<sup>50</sup>. Selon cette conception, l'articulation entre les différentes feuilles n'implique pas un social unifié, puisque « les conclusions qui résultent d'une analyse menée à une échelle particulière ne peuvent être opposées aux conclusions obtenues à une autre échelle »<sup>51</sup>. La conséquence ontologique en a été tirée par Bruno Latour : « l'épithète 'social' ne désigne plus une chose parmi d'autres, comme un mouton noir au milieu de moutons blancs, mais un *type de connexion* entre des choses qui ne sont pas elles-mêmes sociales »<sup>52</sup>. Ainsi, ce *mille-feuille social*, ne parvient jamais à être un *tout*, une société, le social devenant « un mouvement très particulier de réassociation ou de réassemblage »<sup>53</sup>. Il induit donc une approche constructionniste, puisque nulle cité, à l'époque archaïque du moins, ne constituerait « une structure surplombante »<sup>54</sup>. Ce constructionnisme apparaît dans le traitement de deux thèmes, les statuts et les communs. Concernant ces derniers, disons au préalable qu'il n'est pas certain que l'importation d'un questionnement politique actuel, sans explication véritable de l'articulation entre monde ancien et monde contemporain, témoigne d'un anachronisme *contrôlé*<sup>55</sup>.

– DES COMMUNS SANS TOUT ?<sup>56</sup>

Dans ce que le grec qualifie de *koinos*, Arnaud Macé distingue deux sortes de commun, le commun exclusif et le commun inclusif : « d'un côté, le commun qui se constitue au centre comme part distincte des parts individuelles et, de l'autre, le commun distribué, constitutif du fait pour chacun d'avoir pris part à la même chose »<sup>57</sup>. Le commun du premier type, exclusif, est analysé à partir de deux extraits de *Illiade* : la querelle entre Achille et Agamemnon et la description du partage de l'héritage entre les trois Cronides. Dans les deux cas, une même conclusion est tirée : le commun désigne ce qui est mis à part de la distribution, ce qui est retiré avant le partage. Elle procède d'une approche fonctionnaliste, elle-même fondée sur un individualisme ontologique, c'est-à-dire sur le principe d'un individu précédant toute construction sociale : « La mise à part semble ainsi avoir plusieurs fonctions pratiques conjointes : distinguer et honorer les personnages qui doivent l'être, constituer une réserve permettant d'anticiper d'autres dépenses, d'autres distributions, mais aussi faciliter la division en tombant sur un compte juste entre égaux. Présenté ainsi, ce qui est mis à part dans les pratiques distributives, c'est-à-dire non distribué, peut aussi bien être individuel que commun et, dans ce dernier cas, il s'agit aussi bien d'une réserve de biens que le collectif concerné

50. P. ISMARD, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations VI<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.*, Paris 2010, p. 33 avec J. REVEL, *op. cit.*, 1996, p. 13.

51. B. LEPETIT, « De l'échelle en histoire » dans J. REVEL, *op. cit.*, 1996, p. 93. Cf. aussi J. REVEL, « Micro-analyse », *art. cit.*, 1996, p. 26.

52. BR. LATOUR, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris 2007, p. 13, l'auteur souligne.

53. *Ibid.*, p. 14.

54. V. AZOULAY, *art. cit.*, p. 614.

55. A. MACÉ, « Deux formes du commun en Grèce ancienne », *AHSS* 69, 2014, p. 666 n. 21.

56. *Ibid.*, p. 659-688.

57. *Ibid.*, p. 661.

peut décider d'utiliser pour tirer de nouveaux lots que d'un bien qui pourrait être offert à tous en jouissance indivise »<sup>58</sup>. Outre que ce n'est pas *stricto sensu* le collectif qui décide mais un ou plusieurs individus appartenant à ce collectif, cette remarque fait apparaître la dimension *politique* du commun. Ce qui est commun ne l'est pas par nature, même s'il peut être défini comme naturel par les agents sociaux, il l'est jusqu'à ce qu'une décision le redéfinisse. Le commun implique donc un consensus préalable sur le principe de vision et de division du monde social, à partir duquel les débats à son sujet sont possibles. Ce niveau *meta* ne saurait être ignoré, mais il implique de récuser le postulat initial, conséquence des *jeux d'échelle*, selon lequel chaque niveau d'observation révèle une *version différente des réalités macro-sociales*, l'ontologie de ces dernières se dissolvant<sup>59</sup>. Les deux exemples extraits des poèmes homériques cités ci-dessus viennent le confirmer<sup>60</sup>.

Un premier exemple est la description faite par Poseidon du partage réalisé avec ses deux frères : « Nous sommes trois frères, issus de Cronos, [...] Zeus, moi et, en troisième, Hadès, maître des morts. Le monde a été partagé en trois ; chacun a reçu sa part d'honneur. Moi-même j'ai obtenu d'habiter la blanche mer à jamais, après tirage au sort ; Hadès a eu pour lot l'ombre brumeuse et Zeus a reçu le vaste ciel »<sup>61</sup>. Poseidon déduit de sa *moira* (*i.e.* part) comparée à celle de son frère Zeus leur égalité au regard de l'honneur (*timê*). *Isomoros*, c'est-à-dire du fait de ces parts égales, il se proclame *homotimos* (*i.e.* une même *timê*) de Zeus<sup>62</sup>. Mais cette démonstration est une revendication. Elle intervient au moment d'un conflit entre Poseidon et Zeus, ce dernier affirmant au sujet de son frère : « Je prétends, pour la force, l'emporter de beaucoup sur lui, tout aussi bien que je suis son aîné pour la naissance »<sup>63</sup>. L'égalité par la *moira* n'annule pas l'inégalité devant la *timê*. Dès lors, le rappel de Poseidon qui intervient peu après concernant la Terre, commune à tous, et l'Olympe, demeurés hors partage, n'a d'autre finalité que d'empêcher Zeus de se prévaloir de son autorité sur les humains et sur l'Olympe pour justifier de sa *timê* supérieure<sup>64</sup>. Le partage est donc un enjeu *politique* qui implique un ordre social dans lequel la reconnaissance de communs s'inscrit, ce qui n'interdit pas les débats. Au contraire, seule la prise en compte de ces derniers permet d'éviter d'universaliser le point de vue d'un *basileus* (*i.e.* roi) homérique, oubliant que son inscription dans un univers social informe tout autant sa position que sa prise de position.

---

58. *Ibid.*, p. 671.

59. Cf. en contrepoint B. LAHIRE, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris 2012, p. 289 : « À chaque niveau de réalité sociale considéré, ce ne sont pas *les mêmes éléments* qui composent la trame de *cette* réalité » (nous soulignons ; cf. plus généralement *Ibid.*, p. 225-317).

60. Cf. V. DU SABLON, *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque. Τιμή, μοῖρα, κόσμος, θέμις et δίκη chez Homère et Hésiode*, Namur 2014 (avec CHR. PÉBARTHE, compte rendu, *R.E.A.* 116, 2014, p. 801-805).

61. *Il.*, 15.187-192 (trad. V. DU SABLON, *op. cit.*, p. 70).

62. *Il.*, 15.186.

63. *Il.*, 15.165-166 (trad. Mazon). Sur la force supérieure de Zeus, cf. aussi *Il.*, 8.10-27. Nous reprenons ici V. DU SABLON, *op. cit.*, p. 79-82.

64. Pour la compréhension de *Il.*, 15.193, nous suivons V. DU SABLON, *op. cit.*, p. 72.

La querelle entre Achille et Agamemnon, deuxième exemple, le montre. Arnaud Macé part d'une remarque du fils de Pélée pour fonder son refus de la solution proposée par le roi de Mycènes pour compenser la perte que représenterait la restitution de Chryséïs à son père : « Nous ne voyons nulle part de nombreuses richesses déposées en commun ! Au contraire, celle des cités que nous avons dévastées ont été distribuées. Il ne se peut que les hommes les ramènent, après les avoir de nouveau collectées ! »<sup>65</sup>. Il conclut de ce passage qu'Achille dirait à Agamemnon que l'absence de réserves, *i.e.* de communs, – tout a été distribué – interdirait toute nouvelle distribution<sup>66</sup>. La prise en considération du débat qui oppose les deux *basileis* permet de comprendre autrement cette discussion. Il s'agit de savoir qui est le meilleur des Achéens<sup>67</sup>. À Achille qui convoque sa supériorité guerrière, Agamemnon oppose sa supériorité sociale. Celle-ci est décrite dans le Catalogue des Vaisseaux : « il a sous ses ordres les guerriers de beaucoup les plus nombreux et les plus braves » ; il est « le meneur du plus grand nombre d'hommes »<sup>68</sup>. Mais la guerre contre les Troyens pourrait autoriser une estimation nouvelle de la hiérarchie sociale. Achille considère que sa *timê* s'est accrue du fait de sa vaillance au combat. Autrement dit, le conflit entre les deux hommes portait sur la définition de la *timê*<sup>69</sup>. C'est ici qu'intervient le problème de la restitution de la captive. La *timê* d'Agamemnon lui permet de prélever sur le butin son *geras*, la part qui représente sa *timê*<sup>70</sup>. Puis, il prélève un *geras* pour chaque *basileus* et le leur distribue. Le partage final se produit ensuite. Dans cette répartition qui est la traduction de l'ordre social, Agamemnon a reçu Chryséïs et Achille, Briséis. En rendant sa captive, l'Atride perdait son *geras*, c'est-à-dire la part spécifique qui correspondait à son éminence sociale et même sa *basileia* (*i.e.* ce qui faisait de lui un roi, un *basileus*), laissant à celui qui contestait son autorité le *geras* qui traduisait son excellence au combat, donc sa possible prééminence sur les Achéens, possible car elle requiert un accord collectif<sup>71</sup>. La réconciliation ne peut intervenir que *kata moiran*, selon la part de chacun, c'est-à-dire en respectant la *timê* de l'un et de l'autre, signe que l'ordre social (en l'occurrence

---

65. *Il.*, 1.124-126 (trad. A. MACÉ, *art. cit.*, p. 663).

66. A. MACÉ, *art. cit.*, p. 665.

67. Le livre de GR. NAGY, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris 1994 (pour la traduction française) est à cet égard lumineux.

68. *Il.*, 2.577-578 et 580 (trad. Mazon).

69. V. DU SABLON, *op. cit.*, p. 70-71 n. 29 établit à juste un titre un parallèle entre d'une part le conflit opposant Zeus et Poseidon et d'autre part l'affrontement entre Achille et Agamemnon. Plus loin, il affirme : « La querelle entre Zeus et Poseidon se présente comme une répétition divine de celle entre Achille et Agamemnon » (p. 206).

70. *Ibid.*, p. 28-31. Ce premier prélèvement effectué par le roi se rencontre aussi dans l'histoire racontée par Nestor (*Il.*, 11.703-717) ou bien encore dans le geste de Diomède, s'emparant de son prix à la suite de sa victoire dans la course de chars (*Il.*, 23.511).

71. Agamemnon demande aux Achéens de lui confirmer sa supériorité (*Il.*, 1.118-120 et 161-162). Le désordre provient surtout de la modalité choisie par Agamemnon, s'emparer lui-même de Briséis et non de chercher à l'obtenir par l'assemblée. La règle ne l'y autorisait du reste pas, comme Achille le lui rappelle (*Il.*, 1.125-126 cf. aussi 1.231).

la *dikê*, la justice) est rétabli puisqu'il fait de nouveau consensus<sup>72</sup>. Dès lors, il ne saurait être question de considérer la cité, ou le groupe, comme un agent de même nature que les individus. Nulle cité ne protège les biens communs exclusifs, parce que la cité *n'agit pas*. Il faut donc abandonner ce parallogisme et rendre toute sa place à la politique, au débat des agents sociaux sur les catégories avec lesquelles ils pensent le monde social dans lequel ils sont inscrits.

En conséquence, la distinction entre commun exclusif et commun inclusif ne tient pas. Un exemple pris chez Hérodote suffira à le montrer<sup>73</sup>. La cité de Cyrène connaît une situation de *stasis*, les fils de Battos se sont entre-déchirés et le roi actuel, un petit-fils boiteux nommé Battos, ne semble parvenir à s'imposer. À la suite d'une consultation de la Pythie, un Mantinéen, Démonax, est chargé d'élaborer une nouvelle constitution. Il commence par diviser le corps civique en trois tribus. Puis, « il mit à part pour le roi Battos des domaines et des sacerdoces, mais *toutes les autres choses que les rois possédaient auparavant*, il les plaça au milieu pour le peuple »<sup>74</sup>. Le texte est ici clair. Les rois possédaient un certain nombre de biens et de pouvoirs. Mais, refondant l'ordre social, un nouvel équilibre dans les *timai* est décidé. La *timê* royale est affaiblie, correspondant à l'estimation générale de la *timê* de Battos. Ce que ce dernier ne possède plus est placé *es meson*, pour le *dêmos*. Ces biens sont-ils partagés ou sont-ils considérés comme communs ? Arnaud Macé propose de répondre à cette question à l'aide d'un autre texte, pris également dans les *Histoires*<sup>75</sup>. Vers 510 a.C., Maiandros, régent de Polycrate de Samos, ayant appris la mort de ce dernier, décide de poser l'*archê* au milieu (*es meson*), non sans avoir reconnu que la situation précédente était conforme à la *moira* de Polycrate. Ce faisant, il dit établir l'isonomie. La légitimité de sa parole est manifestée par un *geras* qu'il reçoit, en l'occurrence la prêtrise héréditaire du sanctuaire de Zeus libérateur qu'il vient d'instituer, *geras* qui atteste sa légitimité à instituer l'isonomie, en l'occurrence à dire qui est légitime à prétendre exercer l'*archê*. Cette dernière n'est pas partagée, elle est au centre, possession de tous les égaux qui ne reçoivent pas une part de pouvoir puisque le pouvoir est *collectif*, mais qui ont une égale légitimité à l'exercer au sein du groupe des égaux<sup>76</sup>. De ce point de vue, si la mise *es meson* peut être le prélude à un partage, elle n'en est pas moins la manifestation d'un commun, plus précisément du social qui est constitutif de ce milieu. Il n'y a pas de milieu sans frontières, pas plus qu'il n'y a de partage sans un groupe défini d'individus entre lesquels le dit partage s'effectue, selon un principe de vision et de division du monde social partagé, à partir duquel l'égalité et la différence sont instituées<sup>77</sup>.

72. La réconciliation intervient après une tentative de Nestor (*Il.*, 1.254-286 avec V. DU SABLON, *op. cit.*, p. 105-106) : *Il.*, 19.40-276 avec V. DU SABLON, *op. cit.*, p. 277-278).

73. Hdt 4.161 avec A. MACÉ, *art. cit.*, p. 678-680.

74. Hdt 4.161.12-14 (trad. A. MACÉ) ; nous soulignons.

75. Hdt 3.142.

76. *Contra* A. MACÉ, *art. cit.*, p. 679-680 : « Il s'agit bien plutôt d'un rapport qui s'établit entre les parts individuelles distribuées à tous ceux qui prennent part à la distribution à égalité [...]. L'isonomie des citoyens paraît dès lors elle aussi comme le fait de s'être vu attribuer, au même titre que les autres, sa part de pouvoir à soi ».

77. Cf. Hdt 7.152 : le passage montre que les parts sont différentes mais qu'il faut les considérer comme égales (ou du moins comme le fruit d'une répartition *juste*).

## – STATUTS, PERFORMANCE, CITOYENNETÉ ET CITÉ

Un constructionnisme social similaire est défendu par Alain Duplouy qui le décline en plusieurs points<sup>78</sup>. Il affirme d'abord que « la définition de la citoyenneté archaïque est possible en dehors de toute conception juridique des statuts ». Puis, récusant le modèle de la formation de la cité sous l'effet d'un accord au sein des élites pour dominer les masses<sup>79</sup>, il envisage « un processus empirique et laborieux visant à esquisser les contours d'une communauté humaine qui se considère peu à peu comme civique ». Curieusement, au moment de décrire un processus éminemment social, il affirme concomitamment qu'il veut accorder une place déterminante à l'action de l'individu, « lui rendre sa place dans l'élaboration des communautés et des identités qui sont liées ». Un peu plus loin, il indique qu'il faut aller « des individus aux institutions », sans noter qu'un individu hors institutions est une pure abstraction<sup>80</sup>. Il propose alors « une conception active de la citoyenneté archaïque, qui permet d'envisager le rôle tenu par les individus dans la construction des communautés dont ils contribuent à esquisser les contours, mais aussi de souligner l'importance des pratiques et institutions sociales qui font vivre ces communautés »<sup>81</sup>. À ces individus agissants, Alain Duplouy ajoute donc des institutions sociales qui semblent extérieures aux individus. Que dire alors de ces pratiques sociales ? Est-ce à dire que le rôle tenu par les individus doit être appréhendé dans le cadre d'actions qui ne seraient pas sociales ? Mais alors, comment ces actions strictement individuelles, si tant est que des actions puissent l'être, peuvent-elles, d'une manière ou d'une autre, faire sens pour plusieurs individus au point de contribuer à la construction d'une forme de *tout social* stable, qui plus est *nouveau* ? Ainsi, cette approche qui se veut « proprement archaïque du fonctionnement des sociétés grecques »<sup>82</sup> s'inscrit surtout dans une ontologie du social qui rabat celle-ci sur les individus qui le composent.

Certes, avec Alain Duplouy, il faut récuser toute conception de l'ordre social des cités archaïques qui en réduirait la composition à un seul critère, naissance ou norme économique. Toutefois, les mondes homériques ne s'accordent pas avec un monde archaïque composé « de multiples élites qui se faisaient et se défaisaient au gré de leur propre investissement dans de multiples modes de reconnaissance sociale : généalogies, mariages, funérailles, offrandes, banquets, guerre, etc. »<sup>83</sup>. *Timê*, *moira*, *kosmos*, *themis* et *dikê* constituent un système symbolique permettant de penser le monde, notamment social, d'en faire apparaître la

78. A. DUPLOUY, « La formation des cités grecques. Statuts, classes et systèmes fonciers », *Annales H.S.S.* 69, 2014, p. 629-658.

79. Alain Duplouy critique sur ce point et plus généralement l'approche défendue par J. ZURBACH, « La formation des cités grecques. Statuts, classes et systèmes fonciers », *Annales H.S.S.* 68, 2013, p. 957-998.

80. On voit ici comment le fait d'en rester au débat individu/société ne peut que conduire à de réguliers *renversements*, s'inscrivant dans la longue tradition du « renversement paradoxal qui laisse entière la *doxa* » (P. BOURDIEU, *Leçon sur la leçon*, Paris 1982, p. 35).

81. Cf. A. DUPLOUY, *art. cit.*, p. 631-633.

82. *Ibid.*, p. 633.

83. *Ibid.*, p. 636.

cohérence, ce qui n'est pas sans effet sur les actions humaines<sup>84</sup>. De ce point de vue, la vision « comportementale, voire fonctionnaliste » que développe Alain Duplouy au sujet des classes censitaires soloniennes semble forcée. Concernant les cavaliers (*hippeis*), il affirme : « Il n'est nullement étonnant que certains individus de l'Athènes archaïque aient *choisi* de mettre en avant leur monture pour justifier leur participation – sinon pour prétendre participer – à une communauté civique en pleine construction »<sup>85</sup>. Or, si certains *choisissent* de mettre en avant tel critère de distinction, avec succès dans le cas présent, c'est bien parce qu'ils sont inscrits dans un espace social dans lequel goûts et dégoûts déterminent un ordre social, constituent une justification de la domination, comme la *Distinction* de Pierre Bourdieu l'a démontré<sup>86</sup>. Opposer les modes de vie aux critères juridiques n'a pas de sens sociologiquement parlant. Des modes de vie sont reconnus comme critères discriminants, comme des éléments légitimes de division du monde social. L'approche comportementale ne permet donc nullement d'établir un nouveau paradigme de la citoyenneté archaïque. Si la citoyenneté peut être conçue comme une performance, il faut qu'elle ait un public sans lequel celle-ci ne saurait avoir d'efficace, un *dêmos* redéfini par Solon<sup>87</sup>. Du reste, Alain Duplouy finit par en convenir, dans un reniement implicite : « Selon une approche anthropologique du politique, il s'agit en effet de valoriser dans la définition d'une citoyenneté grecque proprement archaïque la nécessité pour les individus d'adopter des comportements spécifiques *attendus* ou à tout le moins *reconnus par l'ensemble de la communauté civique comme dignes du statut de citoyen* »<sup>88</sup>.

Christel Müller aborde également la question des statuts dans les démocraties hellénistiques<sup>89</sup>. Elle affirme que les statuts légaux constituent l'infrastructure des sociétés civiques grecques pour une période allant du IV<sup>e</sup> siècle au I<sup>er</sup> siècle a.C. Toutefois, pour éviter de déboucher sur « une vision fixiste des cités hellénistiques », elle ajoute à ces considérations sur le statut « la notion de *flexibilité sociale* grâce au système très élaboré des privilèges qui

84. Cf. V. DU SABLON, *op. cit.* avec CHR. PÉBARTHE, *R.E.A.* 116, 2014, notamment p. 803-804 sur la course de chars décrite dans l'*Illiade* (23.257-650).

85. A. DUPLOUY, *art. cit.*, p. 650 ; nous soulignons.

86. Comme le rappellent Philippe Coulangeon et Julien Duval, « une thèse forte de *La Distinction* réside dans l'idée que les goûts sont indissociables d'un dégoût pour le goût des autres, constituant, de ce fait, l'une des plus puissantes barrières entre les classes sociales, et dans la démonstration que le jugement de goût est bien souvent un jugement de classe qui s'ignore » (« Introduction » dans PH. COULANGEON, J. DUVAL dir., *Trente ans après La Distinction de Pierre Bourdieu*, Paris 2013, p. 9).

87. Cf. l'analyse de M.-J. WERLINGS, *Le dêmos avant la démocratie. Mots, concepts, réalités historiques*, Paris 2010, p. 223-266. Certes, Alain Duplouy (*art. cit.*, p. 637) évoque les critiques de certains et certaines philologues sur l'authenticité des poèmes soloniens (J. BLOK, A. LARDINOIS éd., *Solon of Athens : New Historical and Philological Approaches*, Leyde, 2006) mais, en toute logique, la récusation de tout le corpus poétique solonien – qui ne constitue pas la vulgate – devrait déboucher sur l'impossibilité de tout discours historique au sujet de Solon. Par ailleurs, les analyses de Vincent Du Sablon (*op. cit.*) sur les poèmes homériques et hésiodiques permettent au contraire de mettre en évidence la cohérence entre les différentes sources écrites relatives à l'époque archaïque.

88. A. DUPLOUY, *art. cit.*, p. 656 ; nous soulignons.

89. CHR. MÜLLER, « La (dé)construction de la *politeia*. Citoyenneté et octroi de privilèges aux étrangers dans les démocraties hellénistiques », *Annales H.S.S.* 69, 2014, p. 753-775.

se trouve au fondement même du système évergétique et permet, au moins partiellement, aux individus de *transcender les statuts* avec l'accord de la communauté, *sans pour autant les transgresser*. On définit le privilège à la fois comme un avantage juridique accordé à un individu ou une catégorie en dehors de la loi commune et comme un élément de *distinction* par rapport à une *norme* »<sup>90</sup>. Il s'agit donc pour Christel Müller de *compléter* l'infrastructure juridique, les statuts, par un reste, la performance, qui semble découler de l'irréductibilité des individus au social qu'ils composent et dont rend compte la notion d'*agency* qualifiant « la part *libre et intentionnelle*, y compris dans le sens philosophique, de l'action individuelle » à laquelle elle assigne la finalité d'« entretenir une position instable au sein d'un monde compétitif »<sup>91</sup>. La vision statutaire serait quant à elle développée par Aristote dans *Les Politiques* lorsqu'il cherche à définir la citoyenneté. Après avoir dit ce que cette dernière n'était pas, le Stagirite parvient à la formule suivante pour rassembler ce que seul le citoyen fait : participer au pouvoir de juger et de délibérer : « magistrature sans limite »<sup>92</sup>. Faut-il y lire « une définition volontairement restreinte »<sup>93</sup> ? La question se pose en effet car comment concevoir qu'une définition *substantielle* de la citoyenneté soit, dans le même temps, *restreinte* ? Faut-il en déduire qu'une définition élargie ne prétend plus être *substantielle* tout en disant la *substance* de la citoyenneté ? Cette difficulté peut être levée à condition d'opter pour une approche non plus substantielle mais relationnelle. Si donc le citoyen se définit par rapport au non citoyen (ce que fait Aristote du reste), la citoyenneté ne saurait être comprise hors de son articulation avec ce qu'est une cité, avec sa *politeia*.

Il faut alors, avec Christel Müller, en revenir à ce que Moses Finley écrivait en 1964 pour définir la position sociale d'un individu, « une position sur un spectre ou un *continuum* de statuts ». Il s'agissait pour lui de tirer les conséquences de l'anthropologie qui fondait sa réflexion : « Tout homme, à moins d'être un Robinson, est un faisceau de droits, de privilèges, d'immunités, de devoirs et d'obligations vis-à-vis des autres hommes. Son statut est défini par la somme de ces éléments »<sup>94</sup>. Il s'agit bien de définir le cadre (le *vis-à-vis*) dans lequel ces *obligations* prennent sens car les individus ne se sentent pas les *obligés* de tous les êtres humains, pas plus qu'ils ne sont des atomes isolés. De ce fait, il convient de ne pas faire de la différence entre les statuts et les privilèges un mur infranchissable. Dans certaines cités (toutes ?), les privilèges sont inscrits dans le droit. Dans ce cas, l'étranger honoré n'est pas *hors normes*, ne serait-ce qu'en raison de la loi qui rend les décrets honorifiques et les honneurs (*philanthrôpa*) qu'ils octroient légaux. Dans deux cités crétoises au III<sup>e</sup> siècle a.C. et à Ilion

90. *Ibid.*, p. 767 ; nous soulignons.

91. *Ibid.*, p. 754 ; nous soulignons. Cf. aussi p. 774.

92. Arstt, *Pol.*, 3.1275a (trad. Pellegrin). Une idée similaire est exprimée par Philocléon lorsque, réfléchissant à l'*archê* des citoyens athéniens, il en énonce la particularité, l'absence de remise de compte, ce qui revient à dire que l'*archê* du citoyen n'a pas de terme (Ar., *Vesp.*, 527).

93. CHR. MÜLLER, *art. cit.*, p. 761.

94. M.I. FINLEY, *Économie et société en Grèce ancienne*, Paris 1984, p. 192 (cité par CHR. MÜLLER, *art. cit.*, p. 755).

au II<sup>e</sup> siècle a.C., un *proxenikos nomos* est ainsi attesté, autrement dit une loi définissant les privilèges conférés par l'octroi du titre de proxène<sup>95</sup>. Un décret athénien de 229/8 évoque de même des lois qui définissent des catégories de bienfaiteurs<sup>96</sup>. C'est précisément en raison de ce cadre juridique que la distinction mise au jour par Philippe Gauthier entre d'une part dire qu'un citoyen a été un bienfaiteur et d'autre part lui octroyer le titre de bienfaiteur prend tout son sens<sup>97</sup>. À juste titre, il est possible d'affirmer que « chacun de ces privilèges [...] est un fragment de la *politeia* locale et leur totalité dessine en creux les contours d'une citoyenneté à géométrie variable selon les cités »<sup>98</sup>. Le comportement rejoint le statut puisque le premier est une production du second, sans qu'il soit nécessaire d'envisager une relation *contractuelle*, c'est-à-dire consciente et rationnelle, entre un individu et la cité. La cité apparaît donc comme une société de normes, un concept foucauldien désignant « l'ensemble des conditions sous lesquelles tous les aspects de l'existence, qu'ils soient privés ou publics, individuels ou collectifs, sont exposés à la surveillance, au contrôle, à l'emprise de normes qui, en mettant en œuvre des codes appropriés, ont pour programme de les unifier et d'en réguler les manifestations, en leur conférant artificiellement une stabilité, en les 'rationalisant' »<sup>99</sup>. Le *continuum* finleyien fait retour et il devient possible de dépasser l'opposition société/État : « À cette opposition simple État/société civile, je tendrais à substituer l'idée d'un continuum qui est une distribution continue de l'accès aux ressources collectives, publiques, matérielles ou symboliques, auxquelles on associe le nom d'État »<sup>100</sup>.

### ÉTAT, POLITIQUE, CITÉ

Une autre manière de qualifier le tout social que constitue la cité consiste en effet à inscrire la *polis* dans la catégorie d'État. Paulin Ismard pointe à ce sujet le risque du recours à « un objet transhistorique dont on pourrait observer le déploiement continu au mépris des *formes nécessairement singulières* qui sont chaque fois les siennes »<sup>101</sup>. Cette formulation indique à quel point le problème posé est de nature métaphysique puisqu'il s'agit de penser un objet, l'État, c'est-à-dire une catégorie, tout en l'historicisant. Ce problème a été envisagé par Michel Foucault : « L'historicisme part de l'universel et le passe en quelque sorte à la râpe de l'histoire. Mon problème est tout inverse. Je pars de la décision, à la fois théorique et méthodologique, qui consiste à dire : supposons que les universaux n'existent pas, et je pose à ce moment-là la question à l'histoire et aux historiens : comment pouvez-vous écrire l'histoire si vous n'admettez pas a priori que quelque chose comme l'État, la société, le souverain, les

95. Cf. PH. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> av. J.-C.)*. Contribution à l'histoire des institutions, Paris 1985, p. 23-24 n. 52.

96. *Ibid.*, p. 104-105.

97. *Ibid.*, p. 10.

98. CHR. MÜLLER, *art. cit.*, p. 772.

99. P. MACHÉREY, *Le sujet des normes*, Paris 2014, p. 10.

100. P. BOURDIEU, *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris 2012, p. 66.

101. P. ISMARD, « Le simple corps de la cité. Les esclaves publics et la question de l'État grec », *Annales H.S.S.* 69, 2014, p. 726 ; nous soulignons.

sujets existe ? »<sup>102</sup>. Si le risque pointé est réel, il n'en demeure pas moins qu'un raisonnement historique sans le recours à des concepts à ambition universelle n'est tout simplement pas possible<sup>103</sup>. Il reste alors à envisager les raisons qui invalident l'usage du concept d'État pour penser les cités grecques<sup>104</sup>. Paulin Ismard en envisage deux. Un premier problème tiendrait au fait que la *polis* n'est pas une personne juridique. La *polis* ne pourrait pas contracter des obligations. Le deuxième problème est l'inexistence supposée d'une administration civique en raison de l'esclavage public. Sur ce dernier point, il suffira ici de rappeler l'importance du dème athénien comme échelon administratif *et* civique ou bien encore celle des secrétaires, des magistrats, donc citoyens, en charge des archives publiques<sup>105</sup>. Le premier élément est démenti par l'achat des esclaves publics<sup>106</sup>. D'une manière ou d'une autre, il y a bien un *contrat* avec le vendeur, de manière à ce que la cité puisse faire valoir ses droits si le bien acheté ne correspond pas aux caractéristiques annoncées. Si la cité peut ester en justice, elle est une *personne juridique*.

Mais le refus de considérer la cité grecque comme une *forme singulière* d'État repose sur le modèle d'une opposition entre la société et l'État qu'a développé l'anthropologue Pierre Clastres, associant ce dernier à la domination et à l'inégalité<sup>107</sup>. « Les Athéniens visaient à dissimuler, en la projetant dans une figure d'altérité absolue, la part bureaucratique ou administrative inhérente au fonctionnement du régime démocratique. En d'autres termes, le recours aux esclaves permettait de masquer l'écart inéluctable entre l'État et la société, l'administration nécessaire de la vie publique et l'idéal démocratique »<sup>108</sup>. Si la formule d'une société contre l'État peut provoquer l'intérêt, le contenu que lui donne l'anthropologue amène à en récuser les fondements. Les sociétés décrites par Pierre Clastres ne sauraient être des sociétés sans domination ; à moins bien sûr de considérer la domination masculine comme *taken for granted*. Pour ne pas lasser, deux citations seront faites ici pour illustrer la réalité de cette *civilisation de loisir* : « on nous reçoit, c'est-à-dire qu'on nous apporte force purée de bananes, chaude, tout à fait bienvenue. D'ailleurs, pendant les trois jours que nous passons là, à toute heure de la journée, la mère de Hebewe, charmante et fine dame sauvage, nous propose de la nourriture, en petite quantité chaque fois [...]. Ce sont des vacances ; on mange,

102. M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris 2004, p. 5. Comme le note l'éditeur (*Ibid.*, p. 6 n. 5), bien qu'annonçant qu'il reviendra plus longuement sur cette démarche, Michel Foucault n'en dit rien par la suite...

103. Cf. ici même n. 9.

104. Nous laissons de côté le problème de l'articulation délicate entre l'objet « cités grecques » et l'objet « cité athénienne ». Comme l'admet Paulin Ismard : « La situation athénienne est-elle représentative de celle d'autres cités du monde grec ? Nous ne le saurons jamais » (*La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne* Paris 2015, p. 86).

105. Cf. notre compte rendu dans ce même volume (p. 241-247) de l'ouvrage de Paulin Ismard (*op. cit.*), que l'article résume.

106. Cf. P. ISMARD, *art. cit.*, p. 732-734.

107. P. CLASTRES, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris 1974 ; cf. aussi *Id.*, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris 1980.

108. *Ibid.*, p. 748.

*on se balance dans les hamacs, on bavarde, on pète* »<sup>109</sup>. À l'évidence, la mère de Hebewe ne passe pas les mêmes *vacances* que l'anthropologue et ses compagnons... Au sujet des Tupi-Guarani, la conclusion n'autorise aucune ambiguïté : « Le gros du travail, effectué par les hommes, consistait à défricher, à la hache de pierre et par le feu, la superficie nécessaire. Cette tâche, accomplie à la fin de la saison des pluies, mobilisait les hommes pendant un ou deux mois. Presque tout le reste du processus agricole – planter, sarcler, récolter –, conformément à la division sexuelle du travail, était pris en charge par les femmes. Il en résulte donc cette conclusion *joyeuse* : les hommes, c'est-à-dire *la moitié de la population*, travaillaient environ deux mois tous les quatre ans. Quant au reste du temps, ils le vouaient à des occupations éprouvées non comme peine mais comme plaisir »<sup>110</sup>. Pierre Clastres ne décrit pas la *joie* de l'*autre* moitié de la population, celle dont le *plaisir* consiste à éviter la *peine* aux hommes. Il eut été alors amené à se demander comment qualifier une société dans laquelle la moitié de la population vit sur le dos de l'autre ; par « l'interdiction, non formulée mais dite cependant, de l'inégalité »<sup>111</sup>, vraiment ?

Plus généralement, la conception du pouvoir que Pierre Clastres prête aux sociétés qu'il étudie n'emporte pas l'adhésion. Selon l'anthropologue, elle est « radicalement différente de la nôtre en ce que tout l'effort du groupe tend précisément à séparer chefferie et coercition et donc à rendre en un sens le pouvoir impuissant »<sup>112</sup>. Le refus de l'État trouverait ici son origine : « Le pouvoir politique séparé est impossible dans la société primitive, il n'y a pas de place, pas de vide que pourrait combler l'État »<sup>113</sup>. Or, selon Pierre Clastres lui-même, même si « la société trouve sa fondation à l'extérieur d'elle-même, dans l'ensemble des règles et instructions léguées par les grands ancêtres ou les héros culturels », c'est « la voix des leaders et des chamanes » qui rappelle au respect des règles et des normes<sup>114</sup>. Sauf à croire que ces dernières sont parfaitement inscrites dans les corps, ce qui impliquerait de dissoudre le social dans chaque individu, il faut bien leur reconnaître une certaine *extériorité*, et donc d'admettre une forme de puissance pour le pouvoir du chef et du chamane<sup>115</sup>. Du reste, Pierre Clastres reconnaît aux chefs un certain prestige. Certes, il tend à l'annuler quand il affirme que « de la bouche du chef jaillissent non pas les mots qui sanctionneraient la relation de commandement-obéissance, mais le discours de la société elle-même sur elle-même, discours au travers duquel elle se proclame elle-même communauté indivisée et volonté de persévérer en cet être indivisé »<sup>116</sup>. Mais cette dernière considération rend incompréhensible le prestige du chef, sauf à considérer que celui-ci n'aurait d'autres missions que de dire aux membres

109. P. CLASTRES, *op. cit.*, 1980, p. 10 ; nous soulignons.

110. P. CLASTRES, *op. cit.*, 1974, p. 165 ; nous soulignons.

111. *Ibid.*, p. 170.

112. P. CLASTRES, *op. cit.*, 1980, p. 38.

113. P. CLASTRES, *op. cit.*, 1974, p. 179.

114. P. CLASTRES, *op. cit.*, 1980, p. 65-67.

115. Il est significatif que la dépouille de certains chefs et certains chamanes reçoive un traitement différent (*Ibid.*, p. 69).

116. *Ibid.*, p. 106-107.

du groupe ce qu'ils savent déjà, dire ce que *tous* pourraient dire à sa place. Si prestige il y a, c'est au contraire parce que le chef dispose d'une légitimité particulière pour dire ce qu'il en est de ce qui est, légitimité qui lui permet de proposer l'interprétation légitime de la tradition lorsqu'un litige intervient. En outre, l'hypothèse de l'inscription de la totalité du social dans les corps implique une extériorité des normes, ce que Pierre Clastres concède sans le dire lorsqu'il décrit l'initiation des jeunes hommes. « Dans le rite initiatique, les jeunes reçoivent de la société – représentée par les ordonnateurs du rituel – le savoir de ce qu'est, en son être, la société, de ce qui la constitue, l'institue comme telle : l'univers de ses règles et de ses normes, l'univers éthico-politique de sa loi. Enseignement de la loi et, par suite, prescription de la fidélité à cette loi, en tant qu'elle assure la continuité, la permanence de l'être de la société »<sup>117</sup>. Comme l'a souligné Claude Lefort, « l'intrusion violente de la loi dans le corps » suppose que celle-ci soit extérieure au jeune homme qu'elle soumet<sup>118</sup>.

Puisque il n'y pas lieu d'envisager la cité comme une société sans domination, il convient donc de penser différemment l'articulation entre les citoyens et le reste de la population d'une cité grecque. À ce propos, Vincent Azoulay rappelle l'importance de la métaphore du tissage<sup>119</sup>. Toutefois, il convient d'interroger le lien qui est fait entre cette dernière et le *politikos*. Dans le cas du dialogue platonicien *Le Politique*, le problème porte sur la finalité poursuivie par Platon, une enquête aussi bien sur le *politikos* que sur la *tekhne* et l'*epistemè politikè*<sup>120</sup>. Le point de départ est explicitement annoncé : définir l'homme/citoyen politique (*ton politikon andron*, 257b9-c1). Très vite, le *politikos* est présenté comme un scientifique (258b3-4). Puis, il n'est plus question que de technique politique, dont la définition semble contenter Socrate le Jeune (311c7-8). Pour ce faire, le dialogue recourt successivement aux trois composantes de la méthode philosophique : la politique par la division (258b2-268d4), par le mythe (268d5-277c8) et par le paradigme du tissage (277d1-311c8). Les trois approches de la science politique se complètent, comme les personnages du dialogue ne cessent d'en convenir. Le tissage intervient certes à la fin mais il n'est en rien la métaphore définitive. Quoiqu'il en soit, notons que « le tissu qu'ourdit l'action politique », celle qu'accomplit l'*anêr politikos*, réunit les *anthrôpoi*, les êtres humains, hommes, femmes et même esclaves, avec la suppression des individus rétifs à l'éducation<sup>121</sup>. Aristophane recourt à la même métaphore dans *Lysistrata*<sup>122</sup>. Dans ce cas, après l'élimination de citoyens désormais indésirables, le *dêmos* se trouve pris dans un manteau comportant les mèteques, les étrangers amis d'Athènes, les débiteurs athéniens exilés et les clérouques. Influencé par Carl Schmitt, Vincent Azoulay insiste sur la

117. P. CLASTRES, *op. cit.*, 1980, p. 78.

118. CL. LEFORT, « L'œuvre de Clastres » dans M. ABENSOUR dir., *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987, p. 199.

119. V. AZOULAY, « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », *Annales H.S.S.* 69, 2014, p. 692-697.

120. Nous renvoyons ici à L. BRISSON, J.-FR. PRADEAU, « Introduction » dans Platon, *Le Politique*, Paris 2005, p. 9-65.

121. Plat., *Pol.*, 310e-311c (trad. Brisson, Pradeau) et 308e-309a. Rappelons qu'en grec, *anêr*, homme, signifie aussi citoyen. *Anthrôpoi* désigne en revanche les êtres humains.

122. Ar., *Lys.*, 574-586.

violence que contient la métaphore, le « degré d'intensité » devenant le critère permettant de mesurer le caractère politique des actions humaines, en particulier dans la distinction entre amis et ennemis<sup>123</sup>. Il n'en souligne pas moins l'importance excessive accordée par le juriste allemand aux oppositions violentes<sup>124</sup>. Cette insistance ne doit toutefois pas surprendre : le politique de Schmitt désigne avant tout l'unité politique<sup>125</sup>.

Or, cette dernière précède l'ordre juridique, comme Alain Supiot l'a souligné : « pour établir un ordre juridique, il ne suffit pas de rétablir l'ordre, au sens policier ou militaire du terme. Établir un ordre juridique – au sens fort de l'instauration d'un *état* durable – suppose d'instituer une société par delà la succession des générations. Cette institution de la société a une dimension subjective, car tout gouvernement implique pour durer que ses membres lui fassent crédit, à la fois au sens le plus fort et le plus technique du mot 'crédit' »<sup>126</sup>. À ce sujet, Carl Schmitt ne laisse pas place au doute. L'ordre précède la règle et la règle ne participe pas à la formation de l'ordre<sup>127</sup>. Cette préséance est la conséquence de la conception schmittienne du droit qui doit avoir un « rapport réel à l'ordre concret », ordre concret qui est celui des peuples, contre celui du droit international<sup>128</sup>. La réalité, pour lui, supposerait de faire droit à ce que réclame l'Allemagne, quand l'abstraction formaliste juridique masque l'imposition des impérialismes français, britannique et américain. Autrement dit, le droit doit partir des situations concrètes, notamment le droit à la vie du peuple allemand, son droit à l'existence<sup>129</sup>. S'il implique la définition d'un espace homogène (*Grossraum*) dans lequel les puissances étrangères ne peuvent intervenir, ce qui qualifie le Reich, c'est le peuple, la race, l'origine, le sang et le sol<sup>130</sup>. L'ordre ainsi délimité, procède de la fidélité au Führer, qui, d'une part, « protège le droit » et, d'autre part, évite le formalisme et permet l'adaptation et les procédures simplifiées<sup>131</sup>. En rappelant que le droit doit avoir un « rapport réel à l'ordre concret », ordre concret qui est celui des peuples, contre celui du droit international, Carl Schmitt réifie la

---

123. V. AZOULAY, *art. cit.*, p. 697-701.

124. *Ibid.*, p. 699. À ce sujet, il faut souligner le caractère éminemment antisémite du concept schmittien de politique (cf. É. FAYE, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris 2005, en particulier p. 249-281).

125. CHR. MEIER, *La naissance du politique*, Paris 1995, p. 28. Cf. plus généralement A. SUPIOT, *La Gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012-2014)*, Paris 2015, p. 295-304.

126. *Ibid.*, p. 300-301.

127. Cf. J. CHAPOUTOT, *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, Paris 2014, p. 77-78.

128. Cf. *Ibid.*, p. 386-387.

129. *Ibid.*, p. 390.

130. *Ibid.*, p. 405-408.

131. *Ibid.*, p. 236-237 ; cf. aussi p. 385-386. Pour cette raison, Carl Schmitt soutient la loi sur les mesures nécessitées par la sûreté de l'État du 3 juillet 1934 qui légalise *a posteriori* les violences et les assassinats liés à la Nuit des longs couteaux entre le 30 juin et le 2 juillet 1934. Il approuve la défense qu'Adolf Hitler a en faite dans un discours devant le Reichstag le 13 juillet 1934 (cf. *Ibid.*, p. 304-307).

catégorie de peuple<sup>132</sup>. Autrement dit, quand il affirme que le politique n'est pas une substance, il ne fait que repousser le problème à un autre niveau<sup>133</sup>. Dans la pensée schmittienne, c'est parce que le droit à la vie du peuple allemand est désirable que la violence (*i.e.* le politique) peut être revendiquée pour sa défense. Comme l'affirmait Émile Durkheim en 1906, « il est impossible que nous accomplissions un acte uniquement parce qu'il nous est commandé, et abstraction faite de son contenu. [...] L'obligation ou le devoir n'exprime donc qu'un des aspects, et un aspect abstrait, du moral. Une certaine *désirabilité* est un autre caractère, non moins essentiel que le premier »<sup>134</sup>.

Est-il alors possible de subsumer la coercition et le désir sous la distinction entre le et la politique ? Tel est l'enjeu de l'articulation entre ces deux politiques que suggère Vincent Azoulay à partir de Cornelius Castoriadis<sup>135</sup>. Ce dernier distinguait *le* politique, dimension présente dans toute société relative au maintien/rétablissement de l'ordre et à la pérennité de la vie, de *la* politique, invention des Grecs selon lui, qu'il définissait comme « activité lucide et délibérée ayant comme objet l'institution explicite de la société »<sup>136</sup>. À l'aune de cette distinction, Vincent Azoulay propose une interprétation du discours de Cléocritos<sup>137</sup>. Ce dernier, engagé auprès des démocrates pendant la guerre civile de 404, lance un appel à la concorde au nom de la participation commune aux fêtes, sacrifices, chœurs, etc., en excluant toutefois les Trente tyrans. Loin d'y voir l'essence du politique, le rejet de la division, comme l'affirmait Nicole Loraux, il faudrait y lire la présence explicite du conflit, contre les Trente. Toutefois, ce serait négliger la dimension performative du discours, même si celui-ci ne parvient pas à ses fins. En redessinant le corps civique, Cléocritos peut faire disparaître la *stasis*, la guerre civile, et lui substituer le *polemos*, la guerre, contre de nouveaux adversaires, exclus de la citoyenneté, les Trente. Ce faisant, il fait de la politique si l'action politique « vise à produire et à imposer des représentations (mentales, verbales, graphiques ou théâtrales) du monde social qui soient capables d'agir sur ce monde en agissant sur la représentation que s'en font les agents », suscitant donc contraintes et désirs<sup>138</sup>. Elle fait et défait les groupes en agissant sur les représentations qui les rendent visibles. La politique commence avec la remise en cause de l'ordre établi, c'est-à-dire l'accord entre les structures objectives et les structures mentales ou schèmes de classement. « La subversion politique présuppose une subversion cognitive, une conversion de la vision du monde »<sup>139</sup>. Celle-ci

132. Cf. *Ibid.*, p. 386-387.

133. C. SCHMITT, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris 1992, p. 63-66.

134. É. DURKHEIM, « La détermination du fait moral » [1906] dans *Id.*, *Sociologie et philosophie*, Paris 1924, p. 50.

135. V. AZOULAY, *art. cit.*, p. 704-712.

136. C. CASTORIADIS, « Pouvoir, politique, autonomie » dans *Id.*, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris 1990, p. 171 ; voir aussi p. 148-158.

137. Xén., *Hell.*, 2.4.21-22.

138. P. BOURDIEU, « Décrire et prescrire. Note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique », *Actes de la recherche en sciences sociales* 38, 1981, p. 69.

139. *Ibid.*

ne se produit que si l'énonciation du discours critique se conjugue avec une crise objective créant les conditions pour une mise en suspens de l'adhésion à l'ordre établi. La subversion politique doit alors faire une pré-vision, énoncer ce qu'elle entend faire advenir. Dès lors, le discours de Cléocritos ne met pas en évidence « l'incapacité des pratiques communautaires à (re)tisser le manteau déchiré de la communauté » mais intervient dans le débat engagé autour de la définition du *nous* les Athéniens<sup>140</sup>. Il rappelle qu'il ne peut tout simplement pas y avoir de la politique si le politique ne fait pas consensus. Comment l'*ecclesia* pourrait-elle régler un conflit si celui-ci porte sur qui doit participer à l'*ecclesia* ? Telle est la limite du paradigme du tissage pour penser le politique sans la politique. La politique fonde le politique puisqu'elle est l'activité sociale légitime par laquelle le consensus sur le sens du monde est institué, consensus à partir duquel l'espace des désaccords légitimes est délimité. L'écart avec Carl Schmitt apparaît alors. Là où le juriste allemand réifie le peuple, ce qui revient à retirer de la politique les catégories constitutives du politique, en l'occurrence à les naturaliser, la démocratie athénienne autorise la réflexion sur ce qui la fonde, parce qu'elle ne connaît et ne reconnaît que des catégories immanentes à elle-même.

C'est donc bien *in fine* la définition du tout social qui est l'enjeu premier pour faire de la politique (*emic*) et pour faire de l'histoire politique (*etic*). Il n'est sans doute pas nécessaire de conserver une distinction entre *le* et *la* politique, à partir du moment où la politique désigne l'activité sociale par laquelle des agents agissent sur la forme du tout social dans lequel ils sont inscrits avec d'autres. De ce point de vue, la concorde des citoyens ne doit pas être confondue avec celle des habitants de la *polis*, parce que la totalité politique n'équivaut pas à la totalité sociale. L'étude de Philippe Gauthier sur le quorum, notamment à Athènes, le montre<sup>141</sup>. Lorsque le *dêmos* doit prendre des décisions qui engagent la *polis* tout entière (rendre la justice, vote de l'ostracisme, vote de certaines décisions comme l'octroi du droit de cité), il ne peut être composé de moins de 6 000 citoyens, capacité maximale de la Pnyx, lieu habituel de réunion de l'*ecclesia*, au cours de la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle. La conclusion de l'épigraphe méritait d'être citée : « Ainsi, la procédure du quorum, avec le vote par *psèphoi* [*i.e.* bulletins], n'avait pas seulement pour fonction de manifester symboliquement la présence du corps civique tout entier, elle devait aussi aboutir à l'expression d'une très forte majorité et, si possible, de l'unanimité des votants »<sup>142</sup>. La cité des épigraphistes voisine alors avec la cité des anthropologues, parce qu'il n'y a pas d'institutions sans un tout social qui les accueille<sup>143</sup>. La délibération et le risque de la division qu'elle implique, ne s'opposent donc pas nécessairement à l'unité, une tension que la sociologie permet de penser. N'est-il

140. V. AZOULAY, *art. cit.*, p. 709. Comme le rappelle Cornelius Castoriadis (*art. cit.*, 1990, p. 139), « les Athéniens ne sont Athéniens que par le *nomos* de la *polis* ».

141. PH. GAUTHIER, « Quorum et participation civique dans les démocraties grecques » [1990] dans *Id.*, *Études d'histoire et d'institutions grecques. Choix d'écrits*, Genève 2011, p. 421-454.

142. PH. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 452.

143. Cf. N. LORAUX, « La majorité, le tout et la moitié. Sur l'arithmétique athénienne du vote », *Le genre humain* 22, 1990, p. 89-110.

pas temps dès lors d'envisager une *autre* cité ? Si cité des sociologues il peut y avoir, ce n'est pas pour compliquer un panorama historiographique déjà encombré de nombreuses *cités*. Plutôt que de prolonger le débat entre l'histoire et l'anthropologie, puisque telle est l'origine de la *cité des anthropologues*, le temps ne serait-il pas venu de concevoir la *polis* comme une forme de tout social, et peut-être même comme un État, et de l'étudier *avec* la sociologie, pour en faire l'histoire ?

## SOMMAIRE

## ARTICLES :

Antoine DERAMAIX, <i>La révolte samienne, une affaire de pérée</i> .....	3
Mariano VALVERDE SÁNCHEZ, <i>El mito de la nave Argo y la primera navegación</i> .....	27
Josep Antoni CLUA SERENA, <i>Denotations and Connotations of the expression</i> .....	
ὁπὸ γραμμᾶς κινεῖ λίθον ( <i>Theocritus Id. VI 18</i> ) .....	55
Paola GAGLIARDI, <i>Adone nella poesia di Gallo ?</i> .....	66
Giuseppe PIPITONE, <i>Sulle nozze di Nerone con Pitagora/Doriforo: nota a Suet. Nero 29</i> .....	77
Pedro David CONESA NAVARRO, Rafael GONZALEZ FERNANDEZ, <i>De salvajes a domesticadas: aproximación a un ensayo sobre la justificación de la condición femenina en el mundo romano</i> .....	87
Jean-Paul THUILLIER, <i>Circensia 2 De toutes les couleurs</i> .....	109
Martin SZEWCZYK, <i>Nouveaux éléments pour l'étude d'un portrait de notable éphésien du musée du Louvre</i> .....	129

## CHRONIQUE

Martine JOLY, <i>Céramiques romaines en Gaule, (années 2013-2014)</i> .....	153
---	-----

## LECTURES CRITIQUES

Sylviane ESTIOT, <i>Le règne des empereurs Carus, Carin et Numerien (282-285 de notre ère)</i> .....	171
Christophe PÉBARTHE, <i>Une cité des sociologues ? Quelques considérations sociologiques sur la politique en Grèce ancienne</i> .....	183
Comptes rendus .....	207
Notes de lecture .....	291
Généralités .....	291
Littérature / Philologie grecque et latine .....	296
Archéologie grecque et latine .....	313
Histoire ancienne .....	318
Histoire grecque et romaine .....	334
Liste des ouvrages reçus .....	357