



# REVUE DES ETUDES ANCIENNES

1  
2  
5

TOME 125  
2023 - N°2

UNIVERSITÉ BORDEAUX MONTAIGNE

Antoine CHABOD\*, Paul COURNARIE\*\*

## DÉMOCRATIE ANTIQUE : GERME OU IMPASSE ?

À propos de : PÉBARTHE (C.), *Athènes, l'autre démocratie. V<sup>e</sup> siècle av. J..-C.* - Paris : Passé/Composé, 2022. - 324 p. - ISBN : 978.2.3793.3605.8

### HISTOIRE ANCIENNE, QUOI DE NEUF ?

Dans le paysage historiographique, le livre de Christophe Pébarthe (ci-après P.) paru l'an dernier détonne par son but et son ambition. Par son but, puisqu'il reprend un créneau que les historiens ont abandonné depuis les années 1860 et qui n'a depuis été occupé que par quelques philosophes<sup>1</sup> : il s'agit de réarmer politiquement la référence à l'Antiquité, c'est-à-dire d'en faire une ressource ici et maintenant. En ce sens, *Athènes, l'autre démocratie* n'est pas un livre ordinaire, mais plutôt le support d'une action. Déjà socle théorique d'un manifeste, publié avec B. Stiegler, il se prolonge également dans ce qu'elle et P. appellent des « Actes » (interventions dans des séminaires, des librairies, des réunions syndicales, sur des scènes de théâtre) et, d'ici 2024, aboutira à une pièce de théâtre à Bordeaux (« Démocratie ! Un spectacle

---

\*ACP – EA 3350 ; antoine.chabod@gmail.com

\*\* Institut Ausonius– UMR 5607 ; paul.cournarie@gmail.com

1. On reprend C. CASTORIADIS, *La Cité et les Lois. Ce qui fait la Grèce*, Paris 2008, p. 35, cf. notamment H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1994 ou L. STRAUSS, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris 1992.

dont vous pourriez être les héros »)<sup>2</sup>. Mais l'ouvrage tranche également par son ambition, puisqu'il semble accomplir le programme que P. s'était fixé au terme d'une série de lectures critiques particulièrement charpentées. Les lecteurs de la *REA* se souviennent peut-être de la conclusion de l'une d'entre elles : « 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 ? »<sup>3</sup>. *Athènes, l'autre démocratie* constitue une réponse à ce défi. À travers la lecture de ce livre politique en même temps que livre de sociologie sur la politique, il s'agit donc de déterminer ce qu'on peut faire de l'Antiquité autant que ce qu'on peut en dire. En guise d'introduction, on précisera la relation que P. veut établir avec le passé, réservant la suite aux enjeux proprement scientifiques de son ouvrage et consacrant un rapide commentaire conclusif aux aspects politiques de sa démarche.

Il semble n'exister que deux types possibles de rapports avec l'Antiquité, de discontinuité ou de continuité.

Le premier peut se réclamer des évolutions des savoirs aussi bien que des mutations de notre condition politique. Depuis une cinquantaine d'années, une bonne partie des sciences de l'Antiquité, celle qu'on qualifie d'anthropologie historique, est fondée sur l'exotisation des Anciens, qui ne représentent plus qu'un spécimen particulier d'humanité<sup>4</sup>. Cette mise à distance scientifique de l'objet, si l'on remonte plus haut dans le temps, s'est aussi accompagnée de la conscience d'une rupture politique irrémédiable – idée que Constant par exemple (mais on pourrait aussi bien alléguer Marx<sup>5</sup>) a fixée dans des pages éblouissantes réduisant la Révolution et l'Empire à des *despotismes de l'anachronisme*<sup>6</sup>. Se trouvent donc tracées les lignes d'une politique pour les scientifiques : dénonciation des confusions entre les temps et retour informé à un présent qui ne peut plus s'inspirer que très indirectement du passé<sup>7</sup>. Ces deux éléments se retrouvent dans *l'Invention de la Grèce* de Patrice Brun. D'un côté, il fournit un inventaire des lieux communs par lesquels on se raccroche à l'Antiquité, bien servi d'ailleurs par un style volontiers caustique et une critique, salubre, des us et abus d'une Antiquité, « tronquée à dessein pour mieux orienter un présent selon ses propres pensées, ses propres fantasmes » (p. 9). Cette dimension critique n'empêche pas P. Brun de vouloir tirer quelques leçons de l'histoire. Mais celles-ci sont nécessairement modestes, comme le contrôle des élites par le peuple (p. 270) ou l'exigence d'un renouvellement régulier du personnel politique (p. 271). Comme le conclut l'auteur, devant les défis actuels de la démocratie, « le recours à des références passées sera peut-être utile, mais certainement pas suffisant » (p. 272).

2. C. PÉBARTHE, B. STIEGLER, *Démocratie ! Manifeste*, Paris 2023, p. 47-48 et 165-168.

3. C. PÉBARTHE, « Une cité des sociologues ? Quelques considérations sociologiques sur la politique en Grèce ancienne », *REA* 117, 2015, p. 206.

4. J.-P. VERNANT, *Œuvres* II, Paris 2007, p. 1894.

5. K. MARX, *Œuvres* III. *Philosophie*, Paris 1982, p. 561.

6. P. MANENT, *Les libéraux*, Paris 2001, p. 438 pour l'expression, avec les textes afférents dans les pages suivantes.

7. Ainsi chez J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 1793 ou P. ISMARD, « La race, entre les Grecs et nous. Sur les usages de la race au sujet de la Grèce ancienne », *Genèses* 128, 2022, p. 136.

Le second type de rapport, qui formait la justification séculaire des études anciennes, est aujourd'hui beaucoup plus rare et peut-être impossible à soutenir. C'est la leçon que l'on tire paradoxalement du plaisant *Histoire antique, histoire ancienne ?* de François Lefèvre. Dans un avant-propos goguenard, l'auteur écrit qu'un « long commerce avec les Anciens enseigne que si la forme peut se perdre, la matière de l'humain, dont ils ont si bien analysé les ressorts, demeure pour l'essentiel » (p. 12). Tout au long du livre, il s'appuie sur l'immutabilité de la nature humaine : peut-être y a-t-il des différences avec l'actuelle Méditerranée, mais le climat est en gros le même, « on apprécie déjà le bon vin, [...] et la fidélité du chien d'Ulysse [...] émeut à toute époque » (p. 23). Toutefois, contrairement aux tenants de l'humanisme, comme J. de Romilly, il ne voit pas l'Antiquité au prisme de l'idéal. Pour résumer quelques-uns des chapitres de son livre, vivant et drôle, et quitte à forcer un peu le trait, on apprendra en le lisant que les Balkans ont été de tout temps une poudrière (chap. 8) ; que l'Antiquité connaissait son lot de pourris, comme Solon (chap. 3), et de margoullins, comme ce Zénotémis, pris dans une « affaire de baraterie qui tient des Pieds nickelés autant que de l'escroquerie internationale » (p. 41) ; que les profs étaient déjà mal payés et méprisés, du moins avant l'époque hellénistique (chap. 12) ; ou que la chienlit régnait dans les rues de Rome et d'Athènes plus que dans les nôtres (chap. 18). La sagesse de l'*Ecclésiaste* ne peut plus se phraser que dans la pensée du bistrot : rien de nouveau sous le soleil, « on n'a rien inventé » (p. 206), non pas parce que les Anciens représentent pour nous les plus hautes possibilités de l'homme, mais parce qu'ils sont aussi humains (au sens d'aussi médiocres) que nous. F. Lefèvre offre donc un joyeux pied de nez aux tenants de l'anthropologie historique, mais aussi à tous ceux qui continuent de faire de l'Antiquité un modèle. L'histoire antique est vivante, mais l'humanisme ancien est mort !

Tout autre est la démarche de P., pour qui l'Antiquité offre un « germe » (p. 250-252). L'idée provient de Castoriadis, qui se distançait par-là de la relativisation du legs antique par les sciences sociales autant que de son absolutisation en modèle. « C'est en Grèce, écrit-il, que nous trouvons le premier exemple d'une société délibérant explicitement au sujet de ses lois et changeant ces lois », c'est-à-dire mettant en question l'institution de la société en tant que telle<sup>8</sup>. Et puisque cette interrogation nourrit notre propre possibilité d'interroger le passé ou les autres cultures, travailler sur ce qui s'est passé en Grèce n'est pas neutre :

« [En] l'occurrence, nous réfléchissons et nous méditons sur les conditions sociales et historiques de la pensée elle-même – du moins, telle que nous la connaissons et la pratiquons. [...] La Grèce est le locus social-historique où ont été créées la démocratie et la philosophie [...]. Pour autant que le sens et la puissance de cette création ne sont pas épuisés [...] la Grèce est pour nous un germe : ni un "modèle" ni un spécimen parmi d'autres, mais un germe »<sup>9</sup>.

---

8. C. CASTORIADIS, *Les Carrefours du labyrinthe II. Domaines de l'homme*, Paris 1986, p. 353.

9. *Ibid.*, p. 328.

## LA DÉMONSTRATION

L'ouvrage, ayant été chroniqué dans plusieurs périodiques, on se bornera à indiquer les étapes essentielles de sa démonstration. Après une introduction visant à dégager l'intérêt d'Athènes aujourd'hui, face aux démocraties libérales, le chap. 1 traite des origines de la démocratie et de la place du *dèmos* dans ce régime : combien de personnes faut-il pour faire un peuple et combien de personnes participaient à Athènes ? Suit un chap. 2 sur la définition même de la démocratie, considérée comme flottante et en débat durant le V<sup>e</sup> siècle – outre la démarche d'historicisation des catégories, on relèvera ici les intéressantes réflexions sur l'insuffisance du critère du nombre pour définir une démocratie dans l'Antiquité. Les chap. 3 et 4 gagnent à être lus ensemble comme une tentative pour reconstituer une philosophie démocratique de la démocratie. Le premier montre les mécanismes par lesquels le peuple se rendait collectivement intelligent et capable d'une réflexion autonome sur la politique. Le second porte sur les délibérations du peuple en régime démocratique, montrant à la fois comment la décision était fabriquée et comment elle était en quelque sorte problématisée au théâtre. *Athènes, l'autre démocratie* est un ouvrage dense et touffu. C'est un livre à thèse et, quelles que soient les critiques que l'on pourra avancer par la suite, on saluera d'emblée le courage d'un auteur qui avance ainsi à découvert.

## UN LIVRE EXIGEANT

Revers immédiat de ce caractère, l'ouvrage, destiné à un large public et voué à la discussion commune, est étonnamment difficile à lire. Les documents antiques sont souvent discutés à partir de citations brèves, présumant que le lecteur peut restituer texte et contexte de tête<sup>10</sup>. De même, les raisonnements semblent parfois compliqués. Dans l'introduction par exemple, analysant les discours contemporains sur la démocratie grecque, toujours assortis du relevé de ses limites (comme l'esclavage ou l'exclusion des femmes), P. y voit la preuve de l'affirmation d'une certaine supériorité des régimes contemporains par rapport à elle. Dans ce sens, on lit, p. 21 :

« À tout le moins donc, la structure narrative qui permet d'articuler les Anciens et les Modernes repose sur une fondation incertaine qui n'est rien moins que la définition elle-même de la démocratie à partir de laquelle il est possible d'élaborer une narration allant des uns aux autres. Seule cette incertitude sur ce que les Athéniens ont réellement institué au V<sup>e</sup> siècle permet d'affirmer qu'ils auraient inventé la démocratie et que nous l'aurions modifiée progressivement jusqu'à lui donner une forme aboutie, voire indépassable. »

---

10. Par exemple autour des *Suppliantes* d'Eschyle dans le premier chapitre, p. 55-60, ou à propos de Thucydide, p. 110-118.

Le propos, circulaire, pouvait exprimer plus simplement le lien d'héritage entre nos régimes et celui des Athéniens, l'idée qu'il est fondé sur une homonymie trompeuse (démocratie là-bas, démocratie ici, mais en mieux) et se dispense par-là d'un examen équitable de la démocratie antique. Mais la « thèse de l'amélioration » (p. 12) est-elle vraiment soutenue ?

Le sens commun (en réalité le livre de P. Brun) et les programmes scolaires (plus exactement une fiche eduscol), critiqués p. 11-12, n'affirment pas que les Modernes ont perfectionné la démocratie antique, mais qu'entre elle et nous, il y a peu de points communs<sup>11</sup>, comme l'affirment aussi Henri Guaino ou François Hartog cités p. 13-14. Pierre Rosanvallon passera difficilement pour l'apôtre satisfait d'une démocratie améliorée depuis l'Antiquité par l'introduction de la représentation, puisque *Le Peuple introuvable*, lourdement attaqué p. 24-26, ne dit rien du rapport entre les régimes libéraux et l'Antiquité et que Rosanvallon est par ailleurs un observateur inquiet des problèmes contemporains<sup>12</sup>. En sens inverse, Frédéric Brahami, approuvé, p. 25-26, n'offre pas de voie de sortie hors de la condition libérale, mais tout au plus une généalogie alternative à l'intérieur de celle-ci<sup>13</sup>. Bref, personne ne dit vraiment que la démocratie contemporaine parachève un système né dans l'Antiquité, mais plutôt qu'elle signe l'originalité de notre situation politique et se heurte à des problèmes inédits ; on affirme moins une supériorité qu'une différence. Cette espèce de hiatus entre ce que dit parfois P. et ce que prouvent les références qu'il allègue se retrouve en plusieurs endroits :

- L'objection classique du lien entre démocratie antique et esclavage amène P. à réexaminer une célèbre formule de Finley. Il aurait en fait évoqué « surtout le début du VI<sup>e</sup> siècle, le moment où chaque Athénien est défini par le privilège irréductible d'être libre, du fait des réformes de Solon » (p. 19). Pourtant, le propos de l'historien anglais vise bel et bien le général<sup>14</sup>.
- Pour critiquer N. Loraux, P. revient sur les tombeaux publics pour les Athéniens morts au combat, avec leurs noms sans patronyme : une « collectivité est ainsi dessinée, qui

---

11. P. Brun, on l'a vu, minore l'intérêt de l'Antiquité pour notre politique. Quant à la fiche eduscol, elle propose essentiellement une entrée historiographique qui met en valeur le changement des conceptions de la démocratie antique à travers le temps (chez Constant, Finley, Mossé ou, P. Isnard, cf. <https://eduscol.education.fr/document/23653/download>, p. 5, consulté le 03/11/2023). Cette perspective normativiste, étayée sur un seul document, étonne d'ailleurs. Enquêter sur la manière dont les professeurs traitent le programme dans leurs classes ou s'entretenir avec les élèves pour restituer ce qu'ils en retiennent permettrait sans doute d'apporter un éclairage différent.

12. P. ROSANVALLON, *La Contre-Démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris 2006.

13. F. BRAHAMI, A. LOUIS, « Entretien avec Frédéric Brahami », *Le Philosophoire* 57, 2022, p. 22.

14. M. I. FINLEY, *Économie et société en Grèce ancienne*, Paris 1997, p. 170, on souligne : « J'ai déjà fait remarquer qu'en Grèce plus une cité était avancée, plus on avait de chance d'y retrouver un esclavage véritable [...]. Disons-le plus brutalement : les cités où la liberté individuelle atteignit son expression la plus haute – Athènes en est le cas le plus évident – étaient aussi celles où l'esclavage-marchandise était florissant ». P. en profite pour attaquer en note P. ISMARD, *La Cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences*, Paris 2019 p. 270-271, qui aurait mal compris Finley. Mais les idées de ce dernier sont sans rapport avec le propos d'Isnard, qui pointe l'affinité entre les conceptions grecques de l'autonomie (l'arbitraire du fondement social) et de l'esclavage (l'arbitraire de la sujétion, puisque l'esclavage n'a été justifié par aucune idéologie). La thèse apparaît plus clairement dans *Le Miroir d'Édipe*, Paris 2023, p. 9-22.

dépasse la seule citoyenneté, constituant un universel, ceux qui sont tombés pour Athènes. Dès lors, les valeurs évoquées *ne peuvent être que communes, c'est-à-dire interprétées démocratiquement* » (p. 108, on souligne). Toutefois, l'absence de patronyme étant un fait commun aux démocraties et aux oligarchies, on saisit mal le sens de la phrase soulignée, sinon comme une tautologie (la cité se célèbre à travers ses morts et, comme elle est une démocratie, elle célèbre la démocratie)<sup>15</sup>. Les recherches récentes ont aussi montré que ces listes en apparence égalitaristes étaient traversées par certaines distinctions sociales<sup>16</sup> ; il semble alors difficile d'en faire la manifestation d'un « universel ». Enfin, comme la suite du propos montre la reprise des codes de la célébration aristocratique des morts *via* les épigrammes funéraires, il est difficile de voir en quoi tout cela réfute Loraux, pour qui « l'égalitarisme démocratique a su intégrer les valeurs aristocratiques »<sup>17</sup>.

– Commentant Thucydide I, 70, 5, P. note que la phrase « a assurément une tonalité démocratique » (p. 138), renvoyant à Castoriadis, lequel écrit prudemment : « Ce qui ressemblerait le plus à un jugement sur le régime politique – encore ne s'agit-il pas d'un trait essentiellement ou exclusivement démocratique –, c'est cette phrase »<sup>18</sup>.

– Les raisonnements de Foucault sur la *parrhèsia* témoigneraient « de sa difficulté à penser une démocratie » (p. 169). « La formule est assez brutale » a-t-on pu dire<sup>19</sup> ; elle est surtout fondée sur la généralisation abusive d'un propos situé (un commentaire de l'attitude de Socrate<sup>20</sup>) et le refus d'entrer dans la perspective du philosophe (elle-même fondée en partie sur une lecture des orateurs attiques que, par effet de la chronologie adoptée, P. ne prend pas en compte<sup>21</sup>).

Tout cela relève certes du détail et procède peut-être de la nécessité de condenser les choses dans un livre grand public. Quoique l'on présume à cet égard néanmoins, ces déviations invitent à examiner scrupuleusement la manière dont l'auteur procède lorsqu'il avance ses propositions les plus fortes. Celles-ci concernent au fond trois domaines vers lesquels on se tournera désormais : la sociologie, la philosophie et l'histoire.

## UNE SOCIOLOGIE SANS SOCIÉTÉ

L'originalité la plus manifeste de ce livre tient incontestablement à son rapport à « la » science sociale (expression toujours au singulier sauf p. 250), c'est-à-dire la sociologie et plus précisément à la tradition sociologique française. Dans cette tradition, les préférences de P. vont

15. R.-M. BÉRARD, « La politique du cadavre. Traitement funéraire et usages civiques des morts à la guerre en Grèce archaïque et classique », *Annales (HSS)* 751, 2020, p. 21-22, approuvée par P. n. 100, p. 271.

16. *Ibid.*, p. 29 avec bibliographie.

17. N. LORAUX, *La Grèce hors d'elle et autres textes*, Paris 2021, p. 135.

18. C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce 3. Thucydide, la force et le droit. Séminaires 1984-1985*, Paris 2010, p. 172.

19. M. LEBIEZ, « Regards politiques sur la démocratie athénienne », *Critique* 3, 2023, p. 228.

20. M. FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres II. Le courage de la vérité*, Paris 2009, p. 38.

21. Comparer *Discours et vérité*, Paris, 2016, p. 83 et 187.

à Durkheim, dont dérive le thème du réalisme des universaux, en l'occurrence l'affirmation de la réalité des collectifs comme le peuple (p. 26), et à Bourdieu, qui nourrit le thème de la construction sociale de la réalité (ainsi les luttes de classement, p. 121, l'invention de l'opinion publique par les sondages, curieusement évoquée p. 203, ou le « principe de vision et de division du monde social » allégué p. 119, 164, 167). Il y a ici un choix, scientifique autant que politique, face aux évolutions récentes de la discipline sociologique et de l'histoire ancienne<sup>22</sup>.

Pourtant, l'ouvrage ne laisse que peu place au social et aux objets classiques de la sociologie. L'essentiel s'y passe dans l'atmosphère raréfiée des débats sur les affaires communes, où la réalité sociale du peuple est comme évacuée. Sauf erreur, les différences économiques ou sociales ne sont jamais mentionnées, les différences culturelles sont jugées négligeables du fait de l'existence d'une « culture démocratique » (p. 207-208) et les mœurs sont alignées avec le régime démocratique (comme dans l'oraison funèbre p. 112). Lorsqu'il n'est pas tout entier à l'assemblée, le peuple se transporte au théâtre pour réfléchir à ses propres décisions ou ses pratiques et les découvrir arbitraires, sans fondement ou injustifiables. Les comédies d'Aristophane sont lues comme des moments de réflexivité (p. 102). De même pour la tragédie : *Les Perses* sont une réflexion sur la fabrique d'une bonne politique (p. 61-74), l'*Orestie* ou *Antigone* apprennent au peuple le sens, les limites et les conditions de la délibération collective (p. 208-225) tandis qu'avec les *Troyennes* mentionnées p. 237, les Athéniens analysaient le « processus menant à une mauvaise délibération ».

Chez P., les formes de la société ne se distinguent pas des formes de la politique. Cela questionne sa fidélité affichée à la sociologie française, puisque celle-ci s'est constituée par la rupture avec la philosophie politique, que Durkheim critiquait justement pour n'envisager les sociétés qu'au prisme de leur régime<sup>23</sup>. L'épaisseur du social doit être prise en compte : la « cité est composée non seulement d'une pluralité d'hommes, mais encore d'hommes de différents types » dit Aristote, cité au seuil de la *Division du travail social*<sup>24</sup>. Mais ces types n'apparaissent pas dans *Athènes, l'autre démocratie*, où les hommes n'existent que selon deux modalités, le peuple en corps ou les individus, formant éventuellement une multitude. Par ailleurs, l'appréhension de la politique chez P. prend le parti de l'intellectualisme, donnant systématiquement la priorité aux débats, aux discussions et réflexions collectives, au point même où le chahut (*thorubos*) n'est pas vu comme l'interruption houleuse d'un discours par une partie des citoyens, mais comme une modalité réglée et « collective » du processus délibératif (p. 236). Cet aspect trouve une bonne illustration dans une remarque faite en passant sur l'affaire des Hermocopides, dans le cadre d'une intéressante critique des notions d'espace public, de « Rue » et d'opinion publique. Thucydide (I, 60, 1-5) décrit les différents états d'âme des Athéniens : le peuple est intraitable et soupçonneux (*χαλεπὸς καὶ ὑπόπτῆς*) ; irrité

22. C. PÉBARTHE, « Une cité des sociologues ? ... », *art. cit.*

23. E. DURKHEIM, *Montaigne et Rousseau : précurseurs de la sociologie*, Paris 1966, p. 36 : il ne faut pas « confondre les espèces de sociétés avec les différentes formes d'États : deux sociétés peuvent être de types différents, tout en étant gouvernées de la même façon ».

24. Arist., *Politique*, II, 2, 1261a22-23 et *De la Division du travail social*, Paris 2007, p. I.



(ὀργιζομένων), il lance des campagnes d'arrestations massives qui nourrissent sa sauvagerie (τὸ ἀργιώτερόν) ; l'aveu d'Andocide débouche sur des sentences que l'historien juge arbitraire, mais qui permettent à la cité de trouver « un soulagement manifeste ». Minorant l'aspect de panique morale, simple expression des opinions de Thucydide, P. voit dans l'affaire un « processus rationnel, *ne ressemblant en rien à une émotion*, mais plutôt à des “opérations de pensée” » (p. 203, on souligne) : propos extraordinaire et renversement exact de ce que dit Thucydide. La cité ainsi désincarnée semble peuplée de dieux, ou plutôt de philosophes (voir p. 192) menant une interrogation sans fin.

Tout cela semble obéir à deux paramètres. Le premier, accessoire, tient au choix de la chronologie et à la volonté d'utiliser une documentation strictement limitée au V<sup>e</sup> siècle. Privé des discours directement tenus devant l'Assemblée ou l'Héliée, qui datent essentiellement du IV<sup>e</sup>, P. fait fond sur ceux reconstruits par Hérodote et surtout Thucydide. Travaillant à partir du théâtre dont, faute de sources, on connaît mal la réception, il est conduit à reconstituer le rapport des Athéniens aux pièces à partir d'une analyse de leur sens objectif. Il est difficile dans ces conditions de ne pas ramener le fonctionnement social à des opérations mentales. Dans un cas, on répercute la rationalité parfaite des discours reconstruits par les historiens anciens et, dans l'autre, on se heurte à un problème bien connu dans la sociologie de la réception : la propension des spécialistes à surinterpréter en prêtant la totalité de leur culture aux œuvres et à leurs spectateurs<sup>25</sup>. En somme, le cerveau dialogue avec lui-même. Le second paramètre, plus structurant, tient à la dépendance du livre aux théories de Castoriadis. On peut les résumer en deux points. 1) La démocratie est auto-institution explicite du social, questionnement et fabrication délibérée des normes, interrogation sans limite sur la nature des choses, donc philosophie. « Lorsque le *dèmos* instaure la démocratie, écrit Castoriadis, il *fait* de la philosophie : il ouvre la question de l'origine et du fondement de la loi »<sup>26</sup>. 2) Il n'y a pas de norme absolue et donc aucun moyen d'éviter la folie ou le suicide des collectivités, sinon par des dispositifs d'auto-limitation, comme la tragédie<sup>27</sup>. Il « y a sans doute une dimension politique cardinale de la tragédie – qu'il faut se garder de confondre avec les “positions politiques” prises par les poètes » ; elle tient à son « assise ontologique. Ce que la tragédie donne à voir à tous [...], c'est que l'Être est Chaos »<sup>28</sup>. On comprend mieux sous cet angle le portrait d'une Athènes passant son temps à penser et se penser, ainsi que le rôle du théâtre dans la démonstration de P., qui étend astucieusement l'argument de Castoriadis à la comédie. Mais on saisit du même coup la difficulté qu'il peut avoir à concilier la perspective politico-philosophique, héritée de Castoriadis, et le point de vue sociologique. Comment apparier une pensée de la discussion lucide et explicite des règles avec une sociologie, celle de Bourdieu, fondée sur le couple mystification-dévoilement ? Comment associer l'idée d'institution du

25. Voir J.-C. PASSERON, E. PEDLER, *Le temps donné aux tableaux. Une enquête au musée Granet, augmentée d'études sur la réception de la peinture et de la musique*, Lyon 2019.

26. C. CASTORIADIS, *Carrefours du labyrinthe II*, op. cit., p. 314.

27. *Ibid.*, p. 373-374.

28. *Ibid.*, p. 374.

social, chez le philosophe, et celle d'institution, chez Durkheim et Mauss, c'est-à-dire un « ensemble d'actes ou d'idées que les individus trouvent devant eux et qui s'imposent plus ou moins à eux »<sup>29</sup> ?

Tout dépend ici du Castoriadis que l'on choisit, car il y en a deux<sup>30</sup>. L'un est aristotélien et pense l'auto-institution comme apprentissage : un peuple innove, mais toujours en lien avec l'institué. L'autre est fichtéen et pense l'auto-institution comme autopoïèse : un acte par lequel un sujet se donne la capacité de faire des choses que justement il ne peut pas faire. Cette version, note Vincent Descombes, est « la négation de l'histoire, et conceptuellement elle est aberrante »<sup>31</sup>. Entre ces deux Castoriadis, P. semble hésiter. Ses formulations les plus explicites renvoient à un peuple conçu comme se posant lui-même durant la révolution clisthénienne : selon le témoignage hérodotéen, « le *dèmos* s'institue tel par cette nouvelle division [en tribus] en la décidant » (p. 52) ; « l'ensemble de cet épisode marque donc le surgissement du *dèmos*, par sa délibération, par sa volonté partagée et par ses actes » (p. 53) ; à « l'origine de la démocratie, il n'y a donc pas d'autre acteur essentiel que le *dèmos*, le peuple qui, s'instituant totalité, prend le pouvoir » (p. 54). À ce peuple qui se préexiste dans l'acte de sa constitution s'oppose une version plus modeste, impliquée dans un paragraphe de la p. 51 ou dans la reconstruction tirée de Ober p. 53. Le *dèmos* n'est pas cause de soi, pour la simple raison qu'il existait déjà au moment où Clisthène décide de s'allier avec lui<sup>32</sup>. Ce peuple disposait d'une assemblée et maîtrisait les pratiques de délibération, phénomène au long cours de l'histoire grecque sur lequel on a récemment insisté ; sa réunion ne peut donc être comprise comme surgissement<sup>33</sup>. Et l'origine de la démocratie n'a pas dépendu du peuple tout seul : la résistance du Conseil a conditionné sa mobilisation<sup>34</sup>, laquelle répondait à la subversion initiée par les partisans d'Isagoras, au point qu'on a pu conclure que la révolution clisthénienne était une révolution conservatrice<sup>35</sup>. Tout cela invite à penser les événements de 508/7 comme transformation plutôt que comme création. « S'il est possible de réunir une assemblée des citoyens et d'organiser une délibération commune sur la politique à suivre, c'est parce qu'il y a déjà une vie sociale, celle d'une société déjà *instituée* »<sup>36</sup> – et c'est elle qu'il faut interroger. Qui convoque l'assemblée ? Comment décide-t-on de l'ordre du jour ? Où a-t-on appris à délibérer et à décider ?

29. M. MAUSS, *Œuvres*, tome III, Paris 1969, p. 150.

30. V. DESCOMBES, *Philosophie par gros temps*, Paris 1989, p. 155-156.

31. V. DESCOMBES, « Un itinéraire philosophique », *Esprit* 316, 2005, p. 158.

32. Hdt. V, 69 et [Aristote], *Constitution d'Athènes* 20, 4 ; cf. J. OBER, *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton 1996, p. 38 sur le sentiment d'unité de ce peuple.

33. D. CAMMACK, « The *dèmos* in *dèmoskratia* », *CQ* 69, 2019, p. 42-61.

34. Hdt. V, 72 et [Arist.], *Constitution d'Athènes*, 20, 3.

35. E. FLAIG, « La révolution athénienne de 507. Un mythe fondateur "oublié" » dans V. AZOULAY, P. ISMARD éd., *Clisthène et Lycurgue d'Athènes. Autour du politique dans la cité classique*, Paris 2011, p. 64 avec bibliographie antérieure.

36. V. DESCOMBES, *Les embarras de l'identité*, Paris 2013, p. 246.

On imagine bien ce qui nourrit la mystique du peuple chez P. : le fantasme révolutionnaire du *pouvoir constituant*, qui le conduit à poser son problème exactement dans les termes de Rousseau (« il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple », « véritable fondement de la société »)<sup>37</sup>. La perspective sociologique qu'il revendique au début de son livre invitait pourtant à penser plutôt un *pouvoir instituant* – pouvoir non-localisable et inassignable, échappant à la législation explicite mais auquel, en un sens, tout le monde participe : institution de la langue, de la famille, des mœurs, des idées et, en bref, du social comme tel<sup>38</sup>.

### UN PLATONISME QUI S'IGNORE

La deuxième originalité notable du livre de P. tient à sa discussion des pratiques de délibérations à Athènes, notamment dans les chap. 3 et 4. On trouve un bon résumé de sa position, p. 192 :

« La discussion n'est toutefois possible qu'en raison du statut premier reconnu au logos citoyen, celui de vérité puisque tout discours a à voir avec l'être. La formule de sanction *edoxe tõi dêmoi* est donc plus justement traduite par : "Il est apparu au peuple". Parce que la décision ne prétend pas être vraie, parce qu'elle a émergé à partir d'une délibération avec des logoi, parce qu'elle n'est peut-être qu'une apparence, une interprétation erronée de la réalité, elle ne peut être qu'une opinion. Dans la démocratie athénienne, seul le citoyen dit vrai ; le *dêmos*, lui, opine. »

*Athènes, l'autre démocratie* combine deux types d'arguments : une théorie épistémique de la démocratie (« l'intelligence du collectif », p. 134), qu'ont développé des auteurs comme Josiah Ober ou Hélène Landemore pour la Grèce<sup>39</sup>, et ce que P. appelle ailleurs une « épistémologie démocratique »<sup>40</sup> (ou « philosophie de la démocratie », p. 184) qui semble construite au carrefour d'un conventionnalisme qu'on trouve chez Castoriadis ou E. Terray et de la « logologie » qui, selon Barbara Cassin, caractérisait le rapport des sophistes à la politique.

P. insiste, à la manière de Ober ou Landemore, sur les qualités épistémiques de la démocratie athénienne, éloignant le spectre de foules ignares et irrationnelles. Les individus disposent de savoirs multiples (p. 192-208). Ils se font des opinions indépendamment des grands hommes qui prétendent leur dicter une conduite (p. 134-160) et, le cas échéant, s'en débarrassent par l'ostracisme. Leurs décisions sont informées, ils sont capables de revenir sur elles (p. 233) ou de les amender, ce qui « montre que les citoyens dans leur ensemble prenaient

37. J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes* III, Paris 1964 I, 5, p. 359.

38. C. CASTORIADIS, *op. cit.*, p. 144 notamment.

39. J. OBER, *Democracy and Knowledge. Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton-Oxford 2008, H. LANDEMORE, *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton-Oxford 2013.

40. L'expression n'apparaît que sous une forme tronquée p. 249, mais cf. C. PÉBARTHE, « L'intelligence collective n'existe pas ou la vérité athénienne de la démocratie », *Essais, revue interdisciplinaire d'humanités* 19, 2023, p. 1-14, p. 5.

au sérieux ce qui leur était proposé et ne se contentaient pas d'approuver ou de rejeter, sans délibérer » (p. 235). Le livre se sépare néanmoins de la théorie de l'intelligence collective par son faillibilisme. L'argument est le suivant : à l'issue de la délibération, la décision du peuple entérine la proposition d'un individu tout en refusant de se prononcer sur sa vérité ; elle demeure dans l'ordre de l'opinion (*doxa*), ce que révèlent les formules de sanction et de résolution fondées sur le verbe *dokeô*, et non de la science ; n'ayant pas de prétention au vrai, le peuple se donne le droit de se tromper ou de se corriger<sup>41</sup>. Cette philosophie de la démocratie se trouverait exprimée chez les présocratiques et les sophistes (p. 186-192). Le pessimisme gnoséologique de Xénophane ou d'Héraclite a pour revers l'égalité de tous : impossible d'atteindre l'être derrière les apparences, les opinions ou les conventions du langage, donc les discours se valent tous, du moins relèvent d'un même plan<sup>42</sup>. Et alors que les philosophes, comme Platon, pensent le langage comme révélation de ce qui est (ontologie), un sophiste comme Gorgias le pense à partir de son efficacité (« Logologie : le discours fait être, l'être est un effet de dire »<sup>43</sup>), ce qui correspond à ce que vivent les Athéniens assemblés : ils « sont confrontés à une réalité, produite par le discours, sur laquelle ils ont à se prononcer » (p. 192). On aurait alors pu penser que la philosophie de la démocratie n'était qu'une forme de relativisme. Il n'en est rien pour P., qui le montre à partir d'une analyse renouvelée de la franchise (p. 168-181). Contre la perspective essentiellement critique de Foucault, chez qui la *parrhêsia* désignait le fait de dire courageusement au pouvoir sa vérité, P. y voit une vertu démocratique, le fait qu'on reconnaissait à chacun la « prétention légitime au dire-vrai sur le monde » (p. 189), ce qui ramène à la question des qualités épistémiques du régime athénien. On voit donc la dialectique qui sous-tend le propos de P. Elle repose sur un mécanisme d'échange entre des vérités sans pouvoir, assertées par tout un chacun, et un pouvoir sans vérité, assumé par le peuple collectivement. Les discours sont présentés par des individus en leur nom propre et en fonction de ce qu'ils pensent vrai, puis jugés par d'autres en fonction de connaissances réelles et variées. Mais une fois endossés par le peuple, ils perdent leur partialité et leur prétention au vrai, pour devenir une opinion par définition révisable.

Cette mise hors-circuit de la vérité n'est cependant pas l'effet d'une politique particulière, mais la conséquence nécessaire d'une perspective pratique. Si les Athéniens ne prétendent pas au vrai, ce n'est pas parce qu'ils sont démocrates, mais parce qu'ils agissent. L'argument de P. repose sur un lien entre ontologie (ou épistémologie) et politique, fréquemment allégué en philosophie. L'affirmation d'une science de la politique, par exemple, priverait la démocratie de légitimité, puisque seuls quelques-uns auront la science ou auront raison, et ce sera donc le gouvernement d'une oligarchie ou une forme d'épistémocratie ou épistocratie. Toutefois,

---

41. *Ibid.*, p. 4.

42. On conjecture ici à partir de E. TERRAY, *La politique dans la caverne*, Paris 1990, p. 64 et C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce. I. D'Homère à Héraclite*, Paris 2004, p. 219-221, sources probables du raisonnement de P., car nous ne comprenons pas le sens des p. 188-190.

43. B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris 1995, p. 73.

ce lien n'est pas évident<sup>44</sup> et correspond à une forme d'illusion scolastique où l'on confond théorie et pratique. P. interprète ainsi l'ensemble du processus décisionnel comme si tous les *logoi* relevaient de la théorie : opiner (c'est-à-dire accepter) devient chez lui adopter une opinion (c'est-à-dire accepter une proposition comme vraie ou produire une « interprétation de la réalité »). Mais si tout discours (*logos*) est signifiant, dit Aristote, tout discours n'est pas vrai ou faux<sup>45</sup>. Dans un quelconque décret (e.g. « Il a plu au Conseil et au Peuple. Pheidésiléôs a proposé. Que l'on accepte les lettres émanant de la cité des Éphésiens, etc. »<sup>46</sup>), il n'y a pas de sens à dire que la proposition prétend être vraie ou fausse (sauf à la transformer en description : « il est vrai que Pheidésiléôs a proposé cette mesure ») et il n'y a donc pas de sens non plus à dire qu'en statuant sur elle, le peuple a statué sur la réalité qu'elle décrivait ou proposé une « interprétation de la réalité » : il a accepté l'action qui était esquissée et émis un ordre. Il ne faut pas confondre « l'histoire universelle et un séminaire de philosophie à Francfort »<sup>47</sup>. Affirmer « tu ne tueras point » n'équivaut pas à énoncer que «  $2 \times 2 = 4$  » : un jugement pratique n'est pas un jugement théorique<sup>48</sup>.

En un sens, les sources ne font qu'illustrer ce point de grammaire. Traitant des délibérations, elles ne laissent aucune place aux considérations épistémiques<sup>49</sup>. Dans la *Rhétorique* d'Aristote, aucun discours (*logos*) adressé au peuple ne vise à dire vrai mais, selon le genre, traite de l'utile ou du nuisible, du juste ou de l'injuste, du beau ou du laid<sup>50</sup>. Le fait est confirmé chez les orateurs attiques, où ces catégories pratiques sont mises en rapport avec l'assentiment du peuple, exprimé par le verbe *dokeô*. Dans les assemblées, le peuple ne décide pas en fonction du vrai, mais de l'utile – par exemple chez Lycurgue : « Vous entendez le décret, juges. Il enjoint au Conseil des 500 de descendre au Pirée, de délibérer en armes sur la défense du port, de se tenir prêt à exécuter tout ce qui apparaîtra être dans l'intérêt du peuple (ὄ τι ἄν δοκῆ τῷ δήμῳ συμφέρον εἶναι) »<sup>51</sup>. Dans les tribunaux, de même, ce n'est pas la réalité qu'on cherche à établir, mais le juste, comme dans la conclusion du *Contre Macartatos* : je « vous confie donc cet enfant, juges, pour que vous vous en occupiez de la manière qui vous apparaîtra le plus juste (ὅμῃν δοκεῖ δικαιοτάτων εἶναι) »<sup>52</sup>. Et le juste n'est pas toujours vrai. Polyeucte était

44. Par exemple, H. ARENDT, *Vies politiques*, Paris 1974, p. 320 affirme qu'Heidegger fut nazi parce qu'il était platonicien, mais pour L. STRAUSS, *Études de philosophie politique platonicienne*, Paris 1992, p. 42 *sq.*, il fut nazi parce qu'il n'était pas assez platonicien. Le perspectivisme de Nietzsche paraît autoriser une réhabilitation de la démocratie, mais Nietzsche lui-même n'était pas démocrate, comme le remarque B. Stiegler (C. PÉBARTHE, B. STIEGLER, *op. cit.*, p. 26). Pourquoi, sinon parce que ces domaines sont sans lien ?

45. Arist., *De l'interprétation*, 17a1-6.

46. P. BRUN, *Hégémonies et sociétés dans le monde grec*, Bordeaux 2017, n° 32.

47. C. CASTORIADIS, « Sur le jugement politique » dans V. DESCOMBES éd., *Philosophie du jugement politique*, Paris 2008, p. 84.

48. R. ARON, « Préface » dans M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris 2002, p. 52.

49. D. CAMMACK, « Were the Ancient Greeks Epistemic Democrats » dans C. ANDO, W. P. SULLIVAN éd., *The Discovery of the Fact*, Ann Arbor 2020, p. 9-38, à qui l'on doit les exemples de ce paragraphe.

50. Arist., *Rhétorique* I, 3, 1358a36.

51. Lyc., *Contre Léocrate*, 37, trad. Durrbach modifiée.

52. Dém., *Contre Macartatos*, 81, trad. Chiron légèrement modifiée.

en vérité coupable, remarque Dinarque, mais les tribunaux ont choisi en toute conscience de l'acquitter en fonction de préoccupations différentes<sup>53</sup>. La vérité devait certes importer aux Athéniens. Mais elle n'entrait dans leurs délibérations qu'à titre de prémisse, sans déterminer leurs décisions – et ce en fonction d'un problème de logique qu'on appelle habituellement « l'interdit de Hume ». Impossible de dériver ce qui doit être de ce qui est : voilà pourquoi la réalité n'est pas logiquement contraignante et qu'on peut toujours se décider contre la vérité.

Décider n'est pas spéculer : il n'y a pas de philosophie démocratique qui mettrait hors-jeu la question du vrai, comme si la cité grecque était épistémologiquement neutre ou *laïque*, mais le simple effet d'une perspective pratique où cette question n'entre pas en ligne de compte<sup>54</sup>. Et si l'on cherche une philosophie qui aurait réfléchi à ce problème, on la trouvera dans la philosophie pratique d'Aristote. Mais on se heurte alors à un paradoxe. L'épistémologie démocratique de P., avec sa valorisation de l'opinion face à l'idée d'une science de la politique, est construite contre Platon. En même temps, ses expressions les plus frappantes (l'idée que « tout discours a à voir avec l'être » ou l'idée de l'opinion comme « apparence ») sont du Platon dans le texte. Alors que la question aristotélicienne serait « que faire ? », les citoyens d'*Athènes, l'autre démocratie* se demandent de manière tout à fait platonicienne « qu'est-ce qui est ? » (le vrai, le juste, la délibération etc.), ce qui contribue fortement au tableau d'une cité philosophante décrit plus haut. Dans le soubassement théorique de l'ouvrage, il y a donc un platonisme qui s'ignore ou un platonisme antiplatonicien, suscitant des complications que les lecteurs curieux pourront aller observer jusque dans le récent manifeste de P. et Stiegler<sup>55</sup>.

### L'ENVERS DU LIBÉRALISME

Pour finir, on questionnera l'option historiographique choisie par *Athènes, l'autre démocratie*. Elle tient à un nouveau paradoxe : si P. refuse le libéralisme en politique, il reprend intégralement la vision libérale de l'histoire antique. On en trouve un bon résumé dans le texte de Constant sur l'usurpation :

« L'exercice des droits de la cité constituait l'occupation, et pour ainsi dire l'amusement de tous. Le peuple entier concourait à la confection des lois, prononçait les jugements, décidait de la guerre et de la paix. La part que l'individu prenait à la souveraineté nationale n'était point, comme à présent, une supposition abstraite ; [...] il en résultait que les anciens étaient disposés, pour la conservation de leur importance politique et de leur part dans l'administration de l'État, à renoncer à leur indépendance privée »<sup>56</sup>.

---

53. Dinarq., *Contre Démosthène*, 59 ; voir encore Isocr., *Sur l'échange*, 91.

54. Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *Humain Life, Action and Ethics*, Exeter 2005, p. 149-158.

55. C. PÉBARTHE, B. STIEGLER, *op. cit.*, p. 93-95.

56. B. CONSTANT, *Écrits politiques*, Paris 1997, p. 206-207.

Une vie politique « hautement participative »<sup>57</sup>, l'engagement effectif du peuple dans la législation et le gouvernement, le sacrifice héroïque des intérêts privés au collectif forment de même les trois caractères de la cité dans le livre. Ce tableau d'un collectif de militants prêts à s'immoler pour la cité est relativement classique<sup>58</sup>. Quelles sont ses preuves ?

Le livre s'efforce de démontrer que le peuple s'intéressait massivement aux affaires politiques. Une réflexion sur le *quorum* veut établir que les 6000 héliastes se réunissaient dans le cas d'affaires graves, que la Pnyx au V<sup>e</sup> siècle pouvait accueillir jusqu'à 10 000 individus et que l'ostracisme nécessitait la réunion de 6000 tessons, non pas en tout, mais sur une même tête, amenant à postuler la réunion de 11 à 12 000 personnes sur l'*agora* (p. 75-77). Toutefois, les chiffres pour l'Héliée dérivent d'un seul passage d'Andocide, généralement considéré comme une exagération (y compris dans le livre p. 75). Il est improbable que, dans son état du V<sup>e</sup> siècle, la Pnyx ait accueilli jusqu'à 10 000 personnes : il faudrait pour cela allouer à chaque individu 20 cm<sup>2</sup> (soit un coefficient de densité à peine inférieur à celui du métro parisien à l'heure de pointe), supposer qu'il se tienne debout (quand les sources décrivent une posture assise) et qu'il soit capable d'endurer cette station pendant plusieurs heures en écoutant parler les doctes<sup>59</sup>. Le traditionnel chiffre de 6000 est plus vraisemblable et l'on peut douter qu'il ait été régulièrement atteint – ainsi lit-on chez Thucydide VIII, 72, 1 que jamais les Athéniens n'avaient délibéré à plus de 5000 du fait de la guerre et des activités à l'extérieur<sup>60</sup>. Quant au raisonnement sur l'ostracisme, il est incohérent. Après avoir avancé l'idée de 6000 tessons par tête, pour expliquer l'ostracisme d'Hyperbolos p. 82, P. postule une réforme entre 433 et 413 qui aurait transformé ce chiffre en simple *quorum* des votes. Mais l'idée est oubliée sitôt qu'elle avancée, puisqu'il est expliqué p. 183 que « 6000 tessons portant le nom d'Hyperbolos » ont conduit à son exil. *Quid sit veritas*<sup>61</sup> ?

Ces masses contribueraient effectivement aux délibérations. P. rappelle que 25% des 75 noms de proposants sont inconnus par ailleurs pour le V<sup>e</sup> siècle et que ce chiffre est supérieur en ce qui concerne les amendements, de sorte que le droit reconnu à tout citoyen de déposer une motion se concrétisait en une pratique (p. 234). En outre, tout dans le livre, ses sources comme ses objets, contribue à assigner aux discours une place stratégique dans la

57. R. A. DAHL, *Modern Political Analysis*, Londres 1991, n. 1, p. 97.

58. Voir P. VEYNE, *L'Empire gréco-romain*, Paris 2005, p. 79-116.

59. On suit la discussion de J.-C. MORETTI, « La Pnyx, lieu de vote » dans A. BORLENGHI éd., *Voter en Grèce, à Rome et en Gaule: pratiques, lieux et finalités*, Lyon 2019, p. 121-144 tab. 1. Pour les chiffres du métro, [https://www.francetvinfo.fr/economie/transports/souvent-plus-de-quatre-personnes-par-m2-le-metro-parisien-est-de-plus-en-plus-emprunte-depuis-cinq-ans\\_3699733.html](https://www.francetvinfo.fr/economie/transports/souvent-plus-de-quatre-personnes-par-m2-le-metro-parisien-est-de-plus-en-plus-emprunte-depuis-cinq-ans_3699733.html), consulté le 4/11/2023.

60. F. RUZÉ, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris 1997, p. 409-436 fournit un bilan équilibré sur ce problème.

61. On pourrait noter à cet égard que P., qui surestime la part du peuple dans le gouvernement de la démocratie athénienne, sous-estime tout autant le nombre d'élus en France, lorsqu'il estime ce chiffre à 0,08% p. 244 : il semble ne compter que les maires et les divers parlementaires, quand il y a plus de 500 000 élus locaux, soit 1% du corps électoral (cf. <https://www.vie-publique.fr/fiches/20201-existe-t-il-un-statut-de-lelu-local>, consulté le 6/11/2023).

fabrique de la politique à Athènes – et davantage, à faire du droit égal à prendre la parole ou à la « reconnaissance du droit à prétendre dire vrai » (p. 225) un élément déterminant de la démocratie ancienne.

*Athènes, l'autre démocratie* s'étend cependant assez peu sur les paramètres réels de la participation des masses à la politique, ce qui donne matière à discussion. D'une part, l'ouvrage est peut-être trop optimiste lorsqu'il insiste sur le rôle du citoyen *lambda* dans la machinerie législative. L'argument des amendements est étonnant, car il est fondé sur 15 noms à peine, sans qu'on s'interroge sur la représentativité de l'échantillon<sup>62</sup>. Quant aux chiffres mentionnés p. 234, ils témoignent surtout d'une participation différenciée à la politique, recoupant vraisemblablement des distinctions sociales qui auraient mérité d'être discutées. D'autre part, la place du *logos* dans la politique athénienne n'est plus si évidente dès qu'on ouvre la réflexion à des considérations institutionnelles ou matérielles, ainsi qu'à d'autres sources. Le modèle de P. vaut pour les décisions importantes et controversées, mais il ne prend pas en compte les nombreux décrets routiniers que l'Assemblée votait chaque année et qui, selon M. Hansen, étaient adoptés sans débat par *procheirotomia*<sup>63</sup>. Outre qu'il laisse échapper l'essentiel de la vie politique en démocratie, on peut objecter qu'il ne tient pas compte des conditions réelles de la prise de parole, comme l'acoustique sur la Pnyx, qui fait conclure à C. Johnstone que moins de la moitié de l'auditoire devait comprendre ce que disaient les orateurs<sup>64</sup>. Ce peuple, dont on saisit alors pourquoi Aristophane le décrit comme « un peu sourd » (*hupokôphon*), prenait-il d'ailleurs la parole<sup>65</sup> ? On peut en douter : Hansen a certes identifié 700 à 1400 rhéteurs « occasionnels » entre 355 et 322, mais ces chiffres, qui varient du simple au double, ne représentent qu'entre 2 et 5% du corps civique de l'époque<sup>66</sup> ! En ce sens, ils corroborent des jugements que l'on trouve chez les orateurs, qui se présentent comme séparés d'un peuple dominé par la tranquillité ou le silence (*hêsuchia*), réduit en tout cas à s'exprimer surtout par la sanction du vote<sup>67</sup>. Pour en donner deux exemples chez Démosthène :

« Qui a empêché l'Hellespont de passer dans des mains ennemies à cette époque-là ? Vous, citoyens d'Athènes. Quand je dis “vous”, je veux dire la cité. Qui a parlé, proposé, agi, qui, en un mot, s'est dévoué sans compter à la gestion des affaires (τίς δ' ὁ τῆ πόλει λέγων καὶ γράφων καὶ πράττων καὶ ἀπλῶς ἑαυτὸν εἰς τὰ πράγματ' ἀφειδῶς δούς) ? Moi. »<sup>68</sup>

62. R. OSBORNE, *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge-New York-Melbourne 2010, p. 5-6.

63. M. H. HANSEN, *The Athenian Ecclesia*, Copenhagen 1983, p. 129.

64. C. L. JOHNSTONE, « Greek Oratorical Settings and the Problem of the Pnyx: Rethinking the Athenian Political Process » dans C. L. JOHNSTONE éd., *Theory, Text, Context: Issues in Greek Rhetoric and Oratory*, Albany 1996, p. 97-127.

65. Ar., *Cavaliers*, v. 73.

66. M. H. HANSEN, « The Number of ῥήτορες in the Athenian ἐκκλησία, 355-322 B.C », *GRBS* 25, 1984, p. 123-155.

67. Sur cette différence en général, J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton 1989, p. 107-118.

68. Dém., *Sur la couronne*, 88, trad. Chiron.



« Il existe, oui, il existe une tranquillité (ἡσυχία) juste et utile à la cité, celle que vous – la majorité des citoyens (οἱ πολλοὶ τῶν πολιτῶν) –, vous mettez en pratique en toute simplicité. »<sup>69</sup>

La participation du *dèmos* était donc bien souvent limitée à une simple approbation. Le fait est obliquement reconnu par P. lorsqu'il écrit que l'autre « grande institution délibérative est l'Héliée » (p. 228), puisque la spécificité des tribunaux est que le peuple n'y parle pas, mais se borne à voter après avoir entendu les deux plaidoiries. Mais il n'en tire pas la conséquence qui semble s'imposer, à savoir que la prise de parole par qui le veut n'est pas un élément central de la démocratie athénienne, contrairement au fait d'agir après avoir écouté des discours, trait distinctif d'après Périclès<sup>70</sup>. L'angle choisi par P. pour spécifier la démocratie antique n'est donc peut-être pas le bon, puisque sous le rapport des pratiques de délibération et de la réalité ou des modalités de la participation du peuple aux décisions collectives, elle n'est pas très différente de nos régimes<sup>71</sup>.

On glissera rapidement sur le dernier point, pour éviter de rentrer dans les débats récents autour du public, du privé, du commun et, en somme, de la nature de l'État dans l'Antiquité<sup>72</sup>. Chez P., intérêts privés et intérêts publics sont le plus souvent présentés comme incompatibles. Le collectif est une réalité transcendant les individus et construit contre le règne de leurs fins. L'idée trouve indubitablement des échos dans les sources, mais il n'est pas sûr qu'elle s'y retrouve toujours ou toujours sous cette forme. Pour n'en prendre qu'un exemple, opposant les perspectives antagonistes d'Alcibiade (enrichissement personnel) et de Nicias (gestion patrimoniale) sur l'empire, P. écrit que dans les deux cas « l'intérêt général est pensé sur le modèle de l'intérêt privé », et contraste cela avec un discours de Périclès, pour qui il ne faut pas « raisonner en fonction de son intérêt privé, mais bien [...] envisager un intérêt autre, celui de la cité en tant que telle » (p. 141). À propos de ce même discours, on lit plus loin qu'il « met en avant l'intérêt général contre les intérêts privés » (p. 145). Mais Périclès ou Thucydide ne mettent peut-être pas tant en relief l'hétérogénéité ou la contradiction entre intérêts publics et privés – dont l'oraison funèbre, au reste, affirme qu'on peut les poursuivre ensemble à Athènes (Thucydide II, 40, 2) –, que leur bonne articulation par subordination : la puissance d'Athènes est vue comme condition du bonheur privé ou de l'épanouissement des individus (« si sa patrie va à la ruine, [un homme] n'en est pas moins entraîné dans sa perte ; tandis que, malheureux dans une cité heureuse, il se tire beaucoup mieux d'affaire », Thucydide II, 60, 3). Sous cette forme hiérarchisée, puisque l'intérêt de la cité englobe son contraire, le propos de Périclès n'est jamais qu'une expression banale de la « loi de Parsons » : « tout sous-système social est commandé en premier lieu par le système dont il fait partie »<sup>73</sup>.

69. Dém., *Sur la couronne*, 308, trad. Chiron.

70. Thuc., II, 40, 2.

71. D. CAMMACK, « Deliberation in Ancient Greek Assemblies », *CPh* 115, 2020, p. 486-522.

72. On pense à A. MACÉ, « Deux formes de commun en Grèce ancienne », *Annales (HSS)* 693, 2014, p. 659-688 et à sa discussion chez C. PÉBARTHE, « Une cité des sociologues ? ... », *art. cit.*, p. 192-195.

73. L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris 1979, p. 403.

Reste que P. met le doigt sur un mystère profond au détour des p. 75-76, lorsqu'il remarque que les assemblées ne réunissaient qu'une fraction du peuple mais étaient tenues pour « représenter » sa volonté unanime<sup>74</sup>. On voit le problème : même si l'on accepte l'ensemble de ce qui est avancé dans le livre, le fait est qu'Athènes était gouvernée par une minorité et que ce gouvernement se traduisait essentiellement par un vote sur des motions proposées par une poignée d'individus. Ses termes doivent donc être inversés. L'énigme ne consiste pas à savoir combien de citoyens se rendaient à l'assemblée, votaient ou participaient à l'élaboration des décisions, mais à comprendre pourquoi l'absence de la majorité d'entre eux dans les instances décisionnelles n'était pas pensée comme un problème. Pourquoi, autrement dit, des décisions prises au mieux par 15 à 30% du corps civique pouvaient-elles passer pour l'expression de la volonté de tous quand aujourd'hui un président choisi par 38% du corps électoral paraît mal élu ? Pourquoi l'apathie générale, corollaire nécessaire de la petitesse des organes délibératifs discutés par P., n'était-elle pas vécue comme un drame alors que c'est notre obsession ? La réponse à ces questions renvoie sans doute à une différence dans l'appréhension des nombres, de la majorité et de l'unanimité, comme l'a vu Carl Schmitt.

« Caractère souhaitable d'une majorité la plus élevée possible des votants, c'est-à-dire approximation de l'idéal de l'unanimité. Mais cette idée repose sur un contresens et s'explique surtout par le fait que les *méthodes de l'individualisme libéral* – c'est-à-dire le vote individuel secret – et, depuis Condorcet, *une façon de penser mathématique* procédant par simple calcul des résultats du vote ont fini par produire une idée de la démocratie purement *quantitative et arithmétique* qui a obscurci la notion spécifiquement politique de démocratie<sup>75</sup> ».

Les nombres dans l'Antiquité sont qualitatifs<sup>76</sup>. Le *plèthos* ou les *oligoï* sont des équivalents anciens pour des expressions comme « les 200 familles », dont personne ne se demande si elles sont 195 ou 203, et « les masses », qui ne désignent pas le produit d'un calcul établissant l'unanimité des opinions : ce sont des unités réelles qu'on ne dénombre pas. Tout autre est le régime moderne de la démocratie fondé sur l'abstraction et l'unité de compte. Le peuple y « devient positivement *nombre* », « pur fait arithmétique », pour parler comme Rosanvallon<sup>77</sup> – ce qui pose d'inextricables tensions entre un peuple-principe, censé être unanime, et le dispositif lui donnant figure, la représentation, qui ne connaît que des majorités et des minorités précisément comptées. Aussi peut-on se demander si P. ne réintroduit pas parfois tout un réseau de tensions et de questions propres aux régimes libéraux, par exemple lorsqu'il s'efforce par exemple de prouver que ce sont 12 000 citoyens qui prennent part au

---

74. L'usage qui est fait du terme représentation dans ces pages est impropre et il vaudrait mieux parler de « synecdoque », comme l'avait déjà remarqué J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton 1989, p. 147.

75. C. SCHMITT, *Théorie de la Constitution*, Paris 2014, p. 391, on souligne.

76. On reprend P. MANENT, *Les Métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris 2012, p. 84-88.

77. P. ROSANVALLON, *Le peuple introuvable*, Paris 2002, p. 18.

vote, et pas 6000 ou 2300, que ces individus s'intéressent vraiment à la politique, voire que la décision majoritaire respecte les droits de l'opinion minoritaire. Son *Autre démocratie*, ne serait-ce pas un peu la nôtre ?

### ÉCHOUER PLUS, ÉCHOUER MIEUX ?

« Il n'y a d'autre solution que nous tous, sans exclusive préalable. Nous, les publics. Nous, le peuple [...]. Donc, "nous, le peuple", oui, mais à condition [...] d'admettre qu'il n'est pas un groupe de partisans, mais qu'il est l'ensemble impur et mêlé de toutes les contradictions de mon pays »<sup>78</sup>.

Le geste de P., comme d'ailleurs celui de Castoriadis avant lui, s'inscrit dans l'histoire longue du conseilisme, ce que Arendt appelait le « trésor perdu » de la tradition révolutionnaire. La participation directe du peuple aux décisions, les assemblées conçues comme organes d'action mais aussi de réflexion ou d'éducation mutuelles et le refus du système partisan en forment les caractéristiques majeures. On voit combien sont politiquement surdéterminées les principales thèses d'*Athènes, l'autre démocratie* avec son tableau d'un peuple hyperparticipatif, l'insistance sur la dimension cognitive des délibérations et l'oubli de la diversité sociale et partisane au profit du seul *dèmos*.

La Commune de 1871, les soviets de 1905, la révolution de 1917, les *Arbeiter- und Soldatenräte* de Berlin en 1918 ou la *Räterepublik* de Bavière l'année suivante, la révolution hongroise de 1956 forment quelques-uns des moments forts de cette histoire, et P. ajouterait sans doute quelques dates plus récentes. Mais c'est une histoire « étrange et triste », dit Arendt, l'histoire d'une répétition de l'échec<sup>79</sup>. Il appartient donc à ceux qui s'inscrivent dans ce courant de pensée de nous expliquer ces échecs et de nous éclairer sur la manière de les surmonter, sans quoi le « germe » de la démocratie antique ne débouchera jamais que sur de nouvelles impasses.

La réflexion sur ce problème n'a que peu avancé, note Castoriadis dans un texte tardif où il oppose la spontanéité démocratique des conseils et le danger de leur sclérose bureaucratique<sup>80</sup>. La figure est familière : d'un côté, la chaleur de l'insurrection fraternelle où la réunion d'un peuple sans distinction abolit le temps et la société ; de l'autre pourtant, l'ossification tendancielle, le retour des logiques de domination et d'administration. C'est au fond toujours la même histoire des lendemains qui déchantent, que d'ailleurs on cherche systématiquement à conjurer par investissement dans l'inchoatif (en préconisant de ne rien faire, comme Blanchot ou Agamben, ou de se révolter sans cesse mais sans but, comme Rancière). Et elle constitue

---

78. C. PÉBARTHE, B. STIEGLER, *op. cit.*, p. 142 et 143.

79. H. ARENDT, *De la révolution*, Paris 2013, p. 390.

80. C. CASTORIADIS, *Quelle démocratie ? Tome 2*, Paris 2013, p. 391.

une objection forte à la tradition conseilliste en lui rappelant le fait inéliminable du pouvoir. À tous ceux qui veulent tirer des leçons de la démocratie antique, on répétera la question posée par Catherine Colliot-Thélène dans un texte aussi dérangeant que profond :

« L'impossibilité de stabiliser sur la durée une communauté où l'égalité ne soit pas bientôt mise en défaut par la réapparition d'une opposition entre dominant et dominé invite à s'interroger sur la consistance du *demos* de la démocratie. Est-il besoin de cette notion pour penser ce qui est la réalité des régimes contemporains, ou n'est-il pas somme toute plus commode de s'en passer ? »<sup>81</sup>.

---

81. C. COLLIOT-THÉLÈNE, *La démocratie sans « demos »*, Paris 2011, p. 157.



## SOMMAIRE

Alain BRESSON, <i>Hommage à O. Picard</i> .....	307
---	-----

## DOSSIER :

LES MOTS GRECS DU BOIS AUX II<sup>E</sup> ET I<sup>ER</sup> SIÈCLE AV. J.-C.

Cécile DURVYE, Stéphane LAMOUILLE, Valérie SCHRAM, <i>Les mots grecs du bois aux II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. : Polybe, Diodore de Sicile, Strabon, Denys d'Halicarnasse</i> .....	309
Marie-Rose GUELFUCCI, Daniel BATESTI, <i>Le bois dans l'œuvre de Polybe : éléments d'un corpus et propos préliminaires</i> .....	313
Cécile DURVYE, <i>Le bois dans la Bibliothèque Historique de Diodore de Sicile : vocabulaire et mise en œuvre</i> .....	335
Benoît LAUDENBACH, Δρυμός, ὕλη, ἄλσος, ξύλον : <i>dans les bois de Strabon</i> .....	357
Stavroula KEFALLONITIS, <i>Mots du bois chez Denys d'Halicarnasse : de la matière périssable au produit mémorable</i> .....	379

## ARTICLES :

Guy LACHENAUD, <i>Le lexique du changement et l'émergence d'un discours politique dans les Enquêtes d'Hérodote</i> .....	399
Alexandra KOVACS, <i>S'approvisionner en produits carnés à l'époque impériale : l'exemple des marchés à Éphèse</i> .....	419
Pedro TRAPERO FERNÁNDEZ, <i>La producción de vino en la provincia Bética. Estado de la cuestión en el bajo Guadalquivir</i> .....	437

## CHRONIQUE :

Nicolas MATHIEU <i>et al.</i> , <i>Chronique gallo-romaine</i> .....	455
--	-----

## LECTURES CRITIQUES

Antoine CHABOD, Paul COURNARIE, <i>Démocratie antique : germe ou impasse</i> .....	459
Anne QUEYREL BOTTINEAU, <i>La trahison et son approche inévitablement biaisée : études de cas dans les sociétés anciennes</i> .....	479
Comptes rendus.....	497
Notes de lectures .....	635
Liste des ouvrages reçus .....	637
Table alphabétique par noms d'auteurs.....	641
Table des auteurs d'ouvrages recensés.....	645