Repolitiser la cité grecque, trente ans après*

Vincent Azoulay

Il y a bientôt trente ans, Nicole Loraux jetait un pavé dans la mare des historiens de l'Antiquité en renvoyant dos à dos « la cité des historiens classiques » et la « cité des anthropologues », jugées l'une comme l'autre incapables de saisir la spécificité du politique en Grèce ancienne [1]. D'un côté, l'historienne dressait un sévère réquisitoire contre les positions des historiens institutionnalistes, majoritaires dans le champ des études grecques et issues d'une longue tradition remontant aux *Griechische Staatskunde* du XIX^e^ siècle [2]. Inspirée par les concepts du droit public, cette approche juridique tend à assimiler la politique au fonctionnement des institutions civiques et à faire la part (trop) belle à l'étude minutieuse des rouages institutionnels, focalisant l'attention sur Thucydide – considéré comme un collègue [3] –, les *Constitutions* de l'école aristotélicienne et les inscriptions produites en masse par les cités grecques à partir du IV^e^ siècle av. J.-C. Selon N. Loraux,

* Cet article a grandement bénéficié des relectures croisées de Paulin Ismard, Arnaud Macé, Christel Müller, Pascal Payen et des rapporteurs anonymes de l'article, qu'ils en soient chaleureusement remerciés. Sauf indications contraires, les textes grecs sont cités dans la Collection des universités de France, Paris, Les Belles Lettres.

1 - Nicole Loraux, « Repolitiser la cité » [1986], *in* N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 41-58.

2 - Voir, en premier lieu, l'œuvre monumentale de Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, vol. 1-2, Leipzig, S. Hirzel, 1876-1888 et, pour le monde grec, Emil Szanto, *Das griechische Bürgerrecht*, Fribourg-en-Brisgau, P. Siebeck, 1892.

3 - Nicole Loraux, « Thucydide n'est pas un collègue », *Quaderni di storia*, 12, 1980, p. 55-81.

Annales HSS, juillet-septembre 2014, n° 3, p. 689-719.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

cette tradition historiographique se caractériserait par une myopie documentaire et conceptuelle la rendant incapable de saisir la politique dans toute son épaisseur.

Dans le même temps, l'historienne marquait aussi ses distances avec la tradition anthropologique française, accusée d'adopter une définition trop englobante et consensuelle du politique. C'était là s'en prendre à la supposée « École de Paris » fondée par Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet – dont N. Loraux était issue – qui, dans la lignée d'Émile Durkheim et Louis Gernet, avaient mis l'accent sur l'étroite imbrication entre politique et religion en Grèce ancienne. Il est vrai, comme Oswyn Murray l'a fait remarquer, que les historiens-anthropologues français ont eu tendance à promouvoir une conception « eucharistique » de la cité grecque [4] : de la même façon que les croyants s'éprouvent comme communauté en consommant ensemble le corps du Christ présent dans l'hostie, les citoyens grecs auraient fait corps en participant à une série de grands rituels collectifs. Or, à en croire N. Loraux, cette vision du fonctionnement civique ne serait que la reprise de l'image idéalisée que les Grecs voulurent donner de leur propre société – une cité irénique, s'épanouissant dans un milieu homogène et fonctionnant de façon égalitaire, dont tout conflit semble évacué, à moins de le penser sous la forme de l'inversion et du basculement momentané dans la sauvagerie [5].

D'un côté, une approche juridique qui réduit la politique à une peau de chagrin institutionnelle ; de l'autre, une tradition anthropologique diluant le politique dans l'ensemble des rituels sociaux : le tableau est assurément schématique et ne rend pas justice aux profonds renouvellements qu'ont connus, ces trente dernières années, la « cité des juristes » comme la « cité des anthropologues » [6]. Il n'empêche : à l'époque où elle écrivait ces lignes, N. Loraux avait raison de vouloir repolitiser la cité antique – alors un peu assoupie – pour en restituer la part intensément conflictuelle. Car tel est bien son postulat de départ, martelé au fil de ses articles : le conflit est « constitutif de la définition grecque du politique [7] » et « il faut apprendre à déchiffrer la parenté de la *stasis* avec la généralité du politique [8] ».

4 - Oswyn MURRAY, « Cités de raison », *in* O. MURRAY et S. PRICE (dir.), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, trad. par F. Regnot, Paris, La Découverte, [1990] 1992, p. 13-39, notamment p. 17-18.

5 - Nicole LORAUX, « L'oubli dans la cité » [1980], *in* N. LORAUX, *La cité divisée...*, *op. cit.*, p. 11-40, ici p. 16 : « comment, de l'homogène, faire vraisemblablement surgir la violence, sauf à invoquer la régression de l'homme ensauvagé, en deçà des bornes de l'humain ou à susciter la figure du tyran, homme-loup, bête ou dieu, qui s'exclut de la cité à force d'y peser trop fort ? »

6 - Pour un essai de bilan critique, voir Vincent AZOULAY et Paulin ISMARD, « Les lieux du politique dans l'Athènes classique. Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales », *in* P. SCHMITT PANTEL et F. de POLIGNAC (éd.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 271-309.

7 - Nicole LORAUX, « Corcyre, 427-Paris, 1871 », *in* N. LORAUX, *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Éd. du Seuil, 2005, p. 31-60, ici p. 32.

8 - *Id.*, « *Back to the Greeks ?* Chronique d'une expédition lointaine en terre inconnue » [1996], *in* N. LORAUX, *La tragédie d'Athènes...*, *op. cit.*, p. 9-28, ici p. 28.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

Proclamer que le conflit est « conaturel au politique [9] » est cependant loin de régler tous les problèmes de définition. Tout d'abord, cette proposition ne dit rien de la façon dont il faut articuler, dans le fonctionnement même du politique en Grèce ancienne, le rôle des institutions civiques et la place des rituels collectifs – le conflit pouvant naître et s'épanouir tout aussi bien à l'occasion d'une Assemblée houleuse que lors d'une fête religieuse qui tourne mal. Ensuite, il reste à préciser ce qu'on entend au juste par « conflit ». À lire N. Loraux, la cause semble entendue : assimilé à la *stasis*, le conflit serait uniquement pensé par les Grecs sur le mode de la catastrophe et de la déchirure irréparable. Il existe pourtant des manières moins dramatisées de l'envisager, qui n'aboutissent pas pour autant à l'exclure de la définition du politique [10]. Repolitiser la cité implique donc de préciser ce qui, dans l'œuvre de N. Loraux, reste largement hors-champ : comment définir l'expérience politique grecque sans la réduire à sa seule expression institutionnelle ou, au contraire, la dissoudre dans l'ensemble des interactions sociales ? Et quelle place faut-il donner au conflit – et à quel type de conflit – dans cette définition renouvelée du politique ?

C'est pour tenter de combler ces lacunes que cet article débute par un parcours entre conceptions antiques et définitions modernes du politique – pour tenter de déjouer l'opposition entre la cité des juristes et celle des anthropologues et penser avant tout leur articulation. Cet effort de clarification débouche sur une proposition de redéfinition que je tente de mettre à l'épreuve d'un cas emblématique : la *stasis* de 404 av. J.-C. à Athènes. C'est ainsi l'occasion de revenir sur les lieux mêmes où N. Loraux forgea sa conception de « la cité divisée ». À partir de l'étude du célèbre discours de Cléocritos, dans les *Helléniques* de Xénophon, j'espère montrer qu'il est possible de nouer différemment la politique au sens institutionnel et le politique au sens anthropologique.

Mais à penser l'expérience politique au prisme d'un événement aussi exceptionnel que la guerre civile, on court le risque de privilégier les ruptures au détriment des continuités et, partant, l'exception sur la règle. Comment dès lors se prémunir contre une représentation catastrophiste, voire apocalyptique, du politique ? Faut-il renoncer à s'intéresser à ces moments extraordinaires, alors que c'est pourtant à ces occasions que se dévoilent les configurations historiques les plus riches ? La solution réside sans doute dans une réflexion renouvelée sur les rapports entre politique et régimes d'historicité.

Définitions : le politique et la politique

Tout le monde le sait : c'est en Grèce, et plus précisément à Athènes, qu'est inventé le terme « politique » et qu'il est pour la première fois théorisé. L'oraison

9 - *Id.*, « L'âme de la cité » [1987], *in* N. Loraux, *La cité divisée...*, *op. cit.*, p. 59-84, ici p. 61 et 63.
10 - V. Azoulay et P. Ismard, « Les lieux du politique dans l'Athènes classique... », art. cit., p. 291-296.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

funèbre prononcée par Périclès, en 431 av. J.-C., en fournit la première véritable élaboration :

> *Une même personne peut à la fois* se préoccuper (ἐπιμέλεια) *de ses propres affaires et des* choses politiques (πολιτικῶν)*; et quand des occupations diverses retiennent des gens divers, ils peuvent pourtant connaître les* choses politiques (τὰ πολιτικὰ) *sans rien qui laisse à désirer. Seuls, en effet, nous considérons l'homme qui n'y prend aucune part comme un citoyen* non pas tranquille, mais inutile (οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον) [11].

Ta politika : le terme désigne en l'occurrence toutes les affaires communes dont les citoyens peuvent et doivent se soucier *(epimelein)*. En démocratie, le citoyen doit en effet participer *(metechein)* aux « choses politiques », c'est-à-dire s'impliquer activement dans tout ce qui concerne la *polis* : non seulement un citoyen ne peut être exclu des délibérations communes en raison de son métier, mais il *doit* s'y impliquer, au risque de passer pour un oisif, voire un inutile *(achreion)*. Reste que cette première définition demeure floue : rien n'est dit sur la nature exacte des « choses politiques » et sur la façon précise dont chaque citoyen doit y prendre part.

Il revient à Platon d'avoir ouvert l'interrogation explicite sur la nature des « choses politiques », en forgeant un nouveau concept, « la politique » *(hè politikè)*, qu'il définit comme une science *(epistèmè)*, un art *(technè)* ou un pouvoir *(archè)*. Par ce changement apparemment mineur, le philosophe modifie radicalement le questionnement qui ne porte plus sur « qui doit participer aux *politika* ? », mais sur « qu'est-ce que la *politikè* ? » et, partant, « qui détient ce savoir qui est aussi un pouvoir ? »

Définition indigène : le *politikos* comme tissage

Arrêtons-nous sur la définition du politique proposée par Platon, tout en gardant à l'esprit que, d'une part, elle n'est qu'une porte d'entrée parmi d'autres dans la question politique en Grèce ancienne et que, d'autre part, le philosophe opère un véritable coup de force en analysant le politique comme un savoir *(epistèmè)*, et non comme un champ d'expériences et de pratiques concrètes [12]. C'est dans *Le Politique (Politikos)* – un dialogue à la structure tortueuse – que Platon dresse l'état le plus achevé de ses réflexions en la matière [13]. Tout commence par une

11 - Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 40, 2 (trad. de J. de Romilly modifiée).

12 - Dans l'oraison funèbre de Périclès, les « choses politiques » répondent en effet à une définition pragmatique : c'est dans la pratique participative des citoyens que les contours des « choses politiques » se définissent de manière concrète.

13 - Cornelius Castoriadis, *Sur* Le Politique *de Platon*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 62-63. Sur cet étrange dialogue, voir, dans une bibliographie pléthorique, Monique Dixsaut (dir.), n° spécial [*Le Politique de Platon*], *Les études philosophiques*, 74-3, 2005, et Stanley Rosen, Le Politique *de Platon. Tisser la cité*, trad. par É. Helmer, Paris, J. Vrin, [2003] 2004.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

fausse piste : l'Étranger élabore une première définition du politique (le politique comme pasteur) avant de l'abandonner, à la suite d'un examen serré. Il propose alors de recourir à un autre paradigme. La *technè basilikè* mérite, selon lui, d'être comparée avec le travail du tisserand, puisque le politique doit réunir dans une même trame des caractères dissemblables, pour garder la cité unie :

> *Car c'est là toute la fonction de ce royal art de tissage* (βασιλικῆς συνυφάνσεως ἔργον) *: de ne jamais laisser la déchirure s'établir entre le caractère tempéré et le caractère énergique, de les ourdir ensemble, au contraire, par la communauté d'opinions, d'honneurs, de gloires, par l'échange mutuel de gages, pour en faire un tissu souple et, comme on dit, bien serré* (λεῖον καὶ τὸ λεγόμενον εὐήτριον ὕφασμα)*, et leur confier toujours en commun les magistratures dans les cités. [...] Disons donc que voici achevée en droit tissage l'étoffe qu'ourdit l'action politique* (πολιτικῆς πράξεως)*, lorsque, prenant les caractères humains* (ἀνθρώπων ἦθος) *d'énergie et de tempérance, la science royale* (ἡ βασιλικὴ τέχνη) *assemble et unit leurs deux vies par la concorde et l'amitié* (ὁμονοίᾳ καὶ φιλίᾳ)*, et, réalisant ainsi le plus magnifique et le plus excellent de tous les tissus* (ὑφασμάτων)*, en enveloppe, dans chaque cité, tout le peuple, esclaves ou hommes libres, les serre ensemble dans sa trame et, assurant à la cité, sans manque ni défaillance, tout le bonheur dont elle peut jouir, commande et dirige*[14].

Cette longue définition appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, le politique-tisserand n'a pas pour but de produire le corps de la cité, mais seulement d'en assurer et d'en maintenir l'unité par la concorde et l'amitié : il n'a donc rien d'un créateur tout-puissant. Ensuite, sa tâche consiste à faire coexister deux espèces d'individus, deux caractères *(èthè)* possédant deux vertus contraires, courage et modération : il lui revient donc d'ajuster des manières d'être, plutôt que de mettre en place un système institutionnel, comme on l'attendrait d'un législateur moderne. Enfin, ce tissage s'exerce au-delà du cercle civique *stricto sensu*, puisqu'il concerne tout le peuple, esclaves et hommes libres, voire femmes et étrangers. Le politique de Platon n'est donc pas un démiurge omnipotent mais un habile tisserand qui, à partir de la diversité humaine, fabrique une communauté unie et élargie, capable de résister aux tensions et aux déchirures.

Pourquoi avoir retenu le tissage pour penser cette forme particulière d'union ? Dans son commentaire à ce dialogue platonicien, Cornelius Castoriadis s'en étonne : « C'est vraiment un coq-à-l'âne total [...]. Pourquoi le tissage plutôt que l'architecture, la prosodie, la composition musicale ? Arbitraire total[15]. » John Scheid et Jesper Svenbro ont montré que, en réalité, ce choix n'a rien de fortuit[16]. Loin d'être une pure fantaisie platonicienne, la métaphore du tissage renvoie à une riche tradition et à une façon proprement grecque de penser l'unité de la communauté : dès l'époque archaïque, la métaphore du tissage sert ainsi à manifester

14 - Platon, *Le Politique*, 310E-311C.
15 - C. Castoriadis, *Sur* Le Politique *de Platon*, *op. cit.*, p. 62-63.
16 - John Scheid et Jesper Svenbro, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, La Découverte, 1994.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

l'union entre familles, entre citoyens ou entre cités [17]. On connaît même plusieurs grands rituels religieux – en Élide, à Athènes ou à Sparte – au cours desquels des vêtements tissés sont offerts aux divinités dans le but de célébrer la concorde civique [18]. Il est vrai que le tissage a une puissance de symbolisation extrêmement forte, dans la mesure où il permet de penser à la fois le processus – l'ajustement des contraires par l'entrelacement progressif de la chaîne et de la trame – et le résultat – la cohésion extrêmement forte du tissu, une fois celui-ci achevé [19].

On pourrait s'en tenir à ce premier constat. Le politique platonicien se trouverait structuré, à l'arrière-plan, par un paradigme rituel selon lequel toutes les manifestations de la vie collective contribueraient à renforcer le sentiment d'appartenance et de cohésion communautaire. Cette proposition irénique est toutefois loin d'être satisfaisante dans la mesure où elle fait l'impasse sur la dimension conflictuelle de la définition platonicienne [20]. En effet, dans *Le Politique* – et, au-delà, dans tous ses dialogues –, le philosophe pense toujours l'union sur fond de discorde. Avant de se mettre à l'œuvre, le politique-tisserand doit ainsi commencer par éliminer toutes les mauvaises natures, celles qui, au cours de leur éducation, n'ont jamais manifesté la moindre disposition pour la vertu et, en particulier, surveiller attentivement le travail des cardeurs, afin de ne pas tisser ensuite avec n'importe quel fil [21]. Sans cette purge préalable, le vêtement fabriqué risque toujours de se déchirer.

De fait, Platon est douloureusement conscient de la fragilité de l'entreprise. Si le politique est tissage, l'accroc fait d'une certaine façon partie intégrante de la conception même du tissu : pour le philosophe, l'union n'est pas la règle, mais l'exception, ne serait-ce que parce qu'en Grèce, pauvres et riches constituent deux cités, en guerre l'une contre l'autre [22]. N. Loraux en avait remarquablement rendu compte dans *La cité divisée* : « Il faut, jour après jour, lier, nouer, ajuster la paix civile, car la déchirure est toujours une menace : le moindre relâchement du nœud, le moindre jour dans le tissu, et voici que s'ouvre la faille qui divise la cité. Fin de l'Un, éclatement, retour au multiple : la catastrophe [23]. »

17 - Beate Wagner-Hasel, *Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland*, Francfort-sur-le-Main/New York, Campus Verlag, 2000.

18 - J. Scheid et J. Svenbro, *Le métier de Zeus...*, *op. cit.*, p. 40.

19 - *Ibid.*, p. 42 : le tissage a un caractère pacificateur, en ce qu'il permet de « maîtriser les forces opposées de la cité avant que celles-ci ne ruinent tout ». La métaphore sert aussi à penser la différence des sexes et leur complémentarité : ainsi le terme *sumplokè* désigne-t-il, chez Platon, à la fois l'union de la chaîne (*stemon*, masculin) et de la trame (*krokè*, féminin) dans le tissage (*Le Politique*, 281A) et l'union sexuelle de l'homme et de la femme (*Le banquet*, 191C). Voir à ce sujet *ibid.*, p. 21, n. 21.

20 - N. Loraux, « *Back to the Greeks ?...* », art. cit., p. 24.

21 - Platon, *Le Politique*, 308C-309A et 308D-E. Cette dimension purificatrice apparaît déjà lorsque Platon emploie la métaphore du politique-berger : celui-ci doit trier les bêtes lorsqu'il reçoit son troupeau et se débarrasser des mauvaises. Platon, *Lois*, 735b1-c3.

22 - Platon, *La République*, 422E.

23 - Nicole Loraux, « Le lien de la division » [1987], *in* N. Loraux, *La cité divisée...*, *op. cit.*, p. 90-120, ici p. 91.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

Il faut même aller plus loin, comme l'ont montré J. Scheid et J. Svenbro : la *stasis* n'est pas seulement une menace qui, de l'extérieur, pourrait venir défaire la trame du tissu, mais elle est intrinsèquement liée au processus même du tissage. « Rappelons aussi un fait linguistique susceptible de sous-tendre, pour tout individu de langue grecque, l'idée d'un tissage politique : le mot *stasis*, 'guerre civile', qualifiant le rapport entre l'*andreia* et la *sophrosunè*, est dérivé du même verbe que *histos*, 'métier à tisser, tissu', à savoir de *histanai*, 'mettre debout', etc. [24] ». Dans cette perspective, le tissu social ou politique n'est autre qu'une guerre civile savamment maîtrisée [25]. L'association va donc de pair avec la dissociation, et l'unité politique se fait toujours sur fond de *stasis*.

Loin d'être refoulée – comme le voudrait N. Loraux –, cette part de violence irréductible est d'ailleurs assumée, en toute conscience, par ceux qui usent de la métaphore du tissage pour penser l'unité de la cité. C'est ainsi que Platon recommande de se débarrasser des individus à qui on n'arrive à communiquer ni l'*andreia* ni la *sophrosunè*, en les condamnant à mort ou en les réduisant en esclavage [26]. Aristophane ne dit pas autre chose dans sa pièce *Lysistrata*, représentée devant tous les Athéniens au début de l'année 411 av. J.-C., quelques semaines avant que n'éclate la révolution oligarchique des Quatre-Cents. L'histoire est connue : Lysistrata propose au commissaire de la cité un plan pour redresser les affaires embrouillées de l'empire athénien – un plan de redressement qu'elle présente en filant une longue métaphore textile. La première étape du projet consiste en un grand nettoyage : « D'abord, il faudrait comme on fait pour la laine brute lavée dans un bain, après avoir enlevé le suint de la cité, sur un lit, à coups de triques, éliminer les méchants (τοὺς μοχθηροὺς) et trier les poils durs [27]. » Lysistrata ne s'arrête pas à cette pétition de principe un peu floue, puisqu'elle précise : « Ceux qui se regroupent et font touffe pour arriver aux charges, ceux-là, il faudrait les séparer à la cardeuse et *arracher les têtes une à une* [28]. » Sans doute faut-il voir là une attaque visant à la fois les démagogues prêts à tout pour se faire élire et les groupes oligarchiques complotant contre la démocratie. Quels que soient les ennemis visés, Lysistrata entend les éliminer de façon radicale. Ce n'est qu'après cette nécessaire opération de purification que l'héroïne envisage de rassembler dans la même corbeille les meilleurs brins – les citoyens, mais aussi les métèques et, à l'étranger, les amis d'Athènes et les clérouques – pour « les réunir en une seule

24 - J. Scheid et J. Svenbro, *Le métier de Zeus...*, *op. cit.*, p. 41.
25 - *Ibid.*, p. 35 : « La *talasiourgikè* (le 'travail de la laine') comprend tous ces arts mais elle se divise en deux selon que ceux-ci séparent ou assemblent : le cardage sépare, le filage assemble ; et, chose importante, le tissage fait les deux, étant donné que la navette sépare d'abord chaîne et trame pour les assembler ensuite en un tissu. Elle sépare pour mieux assembler. Et l'Étranger de conclure cette analyse méticuleuse : 'le tissage est l'art d'entrelacer la chaîne et la trame' (*Le Politique*, 283B). »
26 - Platon, *Le Politique*, 308E-309A.
27 - Aristophane, *Lysistrata*, v. 574-576. Voir J. Scheid et J. Svenbro, *Le métier de Zeus...*, *op. cit.*, p. 24.
28 - Aristophane, *Lysistrata*, v. 577-578 (je souligne).

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

masse, en une grosse boule, et *avec celle-ci alors tisser un manteau pour le peuple* (ἐκ ταύτης τῷ δήμῳ χλαῖναν ὑφῆναι)[29]. »

Si le parallèle entre la *Lysistrata* d'Aristophane et *Le Politique* de Platon a depuis longtemps été relevé, il est des points communs qui sont rarement mis en exergue. Tout d'abord, dans les deux cas, le tissage fait fi des barrières statutaires, puisque Platon comme Aristophane sont prêts à éliminer des citoyens irrécupérables et, inversement, à intégrer dans leur tissage des métèques ou des étrangers ; ensuite, le poète et le philosophe n'envisagent l'un et l'autre le tissage que sur fond de purge violente : ce n'est qu'après s'être débarrassé physiquement des mauvais éléments que l'union devient réalisable. Pour que l'unité se fasse, le sang doit couler...

Cette dialectique entre association et dissociation, union et déchirure, se retrouve au cœur même des rituels qui mettent en scène le tissage comme métaphore politique. Prenons le cas de la cité d'Élis, où seize femmes tissent, tous les quatre ans, un manteau *(peplos)* destiné à envelopper la statue d'Héra à Olympie. Selon l'étiologie rapportée par Pausanias, ce tissage commémorerait la résolution d'un différend sanglant entre les Piséens et les Éléens, qui aurait été réglé grâce à l'intervention de seize femmes venant chacune d'une cité d'Élide[30]. L'offrande du vêtement aurait donc visé à rappeler cette *stasis* primordiale, tout en conjurant son éventuel retour.

À Athènes, le tissage du *peplos* d'Athéna Polias fonctionnait sur le même schéma. Tous les quatre ans, deux jeunes filles de bonne famille – les Arrhéphores – avaient la charge de tisser un superbe manteau offert à la déesse lors des Grandes Panathénées, une fête qui, faut-il le rappeler, célébrait l'unification de l'Attique par Thésée. Le tissage venait donc symboliser l'union politique des Athéniens, tout en rappelant la situation de division qui lui préexistait. Et ce n'est pas seulement là une vue de l'esprit : on sait en effet, grâce à Platon, qu'une gigantomachie était tissée sur le *peplos* donné à Athéna au cours de la cérémonie[31]. Or la lutte entre les dieux et les géants représentait le dernier épisode conflictuel précédant l'installation de l'ordre olympien : intégré dans la trame du tissu, ce motif venait opportunément rappeler que la concorde s'établit toujours à partir d'une discorde préalable[32].

Dans ce contexte brossé à grands traits, la définition platonicienne prend une tout autre épaisseur. Si elle est singulière en ce qu'elle définit le politique comme un savoir théorique détenu par l'homme royal, elle s'inscrit en revanche

29 - *Ibid.*, v. 585-586.

30 - PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, V, 16, 2-3. Voir J. SCHEID et J. SVENBRO, *Le métier de Zeus...*, *op. cit.*, p. 17-21.

31 - PLATON, *Euthyphron*, 6B-C ; *La République*, 378B-C.

32 - Peut-être est-ce d'ailleurs dans cette perspective qu'il convient d'interpréter l'attentat d'Harmodios et d'Aristogiton. Celui-ci se déroule en effet à l'occasion des Grandes Panathénées, alors que la procession s'ébranle pour aller remettre le *peplos* à la déesse. Ce moment festif d'unité se transforme donc en son contraire : la *stasis* se trouve brutalement réactivée, dans le lieu même où elle doit être en principe exclue. Et, faut-il le rappeler, le meurtre d'Hipparque aurait été motivé, selon Thucydide, par l'exclusion de la sœur d'Harmodios d'une de ces processions censées affirmer l'unité de toute la communauté : THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, VI, 56, 1-2.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

de façon cohérente dans un imaginaire grec de l'union politique qui pense l'association sur fond de dissociation – la déchirure de la communauté restant toujours à l'horizon comme une menace passée, présente ou à venir.

Définitions contemporaines : de l'*emic* à l'*etic*

On ne lit jamais un texte ancien l'esprit vierge de tout présupposé. Si j'ai relevé la part de violence « inéliminable » qui fonctionne à l'arrière-plan de la métaphore platonicienne du tissage, c'est parce que j'avais en tête les réflexions de Carl Schmitt sur le politique. De l'*emic* à l'*etic* : la confrontation avec la pensée de ce juriste controversé – fervent soutien du régime nazi [33] – fait ressortir avec force certains traits du fonctionnement du politique en Grèce ancienne, comme l'avait déjà souligné Christian Meier, dans une perspective toutefois différente [34]. Faut-il d'ailleurs s'en étonner ? Comme souvent, les concepts des sciences sociales s'inscrivent dans des généalogies au long cours – tantôt assumées, tantôt inconscientes – et, à cet égard, le concept de politique forgé par C. Schmitt n'échappe pas à la règle [35]. S'il ne cite pas explicitement *Le Politique* de Platon dans *La notion de politique*, le juriste s'appuie en revanche sur un passage de *La République* pour définir la figure de l'ennemi public – un élément crucial de sa conception du politique [36]. Cette empreinte platonicienne apparaît en pleine lumière, quelques mois plus tard, lorsque C. Schmitt rappelle, dans un texte sulfureux, qu'« un célèbre passage de l'ouvrage de Platon, *Le Politique*, traite des différentes comparaisons qui sont en jeu pour l'homme d'État avec un médecin, un berger ou un pilote, pour affirmer l'image du pilote [37] ». Si C. Schmitt passe en l'occurrence sous silence la figure du politique-tisserand pour retenir celle du pilote *(gubernator)* – de manière à mieux exalter Hitler en « guide suprême » du peuple allemand –, un tel passage témoigne néanmoins d'une lecture attentive du dialogue qui, me semble-t-il, forme l'une des sources inaperçues de la théorisation du politique schmittien [38].

33 - Pour une appréciation nuancée, voir Jean-Claude MONOD, *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Paris, La Découverte, 2006.
34 - Christian MEIER, *La naissance du politique*, trad. par D. Trierweiler, Paris, Gallimard, [1980] 1995.
35 - Voir à ce sujet Vincent AZOULAY, « Du paradigme du don à une anthropologie pragmatique de la valeur », *in* P. PAYEN et É. SCHEID-TISSINIER (éd.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 17-42 ; Étienne ANHEIM, Jean-Yves GRENIER et Antoine LILTI, « Repenser les statuts sociaux », *Annales HSS*, 68-4, 2013, p. 949-953.
36 - Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, [1932] 1991, p. 29, n. 5 (cette note essentielle n'est pas reproduite dans la traduction française du texte). Sur l'interprétation de cette référence à Platon, voir Gopal BALAKRISHNAN, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Londres, Verso, 2000, p. 110.
37 - Carl SCHMITT, *État, mouvement, peuple. L'organisation triadique de l'unité politique*, trad. par A. Pilleul, Paris, Éd. Kimé, [1933] 1997, p. 57-58.
38 - Cette connaissance directe du texte platonicien est également attestée par son journal intime, le *Glossarium*, dans lequel le juriste cite *Le Politique* en le présentant comme « une utopie, pour autant que cette idée signifie une délocalisation par rapport à la réalité » : *Id.*, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 46 (21 novembre 1947).

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

Rappelons à ce sujet les contours les plus saillants de la notion forgée par le juriste allemand. Tout d'abord, il s'agit d'une *définition négative* : le politique n'est pas une substance propre à côté d'autres substances, et il n'existe pas, par conséquent, « une sphère politique dotée d'un contenu spécifique à côté d'autres sphères [39] ». Autrement dit, le politique ne s'identifie pas aux formes dans lesquelles l'État moderne l'a inscrit. N'ayant pas de substance propre, le politique doit ensuite être considéré – de façon positive cette fois – comme un champ de forces et, plus particulièrement, comme un champ d'actions. Dans ce cadre, il se caractérise seulement par un « degré extrême d'union ou de désunion, d'association ou de dissociation [40] ». C. Schmitt précise sa position dans un article consacré à l'« Éthique de l'État », publié en 1930 :

> *Exactement compris, le politique ne désigne que le degré d'intensité d'une unité. Dès lors, l'unité politique peut posséder et rassembler en soi des contenus divers. Mais elle indique toujours le degré d'unité le plus intense, à partir duquel se définit aussi la distinction la plus intense, la discrimination entre ami et ennemi* [41].

Résumons : « Le politique n'a pas de contenu particulier : toute pratique, toute pensée, tout domaine d'action est susceptible de devenir politique, et le devient effectivement dès que l'intensité des rapports entre humains y franchit un certain seuil dont la distinction ami/ennemi est le marqueur [42]. » Dans une certaine mesure, un domaine d'activité est donc d'autant plus politique qu'il se rapproche de l'« opposition la plus intense », celle de l'ami et de l'ennemi [43]. Autrement dit, le critère ami/ennemi permet de mesurer le coefficient politique (constamment variable) des actions humaines. Cette définition aboutit à une conception énergétique et dynamique du politique, évitant toute forme d'essentialisation : le politique n'est pas doté d'une nature immuable, mais se caractérise par un pur « degré d'intensité » qui peut potentiellement toucher tous les champs de l'action humaine, bien au-delà de la seule sphère institutionnelle.

Pour autant, il ne saurait être question de transposer telle quelle la notion de C. Schmitt sans l'avoir au préalable historicisée, acclimatée et remise en perspective [44]. Pour commencer, il convient de rappeler que le juriste élabora sa réflexion dans un cadre où il cherchait à rompre avec le légalisme démocratique

39 - *Id.*, « Éthique de l'État et État pluraliste », *in* C. SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie. Suivi d'une étude sur* La notion de politique, Paris, Éd. du Seuil, 1988, p. 142-143.
40 - *Id.*, *La notion de politique. Théorie du partisan*, trad. par M.-L. Steinhauser, Paris, Calmann-Lévy, [1932] 1972, p. 64.
41 - C. SCHMITT, « Éthique de l'État et État pluraliste », art. cit., p. 141.
42 - Jean-François KERVÉGAN, *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 183.
43 - C. SCHMITT, *La notion de politique...*, *op. cit.*, p. 65.
44 - C'est, me semble-t-il, le problème principal du livre de C. MEIER, *La naissance du politique*, *op. cit.*, qui reprend la notion sans prendre le soin d'en pointer *aussi* les faiblesses. Pour une critique raisonnée de l'ouvrage, voir François de POLIGNAC, « Anthropologie du politique en Grèce ancienne (note critique) », *Annales HSS*, 52-1, 1997, p. 31-39.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

de la République de Weimar et alors que l'Allemagne s'inventait des ennemis de l'intérieur – les juifs, en particulier – pour se redéfinir elle-même [45]. C'est ce lourd contexte qui conduisit C. Schmitt à n'envisager le politique que sous l'angle de l'inimitié, alors que celui-ci mérite d'être conçu, à parts égales, comme le lieu du déploiement de la *philia* – selon une conception positive et aristotélicienne –, tant il est vrai que « l'amitié, c'est le choix réfléchi de vivre ensemble [46] », et non pas seulement l'absence d'inimitié [47].

Plus gênant encore, la définition schmittienne du politique n'accorde aucune place à toutes les situations d'antagonisme de basse intensité qui constituent pourtant le lot commun des démocraties instituées : en considérant que seules les formes de désunion extrêmes ressortissent du politique, C. Schmitt développe une conception dramatisée du conflit, qui évacue du champ de la réflexion toutes les luttes qui divisent la communauté sans pour autant la déchirer jusqu'au sang. Peut-être faut-il à cet égard penser avec C. Schmitt contre C. Schmitt : dans la conception « énergétique » du politique qu'il défend, il est tout à fait possible d'intégrer des formes de conflictualité moins intenses, où l'adversaire n'est pas un ennemi *(hostis)* qu'il faut éliminer physiquement, mais un « non-ami » *(inimicus)* qu'on peut chercher à écarter momentanément. L'ostracisme représente à cet égard un beau cas d'espèce. Mise en place à la suite des réformes de Clisthène, la mesure consiste à exiler un citoyen jugé dangereux pour la pérennité du système démocratique. Depuis longtemps, certains savants ont rapproché cette procédure de l'expulsion du *pharmakos* (sorte de bouc-émissaire) à l'occasion de la fête des Thargélies – la victime étant, selon les sources anciennes, soit chassée de la cité, soit lapidée, soit tuée [48] : renvoyé du côté du rituel [49], l'ostracisme pourrait sembler

45 - Olivier BEAUD, *Les derniers jours de Weimar. Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, Paris, Descartes, 1997.

46 - ARISTOTE, *Politique*, III, 9, 1280b38-39. Voir également *Éthique à Nicomaque*, V, 8, 1132b32-1133a5.

47 - Jacques DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994, souligne bien que la conception schmittienne de l'ami se donne de manière purement négative, en creux, comme le contraire de l'ennemi : il est le non-ennemi ou, comme C. Schmitt s'en expliquera plus tard, « tout ce qui n'est pas ennemi porte *eo ipso* [le nom] d'ami » : C. SCHMITT, *La notion de politique...*, *op. cit.*, p. 165.

48 - Bernard ECK, « Le *pharmakos* et le meurtrier », *in* V. LIARD (éd.), *Histoires de crimes et société*, Dijon, Éd. universitaires de Dijon, 2011, p. 15-29, ici p. 19.

49 - Voir la critique de Nicole LORAUX, « Comment repolitiser la cité ? », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 9-10, 1994, p. 121-127, ici p. 125. On aura reconnu la thèse de Jean-Pierre Vernant selon laquelle l'ostracisme serait un avatar rationalisé du rituel du *pharmakos* : Jean-Pierre VERNANT et Pierre VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, F. Maspero, 1972, p. 124. À l'appui de cette thèse « ritualiste », il faut néanmoins rappeler que certains *ostraka* retrouvés portent, outre le nom de l'individu à écarter, des termes religieux qui insistent sur la souillure de celui que l'on souhaite ainsi expulser, tel ce « Megaclès, fils d'Hippocratos, maudit *(aliteiros)* » : Peter SIEWERT (éd.), *Ostrakismos-Testimonien. Die Zeugnisse antiker Autoren, der Inschriften und Ostraka über das athenische Scherbengericht aus vorhellenistischer Zeit, 487-322 v. Chr.*, Stuttgart, F. Steiner, 2002, p. 104-105 (T1/91-93).

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

à première vue se confondre avec une forme de mise à mort symbolique de l'ennemi. Mais l'analogie est en l'occurrence boiteuse en ce qu'elle tend à faire oublier que la mesure n'a rien d'une élimination radicale, prise dans l'urgence : en amont de la décision, les Athéniens prenaient un luxe inouï de précautions en étalant la procédure sur deux mois de façon à limiter les risques d'emballement et de manipulation ; en aval, la condamnation était doublement temporaire, puisque l'ostracisé n'était éloigné de la communauté que durant dix ans – sans perdre ni sa citoyenneté ni les revenus de ses terres – et que la plupart des condamnés étaient même rappelés avant la fin de leur peine [50].

À prendre ainsi en compte des formes d'inimitié moins radicales, on en arrive à une définition du politique qui ne se réduit pas aux seuls moments paroxystiques où le sang coule à flots. Ces clarifications apportées, la notion élaborée par C. Schmitt peut alors contribuer à éclairer le fonctionnement du politique en Grèce ancienne. Tout d'abord, elle aide à penser le politique hors du seul cadre institutionnel (l'Assemblée, le Conseil, les tribunaux), puisque celui-ci peut potentiellement investir tous les lieux où se tisse la vie en commun – ces endroits où règne en principe la concorde mais où, parfois, éclate la discorde –, tels les sacrifices, les banquets ou les fêtes religieuses [51]. Ensuite, la proposition de C. Schmitt invite à prendre en compte l'historicité du politique et son caractère processuel. Puisque le politique se définit par un certain degré d'intensité, l'enjeu est, pour l'historien, de repérer les moments où certaines formes d'interactions sociales se politisent ou, symétriquement, se dépolitisent. Pour donner un exemple, la fête des Panathénées n'a pas toujours un caractère politique, dans la mesure où ne s'y joue pas, à chaque « performance », la distinction entre ami et ennemi. En revanche, en 514 av. J.-C. – au moment de l'assassinat d'Hipparque – ou en 402 av. J.-C. – juste après la chute des Trente –, la fête devient politique, car la *stasis* rôde dans la cité et métamorphose la nature des interactions qui s'y déploient.

À lire attentivement C. Schmitt, on évite aussi la tentation d'assimiler le politique au rituel. Car le rituel – si tant est qu'il s'agisse d'une catégorie de pensée pertinente [52] – ne crée pas mécaniquement l'union et le consensus [53]. Souvent, il ne fait que « ronronner » et ne suscite, chez les participants, que la satisfaction de se conformer à une règle [54]. Ce n'est que dans certaines conditions – que l'historien

50 - Pascal PAYEN, « Ostracisme, amnisties, amnésie : Athènes au V^e^ siècle av. J.-C. », *in* R. CAZALS (éd.), *Épurations, amnisties, amnésie*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1999, p. 2-17.

51 - Voir par exemple Rebecca H. SINOS, « Divine Selection: Epiphany and Politics in Archaic Greece », *in* C. DOUGHERTY et L. KURKE (éd.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 73-91.

52 - Voir Philippe BUC, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, PUF, 2003.

53 - Voir Nicolas MARIOT, « Qu'est-ce qu'un 'enthousiasme civique' ? Sur l'historiographie des fêtes politiques en France après 1789 », *Annales HSS*, 63-1, 2008, p. 113-139, qui critique à raison le « paradigme intégrateur » de la plupart des études sur les fêtes civiques.

54 - J'adapte ici une remarque de Ludwig Wittgenstein, à propos de la supposée croyance en l'efficacité des rituels pour ceux qui s'y livrent : « Brûler en effigie. Embras-

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

doit précisément s'efforcer de déterminer – qu'il peut devenir le vecteur d'interactions politiques fortes. Cette conception dynamique du politique invite donc à identifier les moments où il investit de nouveaux champs d'action.

À l'issue de ce nécessaire travail d'acclimatation, un problème demeure toutefois irrésolu : cette conception *du* politique – comme celle de Platon, au demeurant – tend à faire l'impasse sur *la* politique, c'est-à-dire sur le fonctionnement régulier des institutions qui, s'il ne résume pas toute l'expérience politique grecque, en marque tout de même l'originalité. L'exploration de la pensée de C. Castoriadis évite précisément cet écueil et prend ainsi une valeur précieuse de contrepoint.

Encore faut-il bien s'entendre sur ce que recouvre la politique dans la cité et ce qui distingue l'expérience grecque en la matière. Comme l'a rappelé Emmanuel Terray, la politique existe tout aussi bien dans les sociétés africaines et l'on peut même avancer que les délibérations des États africains ne s'opposent à celles des cités grecques que sous un seul aspect, le vote. Cette singularité procédurale est toutefois décisive dans la mesure où le vote engage toute une conception de l'individu et de la communauté : il suppose des citoyens autonomes, susceptibles d'être convaincus et dont le suffrage est conçu comme pesant d'un poids égal à celui des autres [55].

Cependant, sous peine de retomber dans les ornières d'une approche purement juridique, la politique en Grèce ancienne ne peut se résumer à la question de savoir comment, formellement, doit être réglé l'accès aux différentes institutions – l'Assemblée, le Conseil et les magistratures – et de quelle manière les décisions doivent être prises – par vote ou acclamation. Toute cette mécanique n'est en effet qu'un moyen en vue d'une fin, la mise en question explicite de l'institution établie de la société. C. Castoriadis rend ainsi compte de sa conception de la politique : « Nous entendons par politique une activité qui vise l'institution de la société comme telle. Et, d'une telle activité explicite et autonome, nous ne connaissons pas – du moins je ne connais pas – d'exemple antérieur à la Grèce ancienne. C'est là que les affaires communes, que la loi deviennent pour la première fois objet d'activité collective explicite et, si je peux dire, réfléchie au sens qu'elle est discutée comme telle. Discutée non pas dans ses modalités, dans ses moyens, dans ses aspects techniques, mais *dans ses finalités mêmes* [56]. »

Cette clarification est de nature à lever un certain nombre de confusions présentes dans la littérature anthropologique sur le/la politique. Souvent, en effet,

ser l'image du bien-aimé. Cela ne repose *naturellement* pas sur la croyance qu'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne vise rien ; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction. » Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques sur* Le Rameau d'Or *de Frazer*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982, p. 16.

55 - Emmanuel TERRAY, « Un anthropologue africaniste devant la cité grecque », *Opus*, 6-8, 1987-1989, p. 13-25.

56 - Cornelius CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 1, *D'Homère à Héraclite*, éd. par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Éd. du Seuil, 2004, p. 57 (je souligne).

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

les deux termes sont utilisés de façon interchangeable, loin de la clarification opérée par C. Castoriadis. Symptomatique à cet égard est le volume collectif, *Qui veut prendre la parole ?*, dirigé par Marcel Detienne [57]. Plutôt que de s'attacher à mettre en valeur les contrastes – comme il le fait généralement dans ses entreprises comparatistes en matière religieuse –, M. Detienne avoue d'emblée qu'il cherche à repérer l'existence de pratiques d'assemblées ailleurs qu'en Grèce et dans le monde démocratique occidental, là où elles sont attendues : « Comparer est d'emblée tonique pour échapper au huis clos entre le 'miracle grec' qui n'en finit pas et la 'civilisation occidentale', incurable obèse [58]. » Loin d'être construite sur un mode contrastif, l'entreprise vise donc à banaliser le supposé miracle grec et occidental, en le rattachant aux expériences d'assemblées des Cosaques Zaporoj ou des Ochollo d'Éthiopie.

Si elle est assurément « tonique », cette démarche souffre de deux défauts majeurs. Tout d'abord, elle tend à gommer les éventuels jeux d'échelle entre les différentes façons de s'assembler – les processus de décision d'un groupe de chanoines, encastré dans la hiérarchie religieuse de la chrétienté, n'ont pas la même portée que les délibérations d'une assemblée constituante révolutionnaire. Surtout, elle se fonde sur un présupposé erroné : l'existence d'assemblées et de délibérations consensuelles ne suffit pas à caractériser une véritable démocratie, ni même à définir une forme riche de politique. C'est là s'en tenir à une définition purement procédurale – voire formaliste –, alors que la démocratie est un *régime* au sens fort du terme, qui associe tout à la fois des institutions, des mœurs et un type d'interrogations sur les fins ultimes de la communauté [59].

C. Castoriadis avait, d'une certaine manière, répondu par anticipation à cette tentative de banalisation dans un séminaire de novembre 1982, dans des termes propres à dissiper tous les malentendus :

> *En ce qui concerne la démocratie ou la politique, on trouvera certes des équivalents ou des approximations de formes démocratiques ailleurs qu'en Grèce ancienne ou dans les périodes antérieures, par exemple des assemblées démocratiques de guerriers dans certaines tribus. Effectivement, ils discutent – très peu d'ailleurs, ils sont d'un laconisme admirable –, ils se consultent et, en un sens, décident à partir d'un consensus. On trouvera*

57 - Marcel Detienne (éd.), *Qui veut prendre la parole ?*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.
58 - *Id.*, « Des pratiques d'assemblée aux formes du politique. Pour un comparatisme expérimental et constructif entre historiens et anthropologues », *in* M. Detienne (éd.), *Qui veut prendre la parole ?*, *op. cit.*, p. 13-14.
59 - La même erreur de perspective peut être décelée – avec un présupposé idéologique inverse – à la fin du dernier ouvrage d'Alain Testart, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard, 2012. Selon l'auteur, des traces archéologiques permettent d'envisager qu'au Rubané – Néolithique ancien, en Europe centrale (5500-4800 av. J.-C.) –, quand l'Europe tempérée était sans doute cannibale, le peuple se rassemblait (déjà) et participait aux décisions collectives. On se trouverait là aux origines de « la tonalité démocratique » de l'Europe. Rabattre ainsi la politique sur les seules pratiques d'assemblée aboutit, cette fois, à mettre en scène un Occident déjà incomparable et miraculeux à l'époque néolithique.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

également cela dans certaines communautés rurales, comme le mir, *qui intéressait tellement le vieux Marx, ou la* zadruga, *ou parfois dans les villages de l'Inde. Et sans doute dans beaucoup d'autres cas. Vous trouverez là des collectivités qui s'autogèrent. Quelle est donc la différence pour ce qui nous importe ici ? La vie dans une telle collectivité est peut-être infiniment plus agréable ou humaine, elle vaut peut-être mieux dans l'absolu que la vie dans l'Athènes du V^e siècle ; il se peut qu'un guerrier indien d'Amérique, comme individu humain, soit absolument indépassable – je serais assez enclin à le croire. Mais ce n'est pas cela que je discute. Dans ces communautés autogérées, où il n'y a pas de différenciation de pouvoir entre dominants et dominés, cette autogestion se fait dans un cadre donné* ne varietur, *qu'il n'est pas question de modifier. [...] On gère la communauté en fonction de la loi existante : il n'est pas question d'avoir explicitement une activité législative. Donc, quand nous parlons de démocratie, n'ayons pas simplement en tête l'existence d'une assemblée qui délibère et décide consensuellement, ni l'absence d'une domination au sens factuel du terme par un groupe spécial ; la création grecque de la démocratie, de la politique, est création d'une activité explicitement auto-instituante de la collectivité*[60].

Définie de la sorte, la politique ne peut donc se résumer à des formes de rassemblement collectif ou à la simple gestion des affaires communes – ce type de définition conduisant à manquer la singularité (non miraculeuse) de l'expérience démocratique en Grèce ancienne.

Proposition : penser l'articulation du politique et de la politique

À l'issue de ces premiers repérages, il devient peut-être envisageable d'esquisser une définition de l'expérience politique grecque à l'articulation *du* politique (au sens de Platon et de C. Schmitt) et de *la* politique (telle que C. Castoriadis la conçoit). Armé d'une telle définition, le travail d'enquête ne fait toutefois que commencer. Comment faut-il en effet penser l'articulation entre ces différents niveaux d'expression de la vie collective[61] ? Peut-on repérer des formes de hiérarchisation, voire de basculement, entre *le* politique diffus, fondé sur la force intégratrice des pratiques communautaires (en contexte conflictuel), et *la* politique au sens formel, réglée par le jeu des institutions ? Sont-ils en tension, voire en opposition, ou bien en continuité l'un avec l'autre[62] ? Mieux encore, ne sont-ils pas parfois imbriqués l'un dans l'autre ? De fait, si la distinction entre *le* politique et *la* politique

60 - C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 1, *op. cit.*, p. 59.

61 - Voir Pauline Schmitt Pantel, « Les activités collectives et le politique dans les cités grecques », *in* O. Murray et S. Price (dir.), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, *op. cit.*, p. 233-248.

62 - Pour une analyse des évolutions de la pensée de Pauline Schmitt Pantel en la matière, voir Paulin Ismard, « Le public et le civique dans la cité grecque : hypothèses à partir d'une hypothèse », *in* V. Azoulay, F. Gherchanoc et S. Lalanne (éd.), *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 317-327.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

est un outil analytique utile, elle ne doit pas conduire à considérer ces deux sphères de façon étanche. Rappelons à cet égard qu'en Grèce, la citoyenneté *(politeia)* articule des niveaux de participation différenciés et mêle indissociablement le politique et la politique : loin d'avoir un contenu purement juridique, l'appartenance à la communauté repose aussi sur des pratiques rituelles, profanes et sacrées, qui sont susceptibles de se « politiser » dans un cadre conflictuel [63].

On doit donc se méfier, en la matière, des alternatives tranchées, d'autant que la dynamique historique tend à faire bouger les lignes : tandis que la sphère du politique – au sens de C. Schmitt – varie en fonction de l'intensité des antagonismes communautaires, la politique – comme lieu de délibération collective – ne cesse d'évoluer au gré des « révolutions » *(metabolai)* institutionnelles qui, de Clisthène à Thrasybule, se succèdent à un rythme rapide. Plutôt que d'essayer de reconstituer de grandes évolutions schématiques (du politique à la politique), le temps est sans doute venu de mener des études de cas approfondies qui, seules, apparaissent susceptibles de jeter quelque lumière sur les articulations souples et évolutives du phénomène [64]. À cet égard, la cité divisée de 404 av. J.-C. constitue un laboratoire idéal pour mener l'expérience et tenter de saisir la configuration politique athénienne dans toute sa richesse.

Expérimentation : le/la politique à l'épreuve de la *stasis* de 404

Au sortir de la guerre du Péloponnèse, Athènes est exsangue. Installée par les Spartiates, une oligarchie sanguinaire – les Trente – s'est emparée du pouvoir dans la cité, mettant brutalement fin au régime démocratique et n'accordant la plénitude des droits politiques qu'aux trois mille citoyens les plus fortunés. Regroupées autour de Thrasybule à Phylè – une forteresse au nord de l'Attique –, quelques dizaines de démocrates organisent une résistance opiniâtre et, après quelque temps, parviennent à reprendre le port du Pirée. C'est là qu'ils affrontent victorieusement les forces rassemblées par les oligarques, pourtant bien supérieures en nombre, lors de la bataille de Mounychie. À l'issue des combats, on dénombre soixante-dix morts du côté de « ceux de la Ville », parmi lesquels le chef des Trente, Critias, et l'un des dix commandants du Pirée, Charmide (l'oncle de Platon). Les Trois-Mille obtiennent alors une trêve pour enlever leurs morts restés sur les pentes de la colline [65] et c'est dans ce contexte funèbre que le héraut des mystes d'Éleusis, Cléocritos – qui fait partie du camp de Thrasybule –, prononce un vibrant appel à la réconciliation entre les deux parties.

63 - Josine H. BLOK, « Becoming Citizens: Some Notes on the Semantic of 'Citizen' in Archaic Greece and Classical Athens », *Klio*, 87-1, 2005, p. 7-40 ; *Id.*, « *Hosiè* and Athenian Law from Solon to Lykourgos », *in* V. AZOULAY et P. ISMARD (éd.), *Clisthène et Lycurgue d'Athènes. Autour du politique dans la cité classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 233-254.

64 - C'est ce que nous avons déjà tenté de faire V. AZOULAY et P. ISMARD (éd.), *Clisthène et Lycurgue d'Athènes...*, *op. cit.*

65 - XÉNOPHON, *Helléniques*, II, 4, 19.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

Que l'on me permette de le citer *in extenso* dans la version qu'en donne Xénophon, dans les *Helléniques*, puisque ce discours est devenu, du moins en France, l'un des passages obligés de la réflexion sur le politique en Grèce ancienne [66] :

> *Cléocritos, le héraut des Mystes, qui avait une très belle voix* (μάλ' εὔφωνος), *fit faire le silence pour dire : « Concitoyens, pourquoi nous chassez-vous, pourquoi voulez-vous nous tuer ?* (ἄνδρες πολῖται, τί ἡμᾶς ἐξελαύνετε; τί ἀποκτεῖναι βούλεσθε;) *De notre côté, nous ne vous avons jamais fait de tort : nous avons participé avec vous aux cérémonies les plus solennelles, aux sacrifices et aux fêtes les plus belles ; nous avons dansé ensemble dans les chœurs, fréquenté ensemble l'école, servi ensemble dans les mêmes rangs* (μετεσχήκαμεν δὲ ὑμῖν καὶ ἱερῶν τῶν σεμνοτάτων καὶ θυσιῶν καὶ ἑορτῶν τῶν καλλίστων, καὶ συγχορευταὶ καὶ συμφοιτηταὶ γεγενήμεθα καὶ συστρατιῶται), *nous avons supporté avec vous bien des dangers sur terre et sur mer, quand il s'agissait, pour les uns et pour les autres, d'assurer la sécurité et la liberté communes. Au nom des dieux de nos pères et de nos mères, de nos relations de parenté, d'alliance et d'amitié* (πρὸς θεῶν πατρῴων καὶ μητρῴων καὶ συγγενείας καὶ κηδεστίας καὶ ἑταιρίας) *– car tous ces liens unissent beaucoup d'entre nous* (πάντων γὰρ τούτων πολλοὶ κοινωνοῦμεν ἀλλήλοις) *–, cessez de mal agir envers la patrie, n'obéissez plus aux Trente, les plus impies des hommes* (παύσασθε μαρτάνοντες εἰς τὴν πατρίδα, καὶ μὴ πείθεσθε τοῖς ἀνοσιωτάτοις τριάκοντα), *qui ont fait périr, peu s'en faut, plus d'Athéniens en huit mois que tous les Péloponnésiens dans une guerre de dix ans. Et, quand nous pourrions mener en paix notre vie de citoyens, ce sont eux qui provoquent chez nous la guerre* (πόλεμον) *la plus affreuse, la plus pénible, la plus sacrilège, la plus odieuse aux dieux et aux hommes en nous opposant les uns aux autres. Et cependant vous le savez bien, parmi ceux que nous venons de tuer, il en est qui ont été bien pleurés non seulement dans votre camp, mais dans le nôtre* [67].

Xénophon semble avoir construit toute la scène sur un jeu de ressemblances et de différences avec la politique au sens traditionnel. Le discours évoque ainsi, de façon décalée, une harangue à l'Assemblée : là où, à l'*Ekklèsia*, le héraut de la cité impose le silence aux citoyens à l'ouverture de la séance, c'est le héraut des mystes d'Éleusis qui fait taire les soldats massés devant lui ; s'il reprend ensuite la formule

66 - Outre Nicole Loraux, « La guerre dans la famille », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 5, 1997, p. 21-62, ici p. 48, voir notamment P. Schmitt Pantel, « Les activités collectives et le politique... », art. cit., p. 243 ; Vincent Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir. Charis et charisme dans l'œuvre de Xénophon*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 284 ; Florence Gherchanoc, *L'oïkos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 184 ; Aurélie Damet, *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 74-75. Dans une perspective littéraire, voir par ailleurs Vivienne J. Gray, *The Character of Xenophon's* Hellenica, Londres, Duckworth, 1989, p. 101-103.

67 - Xénophon, *Helléniques*, II, 4, 21-22. Dans les *Mémorables*, IV, 6, 14, le Socrate de Xénophon célèbre également les discours qui apaisent la *stasis* pour faire naître la concorde *(homonoia)* entre citoyens. Il fait même de l'*homonoia* « le plus grand des biens pour les cités ».

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

classique d'adresse aux citoyens – *andres politai* –, ce n'est toutefois pas pour céder la parole aux orateurs. Car Cléocritos n'entend pas ici ouvrir un débat, où les points de vue alterneraient avant d'être tranchés par un vote. La joute oratoire – et la division qu'il implique – laisse la place à un appel à la réconciliation, conclu par l'évocation des larmes qui coulent dans les deux camps. Cléocritos esquisse ainsi les contours d'une communauté émotionnelle – et non institutionnelle – reposant sur des relations de parenté et d'alliances, d'une part, et des pratiques associatives et des formes de vie commune, d'autre part [68]. Soudés par la *physis* (les liens du sang) comme par le *nomos* (les pratiques collectives), les Athéniens sont appelés à retrouver leur unité et à surmonter leurs divisions.

Et ce ne sont pas là que des paroles en l'air : après avoir scellé la réconciliation, quelques semaines plus tard, par un accord au terme duquel les démocrates avaient le droit de revenir en ville, tandis que les oligarques qui ne se sentaient pas en sécurité pouvaient s'établir à Éleusis, « le sanctuaire d'Éleusis devint commun aux deux partis [69] ». Au-delà de divisions institutionnelles persistantes, la pratique rituelle vient donc réunir les deux camps dans un lieu administré par le *genos* des *Kerukes* auquel appartient Cléocritos et qui, après avoir été le théâtre d'un des épisodes les plus sanglants de la *stasis* athénienne, se transforme en instance de réconciliation.

Plus encore, au-delà de ces retrouvailles entre les ennemis d'hier, la résolution du conflit débouche sur l'intégration d'un certain nombre d'étrangers méritants dans une communauté civique aux contours redéfinis. Xénophon rappelle à cet égard les promesses faites par les partisans de Thrasybule après la bataille de Mounychie : « Dix jours n'étaient pas passés qu'ils [les gens du Pirée] avaient garanti à ceux qui combattraient avec eux, même si c'étaient de simples étrangers *(xenoi)*, l'égalité d'impôts *(isoteleian)* [70]. » Et les démocrates ne s'en tinrent pas à accorder de simples privilèges fiscaux, puisque l'on sait, grâce au témoignage de la *Constitution des Athéniens*, qu'après 403, les Athéniens votèrent un décret qui prévoyait d'octroyer la citoyenneté athénienne « à tous ceux qui étaient revenus du Pirée, alors qu'il était manifeste que certains d'entre eux étaient des esclaves [71] ». Proposée par Thrasybule lui-même, la mesure prévoyait que les *xenoi* ayant rejoint l'armée des démocrates à Phylè (ou sur le chemin du Pirée) reçoivent la citoyenneté et intègrent l'une des dix tribus clisthéniennes, un dème et une trittye [72].

Élimination violente des ennemis irrécupérables, réconciliation entre citoyens de bonne volonté, extension du corps civique à certains étrangers particulièrement

68 - Voir déjà Paul Cloché, *La restauration démocratique à Athènes en 403 av. J.-C.*, Paris, E. Leroux, 1915, p. 59.

69 - Pseudo-Aristote, *Constitution des Athéniens*, XXXIX, 2 : τὸ δ' ἱερὸν εἶναι κοινὸν ἀμφοτέρων.

70 - Xénophon, *Helléniques*, II, 4, 25.

71 - Pseudo-Aristote, *Constitution des Athéniens*, XL, 2.

72 - *Inscriptiones Graecae* (ci-après *IG*) II^2, 10. Voir aussi Michael J. Osborne, *Naturalization in Athens: A Corpus of Athenian Decrees Granting Citizenship*, Bruxelles, Paleis der Academiën, 1981, vol. 1, D6 ; Peter J. Rhodes et Robin Osborne, *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford, Oxford University Press, 2003, n° 4.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

valeureux : comment ne pas penser ici à la Lysistrata d'Aristophane qui, après avoir suggéré d'enlever « le suint de la cité, à coups de triques », proposait de rassembler dans la même corbeille « les meilleurs brins » de la communauté – les citoyens, mais aussi les métèques, voire les esclaves – pour « les réunir en une seule masse, en une grosse boule, et avec celle-ci alors tisser un manteau pour le peuple » [73] ?

Cléocritos et la promotion *du* politique

À lire superficiellement le texte de Xénophon, on a donc l'impression de mieux saisir ce qui définit le politique dans la cité athénienne. Celui-ci semble s'identifier au maillage serré des liens communautaires, qui ne recoupe pas la politique au sens institutionnel du terme [74]. On retrouve en l'occurrence un élément crucial de la définition schmittienne : le politique n'a aucune substance propre qui le définirait une fois pour toutes. Les fêtes, les sacrifices, les chœurs, l'école ou l'armée : tout peut être saisi par cette dynamique qui est aussi celle des affects ; mieux encore, ce processus de politisation aboutit à redéfinir les contours de la communauté athénienne au point d'ébranler les barrières statutaires les mieux établies.

Toucherait-on là à l'essence du politique grec ? C'est ce que pense N. Loraux qui fait du discours de Cléocritos le point de départ de sa réflexion dans *La cité divisée* : comme elle l'écrit dans l'introduction de l'ouvrage, elle souhaite « comprendre pourquoi, un jour de l'an 403 avant notre ère, Cléocritos l'irénique fut le porte-parole de l'armée victorieuse des 'démocrates du Pirée' », alors que l'heure aurait pu être à la revanche [75]. Selon l'historienne, cette scène matricielle offrirait même un véritable condensé du fonctionnement du politique athénien : face au spectre hideux de la *stasis*, les démocrates auraient fait le choix de ne pas se venger et de refouler la division sous le tissu serré des liens communautaires.

Toutefois, cette interprétation me paraît erronée, et ce pour plusieurs raisons. En premier lieu, la harangue du héraut n'a rien d'irénique ou de consensuel, contrairement à ce que soutient N. Loraux. Cet appel à l'union se fait en effet sur fond de division radicale et, plus précisément, repose sur une redéfinition de la distinction entre amis et ennemis. Car l'exhortation de Cléocritos ne s'adresse pas à tous les Athéniens : en tant qu'ennemis irréductibles, les Trente en sont radicalement exclus et, d'une certaine manière, tout le discours du héraut vise à établir une ligne de démarcation tranchée entre les citoyens récupérables et ceux qui ne le sont pas. Le héraut suggère en effet que les « tyrans » ne méritent pas d'être considérés comme des citoyens à part entière : en leur reprochant d'avoir déclenché, non une *stasis*, mais un véritable *polemos* – terme qui désigne la guerre

73 - ARISTOPHANE, *Lysistrata*, v. 585-586.

74 - Voir récemment F. GHERCHANOC, *L'oïkos en fête...*, *op. cit.*, p. 184, qui se sert du discours de Cléocritos pour présenter la *polis* « comme une *koinônia* composée d'un réseau de *koinôniai* », où la *philia* produite dans ces communautés « maintient l'unité de la cité, la concorde ».

75 - La première phrase de la préface de N. LORAUX, *La cité divisée...*, *op. cit.*, p. 7, est à cet égard explicite : « Tout a commencé avec le discours de Kléokritos dans les *Helléniques* de Xénophon. »

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

contre un ennemi extérieur –, Cléocritos ravale les Trente au rang d'étrangers, au même titre que les Spartiates et les barbares [76]. Pour reprendre la métaphore platonicienne du politique, retisser le manteau déchiré de la communauté implique de se débarrasser au préalable des éléments nuisibles qui ne pourront jamais s'intégrer à la trame sans créer de nouveaux accrocs. L'horizon du conflit est donc bien présent dans un discours qui exprime à la fois l'union la plus forte – par l'invocation des liens du sang et des pratiques communautaires – et la division la plus intense – avec l'exclusion des Trente, incarnation de la figure de l'ennemi public (*hostis*, et non *inimicus*). Loin de refouler le conflit, le discours du héraut constitue plutôt une façon de le poursuivre par d'autres moyens, en isolant les amis potentiels des ennemis inexpiables, promis à la mort [77].

Allons plus loin : même vis-à-vis des Trois-Mille, le discours de Cléocritos ne témoigne d'aucun irénisme. Il ne faut pas oublier le contexte dans lequel le héraut prononce son appel à la concorde : si les oligarques viennent alors de perdre une bataille, ils sont encore loin d'avoir perdu la guerre, dans la mesure où ils continuent à tenir la ville, protégée par de solides remparts et imprenable par la force. De ce point de vue, le discours de Cléocritos est bien plus machiavélien qu'irénique, en ce qu'il vise à créer une faille chez les adversaires par une redéfinition de la figure de l'ennemi. Et c'est d'ailleurs ce qui se produit : après être rentrés dans leurs murs, les « Athéniens de la ville » décident de démettre les Trente qui partent alors pour Éleusis [78]. C'est du reste dans une telle perspective qu'il faut comprendre le choix fait par les démocrates de donner la parole à Cléocritos, héraut des mystes d'Éleusis, et non à Thrasybule, le chef des démocrates. Il faut ici rappeler qu'à peine quelques jours auparavant, tous les Éleusiniens en âge de combattre ont été arrêtés par les Trente et, ensuite, condamnés à mort à Athènes, non seulement afin de sécuriser un emplacement sûr pour les oligarques en cas de coup dur, mais aussi pour rendre l'ensemble des Trois-Mille complices de cet atroce forfait et les

76 - Sur les Trente comme figure de l'ennemi radical *(hostis)*, voir LYSIAS, *Contre Ératosthène* (XII), 51 : Ératosthène, l'un des Trente, « regardait la cité comme son ennemie *(echthran)* ».

77 - De la même façon, l'amnistie de 403 ne saurait être interprétée comme le reflet de l'angoisse des démocrates face à la *stasis*. Tout d'abord, ce n'est pas une décision prise de bon cœur. La négociation se déroule en effet alors que les troupes spartiates campent en Attique et sont intervenues militairement contre les démocrates basés au Pirée (XÉNOPHON, *Helléniques*, II, 4, 35-38) : la paix est conclue à l'instigation du roi Pausanias. Ensuite, l'amnistie ne concerne pas tout le monde, puisqu'une cinquantaine d'Athéniens en sont exclus – les Trente, les Onze, les Dix magistrats du Pirée, auxquels il faut ajouter les Dix de la Ville (XÉNOPHON, *Helléniques*, II, 4, 38 et PSEUDO-ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, XXXIX, 6). Comme le discours de Cléocritos, l'amnistie refoule moins la *stasis* qu'elle ne l'encadre, en redéfinissant la figure de l'ennemi.

78 - XÉNOPHON, *Helléniques*, II, 4, 23-24. Si les partisans les plus enragés des Trente s'établirent à Éleusis et y demeurèrent après la restauration de la démocratie en 403, ils n'en sortirent toutefois pas indemnes : en 401/400, les Athéniens se résolurent à lancer une expédition militaire contre ce bastion oligarchique, après avoir éliminé physiquement leurs stratèges venus à une conférence dans la ville. Voir XÉNOPHON, *Helléniques*, II, 4, 43 et PSEUDO-ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, XL, 5.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

souder ainsi aux Trente par crainte des représailles [79]. De la part des démocrates, le choix de désigner comme porte-parole Cléocritos – incarnation de l'Éleusis martyrisée – est une façon habile d'apaiser les appréhensions des Athéniens de la ville en leur assurant qu'ils ne les tiennent pas pour responsables de ce crime odieux [80].

Mais il y a plus encore : l'effet même du discours doit être profondément relativisé. Car le rappel émouvant de toutes ces expériences partagées ne suffit nullement à raccommoder d'un coup le manteau déchiré de la communauté politique. La suite du récit de Xénophon est à cet égard limpide : si les Trois-Mille, à leur retour dans la ville, décident de destituer les Trente, ils ne se montrent pas pour autant enclins à faire revenir les exilés démocrates dans leurs murs. Bien au contraire, ils s'accordent pour appuyer le gouvernement belliqueux des Dix et appellent les Spartiates à la rescousse contre les démocrates du Pirée, saluant avec joie l'arrivée du chef lacédémonien Lysandre. C'est seulement quelques semaines plus tard que, divisés par la diplomatie du roi spartiate Pausanias, ils se résolvent finalement à faire des offres de réconciliation aux troupes de Thrasybule [81].

Lire attentivement Xénophon conduit donc plutôt à souligner l'incapacité des pratiques communautaires à (re)tisser le manteau déchiré de la communauté. L'idéologie du « vivre-ensemble » se heurte en effet aux divisions de classes – entre riches et pauvres, oligarques et démocrates –, qui séparent alors les Athéniens de façon radicale. S'il est assurément une belle pièce de rhétorique, le discours de Cléocritos a une portée qui ne doit donc pas être exagérée. Ce dont témoigne la vibrante harangue du héraut est la nécessité, pour tenter de dépasser les déchirements de la communauté, de faire l'impasse sur la politique au sens traditionnel du terme. D'une certaine façon, c'est précisément parce que les deux camps se séparent radicalement sur la politique – qui doit participer aux institutions de la cité ? – que le héraut est contraint de faire appel au politique – la participation aux activités collectives tenant alors le rôle de plus petit dénominateur commun.

L'invocation (creuse) du politique pour mieux faire oublier la politique : sans doute le serment prêté par tous les Athéniens, quelque temps plus tard, de « ne pas rappeler les maux du passé (μὴ μνησικακήσειν) [82] », doit-il également être interprété dans cette perspective. N. Loraux a relevé, à raison, l'importance de la formule, soulignant la forme très particulière d'oubli actif qui s'y trouve promue [83].

79 - XÉNOPHON, II, 4, 8-10 : « Les Éleusiniens sont arrêtés, emmenés à Athènes par l'Hipparque Lysimachos et livrés aux Onze. Le lendemain, les Trente convoquent à l'Odéon les hoplites et les cavaliers. Critias parle : 'Nous organisons la *politeia* pour vous comme pour nous : vous devez donc avoir part aux périls comme aux honneurs. Condamnez, en conséquence, les Éleusiniens que nous avons arrêtés : ainsi vos espérances et vos craintes seront les mêmes que les nôtres' *(hina tauta hèmin kai tharrète kai phobèsthe)*. » Voir LYSIAS, *Contre Ératosthène* (XII), 52, qui évoque 300 citoyens condamnés à mort.

80 - P. CLOCHÉ, *La restauration démocratique...*, *op. cit.*, p. 34-46.

81 - XÉNOPHON, *Helléniques*, II, 4, 28-29, 35. Voir P. CLOCHÉ, *La restauration démocratique...*, *op. cit.*, p. 61-85.

82 - XÉNOPHON, *Helléniques*, II, 4, 42-43.

83 - N. LORAUX, « De l'amnistie et de son contraire » [1987], *in* N. LORAUX, *La cité divisée...*, *op. cit.*, p. 150-155.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

Toutefois, le serment gagne aussi à être interprété de façon positive : il ne propose pas seulement une forme d'amnésie, fût-elle active, mais la substitution d'une mémoire à une autre. En somme, il s'agit d'oublier les *kaka* – les désaccords radicaux sur le fonctionnement institutionnel de la cité – pour se souvenir seulement des *kala* – les moments d'effervescence communautaire.

Xénophon et l'oubli de *la* politique

Pour saisir tous les enjeux de cet oubli actif de la politique au profit du politique, peut-être faut-il en revenir à Xénophon lui-même, qui, à bien des égards, est le véritable auteur du discours de Cléocritos. Un bref rappel biographique s'impose : disciple de Socrate, Xénophon participa activement à la révolution oligarchique de 404 et, à la bataille de Mounychie, il combattit probablement dans les rangs des Trente [84]. Quelque temps plus tard, vers 401 av. J.-C., il quitta sa patrie pour s'enrôler au service de Cyrus le Jeune – aspirant au trône de l'Empire perse – lors de l'Anabase. Rentré en Grèce après bien des péripéties, il n'hésita pas à prendre le parti des Spartiates, luttant même contre ses propres compatriotes à la bataille de Coronée, en 394. À cette date, sa rupture avec Athènes était consommée – même si certains historiens estiment que son bannissement remonterait en réalité à quelques années plus tôt [85].

Pour autant, cet adversaire résolu de la démocratie développe, dans les *Helléniques*, une vision particulièrement sombre de la tyrannie des Trente. Il n'a en effet que mépris pour ceux qui ont semé la défiance et le trouble au sein de l'oligarchie – Critias allant jusqu'à faire exécuter son compère Théramène [86]. Sa détestation des Trente n'explique toutefois pas pourquoi, dans son récit, l'auteur donne le beau rôle aux démocrates du Pirée, en faisant résonner ainsi le discours émouvant de Cléocritos. Pour le comprendre, sans doute faut-il prendre en compte le lieu et le moment probables où Xénophon publia son livre. Selon toute vraisemblance, c'est à Athènes, une fois rentré d'exil au début des années 360, qu'il composa l'essentiel de son œuvre et, en particulier, acheva les *Helléniques* [87]. L'exilé

84 - Voir Luciano CANFORA, *Une profession dangereuse. Les penseurs grecs dans la cité*, trad. par I. Abramé-Battesti, Paris, Desjonquères, [2000] 2001, p. 28-29, selon qui Xénophon aurait été hipparque après la bataille de Mounychie, n'hésitant pas à faire le coup de main contre les démocrates.

85 - Voir José F. GONZÁLEZ CASTRO, « El exilio de Jenofonte », *Gerión*, 16, 1998, p. 177-181, qui penche pour un exil de Xénophon dès 399. Voir toutefois les arguments convaincants de Christopher J. TUPLIN, « Xenophon's Exile Again », *in* M. WHITBY et P. HARDIE (éd.), *Homo Viator: Classical Essays for John Bramble*, Bristol, Bristol Classical Press, 1987, p. 59-68, ici p. 66-68, selon lequel Xénophon aurait été exilé en 394 sur le double fondement de son soutien passé à Cyrus et de son laconisme présent. En 399, on comprendrait mal pourquoi Athènes aurait ouvertement reproché à l'un de ses citoyens son engagement auprès d'un allié de Sparte, alors que celle-ci dominait sans partage le monde grec.

86 - Pierre PONTIER, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 86-87.

87 - Sur ces questions chronologiques, voir V. AZOULAY, *Xénophon et les grâces du pouvoir...*, *op. cit.*, p. 11-15.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

repenti avait donc un intérêt tout particulier à mettre en avant une définition communautaire du politique, propre à l'inclure dans la collectivité des Athéniens. Le sous-entendu est clair : ayant participé dans sa jeunesse aux mêmes fêtes, aux mêmes sacrifices et aux mêmes chœurs que ses concitoyens, il mérite bien, sur cette base, d'être réintégré dans la *politeia*, malgré son passé trouble d'oligarque laconisant.

Cette mise en perspective permet de ne pas être dupe d'un discours qui efface délibérément une part décisive de l'expérience politique grecque. C. Castoriadis le rappelait il y a déjà plus de vingt ans :

> *On assiste aujourd'hui à une tentative inverse, qui prétend dilater le sens du terme [politique] jusqu'à lui faire résorber l'institution d'ensemble de la société. La distinction du politique à l'égard d'autres « phénomènes sociaux » relèverait, semble-t-il, du positivisme (bien entendu, ce dont il s'agit ce ne sont pas des « phénomènes », mais des dimensions inéliminables de l'institution sociale : langage, travail, reproduction sexuée, élevage des nouvelles générations, religion, mœurs, « culture » au sens étroit, etc.). Ce serait ainsi* le *politique qui porterait la charge de générer les rapports des humains entre eux et avec le monde, la représentation de la nature et du temps, ou le rapport du pouvoir et de la religion. [...] À part les goûts personnels, on ne voit pas ce que l'on gagne à appeler* le politique *l'institution* catholou *de la société, et l'on voit clairement ce qu'on y perd*[88].

Dissoudre le politique dans les interactions sociales n'a donc rien d'éclairant et tend même à gommer ce qui fait la spécificité politique des cités grecques. Car les Grecs n'ont pas inventé *le* politique – ce tissu de relations communautaires qui existent dans toutes les sociétés –, mais ils ont inventé, ou mieux, créé, *la* politique, ce qui est tout autre chose[89].

En définitive, il faut prendre en compte à la fois ce que dit le texte de Xénophon et ce qu'il tait. Ce qu'il affirme explicitement, c'est que le politique se définit à travers des pratiques communautaires qui participent au tissage de la *koinônia* – celle-ci n'étant rien d'autre qu'un réseau de *koinôniai* articulées entre elles. Encore faut-il immédiatement souligner que ces domaines d'action collective (chasse, sacrifice, banquet, fête, école, armée) n'ont rien de politique en eux-mêmes. Ce n'est que dans des conditions de conflictualité intense qu'ils se

88 - Cornelius CASTORIADIS, *Les carrefours du labyrinthe*, vol. 3, *Le monde morcelé*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, « Pouvoir, politique, autonomie », p. 125-126.

89 - Dans ce passage C. Castoriadis vise implicitement C. Schmitt et ceux qui s'en inspirent. Sa lecture n'est assurément pas exempte de mauvaise foi, dans la mesure où il oublie que le juriste défend une vision énergétique du politique : celui-ci ne s'identifie pas à toutes les interactions sociales ou, du moins, pas tout le temps. Reste que C. Castoriadis a raison sur le fond : en anti-démocrate passionné, C. Schmitt prend un malin plaisir à évacuer la politique au sens traditionnel, car il n'a que faire de la capacité d'une communauté à décider de son propre sort dans des formes réglées. Sur la distinction entre imaginaire radical et « décisionnisme » schmittien, voir *Id.*, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 3, *Thucydide, la force et le droit*, éd. par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Éd. du Seuil, 2011, p. 69-70.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

trouvent investis d'une telle valeur ; et encore faut-il rappeler la fragilité des liens tissés à ces occasions, puisque leur remémoration est loin de suffire, à elle seule, à réconcilier les Athéniens déchirés par la *stasis*.

Ce que le discours passe délibérément sous silence, c'est le rôle de la politique au sens traditionnel du terme. De fait, la discorde est alors si vive qu'elle ne peut se régler par les voies juridiques habituelles, à l'Assemblée, au Conseil ou dans les tribunaux – Xénophon ayant par ailleurs tout intérêt à évacuer cette définition institutionnelle de la *politeia* dont il fut exclu. L'enquête doit donc réintégrer cette part manquante, tout en prenant soin de préciser que la politique ne s'identifie pas seulement à des formes procédurales, mais aussi à un *régime* qui se caractérise par son « auto-institution explicite (même si elle reste partielle) » [90].

Cet effort pour élucider les articulations entre le politique et la politique conduit à aborder une question plus générale qui touche à l'historicité du phénomène. C'est en effet en me fondant sur un événement – la *stasis* de 404 à Athènes – que j'ai mené cette étude : qu'implique ce choix sur le plan épistémologique ? N'y a-t-il pas là un risque majeur à privilégier les ruptures au détriment des continuités ?

Complications : politique, événement et historicité

Par sa force de rupture, l'événement est l'occasion rêvée d'entrevoir, à la manière d'une coupe géologique, le fonctionnement de la sphère politique dans ses multiples articulations [91]. Venant dérégler l'ordre normal des choses, l'événement possède une vertu de dévoilement, donnant à voir ce qui, en principe, reste inaperçu. Il n'en demeure pas moins qu'il tend à obscurcir autant qu'à éclairer, fonctionnant à la manière d'un « dispositif », au sens que Gilles Deleuze donnait à ce terme : « chaque dispositif a son régime de lumière, manière dont celle-ci tombe, s'estompe et se répand, distribuant le visible et l'invisible, faisant naître ou disparaître l'objet qui n'existe pas sans elle [92] ». L'événement fonctionne selon ce principe de clair-obscur : si, par exemple, l'analyse de la *stasis* de 404 éclaire d'une lumière (trop) vive la part des pratiques collectives dans la construction du politique, en contrepartie, elle laisse dans l'ombre la politique traditionnelle. À l'inverse, le récit du moment clisthénien place à l'avant-scène les innovations institutionnelles (*la* politique) – la réorganisation du système tribal athénien et la création du Conseil des Cinq-Cents – en masquant le fait que ces réformes reposent *aussi* sur la

90 - *Id.*, « La *polis* grecque et la création de la démocratie », *Les carrefours du labyrinthe*, vol. 2, *Domaines de l'homme*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 325-382, ici p. 357. Voir, dans une même perspective, Christophe PÉBARTHE, « Faire l'histoire de la démocratie athénienne avec Cornelius Castoriadis », *Revue des études anciennes*, 114-1, 2012, p. 139-157.
91 - V. AZOULAY et P. ISMARD, « Les lieux du politique dans l'Athènes classique... », art. cit., p. 307.
92 - Gilles DELEUZE, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » [1988], *in* G. DELEUZE, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, Paris, Éd. de Minuit, 2003, p. 316-325, ici p. 317.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

reconfiguration d'une trame religieuse préexistante et de formes de solidarité anciennes (*le* politique)[93].

L'événement : penser avec, penser contre

Penser à partir de l'événement soulève des difficultés plus sérieuses encore. Cette focalisation tend ainsi à privilégier les moments d'effervescence communautaire et de recomposition sociale, au risque de minorer l'importance des permanences statutaires et des continuités juridiques – moins visibles dans la documentation, mais tout aussi structurantes. Surtout, en se concentrant sur les ruptures, on risque de développer une vision catastrophiste du politique qui tend, insensiblement, à l'identifier à la *stasis*. De fait, c'est une chose de dire que le politique est indissociable d'une certaine conflictualité liée à la pluralité humaine comme telle[94] ; c'en est une autre d'affirmer que l'essence du politique réside dans l'hostilité et la discorde radicale, que celle-ci soit assumée (pour C. Schmitt) ou refoulée (selon N. Loraux). Se braquer sur l'événement peut ainsi conduire à faire oublier tous les moments où la légalité fonctionne, bon gré mal gré, et où les luttes politiques ne mettent pas en péril la survie de la communauté.

Faut-il dès lors renoncer à l'événement sous prétexte que celui-ci déforme immanquablement la réalité qu'il contribue à illuminer et, pire encore, qu'il conduit à prendre l'exception pour la règle ? Ce serait une erreur, me semble-t-il, car c'est malgré tout dans ces moments de crise que se dévoilent les configurations politiques les plus riches. Ces points de rupture sont en effet aussi des points d'accroche pour l'écriture des historiens et des philosophes de l'Antiquité qui tentent de rendre raison des changements qu'ils perçoivent. Et comme l'on ne choisit pas sa documentation, il revient au chercheur d'aujourd'hui d'être attentif aux effets d'occultation induits par cette focalisation sur l'événement, en s'efforçant d'en restituer la part d'ombre – par le croisement des sources, quand cela est possible, et par l'attention aux stratégies narratives suivies par les auteurs anciens.

Revenons précisément à la *stasis* de 404 pour mettre en pratique ce discours de la méthode. C'est en suivant la trajectoire de certains acteurs du conflit, en amont comme en aval de la guerre civile, qu'il me paraît possible d'échapper au vertige de l'événement. L'itinéraire singulier de Lysias, l'un des plus célèbres orateurs attiques, est à cet égard riche d'enseignements. Au moment où les Trente prennent le pouvoir, celui-ci fait partie de la bonne société athénienne. Originaire de Syracuse en Sicile, son père Képhalos s'est installé à Athènes sur les instances de Périclès au milieu du V^e^ siècle[95], avant de partir quelques années plus tard pour Thourioi – colonie panhellénique fondée en 443 à l'initiative d'Athènes sur l'ancien

93 - François de Polignac, « D'Ajax à Hippothon. Héros 'marginaux' et cohérence des tribus clisthéniennes », *in* V. Azoulay et P. Ismard (éd.), *Clisthène et Lycurgue d'Athènes...*, *op. cit.*, p. 107-117.
94 - Ernesto Laclau, *La raison populiste*, trad. par J.-P. Ricard, Paris, Éd. du Seuil, [2005] 2008, p. 81.
95 - Lysias, *Contre Ératosthène* (XII), 4.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

site de Sybaris en Grande Grèce. À la suite de la désastreuse expédition de Sicile (415-413 av. J.-C.), Képhalos revient au Pirée avec sa famille, alors qu'il aurait très bien pu rallier Syracuse, sa patrie, alors triomphante. Propriétaire d'un florissant atelier de boucliers employant 120 esclaves, il atteint rapidement un rang social enviable qui permet à ses fils de fréquenter la fine fleur de la jeunesse athénienne [96]. Dans *La République* de Platon, on voit ainsi se côtoyer, dans la maison du vieux Képhalos, non seulement ses fils Lysias et Polémarque, mais aussi les frères de Platon, Adimante et Glaucon, descendants du législateur Solon et étroitement apparentés à Charmide et Critias – deux des Trente tyrans. Lysias et ses frères partagent ainsi un mode de vie commun avec les Athéniens de l'élite qu'ils considèrent d'ailleurs comme des « amis et familiers *(philous te kai oikeious)* [97] » : non seulement ils communient ensemble dans les réjouissances du banquet *(symposion)*, mais ils assistent aux mêmes fêtes et défilent dans les mêmes processions, comme celle en l'honneur de la déesse Bendis, au début de *La République* [98]. Cette sociabilité intense ne débouche toutefois pas sur une véritable mobilité statutaire : *le* politique, conçu ici comme le lieu du déploiement de la *philia*, ne permet donc pas de surmonter les rigidités de *la* politique et, en particulier, de transgresser les frontières juridiques séparant citoyens et métèques. Tout au plus devine-t-on l'octroi à la famille de Lysias de certains privilèges comme l'*enktèsis*, c'est-à-dire le droit pour un métèque d'être propriétaire d'un terrain et d'une maison [99].

La tyrannie des Trente représente un moment particulièrement traumatique pour Lysias, puisque les amis d'hier se transforment subitement en ennemis mortels. Avec son frère Polémarque, il fait ainsi partie des quelques riches métèques sélectionnés pour être exécutés par les Trente – leur fortune étant confisquée au profit des tyrans. Tandis que son frère est fait prisonnier et obligé de boire la ciguë, Lysias parvient *in extremis* à s'enfuir à Mégare et, depuis l'étranger, porte assistance aux résistants à Phylè en leur fournissant de l'argent, des armes et des mercenaires [100] : avec le rétablissement de la démocratie en 403, Lysias peut finalement rentrer à Athènes et recueillir, pense-t-il, les bénéfices politiques de son engagement aux côtés de Thrasybule.

Ce que l'amitié n'était pas parvenue à faire – franchir les barrières statutaires –, l'inimitié semble avoir été à même de le réaliser, comme si les effets de la déliaison

96 - Métèques et citoyens se mêlaient volontiers dans les hétairies – sorte de clubs aristocratiques regroupant de jeunes gens riches, sans considération de leur statut : ANDOCIDE, *Sur les mystères* (I), 15.

97 - PLATON, *La République*, 328D. Voir Edward E. COHEN, *The Athenian Nation*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 19-21.

98 - PLATON, *La République*, 327C : « Polémarque arriva, avec Adimante, frère de Glaucon, Nicératos, fils de Nicias, et un certain nombre d'autres, qui revenaient de la procession [en l'honneur de Bendis]. » Quelques lignes plus loin, le même Polémarque demande à Socrate et Glaucon de rester parmi eux pour qu'ils assistent ensemble à la course aux flambeaux qui doit avoir lieu le soir même en l'honneur de la déesse : « Nous sortirons après dîner, nous assisterons à la fête nocturne *(pannuchis)* ; nous y rencontrerons une foule de gens et nous causerons » (328A).

99 - LYSIAS, *Contre Ératosthène* (XII), 18 : le cortège funéraire de son frère Polémarque ne put partir « d'une des trois maisons qui nous appartenaient *(triôn hèmin oikiôn ousôn)* ».

100 - PSEUDO-PLUTARQUE, *Lysias*, 835F.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

étaient plus puissants que ceux de l'union. Après le rétablissement de la démocratie, Thrasybule proposa ainsi que la citoyenneté fut octroyée à Lysias en raison de ses loyaux services, ce que l'Assemblée ratifia par son vote [101]. Mais là encore, l'événement doit être remis en perspective : résistant de la première heure aux Trente [102], Archinos attaqua le décret pour vice de procédure et fit casser la décision. Selon le témoignage du Pseudo-Plutarque, « Lysias passa le reste de sa vie comme isotèle [103] », c'est-à-dire comme métèque exempté de la capitation payée par les étrangers résidents.

À observer à la loupe le parcours de Lysias, on mesure mieux l'impact de la *stasis* de 404. Au-delà des quelques semaines où l'intensité du conflit parut à même de recomposer la société athénienne sur de nouvelles bases, la communauté ne changea pas fondamentalement d'étoffe et ne connut des retouches qu'à la marge, la dynamique du politique se heurtant bien vite aux permanences de la politique. Ni purges radicales, ni naturalisations massives : pour l'essentiel, l'événement laissa intact la tripartition fondamentale entre citoyens, métèques et esclaves, même si le conflit entraîna des formes de mobilité *interne* à chaque catégorie – tantôt vers le haut, comme le prouve l'isotélie accordée à Lysias, tantôt vers le bas, comme en témoigne la mesure d'exclusion (temporaire) de la citoyenneté prise à l'encontre de Xénophon [104].

Politique et régime d'historicité

Ces variations de focale (entre court et moyen terme) et ces changements d'échelle d'observation (entre micro et macro) permettent d'échapper à une tendance lourde de la philosophie politique contemporaine, qui pense le politique à partir de l'état d'exception, à la suite de C. Schmitt et de Walter Benjamin. Giorgio Agamben défend ainsi l'idée que l'état d'exception tend aujourd'hui à devenir indiscernable de la situation « normale » [105]. Pourtant, si l'exception aide assurément à penser la politique, il faut se garder de déduire que l'une se confonde avec l'autre. On touche là, me semble-t-il, à une question décisive : entre continuité et rupture, entre règle

101 - Pseudo-Plutarque, *Lysias*, 835F-836A.

102 - Archinos fut en effet l'un de « ceux qui ramenèrent le Dèmos », selon Eschine, *Contre Ctésiphon* (III), 187. Voir Démosthène, *Contre Timocrate* (XXIV), 135, qui cite Archinos comme « ayant occupé Phylè » et ajoute, avec une exagération certaine, qu'il fut « après les dieux le principal artisan du retour ».

103 - Pseudo-Plutarque, *Vie des dix orateurs* [Lysias], 836A. Au-delà de cet aspect procédural, il semble que seuls les métèques ayant fait partie du contingent de Phylè (ou ayant rejoint Thrasybule au Pirée) se soient vus octroyer la citoyenneté : *IG* II^2, 10. Exilé à Mégare durant la guerre civile, Lysias ne comptait donc pas parmi les heureux élus.

104 - Sur cette question des mobilités intra-statutaires, voir les réflexions de Christel Müller dans ce numéro.

105 - Voir, entre autres, Giorgio Agamben, Homo sacer. *Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. par M. Raiola, Paris, Éd. du Seuil, [1995] 1997. On connaît sa thèse inspirée de Michel Foucault : l'état d'exception se caractérise par l'intervention jusque dans la vie biologique des individus (*zoé*, ou « vie nue »), le pouvoir tendant à gérer les citoyens comme de simples « vivants ».

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

et exception, entre quotidienneté et moment instituant, où se trouve la vérité de la politique ? Il me paraît crucial de mettre en question la primauté souvent donnée aux moments constituants dans la réflexion politique contemporaine. De ce point de vue, C. Schmitt, G. Agamben et C. Castoriadis se rejoignent, par-delà toutes leurs différences, en identifiant le/la politique aux seuls moments de rupture, d'une façon qui me paraît aussi épistémologiquement qu'historiquement discutable.

C. Castoriadis tend ainsi à assimiler la politique – confondue de façon plus ou moins explicite avec la démocratie [106] – à un processus d'institutionnalisation sans fin. Selon lui, la démocratie ne s'identifie jamais à un « état de choses », à une « constitution » donnée une fois pour toutes [107], mais renvoie à un processus d'auto-institution consciente et interminable. C'est là définir la démocratie par une forme d'instabilité radicale, à la suite de Jean-Jacques Rousseau dans le *Contrat social* : « Ajoutons qu'il n'y a pas de Gouvernement si sujet aux guerres civiles et aux agitations intestines que le Démocratique ou populaire parce qu'il n'y en a aucun qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme, ni qui demande plus de vigilance et de courage pour être maintenu dans la sienne [108]. » Dans les véritables démocraties, « le processus instituant est toujours à l'œuvre, introduisant sans cesse de nouvelles dispositions [109] ». De la même manière que C. Schmitt corrèle le politique à un certain degré de conflictualité, C. Castoriadis rapporte donc la politique à un certain niveau de radicalité instituante.

Cette thèse séduisante me paraît soulever un certain nombre de questions. En premier lieu – mais c'est là une position normative et, partant, sujette à débat –, il me semble délicat de vouloir *toujours* privilégier l'« instituant » sur l'« institué ». À identifier ainsi la politique à ses formes d'effervescence révolutionnaire, ne s'expose-t-on pas à un risque d'emballement dont la Terreur est l'inquiétant symbole [110] ? Que l'on m'entende bien : avec C. Castoriadis – comme avec Jacques Rancière et sa « démocratie des sans parts » [111] –, il me paraît crucial de penser la positivité et, même, la nécessité des moments constituants. Sans ces ruptures fortes, le projet d'autonomie risque peu à peu de s'affadir et de se dissoudre

106 - Sur la justification de cette équivalence, voir C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 1, *op. cit.*, p. 57.

107 - Cornelius CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 2, *La cité et les lois*, éd. par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Éd. du Seuil, 2008, p. 41.

108 - Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, livre III, chap. IV, dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964, cité par C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 2, *op. cit.*, p. 117.

109 - C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 2, *op. cit.*, p. 117 ; C. CASTORIADIS, *Les carrefours du labyrinthe*, vol. 3, *op. cit.*, p. 127 : « [...] la politique grecque [...] est donc *venue au jour*, partielle certes, de l'instituant en personne (dramatique, mais non exclusivement, illustrée par les moments de révolution). La création de la politique a lieu lorsque l'institution donnée de la société est mise en cause comme telle et dans ses différents aspects et dimensions (ce qui en fait découvrir rapidement, expliciter, mais aussi *articuler autrement* la solidarité), donc lorsqu'un *autre rapport*, inédit jusqu'alors, est créé entre l'instituant et l'institué. »

110 - Vincent DESCOMBES, *Philosophie par gros temps*, Paris, Éd. de Minuit, 1989.

111 - Jacques RANCIÈRE, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995. Voir aussi *Id.*, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, [1990] 2003.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

dans la routine institutionnelle et la gestion des affaires quotidiennes. Pour autant, n'est-il pas dangereux de récuser la validité de toute forme de politique instituée, en la renvoyant à une forme de « police », comme le veut J. Rancière ? Avec Jean-Claude Monod – auteur d'un bel essai sur le charisme en démocratie –, il me semble important de ne pas opposer le pouvoir constituant à ses propres créations et de réfléchir à la nécessaire articulation entre ces deux pôles [112].

En second lieu, ce privilège accordé aux moments instituants risque de mener à des interprétations historiquement erronées. Qu'une société ne soit pas en permanence en train de remettre explicitement en cause ses propres fondements – de s'auto-instituer lucidement, pour reprendre le vocabulaire de C. Castoriadis – ne signifie pas qu'elle ne soit pas authentiquement démocratique. Il est en effet des régimes politiques qui ne soulignent pas explicitement les ruptures qu'ils opèrent et qui n'en sont pas moins démocratiques sur le fond. Tel est précisément le cas de l'Athènes d'après 403, tournée vers le passé et néanmoins pleinement démocratique. Arrêtons-nous, pour finir, sur cette question cruciale qui engage une façon différente de concevoir la politique.

Pour bien appréhender le problème, il faut, pour commencer, donner toute sa place à la question des régimes d'historicité – ceux-ci variant non seulement entre cités, mais aussi à l'intérieur d'une même cité selon les périodes [113]. Le cas d'Athènes est à cet égard exemplaire d'un basculement brutal. On le sait : au Ve siècle, la démocratie péricléenne est tout entière tendue vers l'avenir [114]. Dans l'œuvre de Thucydide, le discours des Corinthiens met en valeur, avec un mélange d'admiration et d'effroi, la temporalité historique propre aux Athéniens, où « l'action [...] emplit constamment l'avenir et oblitère le passé et presque le présent [115] ». Il est vrai que la cité connaît en quelques dizaines d'années un nombre impressionnant de révolutions *(metabolai)* [116].

Il en va tout autrement à partir du IVe siècle, où s'impose un discours valorisant le passé et prônant le retour à la constitution des Ancêtres *(patrios politeia)*. À la suite des révolutions oligarchiques de 411 et 404, un nouveau régime d'historicité s'établit, qui tend à masquer les innovations institutionnelles sous la continuité traditionnelle. Pourtant, on pourrait affirmer, sans se tromper, que la cité n'a jamais

112 - Jean-Claude MONOD, *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie ? Politiques du charisme*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 252.

113 - François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

114 - THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 41, 4 : « nous n'avons besoin ni d'un Homère pour nous glorifier, ni de personne dont les accents charmeront sur le moment, mais dont les interprétations auront à pâtir de la vérité des faits ».

115 - C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 3, *op. cit.*, p. 132 et p. 172-173 (commentant THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, I, 70). Voir déjà Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p. 87-88.

116 - PSEUDO-ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, XLI, 2. Et l'auteur approuve d'ailleurs cette évolution : « Et il semble qu'on a bien fait ainsi *(kai touto dokousi poiein orthôs)*, car le petit nombre est plus facilement corruptible que le grand aussi bien par l'argent que par les faveurs. » Voir Josiah OBER, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 353.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

été aussi démocratique, comme le fait valoir la *Constitution des Athéniens* du Pseudo-Aristote. « [Après 403] Le peuple s'est en effet rendu maître de tout ; et tout est réglé par des décrets *(psèphismata)* et par des tribunaux où domine le peuple. En effet, même les jugements qui autrefois appartenaient au Conseil sont maintenant entre les mains du peuple [117]. » C'est au demeurant dans les mêmes années – entre 400 et 392 – qu'est instituée l'indemnité de participation à l'Assemblée *(misthos ekklèsiastikos)*, qui est probablement la mesure démocratique la plus radicale qui ait jamais été prise à Athènes : alors que la cité ne bénéficie plus de la manne provenant du tribut de la ligue de Délos, les citoyens décident de mobiliser près de quarante-cinq talents d'argent par an pour permettre aux plus pauvres d'entre eux de participer aux institutions démocratiques, tout en les incitant à la ponctualité lors des séances de l'Assemblée [118].

De façon symptomatique, cette innovation exceptionnelle n'a laissé que très peu de traces dans la documentation. Ce n'est qu'au détour d'une comédie d'Aristophane – l'*Assemblée des femmes*, jouée en 392 – que l'on apprend la création de cette indemnité à l'importance cruciale. Et quand les sources anciennes font état de changements institutionnels, c'est en général pour relativiser leur nouveauté : la distinction entre lois et décrets après 403 – innovation radicale s'il en est – s'effectue ainsi sous le haut patronage de Dracon et de Solon, les deux grands législateurs de l'époque archaïque – les Athéniens se targuant d'avoir laissé leurs lois ancestrales en vigueur [119]. Il en va de même, quelques années plus tard, en 394, quand les Athéniens octroient la première statue honorifique au stratège Conon. Alors qu'il s'agit d'une innovation témoignant d'un nouveau mode de contrôle du peuple sur les élites civiques, les Athéniens éprouvent le besoin de la raccorder à un (faux) précédent – le groupe statuaire des Tyrannicides – pour masquer la rupture qu'ils sont en train d'accomplir [120].

Comment prendre la mesure des innovations politiques quand le discours des démocrates eux-mêmes tend à les masquer sous le vernis uniforme de la *patrios politeia* ? Ce régime d'historicité tout à fait singulier a eu pour conséquence, dans l'historiographie traditionnelle, d'enraciner le cliché d'une démocratie languissante, voire décadente, au IVe siècle. Et c'est bien de la sorte que C. Castoriadis considère l'Athènes d'après 404, déployant même des efforts quasi comiques pour extirper Aristote – qu'il admire – de ce siècle qu'il méprise [121] : le Stagirite aurait

117 - Pseudo-Aristote, *Constitution des Athéniens*, XLI, 2.

118 - À l'époque où écrit l'auteur de la *Constitution des Athéniens* (v. 330 av. J.-C.), le *misthos* de la Boulè revient à près de quinze talents par an, et celui de l'Héliée s'élève à un montant oscillant entre vingt et trente talents par an. Voir par ailleurs Philippe Gauthier, « L'inscription de Iasos relative à l'*ekklesiastikon* (*I. Iasos*, 20) » [1990], *Études d'histoire et d'institutions grecques : choix d'écrits*, Genève, Droz, 2011, p. 455-492.

119 - Andocide, *Sur les mystères* (I), 81.

120 - Voir Vincent Azoulay, *Les Tyrannicides d'Athènes. Vie et mort de deux statues*, Paris, Le Seuil, 2014, p. 125-126.

121 - C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 3, *op. cit.*, p. 229 : « on entre dans une phase de décadence où le rapport à la démocratie n'est plus le même : les mots demeurent, mais on n'invente plus rien. On ne peut pas prendre des orateurs du IVe siècle, Lysias ou Hypéride, et dire : voilà ce que le peuple athénien au sommet de

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press

ainsi été « un philosophe du Ve siècle qui a vécu par accident au IVe siècle [122] » ! À l'évidence, dans ce jugement à l'emporte-pièce, C. Castoriadis est victime de l'historiographie qui, dans les années 1980, n'avait pas encore fait litière des clichés sur la supposée « crise du IVe siècle ». Cependant, sa conception de la démocratie comme auto-institution consciente, explicite et autonome forme un obstacle épistémologique majeur pour appréhender l'originalité politique du IVe siècle athénien et le rapport singulier qui s'y noue entre instituant et institué.

Au terme de cet essai, quelques lignes de force se dégagent qui forment autant de lignes de fuite indiquant la voie à des travaux à venir, « moins un programme ou l'énoncé de quelques souhaits que quelque chose comme un protocole de travail pour soi-même [123] ». S'il y a une spécificité de l'expérience politique grecque, elle réside dans les articulations que j'ai tenté d'esquisser et qui ne sont jamais données une fois pour toutes : articulation entre *le* politique et *la* politique ; articulation entre moment instituant et fonctionnement institué ; articulation, aussi, entre mœurs et légalité [124]. Tel est peut-être le grand chantier à venir : analyser plus en détail ce système politique en tension et en reconfiguration permanente, dont la complexité se retrouve dans le terme même de *dèmokratia*, si l'on veut bien se rappeler que celui-ci désigne, d'une part, la capacité radicale du peuple à « faire des choses », à poser de nouvelles significations imaginaires, d'autre part, un régime, des mœurs et une culture politique instituée, caractérisée par le règne de la loi majoritaire [125].

Vincent Azoulay
Université Paris-Est Marne-la-Vallée
Institut universitaire de France

sa création démocratique pensait de lui-même. » Sur le dédain de C. Castoriadis pour le IVe siècle athénien, voir Pierre VIDAL-NAQUET, « Castoriadis et la Grèce ancienne », *in* C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 1, *op. cit.*, p. 25-26.

122 - C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 1, *op. cit.*, p. 200. S'il cite le jugement du Pseudo-Aristote soulignant qu'au IVe siècle, « le peuple s'est rendu maître de tout », il n'en tire aucune conséquence pratique. Voir C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 2, *op. cit.*, p. 206.

123 - N. LORAUX, « Repolitiser la cité » [1986], *in* N. LORAUX, *La cité divisée...*, *op. cit.*, p. 54.

124 - Voir par exemple Vincent AZOULAY, « Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré », *Revue des études anciennes*, 108-1, 2006, p. 133-153.

125 - Josiah OBER, « The Original Meaning of 'Democracy': Capacity to Do Things, Not Majority Rule », *Constellations*, 15-1, 2008, p. 3-9 : « *Dèmokratia*, qui émerge avec l'auto-affirmation du *démos* au moment de la révolution, se réfère ainsi à la capacité collective du *démos* de faire advenir des choses. Cela signifie que *dèmokratia* ne désigne pas en premier lieu le contrôle par le *démos* d'une autorité institutionnelle pré-existante [...]. La démocratie, c'est le peuple *empowered*, c'est-à-dire le régime où le peuple a une capacité collective de changer les choses [...], de constituer le domaine public à travers l'action. » Voir à ce sujet Claudia MOATTI, « Le germe et le *kratos*. Réflexions sur la création politique à Athènes », *in* C. CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 3, *op. cit.*, p. 13-26, ici p. 23.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0120 Published online by Cambridge University Press