Politique en Grèce ancienne

Numéro spécial

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

Repenser le politique en Grèce ancienne*

Vincent Azoulay

Il y a un peu plus de trente ans, François Hartog s'interrogeait sur le sens que pouvait revêtir la parution d'un numéro des *Annales* entièrement consacré à l'histoire ancienne [1]. Ce choix éditorial relevait, à l'en croire, d'un véritable pari, reposant sur la conviction selon laquelle l'étude de l'Antiquité ne devait pas se cantonner à la pure érudition, à l'usage des seuls spécialistes : tout autant que les autres, les spécialistes d'histoire ancienne pouvaient répondre à l'invitation de Marc Bloch et de Lucien Febvre qui, dans le premier numéro de la revue, appelaient les historiens à « abattre les murs si hauts que, bien souvent, ils bouchent la vue » pour « s'efforcer de suivre l'œuvre du voisin » [2].

Consacré à l'expérience politique de la Grèce ancienne, ce nouveau dossier procède d'une volonté de décloisonnement similaire. De fait, les contributions

* Sauf indications contraires, les textes grecs sont cités dans la Collection des universités de France, Paris, Les Belles Lettres. Voir le parcours historiographique consacré à l'histoire grecque sur le site de la revue (http://annales.ehess.fr).

1 - Paru en 1982, ce numéro spécial des *Annales* (37-5/6) couvrait en réalité un ensemble de champs très différents : outre l'introduction signée par François Hartog (sur les rapports entre histoire ancienne et histoire), seuls deux articles étaient consacrés à l'histoire grecque (l'un de Moses Finley sur « Le document et l'histoire économique de l'Antiquité », l'autre d'Annie Schnapp-Gourbeillon sur les origines de l'écriture en Grèce archaïque), tandis que trois autres contributions traitaient respectivement du forum romain (Filippo Coarelli), de la préhistoire (Jean-Paul Demoule) et de l'archéologie en Europe aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles (Alain Schnapp).

2 - François HARTOG, « Introduction : histoire ancienne et histoire », *Annales ESC*, 37-5/6, 1982, p. 687-696.

Annales HSS, juillet-septembre 2014, n° 3, p. 605-626.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

mettent en avant des manières de faire et des questionnements communs à tous les historiens, quels que soient leur période et leur domaine de prédilection : réflexion sur les marges de liberté des acteurs dans un environnement sous contrainte, dans la lignée de la *microstoria* ; prégnance d'une histoire-réseau et d'une vision réticulaire des cités grecques ; prise en compte des jeux d'échelle spatiaux, se marquant par le refus d'une cité polarisée autour d'un centre unique ; attention nouvelle aux conditions de production des « sources », à leur contexte de performance comme à leur horizon de réception ; volonté d'alterner, dans l'écriture de l'histoire, temps long et temps court, structure et événement. À tous ces égards, l'histoire ancienne apparaît aujourd'hui en voie de normalisation autour d'un horizon historiographique partagé, comme en témoigne d'ailleurs l'un des tout derniers numéros de la revue portant sur la question des statuts sociaux, où le regard des antiquisants vient croiser de façon féconde celui des autres périodes [3].

Pour autant, il s'agit d'une évolution récente : à l'époque où F. Hartog écrivait son introduction, la situation était bien différente – ce qui explique au demeurant la tonalité militante de son propos – et, pour s'en tenir au champ de l'histoire politique de la Grèce ancienne, plusieurs traditions d'étude coexistaient alors sans dialoguer entre elles. Peut-être faut-il commencer par donner un aperçu de ces forts clivages – et des dynamiques propres à chacun de ces courants historiographiques – pour prendre la mesure des déplacements qui se sont produits au cours des trente dernières années et dont ce numéro témoigne à son échelle. Je partirai de quelques œuvres emblématiques, publiées au milieu des années 1980, pour dresser cet état des lieux, nécessairement incomplet.

En 1984, François de Polignac remontait aux origines des cités grecques en montrant, grâce à l'apport de l'archéologie, le rôle décisif joué par les pratiques communautaires dans l'émergence du phénomène civique : loin de se définir de façon juridique, les premières communautés civiques se seraient structurées autour de rituels collectifs et, en particulier, des cultes des héros et des processions vers les sanctuaires des confins [4]. À l'opposé de la perspective généalogique traditionnelle qui, depuis Aristote, suppose le passage de la famille à la tribu et de la tribu à la cité, l'auteur mettait en valeur, de façon horizontale, les processus d'attachement au territoire et le rôle qu'y auraient tenu les grands rituels communautaires. C'était là une façon de remettre à l'honneur les pratiques religieuses dans l'émergence du phénomène civique, suivant une perspective ouverte par Numa Denis Fustel de Coulanges selon laquelle c'est la croyance – et non le contrat – qui est fondatrice du lien social [5]. C'était surtout s'inscrire dans la lignée des recherches lancées par Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, qui soulignaient déjà la

3 - Voir le numéro des *Annales HSS*, 68-4, 2013, où les articles d'un helléniste (Julien Zurbach) et d'un romaniste (Nicolas Tran) côtoient des études en histoire moderne et contemporaine sur des questionnements proches.

4 - François de Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace, et société, VIII^e-VII^e siècles avant J.-C.*, Paris, La Découverte, 1984.

5 - Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, Flammarion, [1864] 2009.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

place cruciale des pratiques communautaires dans le monde grec archaïque – qu'il s'agisse de la répartition des parts du sacrifice ou des lots de terre, des chasses collectives, de la participation à des banquets communs ou à des chœurs civiques [6]. L'ouvrage de F. de Polignac opérait toutefois deux déplacements majeurs par rapport aux études existantes, d'une part en montrant combien l'archéologie pouvait contribuer à une analyse anthropologique du monde grec – alors fondée avant tout sur des textes – et, d'autre part, en déplaçant la focale du centre – le fameux *meson* cher à J.-P. Vernant – vers la périphérie.

Au même moment, Nicole Loraux mettait en garde contre certaines dérives propres à cette tradition d'études anthropologiques dont elle était pourtant issue [7]. À se focaliser ainsi sur les rituels communautaires, les historiens-anthropologues auraient fabriqué une vision immobile de la cité, figée dans un temps répétitif, voire cyclique. Pire encore, ils auraient promu une image bien trop irénique du fonctionnement civique, à partir d'un présupposé douteux : les rituels collectifs engendreraient, presque mécaniquement, l'adhésion des participants et renforceraient leur envie de vivre ensemble. Face à cette représentation idéalisée, N. Loraux entendait restituer la part intensément conflictuelle de l'expérience politique grecque et, en particulier, le rôle qu'y aurait tenu la *stasis* – la guerre civile. Au milieu des années 1980, les anthropologues de la cité grecque étaient donc invités à prêter attention non seulement aux lieux d'expression des pratiques communautaires (centre ou périphérie), mais aussi aux conflits qui sans cesse menaçaient de déchirer la cité, malgré tous les efforts déployés par celle-ci pour en conjurer le spectre.

Peu de temps auparavant, Jacqueline Bordes avait publié un livre important sur la notion de *politeia* dans la Grèce classique [8]. L'ouvrage s'inscrivait dans une veine d'études littéraires traditionnelle, fondée sur une base philologique et déjà illustrée par les travaux de Jacqueline de Romilly – qui avait du reste dirigé la thèse de J. Bordes à la Sorbonne [9]. Si ses interrogations étaient fort éloignées du questionnaire des sciences sociales, l'auteure posait toutefois les fondements d'une perception élargie du politique en Grèce ancienne en montrant que, depuis Hérodote jusqu'à Aristote, la notion de *politeia* recouvrait deux réalités bien distinctes : tantôt elle avait une valeur individuelle, désignant en ce cas le droit de cité, tantôt elle avait une dimension collective, définissant alors le régime politique adopté

6 - Voir par exemple Claude CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, vol. I, *Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Rome, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1977 ; Nicole LORAUX, « La cité comme cuisine et comme partage », *Annales ESC*, 36-4, 1981, p. 614-622 ; Jesper SVENBRO, « À Mégara Hyblaea : le corps géomètre », *Annales ESC*, 37-5/6, 1982, p. 953-964 ; Pauline SCHMITT PANTEL et Alain SCHNAPP, « Image et société en Grèce ancienne : les représentations de la chasse et du banquet », *Revue archéologique*, 1, 1982, p. 57-77.

7 - Nicole LORAUX, « Repolitiser la cité », *L'Homme*, 26, 1986, p. 239-255.

8 - Jacqueline BORDES, Politeia *dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

9 - Jacqueline de ROMILLY, « Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote », *Revue des études grecques*, 72-339/343, 1959, p. 81-99.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

par une communauté. Or, pris en ce second sens, la *politeia* ne se réduit jamais aux seules institutions : quand un auteur écrit une *politeia* – ce que l'on traduit souvent maladroitement par « constitution » –, il décrit non seulement la forme que prend le régime politique (monarchique, aristocratique ou démocratique), mais aussi l'ensemble des manières de vivre des citoyens (ce que les Grecs appellent les *nomoi*, les *tropoi*, voire les *epitèdeumata*). Tout l'enjeu devient alors de déterminer le dosage entre ces deux composantes de la *politeia*, qui varient selon les moments et les auteurs étudiés : « Le plus instructif et le plus difficile est de déterminer, dans la notion [de *politeia* à valeur collective], l'importance relative d'une part du souverain – l'*archè* – définissant le régime, d'autre part de ce qui est manière de vivre des citoyens – lois, mœurs, état d'esprit [10]. » S'il ne suscita que peu d'échos à sa sortie, le livre ouvrit cependant la voie à un questionnement renouvelé sur la définition du politique grec, comme en témoignent les travaux publiés par la suite dans la revue *Ktèma* [11] ou encore l'étude de Paul Demont qui montre, à partir d'une analyse philologique du « loisir » *(scholè)* et de la « tranquillité » *(apragmosunè)*, que ces notions définissaient, en Grèce ancienne, une façon politique d'être au monde [12]. C'est aussi à partir de ces réflexions fondatrices qu'ont pu se déployer des études sur la pensée politique de l'époque classique qui ne se limitent pas à une simple histoire des idées, mais tentent d'appréhender ces débats philosophiques dans le cadre d'un champ intellectuel rendu à sa logique concurrentielle et à ses principes organisateurs – en particulier, le rapport entretenu par les « intellectuels » athéniens à la *politeia* démocratique [13].

À peine trois ans plus tard, en 1985, Philippe Gauthier publiait une somme sur les cités hellénistiques et leur organisation politique [14]. Dans une étude institutionnelle très fouillée, l'auteur analysait la multiplication des honneurs accordés par les *poleis* grecques à leurs bienfaiteurs, à partir du IVe siècle av. J.-C. et jusqu'au début de l'époque romaine. Fondé sur un corpus de plusieurs centaines d'inscriptions, l'ouvrage se plaçait sous l'ombre tutélaire de l'épigraphiste Louis Robert et récusait, à sa suite, l'idée d'un quelconque déclin des cités grecques à l'époque hellénistique : non seulement « la cité n'était pas morte à Chéronée [15] », en 338 av. J.-C.,

10 - J. Bordes, *Politeia...*, *op. cit.*, p. 17.

11 - Voir par exemple le dossier « *Politeia* et *Politeuma* », *Ktèma*, 15, 1990.

12 - Paul Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

13 - Vincent Azoulay, « Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré », *Revue des études anciennes*, 108-1, 2006, p. 133-153 et *Id.*, « Champ intellectuel athénien et stratégies de distinction dans la première moitié du IVe siècle : de Socrate à Isocrate », *in* J.-C. Couvenhes et S. Milanezi (éd.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2007, p. 171-199. Voir aussi, dans une perspective proche, le livre de Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

14 - Philippe Gauthier, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs, IVe-Ier siècle avant J.-C. Contribution à l'histoire des institutions*, Athènes/Paris, École française d'Athènes, 1985.

15 - Louis Robert, « Théophane de Mytilène à Constantinople » [1969], *in* L. Robert, *Choix d'écrits*, éd. par D. Rousset, Paris, Les Belles Lettres, 2007, citation p. 603.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

sous les coups de Philippe de Macédoine, mais elle demeura un organisme bien vivant jusqu'à l'arrivée des Romains en Orient, au IIe siècle av. J.-C., et certainement au-delà [16]. Loin de témoigner de la mainmise des notables sur les institutions d'une cité déclinante, les décrets en l'honneur des bienfaiteurs refléteraient plutôt le contrôle persistant exercé par le peuple sur les élites civiques – la communauté conservant le monopole légitime de la distinction et continuant à définir la façon dont les bienfaiteurs étaient censés se comporter. Depuis la parution du livre, les inscriptions découvertes par centaines n'ont fait que conforter cette analyse alors novatrice. À l'image d'Épinal de cités grecques moribondes, écrasées par le pouvoir des souverains hellénistiques, s'est ainsi progressivement substituée la représentation d'un univers civique dynamique, animé par d'intenses échanges politiques, juridiques et économiques. Vivant en réseau et partageant une culture politique diffusée par la « pression mutuelle entre pairs [17] », les cités hellénistiques ressassaient, à longueur de décrets, un discours politique normatif qui participait, par sa répétition même, au maintien et à la promotion des valeurs démocratiques [18]. De ce point de vue, c'est peut-être à la haute époque hellénistique, et non à la période classique, qu'il convient de placer l'âge d'or de la démocratie grecque, sinon qualitativement, du moins quantitativement [19].

Croiser les traditions historiographiques : cités en miroir

Nécessairement schématique, ce panorama historiographique a pour intérêt de mettre en valeur la « division du travail » implicite qui a longtemps prévalu au sein de l'histoire grecque et qui a fini par engendrer trois visions fondamentalement divergentes du phénomène civique : une « cité des anthropologues », centrée sur l'époque archaïque et reposant d'abord sur la documentation archéologique, iconographique et textuelle (avec une prédilection pour les sources poétiques et, particulièrement, Homère et Hésiode) ; une « cité des philologues et philosophes », s'intéressant avant tout aux grands textes canoniques de l'époque classique, Hérodote, Platon et Aristote en tête ; une « cité des épigraphistes », résolument

16 - Anna HELLER, « La cité grecque d'époque impériale : vers une société d'ordres ? », *Annales HSS*, 64-2, 2009, p. 341-373.

17 - John MA, « Peer Polity Interaction in the Hellenistic Age », *Past and Present*, 180-3, 2003, p. 9-39. Les vecteurs de ces interactions sont multiples : institution des juges étrangers, procédures d'arbitrage entre cités, conventions d'asylie...

18 - Jean-Marie BERTRAND, « Formes de discours politiques : décrets des cités grecques et correspondance des rois hellénistiques », *Revue historique de droit français et étranger*, 63, 1985, p. 469-481.

19 - Philippe GAUTHIER, « Les cités hellénistiques », *in* M. H. HANSEN (éd.), *The Ancient Greek City-State*, Copenhague, Munksgaard, 1993, p. 211-231, ici p. 217-218, évoque une « *koinè* démocratique ». Voir aussi Christian MANN et Peter SCHOLZ (éd.), *« Demokratie » im Hellenismus. Von der Herrschaft des Volkes zur Herrschaft der Honoratioren ?*, Mayence, Verlag Antike, 2011.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

tournée vers l'époque hellénistique et recourant de façon massive, voire exclusive, aux inscriptions. Ces trois cités se caractérisent par des représentations bien différentes du politique, sans d'ailleurs que cela engendre de violentes polémiques entre elles. Lorsqu'ils ne s'ignorent pas mutuellement, ces trois courants historiographiques peuvent tout à fait adhérer à un grand récit commun qui permet à chacun de camper sur ses positions, en se gardant d'empiéter sur les plates-bandes chronologiques du voisin : tandis qu'à l'époque archaïque, la communauté se serait définie par l'intermédiaire de grands rituels communautaires – la cité émergeant de ces performances répétées –, la cité classique aurait connu une formalisation juridique progressive, illuminée par les philosophes du IVe siècle, avant que ne s'épanouisse, à l'époque hellénistique, une sphère politique entièrement définie par le fonctionnement réglé des institutions civiques, ainsi que des milliers de décrets semblent l'attester.

Rassemblant des spécialistes d'époques différentes et venus d'horizons disciplinaires variés – historien, philosophe, archéologue et épigraphiste –, ce dossier repose sur la conviction, partagée par d'autres [20], que non seulement un tel partage des tâches est stérilisant, mais que seule la confrontation entre ces différentes traditions d'étude est à même de révéler les faiblesses de chacune d'entre elles et, partant, de frayer de nouvelles voies pour les dépasser.

Dressons rapidement l'inventaire des problèmes auxquels doit faire face chacun de ces grands courants, en commençant par la « cité des anthropologues » qui, après avoir été à la pointe de l'innovation méthodologique, doit aujourd'hui renouveler en profondeur ses questionnements et revenir de façon critique sur quelques-uns de ses présupposés les mieux ancrés [21]. En premier lieu, ne faut-il pas mettre en doute la force extraordinaire prêtée aux grands rituels collectifs dans la construction de la communauté civique ? Bien souvent, les rituels ne font en effet que ronronner, ne suscitant chez les participants que la satisfaction de se conformer à une règle [22]. Par ailleurs, même si l'on crédite les rituels d'une certaine efficacité sociale, est-il légitime de les mettre tous sur le même plan ? De fait, toutes les pratiques collectives, ritualisées ou non, ne participent pas naturellement à l'affirmation de l'identité civique : dans la construction du commun *(koinon)*, il faut sans doute, comme le montre Arnaud Macé, réserver une place à part aux pratiques de distribution – qu'il s'agisse de lots de terre, de parts de sacrifice,

20 - Combinant archéologie, iconographie, sources littéraires et épigraphie, et inspirée autant par Jean-Pierre Vernant que par Louis Robert, la thèse de Pauline SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, École française de Rome, 1992, reste à cet égard un modèle du genre.

21 - Voir en particulier Pascal PAYEN et Évelyne SCHEID-TISSINIER (éd.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, Brepols, 2013.

22 - 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.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

de butin ou d'héritage – plutôt qu'invoquer les catégories englobantes (et discutables) de « rituel [23] » ou de « pratiques collectives [24] ».

En deuxième lieu, il semble désormais difficile d'en rester à la représentation d'une cité grecque polarisée autour d'un centre, qu'il soit politique ou religieux. Déconstruisant en partie sa propre thèse, F. de Polignac a bien mis en valeur, au cours de ces dernières années, l'existence de logiques territoriales structurantes qui ne se réduisent pas à la dialectique centre/périphérie et dépassent même l'échelle de la *polis* [25]. À partir d'une analyse fine du tissu associatif athénien, Paulin Ismard a restitué l'image d'une cité décentralisée, ouverte sur l'extérieur, caractérisée par une grande fluidité entre différentes identités sociales qui, conjointement, participaient à la définition de la citoyenneté : à Athènes, toute une série de lieux recueillait l'expression communautaire en marge des structures civiques [26].

En troisième lieu, les historiens-anthropologues ont souvent laissé dans l'ombre la façon dont ces pratiques collectives pouvaient, ou non, s'articuler avec une certaine formalisation juridique – en particulier, avec une définition statutaire de la communauté. Dans son article, Alain Duplouy affronte à bras-le-corps cette question centrale, en développant les présupposés de la démarche anthropologique jusque dans leurs ultimes conséquences. Au terme de son entreprise de déconstruction des fameuses « classes censitaires soloniennes », il aboutit à une définition comportementale de la citoyenneté archaïque, dépourvue de contenu juridique stable et évoluant au gré des performances individuelles et collectives. Si cette vision de l'époque archaïque, marquée par une intense mobilité sociale et une institutionnalisation encore embryonnaire, a le mérite de la cohérence, elle ne manquera pas de susciter le débat – et l'a d'ailleurs déjà fait [27]. Sans prendre position de manière définitive dans une controverse historiographique encore en cours, à tout le moins peut-on suggérer un écart en la mettant en regard des propositions d'une tradition épigraphique renouvelée. Dans son étude sur les privilèges octroyés aux étrangers dans les cités hellénistiques, Christel Müller montre ainsi de façon fine comment peuvent se combiner performance sociale et statut juridique dans la définition même de la citoyenneté, récusant toute approche manichéenne du phénomène statutaire.

23 - Philippe Buc, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, Puf, 2003.

24 - 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 (dir.), *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 317-329.

25 - François de Polignac, « Sanctuaires et société en Attique géométrique et archaïque : réflexion sur les critères d'analyse », *in* A. Verbanck-Piérard et D. Viviers (éd.), *Culture et cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles/Paris, Fondation archéologique de l'université libre de Bruxelles/De Boccard, 1995, p. 75-103.

26 - Paulin Ismard, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e^-I^er^ siècles av. J.-C.*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010 ; Martha C. Taylor, *Salamis and the Salaminioi: The History of an Unofficial Athenian Demos*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1997.

27 - Julien Zurbach, « La formation des cités grecques. Statuts, classes et systèmes fonciers », *Annales HSS*, 68-4, 2013, p. 957-998.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

En dernier lieu, l'anthropologie du politique en Grèce ancienne est encore loin d'avoir résolu la question du conflit, remise à l'honneur par N. Loraux. Tout d'abord, il reste un immense travail à mener pour distinguer, dans les pratiques communautaires susceptibles de créer la communauté *(koinônia)*, celles qui s'inscrivent dans des moments de tension extrême : c'est en effet dans des conditions conflictuelles que les « rituels » se trouvent investis d'une valeur politique spécifique, comme j'espère l'avoir montré dans ma propre contribution. Ensuite, il convient sans doute de renoncer à la vision catastrophiste développée par N. Loraux qui identifiait le politique à la *stasis* (et au mouvement symétrique visant à la refouler) de manière à intégrer à la réflexion les conflits de plus basse intensité qui, sans mettre en péril l'existence même de la communauté, n'en sont pas moins vecteurs de politisation réelle.

La « cité des philosophes et des philologues » gagne également à être revisitée à la lumière des autres courants d'étude du politique en Grèce ancienne. Pendant longtemps, les philosophes ont en effet développé une vision beaucoup trop théorique de la *politeia* et de son fonctionnement, fondée sur une sélection drastique des sources alimentant des débats historiographiques en circuit fermé. Or il me paraît difficile de comprendre, à partir des seuls textes philosophiques canoniques, comment se construisent concrètement les mœurs *(epitèdeumata)* propres à chaque régime politique – un élément clé de la définition de la *politeia* dans sa valeur collective, comme on l'a vu. À cet égard, c'est en adoptant une démarche anthropologique qu'il devient possible de comprendre, comme le montre A. Duplouy, la façon dont les pratiques communautaires contribuaient à créer un *habitus* propre à chaque cité – que l'on pense, par exemple, aux remarques de Thucydide faisant d'Athènes une communauté particulièrement festive, caractérisée par un foisonnement exceptionnel de concours et de fêtes religieuses qui la singularisaient par rapport aux autres cités grecques [28].

De la même façon, il est difficile, en s'en tenant à la seule analyse des textes philosophiques, de comprendre comment se définissait précisément la *politeia* à valeur individuelle. Là encore, c'est la confrontation avec une autre tradition d'étude du politique – « la cité des épigraphistes » – qui permet de sortir d'une définition abstraite du phénomène. L'article de C. Müller met ainsi au jour la nature éminemment composite de la citoyenneté – conçue comme un faisceau de droits, de privilèges et d'obligations – à partir d'une lecture serrée des décrets hellénistiques en l'honneur des étrangers bienfaiteurs. C'est donc bien par le croisement des approches et des sources qu'il devient possible d'affiner la définition de la *politeia* tant à l'échelle individuelle que collective.

La « cité des épigraphistes » se trouve tout autant confrontée à la nécessité de sortir de l'autarcie qui l'a longtemps caractérisée. Au cours du XX^e^ siècle, la discipline s'est en effet constituée en isolat au sein de l'histoire grecque, notamment

28 - THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 38, 1 : « Nous avons des concours et des fêtes religieuses qui se succèdent toute l'année » ; PSEUDO-XÉNOPHON, *Constitution des Athéniens*, II, 9 et III, 1-2.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

en raison de la longue initiation qu'elle suppose pour maîtriser son langage et ses codes. Les épigraphistes sont longtemps restés imperméables aux questionnements issus des sciences sociales – considérés comme de simples effets de mode – et ce n'est qu'assez récemment qu'un processus de décloisonnement s'est amorcé, grâce à des francs-tireurs comme Jean-Marie Bertrand ou John Ma, soucieux d'intégrer à leur démarche l'analyse des discours et l'anthropologie [29]. Si les épigraphistes sont désormais beaucoup plus ouverts sur les autres courants historiographiques, leurs travaux restent toutefois souvent marqués par une grille de lecture institutionnaliste, directement commandée par la nature des sources qu'ils fréquentent – les milliers de décrets gravés par les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine. À la suite d'Aristote, la plupart des spécialistes des inscriptions défendent une conception de la citoyenneté fondée sur la seule participation aux magistratures et aux assemblées. C'est là oublier que, pour les Grecs, la *politeia* comprenait différents niveaux de participation – soigneusement distingués entre eux – et, en particulier, accordait une place de choix aux pratiques rituelles, profanes et sacrées, comme l'a bien montré Josine Blok [30]. À cet égard, c'est toute l'approche de la « citoyenneté épigraphique » qui mérite sans doute d'être déconstruite : recourant aux notions d'*agency* et de performance chères aux sociologues et aux anthropologues, C. Müller démontre que la citoyenneté à l'époque hellénistique était morcelée en une multitude de droits et de privilèges (droit de propriété, de commercer, de contracter un mariage légitime, d'être exempté de certains impôts...) que la cité pouvait décider d'octroyer, par morceaux ou en bloc, aux étrangers bienfaiteurs – ce qui lui permettait d'enclencher et de maintenir une certaine dynamique sociale en son sein, sans bouleverser pour autant la hiérarchie des statuts juridiques. Une fois encore, c'est bien le métissage entre les différentes « cités » qui se trouve à l'origine d'une vision renouvelée de la citoyenneté en Grèce ancienne.

Circuler entre les périodes, transgresser les partages documentaires consacrés, alterner temps long et temps court, varier les échelles et croiser les méthodes d'analyse : telles sont les pistes explorées dans ce dossier dans le but de parvenir à mieux cerner l'originalité de l'expérience politique grecque. Plutôt que de résumer les apports de chaque contribution, je souhaiterais proposer un parcours possible à travers les différents articles du numéro en relevant les deux aspects qui, à la lecture de l'ensemble, me paraissent les plus saillants : le premier porte sur la construction des communautés civiques et la façon dont peuvent s'articuler les dynamiques d'affiliation créées par les pratiques collectives et les rigidités de la

29 - J.-M. BERTRAND, « Formes de discours politiques... », art. cit. ; John MA, *Antiochos III et les cités de l'Asie Mineure occidentale*, Paris, Les Belles Lettres, [1999] 2004 ; *Id.*, *Statues and Cities: Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World*, Oxford, Oxford University Press, 2013. Pour une approche décloisonnée, voir aussi Pierre FRÖHLICH et Patrice HAMON (dir.), *Groupes et associations dans les cités grecques de l'époque hellénistique et impériale*, Genève/Paris, Droz, 2012.

30 - 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.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

hiérarchie statutaire ; le second touche à l'idéologie civique de la participation, dont la prégnance a des effets ambivalents sur la définition même du politique en Grèce ancienne.

Construire la communauté : entre inclusion et exclusion

S'il est bien une conviction partagée par les auteurs de ce volume, c'est que le phénomène civique n'est pas donné d'avance, mais se construit au cours du temps : comme le souligne A. Duplouy, la cité « résulte d'un processus empirique et laborieux visant à esquisser les contours d'une communauté humaine qui se considère peu à peu comme civique ». Dans cette perspective, tout l'enjeu consiste à cerner la manière dont s'effectuaient les processus d'inclusion dans la communauté au cours de l'époque archaïque. Étaient-ils organisés et encadrés par une structure surplombante, la cité, qui en aurait garanti la validité ? Ce serait là se tromper sur le fonctionnement concret des cités archaïques, où tout était loin de s'inscrire dans un cadre institutionnel. Ainsi les « codes de lois » archaïques ne visaient-ils en rien l'organisation globale de la cité, mais correspondaient plutôt à « une série d'éléments disjoints qui ne font pas nécessairement système et répondent avant tout à des préoccupations isolées et concrètes des individus » [31]. Ce constat conduit A. Duplouy à vouloir redimensionner l'œuvre législatrice de Solon, en déconstruisant l'existence même des « classes censitaires soloniennes » qui, rappelons-le, auraient modulé l'accès des citoyens aux institutions civiques en fonction de leur richesse foncière. Loin de correspondre à une réorganisation juridique de la communauté, les « classes censitaires » n'auraient été que des catégories dynamiques, partielles et éclatées, ne formant pas un tout cohérent. Ce n'est qu'au fil de l'époque classique que ces éléments disjoints auraient été réinterprétés selon un schéma global, tandis que se forgeait, après la fin de la guerre du Péloponnèse, le mythe de la constitution des ancêtres *(patrios politeia)*, dans lequel Solon se voyait crédité d'un rôle quasi démiurgique.

Cette analyse décapante laisse toutefois une question ouverte : comment s'effectuaient parallèlement les processus d'exclusion – et non d'inclusion – dans la cité ? Les phénomènes de désaffiliation étaient alors tout aussi dynamiques, au point qu'ils nécessitèrent un encadrement juridique à l'époque de Solon. De fait, si l'historicité du cens solonien peut légitimement être remise en question, il est une autre réforme prêtée au législateur qui ne fait pas débat : l'abolition de l'esclavage pour dettes. Avant Solon, il existait en effet à Athènes des « asservis pour dettes » et des « esclaves pour dettes », les premiers travaillant pour acquitter leur dette (forme solutoire), les seconds étant réduits en esclavage à la suite d'un défaut de remboursement (forme exécutoire) [32]. En interdisant l'esclavage pour dette (et

31 - Alain Duplouy prend ici appui sur l'étude de Karl-Joachim HÖLKESKAMP, « What's in a Code? Solon's Laws between Complexity, Compilation and Contingency », *Hermes*, 133-3, 2005, p. 280-293.

32 - J. ZURBACH, « La formation des cités grecques... », art. cit., p. 970. Voir déjà Edward M. HARRIS, « Did Solon Abolish Debt-Bondage? », *The Classical Quarterly*, 52-2, 2002,

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

non l'asservissement pour dette), Solon instaura une protection inédite du corps civique, creusant le fossé entre les citoyens, protégés par la nouvelle mesure, et les non-citoyens, qui ne l'étaient pas. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les Athéniens firent désormais venir leurs esclaves de l'étranger, profitant du développement concomitant de l'esclavage-marchandise et alimentant en retour son essor fulgurant au cours du VI^e^ siècle.

Les modes d'affiliation à la communauté s'effectuèrent donc, après Solon, sur le fond d'une distinction juridique renforcée entre les citoyens et les autres. Comment, dans ce contexte, purent se maintenir des formes d'affiliation souples à la communauté athénienne ? Ne fallut-il pas instaurer des procédures pour identifier ceux qui, en tant qu'Athéniens, pouvaient bénéficier de la protection mise en place par Solon ? La question doit rester ouverte en l'état actuel de la documentation.

Ces questions d'inclusion et d'exclusion se trouvent également à l'arrière-plan de la contribution d'A. Macé qui s'intéresse à la façon dont se fabriquait le « commun » *(koinon)* dans les cités de l'époque archaïque. Loin de résulter d'une construction juridique abstraite, le « commun » doit être, selon l'auteur, rapporté aux pratiques sociales qui l'ont engendré et, en l'espèce, aux phénomènes de distribution (de parts de butin, de terres ou de sacrifices). Partant d'une étude sémantique précise, A. Macé montre que ces pratiques distributives donnèrent naissance à deux grands types de « commun » bien distincts. D'une part, il y avait des choses communes parce qu'elles étaient distribuées à parts égales entre tous les bénéficiaires : le commun naissait alors dans le mouvement même du partage, se réalisant dans sa propre dispersion [33]. D'autre part, il existait des choses communes parce qu'elles étaient soustraites à la distribution pour constituer une réserve à part : placés au centre de la communauté, ces biens étaient « choses de personne » *(res nullius)* [34].

Par rapport aux études antérieures, A. Macé propose toutefois une acception différente des « choses de personne ». Yan Thomas les avait définies, en son temps, par leur caractère fondamentalement « inappropriable », en distinguant, au sein de l'espace public, une « zone de domanialité » dont l'État disposait librement (il pouvait acheter et vendre) et une zone « d'usage public » (places, théâtres, marchés, portiques, routes, rivières, conduites d'eau, etc.) « dont l'indisponibilité s'imposait d'une manière absolue », y compris à l'État lui-même [35]. Selon A. Macé, cette distinction ne s'appliquerait pas en Grèce archaïque, où les choses mises à part lors des distributions n'auraient rien d'intrinsèquement inappropriable. Bien au contraire, elles seraient profondément vulnérables aux appétits de chacun, et ce n'est que

p. 415-430, selon qui Solon aurait aboli, non l'asservissement pour dette, mais l'esclavage pour dette.

33 - P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet...*, *op. cit.*, p. 112 : « tout *koinon* contient en lui la virtualité du partage ».

34 - Yan Thomas, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales HSS*, 57-6, 2002, p. 1431-1462.

35 - *Ibid.*, p. 1435.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

la décision souveraine de les mettre à part qui leur conférerait leur indisponibilité – toujours réversible au demeurant. C'est pour cette raison que ce type de biens communs exige, sinon un État, du moins un agent, la cité, pour le protéger des éventuelles tentatives d'appropriation.

Les conséquences de cette redéfinition sont loin d'être anecdotiques : lorsqu'il désigne des biens mis à part et protégés de la convoitise de chacun, le *koinon* incarne un principe transcendant la communauté concrète, derrière lequel peut se profiler la figure de l'État (conçu comme l'instance veillant sur ces biens qui n'appartiennent à personne) ; quand il renvoie aux parts mises en commun et dispersées entre tous, le *koinon* désigne au contraire un principe horizontal, dont la particularité est de ne pas avoir de lieu propre, mais de rayonner, par le biais de ces distributions mêmes, dans l'ensemble du corps civique. De ce point de vue, l'étude d'A. Macé permet d'étayer une hypothèse posée en son temps par Pauline Schmitt Pantel et réactivée récemment par P. Ismard : dans la Grèce archaïque, le public serait « placé sous le signe d'une dualité fondamentale, ou du moins traversé d'un double mouvement – celui de la délimitation progressive d'un espace commun spécifique et, conjointement, celui de la mise en partage incessante de ce qui est défini comme étant 'en commun' [36]. »

Sans l'expliciter clairement, les historiens-anthropologues ont eu tendance à privilégier la seconde branche de l'alternative, préférant mettre en valeur une définition du commun qui ne s'institue dans aucune forme stable et dont la production ne serait assurée que par la répétition infinie des distributions collectives. Cette préférence marquée a eu pour conséquence de laisser dans l'ombre l'existence d'un espace public soustrait au contrôle des citoyens. Il ne faut toutefois pas s'en étonner : les savants modernes n'ont fait là que relayer l'idéologie des cités grecques exaltant la participation horizontale des citoyens à la communauté, et non l'adhésion verticale à un ensemble transcendant.

L'article d'A. Macé ouvre d'autres pistes de recherche qui restent à explorer. Pour s'en tenir au « commun inclusif » cher aux anthropologues – qui se caractérise par l'octroi à tous de parts égales –, n'est-il pas nécessaire d'établir une typologie des distributions ? Toutes les choses distribuées (parts de sacrifice ou de gibier, lots de terre, butin de guerre...) possèdent-elles ainsi la même capacité à engendrer et à maintenir la communauté *(koinônia)* ? Ne faut-il pas prendre en compte la nature des objets distribués et les significations symboliques qui y sont attachées – en donnant par exemple une place à part aux dons de nourriture qui, aux yeux des Grecs, ont des effets unificateurs particulièrement puissants [37] ? Ensuite, ne convient-il pas de différencier les distributions routinières qui interviennent selon un calendrier attendu et les distributions exceptionnelles, effectuées à l'occasion de crises aiguës ? N'est-ce pas d'ailleurs dans ces moments de tension extrême

36 - P. Ismard, « Le public et le civique dans la cité grecque... », art. cit., p. 318.
37 - Nicholas Thomas, *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Harvard, Harvard University Press, 1991, p. 18-21. Sur ces effets spécifiques, voir Vincent Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir. Charis et charisme dans l'œuvre de Xénophon*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 113-133 et 364-366.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

que les partages revêtent un caractère pleinement politique, en contribuant à refonder le corps civique sur de nouvelles bases ? Les expériences coloniales sont à cet égard riches d'enseignement, puisque la fondation de la communauté s'identifie avec la distribution des lots de terre aux nouveaux arrivants, partis à l'aventure dans un contexte de crise politique, sociale ou économique.

Il est une autre question, rarement posée, tant il semble aller de soi que les distributions ont toujours des effets cohésifs : ne faut-il pas aussi envisager les virtualités désintégratrices du partage ? De fait, les distributions engendrent leur lot de situations conflictuelles : l'*Iliade* en est certainement la meilleure et la plus terrible illustration, puisque l'épopée peut se résumer à l'histoire d'un partage de butin qui tourne mal. Les distributions de terres peuvent tout autant participer au déchirement de la communauté qu'à son unification, dans la mesure où elles marquent souvent la victoire d'un camp sur un autre : au IV^e^ siècle, elles étaient d'ailleurs la marque d'un pouvoir tyrannique n'hésitant pas à exproprier ses ennemis pour redistribuer leurs terres à ses affidés [38]. Sans aller jusqu'à des cas si extrêmes, les distributions restent des moments de tension, voire d'affrontement, autour de la définition même du groupe qui peut en être bénéficiaire. C'est là en effet la face cachée de tout processus de partage : instituant une forme de *koinônia* entre les heureux récipiendaires, ces distributions excluent symétriquement tous ceux qui n'y ont pas droit.

Droit : le mot est lâché. Déjà effleurée à propos des classes censitaires soloniennes, la question juridique redevient cruciale dès lors qu'il s'agit d'exclure plutôt que d'inclure. Envisagées sous cet angle, les pratiques de distribution n'apparaissent nullement en contradiction avec la formalisation de véritables statuts juridiques, mais participent plutôt à leur cristallisation.

Deux exemples sont à cet égard particulièrement évocateurs. Le premier touche au partage des terres coloniales à l'époque archaïque et aux groupes qui en bénéficient. Évoqués par A. Duplouy, les *gamoroi* de Syracuse désignent ainsi étymologiquement « ceux qui ont reçu en partage une part du territoire de la cité ». C'est à travers le souvenir de cette distribution initiale que les *gamoroi* – représentant l'élite syracusaine et descendant des premiers colons – auraient donc défini leur appartenance à la communauté [39]. Le lexicographe Hésychius ne s'y était d'ailleurs pas trompé, en faisant valoir que « le terme s'applique aussi bien à 'ceux qui travaillent la terre avec fatigue' et à 'ceux qui ont obtenu un lot de terre' qu'à 'ceux qui, en vertu du cens dérivant de la propriété foncière, dirigent les affaires publiques' [40] ». Cette oscillation sémantique n'est-elle pas une façon de suggérer que les distributions pouvaient engendrer, à terme, des différenciations

38 - David ASHERI, *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia*, Turin, Accademia delle Scienze, 1966.

39 - Benedetto BRAVO, « Citoyens et libres non-citoyens dans les cités coloniales à l'époque archaïque », *in* R. LONIS (éd.), *L'étranger dans le monde grec*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1992, p. 43-85.

40 - Alain DUPLOUY, « Les prétendues classes censitaires soloniennes. À propos de la citoyenneté athénienne archaïque », p. 629-658.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

statutaires sanctionnées juridiquement ? Et, faut-il ajouter, l'inclusion des uns allait de pair avec l'exclusion des autres, puisque cette distribution inaugurale avait eu pour corollaire la mise en servitude des « indigènes », les Kylliriens, obligés de cultiver les terres (leurs anciennes terres ?) distribuées aux nouveaux arrivants [41].

Le second exemple concerne l'effet catalyseur de certaines distributions dans l'Athènes du Ve siècle :

> *Périclès, au comble de sa puissance et père, comme je l'ai dit, d'enfants légitimes, avait fait passer une loi qui ne reconnaissait pour Athéniens que ceux qui étaient nés de père et de mère athéniens. Lorsque le roi d'Égypte envoya au peuple un présent de quarante mille médimnes de blé et qu'il fallut en faire le partage aux citoyens, une foule de procès furent, en vertu de cette loi, intentés aux bâtards, qui jusqu'alors passaient inaperçus et échappaient à l'attention. [...] On vendit près de cinq mille personnes convaincues de bâtardise et le nombre de celles qui gardèrent le droit de cité et furent reconnues pour athéniennes se montât, après recensement, à quatorze mille quarante* [42].

Plutarque fait ici référence au vote de la loi sur la citoyenneté de 451 av. J.-C., qui exigeait désormais, pour être reconnu citoyen athénien, d'avoir deux parents athéniens. Il est délicat de faire la part des différentes raisons qui poussèrent Périclès à proposer cette mesure, le raidissement supposé des Athéniens face à l'influence croissante des métèques dans la cité relevant de la pure spéculation [43]. Si elle avait peut-être une composante idéologique, la loi avait surtout une visée socio-économique : elle fut votée pour limiter le nombre des bénéficiaires potentiels des distributions civiques – « en raison du nombre croissant de citoyens », précise la *Constitution des Athéniens* [44]. Et c'est bien cette perspective socio-économique que Plutarque fait sienne dans son récit, en montrant comment purent alors se combiner pratiques distributives et mesures d'encadrement juridique. À suivre le moraliste, la séquence se déroula en plusieurs actes. Pour commencer, l'Assemblée vota la loi sur la citoyenneté en 451. Après être restée sans véritable application durant cinq ans, la mesure fut activée au moment où le pharaon égyptien Psammétique fit un don de blé à la communauté, en 446/445 av. J.-C. Cette distribution déclencha de nombreux procès et, *in fine*, l'établissement d'une nouvelle hiérarchie statutaire séparant les citoyens des bâtards *(nothoi)*.

41 - Hérodote, *Histoires*, VII, 155. Voir Yvon Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1995, p. 116-117.

42 - Plutarque, *Vie de Périclès*, XXXVII, 3-4. La date de la réforme est déduite d'un passage du Pseudo-Aristote, *Constitution des Athéniens*, XXVI, 4 : « Et la troisième année qui suivit, sous [l'archontat d']Antidotos, à cause du nombre croissant de citoyens et sur la proposition de Périclès, on décida de ne pas laisser jouir de droits politiques quiconque ne serait pas né de deux citoyens *(astoin)*. »

43 - Voir Alfred French, « Pericles' Citizenship Law », *Ancient History Bulletin*, 8, 1994, p. 71-75 et Cynthia B. Patterson, *Pericles' Citizenship Law of 451/50 BC*, Salem, Ayer, 1981. Sur les raisons de la loi, voir Vincent Azoulay, *Périclès. La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 99-101.

44 - Pseudo-Aristote, *Constitution des Athéniens*, XXVI, 3-4.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

Ce qui importe, en l'occurrence, c'est la façon dont cette distribution collective eut un retentissement juridique, voire administratif, en provoquant non seulement des poursuites judiciaires, mais aussi la mise en place de procédures d'identification et de recensement afin de séparer le bon grain des citoyens de l'ivraie des « sang-mêlé ».

Toute la séquence renvoie plus généralement à une logique profonde : si les Athéniens décidèrent de redéfinir juridiquement le corps civique, c'est bien parce qu'il fallait réguler le partage des richesses, et notamment la distribution des multiples indemnités qui venaient d'être mises en place – pour les Héliastes et, probablement, pour les Bouleutes – et les avantages de tous ordres liés à l'impérialisme grandissant de la cité. Redéfinir de façon restrictive le cercle des bénéficiaires potentiels devenait dès lors un enjeu politique de premier ordre.

Ces deux exemples démontrent la nécessité de penser de façon dialectique les rapports entre les pratiques distributives – qui contribuent à créer la communauté par la dynamique même du partage – et les formes de structuration juridique – qui tendent à diviser hiérarchiquement le corps civique en statuts distincts. Ces liens complexes renvoient à une tension plus générale entre *le* politique et *la* politique en Grèce ancienne, comme je me suis efforcé de le montrer dans ma contribution. Explicitons en quelques mots ce qu'il convient d'entendre par un tel balancement : la politique peut être définie comme un processus de décision publique, fondée sur des formes de délibération collective, se déroulant dans un cadre institutionnel formalisé. Au-delà de cette dimension procédurale, elle recouvre aussi, de manière substantielle, un questionnement sur les fins ultimes de la communauté, comme l'a montré Cornelius Castoriadis [45]. À l'inverse, le politique désigne un champ d'action diffus et non institutionnalisé, recouvrant l'ensemble des discours, des rituels et des pratiques collectives qui contribuent à forger, au sein de la communauté, un sentiment d'appartenance partagée – processions, sacrifices, fêtes, banquets, distributions, chœurs ou représentations théâtrales... Encore faut-il immédiatement préciser – au risque de retomber dans une vision irénique du fonctionnement de la cité grecque – que ce n'est que dans un cadre conflictuel que ces pratiques communautaires peuvent être revêtues d'une véritable force intégratrice.

Loin de s'opposer de façon frontale, ces deux niveaux d'expression de la vie collective sont bien souvent enchevêtrés dès lors que l'on prête une attention égale, dans la lecture des sources anciennes, à ce qui se trouve exprimé et à ce qui est tu. Transmis par Xénophon dans les *Helléniques*, le discours prononcé par Cléocritos en 404 av. J.-C. à Athènes, en pleine guerre civile, en est un bel exemple. À lire au premier degré ce vibrant appel à la concorde, le lecteur peut avoir l'impression que la communauté athénienne se construit uniquement à travers des pratiques collectives unificatrices. Mais si le politique occupe ici le devant de la scène, cela ne signifie pas pour autant que la politique ne joue plus aucun rôle. C'est simplement

45 - Voir par exemple 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. 59.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

que la discorde est alors si vive qu'elle ne peut se régler par les voies institutionnelles habituelles, à l'Assemblée, au Conseil ou dans les tribunaux, et qu'il est plus facile d'essayer de trouver un terrain d'entente entre les deux camps en mobilisant le souvenir de ces moments d'effervescence communautaire.

Symétriquement, il est des cas où les interprètes modernes ont tendance à ne prêter attention, dans les sources antiques, qu'à la politique au sens institutionnel, là où il faudrait s'intéresser aussi, en arrière-plan, aux pratiques du politique. Trop vite traduit par « loi », le terme *nomos* en offre certainement l'exemple le plus frappant. Dans son étude sur la vaste famille lexicale issue de la racine indo-européenne *nem-* et du verbe grec νέμω, le linguiste Emmanuel Laroche a montré de façon décisive que le verbe, en contexte homérique, signifie toujours « distribuer [46] ». À l'époque classique, certains auteurs se plaisent encore à mettre en scène cette origine sémantique du terme : dans le *Minos*, sous-titré Πέρι νομοῦ, dialogue dont la paternité platonicienne est aujourd'hui remise en question, l'auteur joue ainsi sur les différents sens de *nomos* – νομός des paysans, νόμος des musiciens et des législateurs – et trouve précisément leur point commun dans la distribution (de terres, de semences ou bien de règles) [47]. Il est dès lors tentant, non pas de tracer une évolution linéaire conduisant des pratiques distributives informelles à la loi juridiquement établie, mais de souligner les contiguïtés et les recoupements entre ces deux phénomènes qui, d'une certaine façon, incarnent deux faces complémentaires de la construction du *koinon*.

Cette même ambivalence se retrouve nichée dans le terme d'*isonomia* qui doit être compris non seulement comme l'égalité passive de tous les citoyens devant la loi, mais aussi comme leur égalité active devant les procédures de partage [48]. Avant d'être captée par les démocrates à l'époque des réformes clisthéniennes, l'isonomie pouvait en effet déjà signifier, en contexte aristocratique, l'équitable répartition des biens matériels parmi un groupe d'égaux – l'isonomie rejoignant alors l'isomorie [49]. C'est par extension que l'*isonomia* en vint à définir l'accès égal de tous les citoyens aux droits politiques : comment mieux dire que les pratiques communes de distribution (*le* politique) peuvent avoir une traduction institutionnelle (*la* politique) ? Plutôt que de réfléchir en termes d'opposition ou de consécution, sans doute le temps est-il venu de penser, à chaque moment de l'histoire grecque, les articulations complexes et mouvantes entre ces deux échelles d'expression de la vie communautaire.

46 - Emmanuel Laroche, *Histoire de la racine* nem- *en grec ancien* : νέμω, νέμεσις, νόμος, νομίζω, Paris, C. Klincksieck, 1949, p. 8.
47 - Pseudo-Platon, *Minos*, 317D-E.
48 - E. Laroche, *Histoire de la racine* nem..., *op. cit.*, p. 186-187. Voir en dernier lieu Kurt Raaflaub, « *Isonomia* », *in* R. Bagnall *et al.* (éd.), *Encyclopedia of Ancient History*, 13 vol., Chichester Malden, Wiley-Blackwell, 2012, *ad loc.*
49 - Voir déjà Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, F. Maspero, 1967, p. 96.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

Redéfinir la cité : la participation en question

À insister autant sur le rôle des distributions inclusives dans la construction du *koinon*, on tend à promouvoir une vision horizontale du politique, fondée sur l'implication active de tous les citoyens placés sur un pied d'égalité face aux procédures de partage. Cette importance cruciale de la participation est au demeurant l'un des rares lieux communs acceptés par toutes les traditions d'étude du politique en Grèce ancienne, si différentes soient-elles. Pour les historiens-anthropologues, c'est l'évidence même, comme A. Duplouy le rappelle opportunément : « Au lieu de qualifier d''appartenance' *(membership)* la relation qui unissait le citoyen à sa cité, ce qui introduit une vision 'par le haut', je préfère concevoir la citoyenneté archaïque comme une forme de 'participation'. » Mais le présupposé est tout aussi ancré chez les philosophes qui demeurent influencés par la définition aristotélicienne de la citoyenneté, fondée sur la « participation au jugement et à la prise de décision *(metechein kriseôs kai archès)*[50] ». Et, comme le souligne C. Müller, les épigraphistes partagent exactement le même horizon conceptuel, tout en tendant à réduire la citoyenneté, à la suite d'Aristote, à la seule participation aux institutions.

Les contributions de P. Ismard et C. Müller permettent d'apporter un certain nombre de nuances à ce *topos* historiographique. Il ne s'agit nullement ici de sous-estimer la force de la participation dans le monde grec. Comme le répétait souvent C. Castoriadis, les cités grecques instaurèrent une participation politique tout à fait inédite dans l'histoire de l'humanité, et il n'est pas dans mon intention – ni dans celle des contributeurs – d'y voir seulement une idéologie mystificatrice, sous prétexte que seule une fraction de la population – les citoyens mâles – aurait été en mesure d'exercer la plénitude du « *metechein* ».

Pour autant, la participation ne saurait condenser, à elle seule, la totalité de l'expérience politique grecque. Cette focalisation risque en effet de faire oublier l'existence d'un au-delà (ou d'un en deçà) de la participation qu'une lecture attentive des sources anciennes permet de déceler, une fois filtré le « bruit de fond » de l'idéologie civique. Car il importe de ne pas rester prisonnier du discours que la cité tient sur elle-même – discours qui tend à valoriser l'implication active des citoyens et, symétriquement, à masquer les aspects non-participatifs de la *politeia*.

C'est précisément ce que s'attache à faire P. Ismard en redonnant ses lettres de noblesse à une institution majeure des cités grecques, l'esclavage public, qui n'apparaît pourtant que de façon subreptice dans les sources anciennes. Au terme d'une véritable enquête policière, l'auteur parvient à restituer la physionomie singulière de ce groupe statutaire aux occupations variées. Gardiens des poids et mesures de la cité, responsables des archives publiques, assistants des magistrats élus ou tirés au sort, policiers chargés du maintien de l'ordre, greffiers réalisant l'inventaire de biens publics : les tâches assignées aux esclaves publics *(dèmosioi)* dessinent en pointillé un champ de compétences que nous avons l'habitude d'associer au fonctionnement de l'État. De fait, ces « serviteurs » de la cité (au sens propre

50 - Aristote, *Politiques*, III, 1275a 23.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

du terme) incarnaient l'autorité civique dans ses multiples facettes, y compris les plus coercitives. Mieux encore, ils étaient les seuls à assurer une forme de continuité administrative dans la *polis* : en raison de leurs compétences spécifiques, ils pouvaient rester attachés à la même tâche plusieurs années de suite, à l'inverse des magistrats, élus ou tirés au sort pour un an et qui n'avaient généralement pas le droit d'être reconduits dans leur charge. Comme l'écrit P. Ismard, les esclaves publics « assuraient précisément le fonctionnement de l'administration civique par-delà la rotation régulière des magistratures et, en ce sens, incarnaient la seule 'bureaucratie' que la *polis* ait jamais connue ».

Deux conclusions découlent de cette enquête minutieuse. D'une part, l'étendue de leurs missions démontre que les *dèmosioi* constituaient l'infrastructure sur laquelle reposait la possibilité même de la participation civique. Possédés par la cité, les esclaves publics faisaient partie des « choses mises à part » sans lesquelles le fonctionnement de la communauté n'aurait pu être garanti. D'autre part, leur statut servile révèle combien les Grecs reléguaient dans un hors-champ tout ce qui avait trait à l'administration de la chose publique : confier à des esclaves des tâches si cruciales – et dont bon nombre seraient aujourd'hui effectuées par des énarques – témoigne « des formes de résistance de la *polis* en tant que société à l'existence d'un État comme instance séparée ». Pour le dire autrement, l'institution de l'esclavage public constituait une façon de résoudre, pour la cité, la contradiction entre le désir d'être transparente à elle-même, vivant dans l'immanence de ses propres pratiques collectives, et la nécessité inéliminable d'une forme d'administration étatique, échappant au contrôle des citoyens. En redonnant chair aux silhouettes confuses des esclaves publics, l'étude de P. Ismard jette ainsi une lumière rasante sur la figure refoulée de l'État en Grèce ancienne, que l'idéologie de la participation contribuait activement à occulter.

Ce n'est toutefois pas seulement à l'échelle de la cité, mais aussi au niveau individuel que les dimensions non participatives de la *politeia* se trouvaient gommées, comme le montre l'article de C. Müller. On l'a déjà dit : le droit de cité articule des niveaux de participation différenciés et ne doit pas être conçu comme un bloc monolithique, défini par le seul rapport aux institutions civiques. Mais l'essentiel est ailleurs : la *politeia* individuelle agrège en réalité des droits composites qui n'impliquent pas forcément des formes actives de participation, contrairement à ce que suggèrent bon nombre d'épigraphistes et, au premier chef, P. Gauthier. Peut-être faut-il, pour le comprendre, repartir d'une formule de Moses Finley souvent citée :

> *Tout homme, à moins d'être un Robinson, est un faisceau de droits, de privilèges, d'immunités, de devoirs et d'obligations vis-à-vis des autres hommes. Son statut est défini par la somme de ces éléments, qu'il possède ou qu'il a (ou non) la possibilité d'acquérir [...]. L'important n'est pas qu'un homme avait un privilège ou un devoir de plus qu'un autre ; il s'agit d'une position sur un spectre ou un continuum de statuts* [51].

51 - Moses I. Finley, *Économie et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1984, chap. 6 « Entre l'esclavage et la liberté » [1964] et chap. 7 « Les statuts serviles en Grèce ancienne » [1960], respectivement p. 195-219 et 172-194, ici p. 192.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

Les décrets étudiés par C. Müller en sont la meilleure preuve, puisque la cité accorde aux bienfaiteurs étrangers de multiples privilèges, droits et immunités qui sont en principe l'apanage du citoyen et qui se trouvent, à cette occasion, comme dépliés et offerts à notre regard : loin d'être tout d'une pièce, les honneurs octroyés formaient un véritable manteau d'arlequin, composé de pans fort hétéroclites. Observons de plus près cette étrange mosaïque : certains droits renvoient à l'évidence à une forme de participation, tels l'*eisodos*, l'accès aux instances de la cité (en particulier au Conseil et au Peuple), ou encore la *metousia pantôn*, la participation à tout ce à quoi participent les citoyens de souche. De même, l'*eisplous* et l'*ekplous*, les droits d'entrer et de sortir du port, l'*eisagôgè* et l'*exagôgè*, le droit d'importer et d'exporter, ou encore l'*epinomia*, le droit de pacage, peuvent être conçus comme la possibilité, offerte aux bienfaiteurs étrangers, de s'impliquer de façon active dans la vie économique de la cité. En revanche, il est difficile, voire impossible, d'accorder une valeur « participative » à l'*ateleia* (l'exemption de taxes), à l'*isoteleia* (l'égalité fiscale avec les citoyens), à l'*asylia* des biens (la protection contre les saisies), ou encore à l'*asphaleia* (la sécurité personnelle). Ce sont des privilèges s'apparentant, sinon à des droits civils, du moins à des formes de protection qui définissent aussi le statut de citoyen – à côté des droits « politiques » au sens étroit – et qui pouvaient donc être accordés, par morceaux, aux étrangers méritants.

Les décrets honorifiques en l'honneur des étrangers méritent à cet égard d'être mis en parallèle avec les phénomènes de dégradation civique *(atimia)* qui constituent, en quelque sorte, leur pendant négatif. Un passage de l'orateur attique Andocide, au tout début du IV^e^ siècle av. J.-C., atteste en effet l'existence de formes d'atimie partielle, privant les citoyens athéniens d'une partie de leurs droits et privilèges, sans les exclure définitivement de la *politeia*[52]. Frappé lui-même d'atimie et longtemps exilé, Andocide énumère de nombreux cas de citoyens partiellement déchus : « leur atimie n'était pas complète *(pantapasin)*, ils n'étaient que partiellement *(meros ti)* dégradé », affirme-t-il, évoquant tour à tour les gens condamnés pour vol ou corruption, les déserteurs, les condamnés pour lâcheté, ceux ayant jeté leur bouclier ou maltraité leurs parents. Et l'orateur tient à préciser : « tous ceux-là étaient dégradés dans leur personne *(ta sômata)* mais conservaient leurs biens *(ta chrêmata)* »[53]. L'indignité personnelle n'entraînait donc pas, pour eux, la perte du droit de propriété qui, rappelons-le, était l'un des traits juridiques qui distinguaient les citoyens des étrangers résidents (métèques).

Mais ce n'est pas tout : l'orateur évoque de nombreux autres cas d'atimie qui impliquent la privation de certains pans seulement de la citoyenneté, tels ces soldats restés à Athènes lors du coup des Quatre-Cents, en 411 av. J.-C. : « tout en conservant les autres [droits] qu'ont les autres citoyens, ils ne pouvaient ni parler dans l'assemblée du peuple ni faire partie du Conseil : c'est en cela qu'ils étaient dégradés *(atimoi)*, frappés de cette interdiction particulière ; d'autres ne pouvaient

52 - ANDOCIDE, *Sur les Mystères* (I), 74-76. Voir Robert W. WALLACE, « Unconvicted or Potential *Átimoi* in Ancient Athens », *Dikè*, 1, 1998, p. 63-78 ; Deborah KAMEN, *Status in Classical Athens*, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 69-78.
53 - ANDOCIDE, *Sur les Mystères* (I), respectivement 75 et 74.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

accuser pour crime public, d'autres ne pouvaient requérir l'emprisonnement [d'un autre citoyen] par *endeixis* [c'est-à-dire par citation auprès d'un magistrat] ; à d'autres il était interdit de faire voile vers l'Hellespont, à d'autres d'aller en Ionie ; d'autres se voyaient fermer l'entrée de l'Agora [54] ». Sans entrer dans les détails complexes de l'analyse, cette énumération dessine en creux une définition éminemment composite de la citoyenneté qui apparaît, conformément à l'hypothèse de M. Finley, comme un agglomérat de privilèges, de droits et de capacités diverses que la cité était en mesure de retrancher par morceaux.

Si on la confronte aux décrets en l'honneur des étrangers, la tirade d'Andocide conduit à un autre constat : dans le monde grec, les statuts personnels n'avaient rien de figé, puisque la position des individus dans la hiérarchie civique dépendait en partie des actions positives (tels les bienfaits) ou négatives (comme la désertion, la lâcheté ou la trahison) que ceux-ci avaient accomplies. De fait, en matière de statut, la cité pouvait opérer autant par soustraction (dans le cas des *atimoi*) que par addition (pour les étrangers méritants), contribuant à créer une gradation beaucoup plus fine qu'on ne l'a longtemps prétendu.

Pour autant, ce dynamisme ne doit pas faire oublier que les frontières entre les trois grands statuts – citoyens, étrangers résidents et esclaves – restaient relativement étanches dans le monde grec. Pour ce qui est des étrangers, il faut ainsi rappeler, avec C. Müller, que les fragments de citoyenneté qui leur étaient accordés ne leur permettaient pas pour autant de changer de statut : « un [métèque] isotèle reste un étranger résident même s'il ne paie plus le *metoikion* et bénéficie éventuellement d'autres avantages bien plus conséquents encore : ces privilèges en font peut-être un 'quasi-citoyen', mais non un citoyen, car le fossé statutaire reste infranchissable ». Inversement, les citoyens frappés d'atimie restaient membres de la *politeia*, même sous une forme dégradée, et pouvaient garder l'espoir de rétablir leur situation, comme le prouve précisément le cas d'Andocide, redevenu citoyen de plein droit en 399 av. J.-C.

En définitive, il faut sans doute corriger la formulation de M. Finley. Il n'a jamais existé, à l'époque classique et hellénistique, de véritable continuum de statuts qui aurait mené, sans solution de continuité, de l'esclave au citoyen : les frontières de chaque catégorie statutaire étaient assez clairement définies et restaient difficiles à franchir. En revanche, il existait bien un large spectre de positions différentes *à l'intérieur* de chaque statut, qui permettait de conjuguer rigidité statutaire et fluidité intra-statutaire, stabilité globale de la hiérarchie civique et dynamisme interne. C'est certainement l'une des explications de la stabilité, sur le long terme, des cités grecques, qui trouvaient dans ce subtil dosage un moyen de s'assurer le dévouement des étrangers et de sanctionner les citoyens indélicats, sans pour autant toucher aux équilibres fondamentaux de la *politeia*.

Au terme de ce parcours, peut-être faut-il revenir à nouveau sur le sens que peut avoir aujourd'hui la publication de cet ensemble de contributions dans un numéro

54 - ANDOCIDE, *Sur les Mystères* (I), 75-76, trad. de G. Dalmeyda modifiée.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

spécial des *Annales*. Sans doute s'agissait-il d'abord, d'un point de vue interne à l'histoire grecque, de réaliser un bilan d'étape, après la disparition de plusieurs pères (et mères) fondateurs : les différentes « cités » sont en effet orphelines, à la suite des morts successives de N. Loraux, de P. Vidal-Naquet, de J.-P. Vernant dans les années 2000, de J. de Romilly en 2010 et, tout récemment, de P. Gauthier en 2013. S'il n'est pas question ici d'exercer un quelconque droit d'inventaire, le temps était peut-être venu d'essayer de prendre la mesure des déplacements opérés par rapport aux paradigmes interprétatifs mis en place dans les années 1970 et 1980.

C'est au demeurant la volonté de saisir les renouvellements de cette « Grèce à la française », identifiée parfois hâtivement avec l'« École de Paris » fondée par J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, qui explique le caractère résolument hexagonal de ce dossier, à l'heure où les études antiques n'ont jamais été aussi globalisées. De ce point de vue, il s'agit aussi d'un acte militant au vu de l'ignorance dans lesquels sont souvent tenus, dans le monde anglophone, les travaux français et, plus largement, continentaux – italiens, allemands ou espagnols – sur la Grèce ancienne. Ce numéro est donc l'occasion de restituer la pluralité des voix au sein de la tradition française d'étude du politique, d'une façon qui aura peut-être une chance d'être entendue grâce à la traduction anglaise de la revue.

Au-delà de ces enjeux disciplinaires internes, il est une dernière raison qui justifie, me semble-t-il, la parution de cet ensemble dans les *Annales* : la volonté de dialoguer non seulement avec les autres périodes de l'histoire, mais aussi avec les différentes sciences humaines et sociales. À lire sous cet angle les différents articles du numéro, on ne peut qu'être frappé par la variété, voire l'hétérogénéité, des références sollicitées qui mêlent à la fois des anthropologues (Pierre Clastres), des économistes (Paul Samuelson, le chef de file de la tradition néoclassique), des juristes (Y. Thomas ou le sulfureux Carl Schmitt), des philosophes (C. Castoriadis) ou encore des sociologues (Pierre Bourdieu).

Au-delà de cette impression d'éclatement, un point commun relie cependant ces diverses contributions : un usage critique et réflexif des concepts issus des sciences sociales. Plutôt que de les transposer sauvagement, chaque auteur cherche en effet à ajuster les références qu'il invoque au champ de l'histoire ancienne. A. Macé réinterroge ainsi la définition donnée par P. Samuelson des biens publics en montrant que, en Grèce, ceux-ci ne sont nullement caractérisés par leur indisponibilité intrinsèque. P. Ismard reprend la fameuse thèse de P. Clastres en précisant qu'on ne peut toutefois s'en tenir, pour penser la cité grecque, à l'alternative entre « société à État » et « société sans État », la *polis* se trouvant dans un entre-deux dynamique. Ma propre contribution s'emploie à acclimater de façon critique les réflexions de C. Schmitt sur le politique – défini par la célèbre distinction entre ami et ennemi – en y intégrant non seulement le rôle des conflits de basse intensité, mais aussi la force intégratrice de la *philia*. Je tente également de remettre en perspective le privilège donné aux moments instituants dans la définition de la démocratie chez C. Castoriadis ou Jacques Rancière, à la lumière des réflexions récentes sur les régimes d'historicité. Enfin, C. Müller recourt de façon raisonnée au concept d'*agency*, en refusant de concevoir cette « capacité d'agir » en termes

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press

de simple résistance aux hiérarchies instituées, mais en la voyant plutôt comme une potentialité nichée au cœur des structures civiques et activée par celles-ci [55].

C'est dans le cadre de ce dialogue tissé avec les sciences sociales qu'il devient alors possible de redonner à l'expérience politique grecque sa puissance d'actualisation ou, pour le dire autrement, sa capacité à nous parler encore. À condition toutefois de se garder de deux périls symétriques : d'un côté, l'idéologie du miracle grec, toujours bien portante, en général couplée avec la croyance en une filiation en ligne directe entre la Grèce et l'Occident ; de l'autre, la tentation de renvoyer la cité à une altérité absolue qui la rend assurément exotique, mais la neutralise du même mouvement. Or, précisément, les Grecs ne sont pas, par rapport aux Européens, dans la même position que les Tupi-Guarani, dans la mesure où l'expérience politique grecque a été transmise, dans la très longue durée de l'histoire occidentale, par toute une série de médiations – faites de rapprochement et d'éloignement, de fidélité recherchée et de trahison assumée – qui lui donne l'inquiétant privilège de continuer à nous parler sans que l'on sache toujours bien de quoi.

C'est à condition de maintenir ce double écart qu'il devient possible de faire émerger, à partir d'études de cas précis, les traits originaux d'une configuration politique qui, aujourd'hui encore, nous fait signe. En définitive, « il ne s'agit en aucun cas de valoriser la culture grecque – on se heurterait bien souvent à des choses passablement atroces, par exemple des massacres de masse –, mais bien plutôt de la considérer comme une sorte de germe – j'insiste sur ce mot, par opposition à modèle – qui reste fécond pour nous [56]. » Les Grecs n'ont assurément aucune supériorité ontologique ou éthique sur les autres peuples. En revanche, ils restent les premiers à avoir collectivement remis en cause les significations instituées de leur propre société, ouvrant la voie à une interrogation interminable sur les fins de la communauté – interrogation dont tous ceux qui décident de s'en saisir sont, aujourd'hui encore, les héritiers.

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

55 - Voir, dans un tout autre contexte, Judith BUTLER, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du sexe*, trad. par C. Nordmann, Paris, Éd. Amsterdam, [1993] 2009, p. 30.

56 - Cornelius CASTORIADIS, *Ce qui fait la Grèce*, vol. 1, *op. cit.*, p. 40. « Si on nous pose la question : pourquoi voulez-vous comprendre le monde grec ancien, nous répondrons, certes, que nous voulons le comprendre pour le comprendre. Nous sommes ainsi faits que comprendre ou savoir est déjà une fin en soi, qui ne demande pas d'autre justification. Mais cela coexiste avec : comprendre pour agir et pour nous transformer. À la limite, même si, à la fin du parcours, nous restons les mêmes, nous ne le serons plus tout à fait – car nous saurons, ou nous croirons savoir, pourquoi nous avons décidé de rester les mêmes » (p. 52).

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0142 Published online by Cambridge University Press