Deux formes du commun en Grèce ancienne*

Arnaud Macé

Ce que les anciens Grecs appellent *koinos* (ou *xunos*), c'est-à-dire « commun », n'est pas toujours conçu de manière identique. Si le commun se dit de multiples façons, cette plurivocité risque de toucher l'ensemble des objets auxquels les anciens ont appliqué ce terme, soit en l'utilisant seul, soit en association avec son opposé le plus courant, *idios*. Or il ne semble pas y avoir grand-chose que les anciens Grecs n'aient pas envisagé d'appeler « commun » : des sutures entre deux os d'un corps humain à l'éther céleste, de la nature partagée par tous les êtres d'une même espèce à la cité où se déploie la vie collective des hommes, tout dans l'univers semble avoir été susceptible d'être décrit comme « commun »[1]. Si la plurivocité se retrouve à tous ces niveaux, c'est l'ensemble de notre compréhension de la pensée grecque qui en est affectée, et notamment celle qui prend pour objet ce qui fut appelé le commun même, *to koinon* : la cité. Parvenir à une conception claire de la diversité des formes que peut revêtir le commun en Grèce ancienne est primordial pour l'étude de la pensée politique des Grecs.

* Je tiens à remercier les lecteurs anonymes qui ont permis à ce texte de progresser, ainsi que Vincent Azoulay, dont la lecture, riche en suggestions fécondes, a constitué un apport considérable, et Vincent Bourdeau qui a accompagné pas à pas mon initiation à la question des biens communs. Sauf indications contraires, les traductions des textes grecs sont les nôtres.

1 - Voir le relevé des objets désignés comme communs par les anciens Grecs, d'Homère à Platon, dans Arnaud Macé (dir.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, J. Millon, 2012, annexes, table 1, p. 463-471.

Annales HSS, juillet-septembre 2014, n° 3, p. 659-688.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

Nous voudrions proposer d'ordonner cette diversité dans une typologie duale, que le présent article a pour but de contribuer à étayer. Il est possible d'introduire celle-ci à partir d'un fondement linguistique. Émile Benveniste a observé à propos du thème **swe-*, auquel on rattache *idios*, qu'il est associé à la fois à l'idée du soi par opposition au groupe (ainsi dans le pronom réfléchi latin *suus*) et à celle du soi comme élément parmi d'autres du groupe (ainsi le compagnon, *hetairos*) [2]. Se distinguent alors une version exclusive et une version inclusive du soi, selon qu'il est perçu dans son opposition au groupe ou en tant que membre parmi d'autres du groupe. Y correspondent deux représentations corrélatives du groupe, soit comme ce à quoi s'oppose l'individu, soit comme ce dont l'individu est le composant : le commun qui existe à part des choses individuelles et le commun qui est la somme des choses individuelles. Notre hypothèse est que cette opposition, dont la langue recueille l'empreinte, trouve sa pleine clarté en étant rapportée aux pratiques sociales qui l'ont nourrie.

Il existe dans de nombreuses cultures étudiées par les ethnologues des pratiques particulièrement propices à l'apparition de formes du commun. Parmi les échanges de biens dans les sociétés caractérisées par la réciprocité, on peut distinguer, après Marshall Sahlins, deux grands types qui, s'ils peuvent tout à fait coexister, relèvent néanmoins de relations sociales différentes : d'un côté, la réciprocité proprement dite, supposant des relations symétriques entre deux individus ou deux groupes qui échangent des prestations ou des biens, ou qui font un don en attendant qu'un contre-don lui succède ; de l'autre, les formes de circulation qui passent par un « centre » où sont rassemblées les ressources collectées par tous et d'où de nouvelles parts repartent pour être distribuées aux membres de la communauté – comme dans les pratiques de collecte des produits de la cueillette, de la chasse ou de l'agriculture avant redistribution [3]. Si le premier type de relation n'a pas manqué d'être examiné par les spécialistes de la Grèce ancienne inspirés par l'anthropologie [4], ceux-ci ont aussi souligné la prégnance, dans la culture grecque de

2 - Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, *Économie, parenté, société*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 332. Voir aussi le tableau des dérivations grecques du thème **swe* défini comme « ipséité, rapport définitoire à la personne elle-même », dans Frédérique Woerther, *L'éthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 33 ; l'auteur s'y appuie sur les analyses de Daniel Petit, **Sue- en grec ancien. La famille du pronom réfléchie : linguistique grecque et comparaison indo-européenne*, Louvain, Peeters, 1999.

3 - Voir Marshall David Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, trad. par T. Jolas, Paris, Gallimard, [1972] 1976, chap. V, plus particulièrement p. 240-244. Comme le note M. Sahlins, ces pages doivent beaucoup à la description des sociétés mélanésiennes par Bronisław Malinowski et au modèle de « centricité » élaboré par Karl Polanyi pour penser le type particulier de rassemblement et de redistribution propres aux cultures primitives : Bronisław Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, trad. par S. Devyver et A. Devyver, Paris, Gallimard, [1922] 1963 ; Karl Polanyi, *La Grande transformation. Aux origines économiques et politiques de notre temps*, trad. par C. Malamoud et M. Angeno, Paris, Gallimard, [1944] 1983, voir p. 75-82.

4 - Pour un bilan concernant l'usage en histoire ancienne de l'anthropologie consacrée à ces relations symétriques, voir Vincent Azoulay, « Du paradigme du don à une anthro-

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

l'époque archaïque, de pratiques du second type : la répartition des parts de butin après une expédition guerrière, de gibier après une chasse collective, de viande entre tous ceux qui partagent le banquet accompagnant le sacrifice, ou encore des biens de l'ascendant entre les héritiers [5]. Or il semble que la dualité du commun exclusif et du commun inclusif y apparaît en épousant les deux pôles de la circulation décrite par M. Sahlins : d'un côté, le commun qui se constitue au centre comme part distincte des parts individuelles et, de l'autre, le commun distribué, constitutif du fait pour chacun d'avoir pris part à la même chose. La dualité s'expliquerait à partir des schèmes primitifs de circulation et offrirait une explicitation de la polarité qui les organise : ils auraient ainsi offert aux Grecs des outils conceptuels fondamentaux pour saisir leur réalité sociale. Afin de mettre ces hypothèses à l'épreuve, nous prendrons pour objet des descriptions de pratiques issues de l'époque archaïque. Nous ferons usage de textes qui peuvent provenir de contextes très différents et être porteurs d'intentions et de contrats d'élocution très divers : sans ignorer cette variété, nous les considérerons simplement comme autant de sources possibles de telles descriptions. Ainsi, les poèmes épiques d'Homère et d'Hésiode, la poésie mélique ou les textes des auteurs dits présocratiques, par-delà la variété de leur propos et de leurs référents, livreront de riches descriptions des pratiques qui nous intéressent, dont la cohérence signale la communauté d'origine : l'expérience sociale des cités de langue grecque de l'époque archaïque.

L'importance des pratiques distributives ne se limite pas à leur rôle social récurrent et quotidien, dans le cadre des échanges et des rites sociaux, pour réguler la circulation de parts de butin, de gibier, de viande ou d'héritage. On a remarqué le rôle de matrice analogique que jouent ces pratiques pour penser d'autres phénomènes, comme la répartition des parts individuelles et collectives de bonheur et de malheur, ou celle des droits et des prérogatives entre les dieux dans l'univers ou entre les hommes dans la cité [6]. Nous suivrons plus particulièrement le développement de cette transposition politique du schème distributif au sein de la poésie archaïque, mais aussi dans la prose classique qui la prolonge sur le terrain de la compréhension de la vie des cités, en particulier chez Hérodote. Que la cité puisse être à son tour comprise à partir de tels schèmes pourraient avoir deux conséquences majeures. D'une part, la distribution qui accompagne le quotidien de la

pologie pragmatique de la valeur », *in* P. PAYEN et É. SCHEID-TISSINIER (dir.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 17-42.

5 - Voir Bořivoj BORECKÝ, *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek: The Use and the Meaning of Lagchanō, Dateomai, and the Origin of Ison Echein, Ison Nemein, and Related Idioms*, Prague, Univerzita Karlova, 1965. Nous pensons aussi à l'ensemble des études stimulées par Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne, dont les résultats seront discutés dans les pages qui suivent.

6 - C'est précisément le propos de l'ouvrage de B. BORECKÝ, *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek...*, *op. cit.*, que de montrer comment un certain nombre de catégories de la pensée politique de l'âge classique dérivent de la description de ces pratiques archaïques de partage. Pour la même application aux idées relatives au destin, voir William Chase GREENE, *Moira: Fate, Good, and Evil, in Greek Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1944.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

vie sociale, lorsqu'elle est ancrée dans les pratiques et les rites qui la portent, devient geste fondateur et inaugural lorsqu'elle est transposée à la question de la répartition des droits et des prérogatives de chacun dans l'univers ou la cité. L'existence collective des hommes est alors saisie à l'aune d'un moment instituant et l'ordre de la cité se trouve par là mis en question, au même titre que toute distribution dont les récipiendaires sont en mesure de contester l'impartialité ou la justice. Penser le politique à partir de la distribution, c'est soumettre l'ordre des choses à une interrogation fondamentale sur sa légitimité et ouvrir la perspective de rebattre les cartes. D'autre part, si une conception duale du commun s'est développée dans le cadre des pratiques distributives, ne sera-t-elle pas, elle aussi, transposée à la cité, si celle-ci en vient à être conçue à travers les schèmes propres à ces procédures ? Questionnée dans son fondement même, en étant comprise à l'aune de moments instituants, réels ou fictifs, de distribution, la cité sera aussi traversée par la dualité des formes du commun. Elle devra dès lors révéler quel type de communauté elle est, parmi celles qui peuvent se dessiner dès lors que des distributions ont lieu : est-elle un commun mis à part des parts individuelles ou un commun constitué par l'égalité des parts individuelles distribuées à tous ? Ou les deux ? Il faut répondre à ces questions pour comprendre sous quelles modalités la conception de la cité en termes de distribution est susceptible de questionner les fondements de l'existence collective.

Le commun exclusif

Le commun est-il ce qui précède la distribution ?

Le terme ξυνός *(xunos)* apparaît deux fois chez Homère dans le contexte des pratiques de distribution, en l'occurrence dans le cadre d'une distribution de parts de butin et dans celui d'une distribution de parts d'héritage [7]. Toute la question est de savoir ce que le commun désigne dans un contexte où il est essentiellement procédé à la distribution de parts individuelles. L'une des principales hypothèses qui ont été avancées est que le commun désigne l'ensemble de ce qui doit être distribué avant que l'on procède à cette distribution, en conformité avec l'idée que c'est la communauté tout entière qui est investie comme autorité présidant à la distribution : ce qui va être distribué n'est à personne mais appartient à tous, avant que la distribution n'assigne à chacun des parts. Sans nier la spécificité du placement de biens de toutes sortes dans la position de ce qui doit être distribué,

7 - HOMÈRE, *Iliade*, respectivement I, 124-126 et XV, 187-193. Voir le chapitre consacré aux poèmes homériques par B. BORECKÝ, *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek...*, *op. cit.*, p. 9-30, dans lequel il montre que plusieurs termes ont un usage spécialisé dans la description de ces pratiques, ainsi λαγχάνω (« j'obtiens par tirage au sort », p. 10-15) et δατέομαι (« je divise en parts », p. 15-22) décrivent deux pôles du même processus, au sein duquel s'insèrent par exemple αἶσα et μοῖρα, au sens de la part résultant de la division, et νέμω (« je distribue », p. 22-29).

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

ni le rôle spécifique que joue la communauté impliquée dans cette séquence de la circulation des biens [8], nous voudrions suggérer qu'il ne s'agit pas de ce à quoi nos textes se réfèrent lorsqu'ils emploient le terme ξυνός dans le contexte spécifique des pratiques de distribution.

Au début de l'*Iliade*, Agamemnon refuse de rendre Chryséis, la fille de Chrysès, prêtre d'Apollon, malgré la rançon offerte par celui-ci. À la suite de la vengeance du dieu Apollon contre l'armée grecque et du témoignage du devin Calchas, Agamemnon envisage de rendre la captive à condition qu'on le dédommage de la perte de sa part d'honneur (γέρας [9]) par la restitution d'une autre part. Achille s'y oppose pour la raison suivante :

> *Nous ne voyons nulle part de nombreuses richesses déposées en commun ! Au contraire, celles des cités que nous avons dévastées ont été distribuées. Il ne se peut que les hommes les ramènent, après les avoir de nouveau collectées* [10] *!*

Que sont ces choses communes qui manquent, aux yeux d'Achille, pour permettre de donner à Agamemnon une nouvelle part ? D'après une conception fréquente, le butin, avant d'être distribué, serait considéré comme « commun » [11]. Marcel Detienne a très clairement affirmé que ce texte du chant I est la preuve qu'avant la distribution « les biens sont *xunèia* [12] ». L'auteur étaye cette interprétation sur une comparaison entre le butin à distribuer et les lots offerts aux vainqueurs lors des concours, tels que Louis Gernet les a décrits. Ce dernier avait invoqué la

8 - Sur les rôles respectifs de la communauté et du chef dans le processus de distribution, voir la synthèse des débats par Jonathan L. READY, « Toil and Trouble: The Acquisition of Spoils in the *Iliad* », *Transactions of the American Philological Association*, 137-1, 2007, p. 3-43, en particulier p. 4-13.

9 - HOMÈRE, *Iliade*, I, 118 et 210. Nous revenons sur la signification de ce terme p. 669.

10 - HOMÈRE, *Iliade*, I, 124-126 : οὐδέ τί που ἴδμεν ξυνήϊα κείμενα πολλά· / ἀλλὰ τὰ μὲν πολίων ἐξεπράθομεν, τὰ δέδασται, / λαοὺς δ' οὐκ ἐπέοικε παλίλλογα ταῦτ' ἐπαγείρειν. Nous citons le grec de l'édition de T. W. Allen, HOMÈRE, *Homeri Ilias*, Oxford, Clarendon Press, [1931] 2000.

11 - Les ξυνήϊα du chant I sont des biens ou du butin commun « non encore partagé », selon Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, C. Klincksieck, 1980, v. ξύν, p. 768. Ils sont en cela comparés aux armes offertes en récompense aux participants aux concours funéraires du chant XXIII, voir le v. 809 : τεύχεα δ' ἀμφότεροι ξυνήϊα. Émile Benveniste commente le passage du chant I en affirmant que le butin fait l'objet d'une « mise préalable en commun », Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 44.

12 - Marcel DETIENNE, « En Grèce archaïque : géométrie, politique et société », *Annales ESC*, 20-3, 1965, p. 425-441, citation p. 431, n. 2. Ces propos sont repris dans Marcel DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Librairie générale française, 2006, p. 157, n. 3 ; Évelyne SCHEID-TISSINIER, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1994, p. 236, s'appuie sur cette thèse, qu'elle trouve aussi chez Alfonso MELE, *Società e lavoro nei poemi omerici*, Naples, Università degli studi di Napoli. Istituto di storia e antichità greche e romane, 1968, p. 66.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

res nullius romaine pour analyser certaines pratiques de la Grèce archaïque, en l'occurrence les concours funéraires en l'honneur de Patrocle [13]. Il s'interroge sur le geste de la « mainmise comme signifiant l'acquisition » du vainqueur sur le prix, déposé au centre du cercle formé par les spectateurs des concours, et note, à propos d'une survivance romaine de ce geste, qu'il suppose que la chose ait au préalable le statut de *« res nullius »*, chose n'appartenant à personne, et donc susceptible d'« occupation ». Il note encore que « la même notion de la propriété apparaît dans les jeux où elle est symbolisée par la saisie des prix déposés – *res nullius* par excellence ». Enfin, il remarque que cette façon de mettre en scène l'appropriation d'une chose qui est placée au milieu de l'assemblée reproduit la pratique de distribution du butin, où la présence du groupe semble donner une « vertu » à cet acte d'appréhension [14]. Nous allons revenir sur la comparaison avec le dépôt des récompenses mises en jeu dans ces pratiques, différentes de celles de distribution. Pour l'instant, retenons que L. Gernet ne mentionne pas l'idée que ces choses sans propriétaire seraient dites communes. M. Detienne, s'appuyant sur le rapprochement proposé par Jean-Pierre Vernant entre l'idée de centralité géométrique et celle de communauté [15], franchit ce pas supplémentaire en identifiant la mise « au milieu », la détermination de la *res nullius* qui, avant d'être le prix du vainqueur ou la part distribuée, n'est à personne, avec l'idée de chose commune. Un tel dispositif confère à la culture grecque de l'époque archaïque un schématisme remarquable : par la notion géométrique de centre, elle signifierait tout à la fois

13 - Louis GERNET, « Jeux et droit (remarques sur le XXIII[e] chant de l'*Iliade*) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 91-4, 1947, p. 572-574.
14 - *Ibid.*, p. 573.
15 - J.-P. Vernant a vu dans le motif géométrique du centre et des points équidistants de la circonférence une structure commune à la représentation de l'univers chez les présocratiques (en particulier chez Anaximandre) et de la cité conçue dans le schème égalitaire de l'isonomie : Jean-Pierre VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, p. 119-130 ; *Id.*, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque » [1963], *in* J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, F. Maspero, 1966, p. 201-215, particulièrement p. 211 pour l'assimilation de la mise au centre, de la publicité et de la mise en commun. L'année suivante, le livre de Pierre LÉVÊQUE et Pierre VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI[e] siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, vient renforcer l'hypothèse d'un lien entre idées cosmiques et idées politiques, ainsi que le compte rendu de J.-P. Vernant dans le n° 20-3 des *Annales ESC* en témoigne : Jean-Pierre VERNANT, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne » [1965], *in* J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée...*, *op. cit.*, p. 238-260. L'article de M. Detienne paraît dans le même numéro des *Annales* et donne une ampleur nouvelle à la comparaison du motif géométrique du centre et de la mise au milieu. En 1968, c'est aussi en s'appuyant sur celui-ci que J.-P. Vernant affirme que « les expressions ἐς μέσον, ἐν μέσῳ sont exactement synonymes de ἐς κοινόν, ἐν κοινῷ. Le *meson*, le milieu, définit donc, par opposition à ce qui est privé, particulier, le domaine du commun, du public, le *xunon* », *Id.*, « Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre » [1968], *in* J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée...*, *op. cit.*, p. 216-237, en particulier p. 217. Notre position est que ces correspondances entre idées géométriques et formes du commun sont plurivoques et multiples.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

l'égalité par l'équidistance et la communauté de ce qui est mis en commun par tous ; les pratiques aristocratiques décrites dans les poèmes homériques nourriraient les représentations nouvelles de la cité isonome du VI^e siècle. C'est l'ensemble de cette construction que nous allons être amenés à questionner progressivement.

Toute la question pour l'instant est de savoir si cette hypothèse sur l'identité de la mise au milieu et de la mise en commun rend vraiment compte de ce passage du texte homérique. Elle supposerait en tout cas que l'on comprenne qu'il décrit deux pôles : un dépôt initial de choses communes, qui disparaît par le fait même de la distribution et que l'on ne pourrait reconstituer qu'en recommançant une collecte, chose qui n'est évoquée ici que pour en dénoncer l'indécence, sinon l'impossibilité [16]. Cela suppose de rapprocher l'usage de « κείμενα » des expressions où le terme est précisé par l'idée que les choses concernées sont déposées « au milieu » [17]. Or le terme employé seul, sans précision quant à la localisation au centre ou au milieu, peut simplement signifier l'idée d'une mise en dépôt ou d'une mise en réserve [18]. Ce dernier sens n'est du reste pas absurde : les choses ne seraient pas dites communes en tant que dépôt initial – selon un statut qui disparaît donc du fait même de la distribution –, mais elles auraient pu perdurer dans ce statut en étant constituées comme un dépôt commun. Selon cette autre interprétation, Achille n'évoquerait pas la même impossibilité devant Agamemnon : il ne lui dirait pas que le problème est qu'ils ne se trouvent plus devant le tas initial d'où des lots pourraient encore être tirés, mais plutôt qu'ils n'ont pas fait de réserve permettant de procéder à de nouvelles attributions. Le commun ne serait pas, ou ne serait pas seulement, l'autre du distribué en un sens successif (ce qui disparaît dans la distribution) mais simultané (ce qui peut perdurer à côté de ce qui est distribué à chacun).

Si l'on repart de la suggestion de L. Gernet proposant de comparer les lots offerts aux participants aux concours à la *« res nullius »* des Romains, il n'est pas inintéressant de rappeler les analyses de Yan Thomas sur ce statut juridique [19]. Selon ce dernier, un tel statut ne désigne pas ce qui doit être distribué à chacun, de manière égale, pour en faire sa possession personnelle, mais au contraire les choses qui sont « mises en réserve », par leur affectation à la cité ou aux dieux, de telle sorte qu'elles deviennent inappropriables, même par l'État qui ne peut en

16 - La distribution se doit, au nom de la justice, d'être irrévocable, voir É. SCHEID-TISSINIER, *Les usages du don chez Homère...*, *op. cit.*, p. 239. Cela ne signifie pas que l'on ne puisse pas reprendre, au risque de créer un sentiment d'injustice, comme Agamemnon va justement le faire.

17 - DÉMOSTHÈNE, *Philippiques*, I, 4-5, cité par M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité...*, *op. cit.*, p. 156.

18 - Voir, par exemple, l'usage qu'en fait Hérodote en restituant le discours de Leutychidès au sujet des dépôts : il s'agit de l'homme de Milet qui voulait profiter de la vertu du spartiate Glaucos en lui laissant en dépôt la moitié de ses biens, laquelle, « déposée auprès de toi, sera en sécurité (κείμενα ἔσται παρὰ σοὶ σόα) », HÉRODOTE, *Histoires*, éd. par P.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1932, VI, 86, 27-28.

19 - Yan THOMAS, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales HSS*, 57-6, 2002, p. 1431-1462, en particulier p. 1433.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

disposer comme sa propriété : l'interdiction de l'aliénation de tels biens les destine à l'usage public, comme le Champ de Mars. Y. Thomas oppose ainsi, au sein de l'espace public, une « zone de domanialité » dont l'État dispose librement (il peut 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 : les 'choses publiques' n'étaient pas inappropriables en raison d'une quelconque titularité étatique, mais à cause de leur affectation » [20]. Il est bon d'expliciter un tel modèle, car il permet d'introduire la distinction entre le public et le commun, entre la propriété ou l'action de la puissance publique et les choses communes, une distinction qui retrouve une certaine actualité dans les sciences sociales [21]. Or il n'est pas certain que la situation grecque nécessite de distinguer à ce point le public et le commun – il se pourrait que le public, le δημόσιον, y soit précisément une forme du commun, celle qu'il faut mettre à part.

Nous retiendrons pour l'instant de l'exemple romain une idée assez générale, celle qu'il faut, pour créer des choses communes, procéder à une opération qui les mette à part de ce qui est approprié par chacun. Le commun n'est pas ce qui précède la distribution mais ce qui s'en excepte. Cette idée attire notre attention sur le fait que la formulation d'Achille met en balance les choses communes, ξυνήϊα, d'un côté, et les choses qui ont été distribuées, τὰ δέδασται, de l'autre, et que l'on pourrait entendre là une opposition entre des choses qui circulent, d'un côté, et des choses que l'on maintient dans un statut à part, de l'autre. Or c'est une idée qui prend corps lorsque l'on considère le second texte où apparaît dans l'*Iliade* l'idée du commun dans le contexte des pratiques de distribution.

Le commun mis à part

Il s'agit cette fois-ci du contexte de distribution des parts d'héritage entre les trois fils de Cronos :

> *Nous sommes en effet trois frères issus de Kronos et que mit au monde Rhea, Zeus, moi-même, et, le troisième, Hadès qui règne sur ceux qui sont en dessous. Toutes les choses furent distribuées en trois, chacun recevant sa part. Et moi, en vérité, quand nous avons secoué les sorts, j'obtins la mer grise comme éternel habitat, Hadès quant à lui obtint les ténèbres brumeuses, et Zeus tira le vaste Ciel dans l'éther et les nuages. La Terre, et le grand Olympe, en revanche, sont restés communs à tous* [22].

20 - *Ibid.*, p. 1435.

21 - Voir le chapitre 6 du livre de Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2014, consacré à une réappropriation contemporaine de la division romaine entre trois sphères, les choses publiques propriétés de l'État, les choses privées et les choses communes, destinées à un usage public. Il en découle un programme en faveur du commun non étatique.

22 - HOMÈRE, *Iliade*, XV, 187-193 : Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἀΐδης ἐνέροισιν ἀνάσσων. / τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς / ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεὶ / παλλομένων, Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα, / Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι / γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

Il semble s'agir d'une scène de partage des biens d'un héritage : les fils se divisent le domaine du père [23]. On y trouve plusieurs des termes cardinaux qui décrivent les pratiques de distribution de parts, même si le débat existe sur la question de savoir s'il est effectivement procédé à un tirage au sort, ce qui semble probable si l'on considère l'usage de πάλλω au sein du formulaire homérique associé aux scènes de tirage au sort [24]. Afin d'y procéder, il faut définir trois lots : la mer, le ciel et le dessous, qui seront ensuite attribués à chacun des trois frères. Notons bien que le texte précise que tout est coupé en trois, alors même qu'il semble qu'il y ait encore deux lots : la terre et le mont Olympe. Cela veut-il dire qu'il y avait cinq lots pour trois frères et qu'il a fallu en placer deux sous un régime différent pour tomber sur un nombre divisible en trois ? Cette option est probable, et nous allons avancer un peu plus loin un argument en sa faveur. Pour l'instant, il faut reconnaître que la formule est forte : τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, « tout fut divisé en trois ». L'usage de τιμή au sens de part tirée au sort, associée au verbe λαγχάνω, est attesté [25]. Au contraire, les deux autres choses mentionnées, la terre et l'Olympe, ne font pas partie du tout, de la totalité qu'il s'agit de diviser : si quelque chose a été mis à part, c'est avant la division, de telle sorte que l'on ne puisse considérer comme tout à diviser que ce qui pouvait se diviser en trois. On ne peut souligner plus fortement la mise à part de ces lots.

Or ce sont précisément ces choses mises à part qui sont alors appelées « communes ». C'est bien en tant qu'elle n'est pas comptée dans la totalité divisée en trois que la terre est dite ξυνὴ πάντων, commune à tous, régime étendu à l'Olympe.

23 - Comme il arrive souvent dans le cas des héritages, le père n'est plus là – il a en l'occurrence été « enseveli au-dessous de la terre et de la mer immense » au chant XIV, 203. Je remercie Marie-Laurence Desclos d'avoir attiré mon attention sur le fait que PLATON, dans le *Gorgias*, éd. par J. Burnet, Oxford, Clarendon, 1903, passe la théomachie sous silence en mentionnant simplement le fait que les trois frères ont reçu le pouvoir de leur père avant d'en faire le partage entre eux, 523a3-5 : ὥσπερ γὰρ Ὅμηρος λέγει, διενείμαντο τὴν ἀρχὴν ὁ Ζεὺς καὶ ὁ Ποσειδῶν καὶ ὁ Πλούτων, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ πατρὸς παρέλαβον, « comme le dit en effet Homère, Zeus, Poséidon et Pluton partagèrent le pouvoir, après l'avoir reçu de leur père ». Avec παραλαμβάνω suivi de la préposition παρά, Platon ne suppose néanmoins rien de plus que le fait que les trois frères reçoivent en héritage ce qui appartenait à leur père, et le partage entre les frères correspond bien au tirage au sort qu'Homère évoque.

24 - Jean-Louis PERPILLOU, *Recherches lexicales en grec ancien : étymologie, analogie, représentations*, Louvain/Paris, Peeters, 1996, p. 176, a argumenté contre l'idée qu'il faille prendre ici πάλλω en un sens littéral. Nous suivons l'argument de Paul DEMONT, « Lots héroïques : remarques sur le tirage au sort de l'*Iliade* aux *Sept contre Thèbes* d'Eschyle », *Revue des études grecques*, 113-2, 2000, p. 299-325, qui s'appuie sur l'analyse du formulaire homérique dans la première partie de son étude, ainsi que sur la comparaison avec la scène de division des parts de sacrifice entre les douze principaux dieux par Hermès dans l'*Hymne à Hermès*, v. 127-129.

25 - B. BORECKÝ, *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek...*, *op. cit.*, p. 13. Voir aussi les analyses d'É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, *op. cit.*, en particulier p. 52 sur la différence entre le γέρας, privilège octroyé par les hommes, et la τιμή octroyée par le sort, comme la μοῖρα.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

Le commun est ici ce qui n'est pas compté dans la distribution, ce que l'on différencie précisément des choses distribuées, τὰ δέδασται. Ce fait est d'autant plus important que le rappel de ce partage a été présenté par Poséidon comme le fondement de son égalité avec Zeus : je suis son égal en dignité (ὁμότιμος), parce qu'égal en part (ἰσόμορος) [26]. Ce texte est d'une importance considérable quant à la nécessité de distinguer résolument entre ce que les anciens Grecs appellent le commun (au sens exclusif) et l'égalité qui fonde à leurs yeux l'égalité des droits. Notons simplement que ce texte du chant XV jetterait une lumière décisive sur la façon dont Achille oppose lui aussi les « ξυνῆϊα κείμενα πολλά » à celles qui ont été distribuées, τὰ δέδασται : si la même idée doit s'appliquer aux choses communes évoquées par Achille, il faut éviter d'identifier le placement en commun avec le simple dépôt des objets destinés à être distribués. Les communs sont les choses que l'on met à part pour les soustraire à la distribution et non pour les y destiner.

En retour, le texte du chant I amène à nous demander si les biens communs du chant XV peuvent servir de réserve pour d'autres distributions. La réponse ne se trouve pas dans Homère, mais on pourrait évoquer certains passages d'Hésiode qui semblent suggérer que l'on peut prélever de nouvelles parts sur le commun, comme sur les parts déjà distribuées. Dans la *Théogonie*, Hésiode évoque le fait que l'on puisse être amené à redécouper des parts dans celles qui existent déjà. On comprend ainsi à propos d'Hécate que le règne de Cronos supposait une première répartition et que Zeus s'est bien gardé de remettre en cause le partage qui avait distingué la déesse : « Il lui offrit ces dons splendides : avoir sa part de la terre et de la mer infertile [27]. »

On ajoute qu'elle a aussi les honneurs du ciel – elle est donc honorée sur trois territoires qui sont, selon le partage évoqué dans l'*Iliade*, respectivement commun à tous (la terre), propre à Poséidon (la mer) et propre à Zeus (le ciel). Si l'on accepte de rapprocher ces textes, il en découle que tout se passe comme si Zeus, au moment de sa victoire, prenait sur sa part, celle de son frère et sur le commun pour honorer Hécate. Cela pourrait s'expliquer par le fait que Zeus ne tient pas à léser la déesse par rapport à un précédent partage :

> *Le Cronide ne lui a fait aucune violence, ni ne lui a rien enlevé des choses que, parmi les Titans, dieux d'autrefois, elle avait reçues en partage ; elle les conserve au contraire comme la part qui lui a été faite en premier, à l'origine* [28].

On voit que les partages peuvent se succéder, que l'on peut redonner une part ancienne à une déesse après un nouveau partage, en reprenant aussi bien sur une part qui a été réattribuée à quelqu'un, ainsi la mer donnée à Poséidon et le ciel

26 - Homère, *Iliade*, XV, respectivement 186 et 209.
27 - Hésiode, *Théogonie*, éd. par M. Litchfield, Oxford, Clarendon Press, 1966, 412-413 : πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα, μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.
28 - Hésiode, *Théogonie*, 423-425 : οὐδέ τί μιν Κρονίδης ἐβιήσατο οὐδέ τ' ἀπηύρα, / ὅσσ' ἔλαχεν Τιτῆσι μέτα προτέροισι θεοῖσιν, / ἀλλ' ἔχει, ὡς τὸ πρῶτον ἀπ' ἀρχῆς ἔπλετο δασμός.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

donné à Zeus, que sur une part qui a été mise en commun, la terre. Concernant le partage entre les trois frères, il faut donc dire que les parts distribuées, comme celles qui ont été placées à part pour devenir communes hors distribution, seraient toutes susceptibles d'être rappelées pour distribution – même si l'on reconnaît que se faire retirer une part déjà attribuée provoquera un sentiment d'injustice que Zeus entend précisément éviter avec Hécate. Le fait qu'il prenne par ailleurs sur sa part et celle de Poséidon en ce qui concerne les parts individuelles pourrait amener à considérer qu'il maintient aussi l'égalité des parts entre eux par soustraction d'une part égale.

Avec la distribution des parts de toutes choses à tous les dieux, on constate que le modèle distributif fait déjà l'objet d'une transposition que l'on pourrait dire politique. Comme le souligne Platon [29], c'est le pouvoir que les fils de Cronos se partagent. Avec Prométhée, les hommes eux aussi entreront dans la distribution, recevant les prérogatives liées à leur rang subalterne. La distribution des parts de l'animal sacrifié par Prométhée est l'occasion de régler le partage des prérogatives entre hommes et dieux [30].

La dimension pratique de la mise à part, par-delà l'individuel et le commun

Si l'on accorde quelque crédibilité à l'hypothèse selon laquelle les choses communes sont celles qui ne sont pas distribuées, il reste à la confronter à un autre fait : au sein des pratiques de distribution, il existe plusieurs types de choses « mises à part ». Une telle mise à part des communs alignerait en effet leur statut avec celui de certaines parts, celles qui sont mises à part avant la distribution au sort et qui, précisément, ne sont pas conçues comme distribuées. Ainsi faut-il souligner que les pratiques de distribution mettent en relief l'importance de ce qui n'est pas distribué. Il semble que le terme γέρας désigne tout particulièrement un « privilège », un « honneur » [31], correspondant plus particulièrement à un lot prélevé avant la division des parts à distribuer entre tous : on a pu mettre en évidence la différence entre la part d'honneur prélevée pour les chefs et les parts égales qui sont distribuées à tous ensuite, au sort, qu'il s'agisse du butin [32], de terre [33] ou de distribution des parts de viande au banquet [34].

29 - Voir le passage du *Gorgias* de Platon précédemment cité, 523a3-5.

30 - Jean-Pierre VERNANT, « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », *in* M. DETIENNE et J.-P. VERNANT (dir.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 37-132, en particulier p. 46-50.

31 - Sur le sens général du terme dans les poèmes homériques et la nécessité de le dissocier de la fausse étymologie qui le lierait à l'idée de vieillesse, voir É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, *op. cit.*, p. 43-49.

32 - B. BORECKÝ, *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek...*, *op. cit.*, p. 22-23, relève la persistance de l'usage à Sparte et dans les pratiques militaires de l'époque classique ; É. SCHEID-TISSINIER, *Les usages du don chez Homère...*, *op. cit.*, p. 236, distingue les deux phases : l' attribution des parts d'honneur et la division et distribution des parts au sens strict. Pour un schéma à cinq phases, voir Hans van WEES, *Status Warriors: War, Violence,*

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

Dans ce passage où Ulysse, décrivant sa jeunesse fictive tandis qu'il se fait passer pour un fils du roi de Crète auprès du porcher Eumée, mentionne les butins qu'il avait accumulés avec ses hommes avant même l'expédition troyenne, grâce à neuf expéditions étrangères :

> *Et de grandes et nombreuses richesses me furent données : ayant prélevé pour moi parmi celles-ci une quantité satisfaisante, je reçus ensuite beaucoup au tirage*[35].

Ἐξαιρέω signifie « je prélève, je réserve » : Ulysse parle d'un prélèvement préalable à la distribution, une quantité qu'il prélève sur la masse initiale sans que cela l'empêche de recevoir ensuite beaucoup par distribution. De la même manière, à propos de la femme de chambre de Nausicaa, l'épirote Euryméduse, il est dit d'elle qu'Alkinoos la préleva comme hommage dû au roi – c'est un prélèvement qui semble en effet appeler cette précision : « Ils réservèrent celle-ci comme part d'honneur pour Alkinoos, en vertu du fait que, de tous les Phéaciens, il est le roi[36]. » C'est encore, semble-t-il, la façon dont Achille s'était fait offrir l'esclave que lui reprend Agamemnon au début du poème : « La fille, que m'avaient réservée comme part d'honneur les Achéens[37]. »

Voyez encore la façon dont Achille oppose très clairement les choses qu'il a reçues et sa part d'honneur :

and Society in Homer and History, Amsterdam, J. C. Gieben, 1992, p. 304 : le butin est rassemblé ; le chef le plus haut placé prélève sa part d'honneur ; il donne des parts d'honneur à ceux qui doivent être distingués ; il découpe des portions qu'il répartit entre les chefs ; les chefs divisent ces portions entre leurs hommes. Sur la distinction entre les parts issues de la division et les privilèges, voir l'analyse du partage d'Hermès dans l'*Hymne homérique* et le développement sur la dimension humaine du γέρας (privilège reconnu par les hommes) par opposition à ce qui est octroyé par le sort, par É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, *op. cit.*, p. 47-48.

33 - Nous verrons des exemples d'une telle mise à part, celle d'un domaine (cas du partage de Démonax et de Maiandros), p. 678-679.

34 - Sur la viande comme γέρας des rois homériques, voir Pierre Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, Association pour l'étude de la civilisation romaine, 1984, p. 151-157 ; sur le fait que les parts de viande offertes aux dieux seraient conçues sur le même modèle que la part d'honneur, voir Gunnel Ekroth, « Meat for the Gods », *in* V. Pirenne-Delforge et F. Prescendi (dir.), *Nourrir les Dieux ? Sacrifice et représentation du divin*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2011, p. 15-41, en particulier p. 28-33. Concernant la mise à part de certaines pièces, l'archéologie révèle que l'on retrouve rarement les épaules parmi les os brûlés sur les autels, par conséquent cette partie de l'animal ne pouvait faire partie des lots distribués : voir Fred S. Naiden, « Blessèd are the Parasites », *in* C. A. Faraone et F. S. Naiden (dir.), *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 55-83, en particulier p. 61-64.

35 - Homère, *Odyssée*, éd. par P. von der Mühll, Bâle, Helbing und Lichtenhalm, 1962, XIV, 231-233 : καὶ μοι μάλα τύγχανε πολλά. / τῶν ἐξαιρεύμην μενοεικέα, μολλὰ δ' ὀπίσσω / λάγχανον.

36 - Homère, *Odyssée*, VII, 10-11 : Ἀλκινόῳ δ' αὐτὴν γέρας ἔξελον, οὕνεκα πᾶσι / φαιήκεσσιν ἄνασσε. *Voir aussi Iliade*, XI, 627.

37 - Homère, *Iliade*, XVI, 56 : κούρην, ἣν ἄρα μοι γέρας ἔξελον υἷες Ἀχαιῶν.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

D'où le fait que c'est un autre or, un bronze rouge, des femmes bien parées, du fer gris que j'emporte pour moi, comme autant de choses que j'ai reçues ; mais ma part d'honneur à moi, celui qui l'a donnée l'a reprise de la main en m'insultant : Agamemnon l'Atride [38].

Nous avons affaire à une séquence propre aux pratiques de distribution : organiser une distribution, c'est commencer par séparer ce qui est mis à part et l'ensemble dont on peut tirer des lots en vue du tirage. Ainsi en est-il des captives devant Troie dévastée chez Euripide : on met dans des tentes à part celles qui sont « exclues du tirage au sort (ἄκληροι) » car « réservées aux chefs de l'armée (τοῖς πρώτοισιν ἐξηιρημέναι / στρατοῦ) [39] ». Cette séparation préalable semble avoir en outre une fonction pratique. Cela paraîtra clairement encore si l'on considère un passage de l'*Odyssée*, l'arrivée d'Ulysse et ses nefs sur l'île des Cyclopes, à la faveur de la brume. Les équipages s'endorment sur la plage et, dès l'aurore, on se met en marche pour la chasse. Ulysse déploie ses tireurs en trois bandes (διὰ δὲ τρίχα κοσμηθέντες). La chasse est si belle que chacun des douze vaisseaux reçoit neuf chèvres, une fois dix chèvres mises à part pour Ulysse [40]. Il y a donc eu 108, plus 10, 118 chèvres tuées, nombre qui se divise aisément en douze une fois la part du chef prélevée. La mise à part a permis de tomber sur le premier diviseur permettant de faire des parts égales entre les récipiendaires. Si nous revenons avec cette hypothèse vers le passage de distribution des lots aux trois dieux, on s'aperçoit que la mise à part de deux parts, la terre et l'Olympe, qui ne sont précisément pas comptées parmi les lots à tirer, permet là aussi d'établir un nombre de lots égaux divisible par le nombre de récipiendaires : trois lots pour trois récipiendaires.

La mise à part semble ainsi avoir plusieurs fonctions pratiques conjointes : distinguer et honorer les personnages qui doivent l'être, constituer une réserve permettant d'anticiper d'autres dépenses, d'autres distributions, mais aussi faciliter la division en tombant sur un compte juste entre égaux. Présenté ainsi, ce qui est mis à part dans les pratiques distributives, c'est-à-dire non distribué, peut aussi bien être individuel que commun et, dans ce dernier cas, il s'agit aussi bien d'une réserve de biens que le collectif concerné peut décider d'utiliser pour tirer de nouveaux lots que d'un bien qui pourrait être offert à tous en jouissance indivise. C'est là une différence importante avec la mise à part qui nous a inspirés, à savoir celle des biens communs romains, puisque, pour Y. Thomas, c'est seulement l'inappropriable, « l'extrapatrimonial », offert à tous en indivision, qui est ainsi constitué par la mise à part, à la différence du bien patrimonial, propriété de la communauté étatique, comme du bien privé, propriété d'un individu [41] : la situation romaine correspondrait semble-t-il au fait que seuls la terre et l'Olympe, offerts à tous,

38 - HOMÈRE, *Iliade*, IX, 365-369 : ἄλλον δ' ἐνθένδε χρυσὸν καὶ χαλκὸν ἐρυθρὸν / ἠδὲ γυναῖκας ἐϋζώνους πολιόν τε σίδηρον / > ἄξομαι, ἅσσ' ἔλαχόν γε· γέρας δέ μοι, ὅς περ ἔδωκεν, / αὖτις ἐφυβρίζων ἕλετο κρεών Ἀγαμέμνων / Ἀτρεΐδης.
39 - *Les Troyennes*, v. 32-34, EURIPIDE, *Fabulae*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
40 - HOMÈRE, *Odyssée*, IX, 157 et 159-160.
41 - Y. THOMAS, « La valeur des choses... », art. cit., p. 1435.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

puissent être ainsi mis à part comme ce qui échappe à la circulation. La mise à part des pratiques de distribution a plus d'extension, non seulement dans sa capacité à réserver des privilèges individuels hors distribution, mais encore dans celle de réserver pour la communauté aussi bien des richesses patrimoniales que des biens offerts à tous en indivision. Il est temps d'affiner les critères permettant de distinguer ces différents types de biens communs.

Le commun exclusif : ce qui existe à part des parts individuelles

Si nous soumettions les communs que les deux passages de l'*Iliade* ont fait surgir aux méthodes de l'ethnologie contemporaine, nous pourrions nous demander si ces pratiques instituant des ressources communes se fondent sur un comportement correspondant à l'optimisation des gains définie par la théorie du choix rationnel [42]. La théorie économique a en effet investi l'ethnologie, non sans soulever des critiques justifiées, notamment en ce qu'elle tend à ne considérer les groupes que comme une somme d'individus poursuivant chacun leur intérêt propre [43]. Pour autant, la théorie économique des biens communs développée dans le sillage de Paul Samuelson [44], parce qu'elle a d'abord tenu à isoler des caractéristiques intrinsèques aux biens communs, livre des critères utiles pour tenter de mieux comprendre à quels types de biens nous avons affaire lorsque nous voyons surgir des choses dites communes.

Selon la théorie standard, des choses destinées à l'usage commun peuvent être appelées des « biens publics purs » si elles vérifient plusieurs conditions : l'indivisibilité, la non-rivalité et la non-excluabilité. Définissons-les brièvement. La divisibilité consiste dans la possibilité pour un bien de faire l'objet d'une consommation individuelle. Contrairement à une certaine tendance à assimiler les deux conditions dans la théorie économique standard [45], elle doit être distinguée

42 - Deux exemples de ces approches : Laura L. BETZIG et Paul W. TURKE, « Food Sharing on Ifaluk », *Current Anthropology*, 27-4, 1986, p. 397-400 ; Rebecca L. BLIEGE BIRD et Douglas W. BIRD, « Delayed Reciprocity and Tolerated Theft: The Behavioral Ecology of Food-Sharing Strategies », *Current Anthropology*, 38-1, 1997, p. 49-78.

43 - Voir la critique de Duran BELL, « On the Nature of Sharing: Beyond the Range of Methodological Individualism », *Current Anthropology*, 36-5, 1995, p. 826-830. La critique de l'application du choix rationnel des économistes à l'ethnographie a déjà été avancée avec vigueur par B. MALINOWSKI, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, *op. cit.*, p. 117-118.

44 - Paul A. SAMUELSON, « The Pure Theory of Public Expenditure », *The Review of Economics and Statistics*, 36-4, 1954, p. 387-389.

45 - P. A. Samuelson définit en effet les « biens de consommation privée » comme pouvant être morcelés entre différents individus *(« parcelled out among different individuals »)* et leur oppose les « biens de consommation collective », que tous peuvent consommer au sens où « la consommation par chaque individu d'un tel bien ne conduit à aucune soustraction à la consommation de ce bien par un autre individu quel qu'il soit », *ibid.*, p. 387. Dans ces conditions, la divisibilité (la possibilité d'un morcellement) est directement opposée à la non-rivalité (le fait que la consommation des uns ne retire rien à celle des autres) : les biens divisibles sont les biens rivaux et c'est la non-divisibilité qui fait la non-rivalité. Sur la tendance à l'assimilation de la non-rivalité et de l'indivisibilité

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

dans son concept de la rivalité qui, quant à elle, établit un rapport entre ces consommations individuelles, dans la mesure où chacun des consommateurs peut affecter l'état du bien disponible pour les autres : ainsi, lorsque la consommation par un individu diminue la quantité disponible pour tous ou altère la valeur du bien considéré. La rivalité doit à son tour être distinguée de l'excluabilité, c'est-à-dire de la possibilité d'exclure le « resquilleur » *(free rider)*, celui qui refuserait de payer un loyer ou un droit d'entrée pour profiter du bien.

La terre et l'Olympe, d'un côté, et les biens communs du chant I, de l'autre, ne sont pas intrinsèquement indivisibles : la terre et les richesses sont au contraire des choses dont il est possible de faire des parts et d'avoir une consommation individuelle. La terre est l'exemple même du bien privé rival et excluable [46] ; une somme déterminée de richesses, d'esclaves et d'autres biens de luxe l'est tout autant. La possibilité même de biens que nous appelons « exclusifs » comme part mise à part des parts individuelles suppose l'excluabilité : il faut que les communs soient distingués et délimités dans leur accès. Les biens communs du chant I sont communs aux guerriers qui ont bien pris leur part dans l'entreprise : ce sont en ce sens des « biens de club ». En outre, chacun des membres du club n'est pas autorisé à venir se servir quand il le souhaite : la façon dont on puise dans la réserve est l'objet d'un débat intense entre les membres du groupe. La terre considérée dans sa totalité (et non pas sous la forme de telle ou telle parcelle) et l'ensemble de l'Olympe sont ouverts en jouissance indivise, ce qui signifie qu'on les considère de ce point de vue comme non excluables. Pourtant, même ainsi, ils ne le sont pas absolument. L'Olympe reste restreint dans son accès, fermé au commun des mortels et aux dieux bannis. La terre est dite « siège solide pour tous et pour toujours » au début de la *Théogonie* [47], mais la possibilité d'être projeté très loin dessous est parfois brandie ou mise à exécution par Zeus à l'encontre de ceux qui ne se soumettraient pas à son autorité [48]. C'est néanmoins l'excluabilité qui fait la différence entre les deux formes de biens exclusifs apparus dans l'*Iliade* : l'excluabilité stricte de la réserve, la non-excluabilité relative de la terre indivise.

La rivalité, normalement exclue par la gestion indivise, reste néanmoins à l'horizon dans la mesure où les biens en question sont à la fois confrontés au problème de leur épuisabilité et à l'existence de parts individuelles à côté de la part commune, qu'il s'agisse de richesses déjà appropriées par les individus ou de territoires accordés à chacun des frères à côté de la terre et de l'Olympe. L'optimisation de l'intérêt

dans la littérature économique, voir Jean-Philippe TOUFFUT et Bernard GAZIER, « Introduction. Bien public, bien social », *in* J.-P. TOUFFUT (dir.), *L'avancée des biens publics. Politique de l'intérêt général et mondialisation*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 9-22, en particulier n. 2, p. 9.

46 - C'est, selon Inge Kaul, un « bien privé pur » : assurément rival et très facile à cerner de barrières. Voir Inge KAUL, « Une analyse positive des biens publics », *in* J.-P. TOUFFUT (dir.), *L'avancée des biens publics...*, *op. cit.*, p. 28.

47 - HÉSIODE, *Théogonie*, 117 : πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.

48 - Voir HÉSIODE, *Théogonie*, 618-620 et 717-720. Voir le début du chant VIII de l'*Iliade*, où Zeus promet d'envoyer les resquilleurs très loin sous la terre, au même endroit (v. 14-16).

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

des individus, en vertu du phénomène de la « tragédie des communs [49] », devrait les inciter à faire porter une part croissante de la dépense ou de l'exploitation sur la part commune plutôt que sur leurs parts propres. Ainsi les guerriers auront-ils intérêt à ce que l'on augmente les dépenses prélevées directement sur le commun plutôt que partagées entre eux (nous allons considérer plus loin un tel exemple à propos des banquets), et les trois fils de Cronos ont intérêt à ce que toute distribution ultérieure de parts soit prélevée sur la terre plutôt que sur leurs parts respectives.

Au total, les biens communs exclusifs, qu'ils soient constitués en réserve excluable ou offerts en indivision, n'ont aucune des caractéristiques intrinsèques des biens publics purs. Le geste distributeur est souverain, non pas du point de vue des privilèges et du rang qu'il doit respecter et qui le précèdent, mais du point de vue des choses : il n'y a pas de détermination ontologique absolue qui lui impose de faire de telle chose une chose individuelle ou commune ; seule la décision distributrice arrache ces biens à la destination individuelle qui aurait aussi bien pu être la leur [50]. Cette indistinction ontologique fait aussi la faiblesse du commun exclusif, lui aussi soumis à une possible rivalité et à la consommation abusive qu'autrui pourrait en faire. Considérons ainsi le plus ancien texte employant le terme κοινός. Il s'agit des frais communs du banquet tels qu'ils sont évoqués par Hésiode : « Ne sois pas morose au festin qui réunit de nombreux convives : à frais communs le plaisir est immense et la dépense minime [51]. » On a défendu l'idée que cette forme du commun est différente de celle qui concerne la terre dans le partage homérique du chant XV et aux biens communs du chant I. La dépense serait commune au sens où elle serait partagée entre les participants : ξυνός serait le commun non partagé, tandis que κοινός correspondrait au commun partagé [52]. Mais il est difficile de différencier ξυνος et κοινός d'un point de vue sémantique [53], d'autant que ξυνός ne semble pas toujours avoir eu le même sens

49 - Cette description fameuse est introduite par Garrett HARDIN, « The Tragedy of the Commons », *Science*, 162-3859, 1968, p. 1243-1248.

50 - Nous avons trouvé cette insistance sur le poids de cette décision de mettre à part dans les analyses consacrées par Yan Thomas au droit romain, avec les nuances que nous avons dites. Voir là encore l'insistance sur ce point du chapitre 6 de P. DARDOT et C. LAVAL, *Commun...*, *op. cit.*

51 - HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, 722-723, trad. de C. Hunzinger, *in* A. MACÉ (dir.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, *op. cit.*, Hésiode C9, éd. par M.-L. West : μηδὲ μολυξείνου δαιτὸς δυσπέμφελος εἶναι / ἐκ κοινοῦ πλείστη τε χάρις δαπάνη τ' ὀλιγίστη.

52 - Raymond DESCAT, « Public et privé dans l'économie de la cité grecque », *in* P. SCHMITT PANTEL et F. de POLIGNAC (dir.), *Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques*, Strasbourg, Centre de recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 1998, p. 229-241, ici p. 234-235. L'auteur se réfère à Pauline SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 109, mais on ne trouve à cette page aucune référence précise à la question des frais communs dans les banquets. Ce passage d'Hésiode est absent de l'index.

53 - Pour le parallélisme et la concurrence des termes voir les références données par P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque...*, *op. cit.*, p. 768.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

dans les textes homériques. Plus encore, il n'est pas sûr que le κοινός de ce passage d'Hésiode désigne un commun partagé – au sens où la dépense aurait été répartie en parts que chacun paie. La formule ἐκ κοινοῦ évoque celles qui, à l'âge classique, désigneront le financement d'une dépense sur les biens communs plutôt que sur les biens de chacun [54]. Le soulagement que l'on éprouve à un banquet pris sur les richesses communes ne serait-il pas précisément provoqué par le fait que le commun constitue une bourse séparée de celle de chacun, exactement comme les biens communs manquants dans le partage du chant I ? La note est réglée sur un budget à part des budgets individuels : cela ne fait de mal à aucune bourse individuelle. Les vers d'Hésiode seraient ainsi une évocation anticipée de la « tragédie des communs » que nous avons évoquée : mieux vaut banqueter aux frais de la collectivité plutôt qu'à ses propres frais. Le commun exclusif est vulnérable aux calculs individuels : ce n'est pas le bien public pur des économistes, c'est une ressource commune qu'il faut protéger contre tous, aussi bien contre ceux qui sont extérieurs à la communauté qui l'institue que contre ceux qui la composent.

Un tel commun se prêtait à être transposé sur le terrain politique pour y figurer la sphère publique elle-même, le commun qui est aussi public, le κοινόν que l'on peut dire δημόσιον [55]. La cité, lorsqu'on la comprend à partir des pratiques distributives, prend consistance en occupant la place du commun exclusif en tant que celui-ci permettait déjà de distinguer un intérêt ou un bien commun comme une chose qui existe à côté de l'intérêt ou du bien individuel. Comme l'a expliqué Alain Bresson, c'est l'incapacité à reconnaître l'existence d'une telle entité séparée, mais considérée comme un agent du même type que les agents individuels, qui interdit de saisir la spécificité de l'économie de l'Antiquité : les approches primitivistes comme modernistes pèchent par la présupposition selon laquelle l'État doit être l'autre de l'économie conçue comme marché, que l'on en trouve la préfiguration dans l'Antiquité ou qu'on la nie. Dans la conception antique, la cité est en réalité un agent économique comme les autres, à côté des agents individuels, qui poursuit ses intérêts en tentant d'optimiser ses revenus et de limiter ses dépenses [56]. De ce point de vue, le groupe antique, ou la cité qui l'incarne, doit être considéré comme un individu devant protéger et optimiser sa part, à côté de celle des autres, y compris des individus qui le ou la composent. Les biens de la cité doivent être défendus, comme ceux de l'individu : ils ont ontologiquement

54 - Voyez l'usage de ἐκ τοῦ κοινοῦ chez HÉRODOTE, *Histoires*, IX, 87, 7, et en général la table 3 dans A. MACÉ (dir.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne...*, *op. cit.*, p. 473.

55 - De manière générale, sur l'opposition des cadres privés et publics en Grèce ancienne, voir P. SCHMITT PANTEL et F. de POLIGNAC (dir.), *Public et privé en Grèce ancienne...*, *op. cit.* ; Véronique DASEN et Marcel PIÉRART (dir.), *Ἰδίᾳ καί δημοσίᾳ. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2005 ; A. MACÉ (dir.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne...*, *op. cit.*

56 - Alain BRESSON, « *Prosodoi* publics, *Prosodoi* privés : le paradoxe de l'économie civique », *in* P. SCHMITT PANTEL et F. de POLIGNAC (dir.), *Public et privé en Grèce ancienne...*, *op. cit.*, p. 243-262.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

la même faiblesse, celle d'être rivaux, de pouvoir être menacés par la consommation qu'autrui pourrait en faire. Le mode de constitution du commun exclusif au sein des pratiques de distribution rend compte de cette conception de la cité comme agent à part des agents qui la composent.

Ce commun à part peut également trouver à s'exprimer dans le schématisme du centre, qui peut illustrer aussi cette capacité à se détacher des parts individuelles, représentées quant à elles par les points de la circonférence. C'est ce que montre la proposition de Thalès à l'assemblée du Panionion, le sanctuaire religieux commun des cités ioniennes, sur le territoire de Priène, vers 547 av. J.-C. Les cités ioniennes, jusqu'ici sous protectorat lydien (Crésus), sont menacées par l'avancée des Perses qui soumettent la Lydie, et bientôt les cités ioniennes. Avant le désastre, les cités d'Ionie tiennent une assemblée commune où deux propositions sont formulées par deux des sept sages. Thalès de Milet propose l'union : instituer un conseil unique à Téos, parce que cette cité se situait au centre de l'Ionie. Les Ioniens continueraient à habiter toutes les cités, mais elles ne seraient plus que des quartiers, des « dèmes », et non des États [57]. Si Hérodote commet un anachronisme [58], il signale là encore la conception qu'il se fait du centre, lieu propice à l'institution d'un conseil commun, à équidistance des cités particulières qui se donnent une nouvelle institution à part de celles qu'elles avaient chacune. Le centre géométrique ou géographique dirait moins ici l'égalité de ceux qui se partagent une même chose [59] que l'égale distance à laquelle chaque participant se trouve désormais du centre qui existe à part des cités originales [60].

La comparaison avec les analyses de Y. Thomas sur les trois régimes juridiques romains pourrait amener à compliquer les choses, en conduisant à reconnaître, à côté de cette sphère publique, un domaine fondamentalement inappropriable, par exemple en vertu du fait d'être consacré à une divinité. Il faudrait alors distinguer trois domaines : les biens privés, les biens publics et les biens sacrés [61]. Mais il se pourrait que ces deux derniers types de biens ne soient au fond en Grèce ancienne que deux types de biens de la cité [62]. Comme nous l'avons vu en outre

57 - HÉRODOTE, *Histoires*, I, 170, 13-16.

58 - Sur le fait qu'Hérodote emploie la notion de dème comme subdivision d'une cité unique d'une manière qui marque une façon de penser postérieure à la réforme de Clisthène, voir P. LÉVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*..., *op. cit.*, p. 66.

59 - En faveur de cette liaison entre le motif du centre et la valeur d'égalité, voir J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*..., *op. cit.*, p. 128 et M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité*..., *op. cit.*, p. 174.

60 - Si cette analyse semble corroborer l'idée défendue par J.-P. Vernant et M. Detienne selon laquelle le centre, dans sa version géométrique, propose un schème à la mise en commun constitutive de la cité, elle en diffère sur un point essentiel : le commun évoqué ici ne correspond pas à l'ensemble des choses que l'on « met au milieu » pour les distribuer. Nous commençons à pressentir ainsi que les schèmes géométriques sont trop ambigus pour servir de fondement à une description stable des pratiques anciennes.

61 - SOLON, fr. 4, 11, *Iambi e elegi graeci ante Alexandrum cantati*, éd. par M.-L. West, Oxford, Clarendon Press, 1971 : οὔθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων.

62 - Voir sur ce point les analyses de Denis ROUSSET, « Sacred Property and Public Property in the Greek City », *The Journal of Hellenic Studies*, 133, 2013, p. 113-133, contre

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

avec les deux types de biens exclusifs apparus dans l'*Iliade*, la matrice des pratiques de distribution offre la possibilité, lors de leur transposition à la cité, de penser les biens mis de côté comme propriété de l'État et ceux qui le sont pour être offerts à l'usage de tous en indivision, simplement comme deux facettes de ce que l'on met à part au nom de la communauté.

Le commun partagé ou inclusif

Nous avons omis de mentionner la proposition de l'autre sage, Bias de Priène, aux Ioniens, dans l'épisode précédemment évoqué. Or celui-ci invoque aussi une chose commune : il propose de voguer au moyen d'une flotte commune (κοινῷ στόλῳ [63]) vers la Sardaigne, d'y fonder une cité unique pour tous les Ioniens et de les soustraire ainsi à l'esclavage. Cette flotte commune serait-elle une flotte à part des flottes particulières à toutes les cités ioniennes ? Ce serait étrange, devant l'urgence de réagir à l'invasion, de prendre le temps de constituer une nouvelle flotte à côté de celles qui existent déjà. Il semble plus probable qu'il s'agisse de mettre en commun tous les bateaux existants dans chacune des cités concernées afin de disposer immédiatement d'une flotte commune à disposition de tous. Bias s'inspire donc d'une autre idée du commun que celle à laquelle Thalès pense : non pas la part distincte des parts individuelles, mais la somme des parts individuelles. Cette autre idée, que nous appelons inclusive, tire elle aussi son origine de la pensée la plus ancienne. Les deux sages, dans cet épisode témoignant de l'urgence d'une situation politique exceptionnelle, s'appuient respectivement, pour proposer une voie de survie à leur communauté, sur les deux formes du commun issues des pratiques de distribution. Ce contexte n'est pas anodin : ce sont tout particulièrement des situations de crise, de guerre, d'écroulement de la structure politique en place qui font de la cité l'objet possible d'une pratique de distribution comparable à celle qui préside à la répartition des parts de butin ou de terres. Penser la cité comme le résultat d'une distribution, c'est ouvrir la possibilité de la refonder de fond en comble : on comprend que ce soit un point de vue qui émerge tout particulièrement dans ces contextes.

Retour sur la « mise au milieu »

Les textes qui mettent en scène l'idée de « mise au milieu » dans le contexte des pratiques de distribution, en particulier lorsque celles-ci sont appliquées à la distribution des prérogatives politiques et religieuses, permettent d'envisager une autre forme du commun. Nous constaterons néanmoins qu'il ne s'agit précisément pas alors de ce qui reste « au centre ».

l'opposition, à ses yeux trop tranchée, défendue par Nikolaos PAPAZARKADAS, *Sacred and Public Land in Ancient Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
63 - HÉRODOTE, *Histoires*, I, 170, 5.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

Prenons l'exemple d'une de ces situations de crise qui favorisent la transposition des pratiques distributives à la cité. Ainsi les Cyrénéens, au VI^e^ siècle, suite aux guerres fratricides ayant opposé les fils de Battos, le fondateur de la colonie, et laissé au pouvoir un petit-fils portant le même nom que le fondateur, mais boiteux, pouvant à peine tenir sur ses jambes, consultent la Pythie pour savoir quelle constitution se donner pour échapper à ces malheurs. Le dieu ayant conseillé de choisir un envoyé de Mantinée, c'est Démonax qui est préféré. Celui-ci, ayant observé la situation, commence par produire trois tribus à partir de la population existante, puis entreprend une nouvelle distribution des prérogatives. Il commence par une mise à part :

> *Il mit à part pour le roi Battos des domaines et des sacerdoces, mais toutes les autres choses que les rois possédaient auparavant, il les plaça au milieu pour le peuple*[64].

Le τέμενος, le domaine par lequel on honore un roi[65], est ici attribué à ce dernier, avec des charges religieuses[66], sur le mode de l'attribution de la part d'honneur avant toute distribution. De tels domaines supposaient-ils qu'il y ait des terres « communes » sur lesquelles prélever de telles parts ou bien pouvaient-ils aussi être prélevés sur les parts des autres[67] ? Notre examen du partage entre les dieux suggère qu'il ne semble pas y avoir de problèmes à prélever des domaines sur ceux qui sont déjà distribués, aussi bien que sur des domaines n'appartenant à personne, si jamais il y en a[68]. Remarquons qu'il s'agit là aussi d'un nouveau partage qui succède à un ancien dans lequel le roi avait tout. On met de côté un domaine et des sacerdoces pour le roi, comme on prélève des parts d'honneur. C'est maintenant la seconde opération accomplie par Démonax qui nous intéresse. Après avoir opéré une mise à part, il fait procéder à une « mise au milieu » (ἐς μέσον). Cette nouvelle opération doit-elle être comprise comme une nouvelle mise à part – placer au milieu, est-ce ici offrir des prérogatives en indivision comme la terre est offerte à tous dans le partage cosmique[69] ? Ou bien s'agit-il d'un autre mode de partage ?

64 - HÉRODOTE, *Histoires*, IV, 161, 12-14 : τῷ βασιλέϊ Βάττῳ τεμένεα ἐξελὼν καὶ ἱρωσύνας, τὰ ἄλλα πάντα τὰ πρότερον εἶχον οἱ βασιλέες ἐς μέσον τῷ δήμῳ ἔθηκε. Voir François CHAMOUX, « Cyrène sous la monarchie des Battiades », Paris, E. de Boccard, 1952.

65 - É. SCHEID-TISSINIER, *Les usages du don chez Homère...*, *op. cit.*, p. 229-230.

66 - Il peut s'agir du culte au fondateur de la colonie, son grand-père Battos. Sur la question des cultes aux fondateurs de colonies, et en particulier sur Battos, sa tombe et sa localisation, voir Irad MALKIN, *Religion and the Founders of Greek Colonies*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1981, p. 371-393.

67 - Voir la présentation par É. Scheid-Tissinier des positions de M. Finley sur l'existence de terres communes sur lesquelles on pouvait prélever de nouvelles propriétés et leur critique, É. SCHEID-TISSINIER, *Les usages du don chez Homère...*, *op. cit.*, p. 230-231.

68 - Voir la présentation par É. Scheid-Tissinier des thèses de Walter Donlan sur ce point, *ibid.*, p. 231-233, et la discussion serrée de Stefan LINK, « 'Temenos' und 'ager publicus' bei Homer ? », *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, 43-2, 1994, p. 241-245.

69 - Sur cette mise au milieu en tant qu'elle ouvre le droit à un partage égal de la vie publique, voir P. LÉVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien...*, *op. cit.*, p. 31, et M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité...*, *op. cit.*, p. 171-173.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

Un second texte des *Histoires*, souvent évoqué en comparaison de ce partage de Cyrène, permet de trancher cette question.

Il s'agit encore d'une situation de crise. À Samos, vers 510 av. J.-C., Maiandros, régent en l'absence du tyran Polycrate, apprend la mort de ce dernier et s'adresse à ses concitoyens. Voulant se montrer « le plus juste des hommes », il fait lever un autel à Zeus libérateur, trace autour l'enceinte d'un *temenos*, convoque une assemblée de tous les citoyens, puis affirme que Polycrate n'avait pas son approbation lorsqu'il « gouvernait en despote des hommes semblables à lui-même [70] ». Il reproduit alors le double geste de Démonax. D'un côté, il procède à une « mise au milieu » : « Polycrate a accompli sa part de destin, et moi, je pose au milieu le pouvoir et proclame votre isonomie [71]. » De l'autre, il trouve juste que lui soit donnée une part d'honneur [72], qui consiste précisément dans le sacerdoce du sanctuaire de Zeus libérateur qu'il a fait ériger pour lui et ses descendants. Si l'on compare les deux « mises au milieu », celle de Démonax et celle de Maiandros, la seconde apporte une précision quant au sens de cette opération : il s'agit d'instaurer une isonomie. On a fort bien insisté sur la façon dont le centre, à travers le schème de l'équidistance, manifeste l'égalité des droits [73]. Pour expliciter néanmoins ce lien, il faut rapporter à son tour l'isonomie à son sens étymologique, celui d'égalité dans la distribution [74], c'est-à-dire à l'isomorie, cette situation dont Poséidon nous dit qu'elle fonde l'égalité des statuts. Mettre au centre, c'est donc mettre en jeu ce qui doit être distribué entre égaux. Plus précisément encore, la mise au milieu concerne l'ensemble de ce qui reste à distribuer entre égaux une fois la soustraction des parts d'honneurs faites, comme le montrent ces deux passages où l'on voit que ce qui est mis au centre exclut ce qui est prélevé comme part d'honneur – pour Battos le roi de Cyrène et pour Maiandros [75]. Dès lors, ce type de « mise au milieu » ne saurait concerner le commun exclusif qui fait quant à lui partie des choses prélevées avant cette mise en jeu entre les égaux. Il s'agit bien plutôt d'un rapport

70 - HÉRODOTE, *Histoires*, III, 142, 12 : δεσπόζων ἀνδρῶν ὁμοίων ἑωυτῷ.
71 - HÉRODOTE, *Histoires*, III, 142, 14-15 : Πολυκράτης μέν νυν ἐξέπλησε μοῖραν τὴν ἑωυτοῦ, ἐγὼ δὲ ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω.
72 - HÉRODOTE, *Histoires*, III, 142, 15-16 : δικαιῶ γέρεα ἐμεωυτῷ γενέσθαι.
73 - J.-P. VERNANT, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », art. cit., p. 247.
74 - C'est là encore la conclusion de B. BORECKÝ, *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek...*, *op. cit.*
75 - Pour ce qui est des banquets, le modèle binaire, avec distribution des parts d'honneur et distribution égale entre tous les autres, a été décrit notamment dans M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice...*, *op. cit.* On verra néanmoins les récentes critiques de F. Naiden sur le fait qu'il est possible que la seconde procédure, de distribution, n'ait en réalité concerné là aussi que les assistants du prêtre *(parasitoi)* et des personnalités à distinguer dans l'assemblée, voir F. S. NAIDEN, « Blessèd are the Parasites », art. cit., en particulier p. 75-83. Voir aussi le rôle de la « délégation de responsabilité » dans les sacrifices : ceux qui l'accomplissent le font pour tous et en leur nom, Fred S. NAIDEN, *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 185-201. Les officiants recevaient en récompense certaines parts, voir p. 201-209.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

qui s'établit entre les parts individuelles distribuées à tous ceux qui prennent part à la distribution à égalité – comme l'isomorie des trois frères, résultant de l'égale dignité de leurs parts individuelles, fonde leur égalité. L'isonomie des citoyens paraît dès lors elle aussi comme le fait de s'être vu attribuer, au même titre que les autres, sa part de pouvoir à soi.

Prenons un exemple similaire à l'une des situations contrefactuelles explorées par Achille au chant I : celle dans laquelle chacun ramènerait sa part au milieu. Ce cas de figure est envisagé par Hérodote comme une sorte de fiction théorique, en vue d'introduire le thème moral selon lequel les hommes surestiment les poids de leurs propres malheurs vis-à-vis de ceux d'autrui. Pour accréditer cette idée, il imagine donc une hypothèse purement théorique dans laquelle chacun rapporterait sa part de malheur, la remettrait « au centre », pour procéder à un échange.

> *Je ne sais qu'une chose, c'est que si tous les hommes devaient rassembler au centre leurs propres maux dans le but de les échanger avec ceux des autres, en jetant un œil à ceux de ses semblables, chacun serait heureux de remporter chez lui ceux qu'il avait apportés* [76].

Nous nous trouvons dans la situation où chacun rapporterait sa part au centre afin que l'on puisse procéder à une nouvelle distribution. Il s'agit d'un échange et le centre est bien le lieu où les choses cessent d'appartenir à quiconque pour pouvoir passer en d'autres mains. Or cette remise au milieu, à l'endroit où la propriété individuelle est mise entre parenthèses, n'est pas le lieu d'une constitution d'un commun [77], mais seulement le lieu d'un nouvel échange entre des parts individuelles. Pire encore, ce milieu sera le lieu où chacun s'apercevra que sa part de malheur, une fois placée à côté de celle des autres, est en réalité moins grande qu'elle lui paraissait à la maison, de telle sorte que chacun serait content de seulement remporter sa part plutôt que de risquer de s'en voir attribuer une plus terrible. Le centre est ici le lieu où l'on constate l'inégalité des parts individuelles : il n'est ni le commun exclusif, ni ce nouveau commun inclusif qui résulte de la perception de l'égalité des parts individuelles.

Où est donc l'ombre introuvable du commun dans ce centre vers lequel se tournent les égaux ? La réponse se trouve dans l'un des textes homériques qui est souvent utilisé, à tort nous semble-t-il, pour fonder l'idée d'un commun « non encore partagé ». Il s'agit du moment des concours funéraires du chant XXIII, où Achille annonce que les deux combattants pour le prix des armes de Sarpédon, Ajax et Diomède, devront emporter celles-ci : « Ces armes, communes à chacun d'eux, qu'ils les emportent [78] ! »

76 - HÉRODOTE, *Histoires*, VII, 152, 6-10 : Ἐπίσταμαι δὲ τοσοῦτο, ὅτι, εἰ πάντες ἄνθρωποι τὰ οἰκήια κακὰ ἐς μέσον συνενείκαιεν ἀλλάξασθαι βουλόμενοι τοῖσι πλησίοισι, ἐγκύψαντες ἂν ἐς τὰ τῶν πέλας κακὰ ἀσπασίως ἕκαστοι αὐτῶν ἀποφεροίατο ὀπίσω τὰ ἐσηνείκαντο.

77 - Cette interprétation est défendue par M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité*..., *op. cit.*, p. 163-163.

78 - HOMÈRE, *Iliade*, XXIII, 809 : τεύχεα δ' ἀμφότεροι ξυνήϊα ταῦτα φερέσθων.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

L'usage de ξυνήϊα apparaît non pas à propos des armes au moment où Achille les pose au milieu, quelques vers plus haut, mais au moment où il évoque leur destination et la façon dont elles seront emportées. Leur statut de « chose commune » n'est pas non plus adossé au fait que toute la communauté serait garante de ce que les deux armes n'appartiennent à personne au moment où elles sont mises en jeu, mais explicitement référé aux deux personnes concernées, à savoir Diomède et Ajax : c'est à eux deux, à chacun des deux, et à personne d'autre, qu'elles seront communes, quand ils les emporteront. Leur caractère commun ne désigne pas leur statut de choses sans possesseurs au centre de tous les regards, mais bien plutôt le fait qu'elles seront partagées à parts égales entre les deux protagonistes, comme y appelle du reste l'assemblée, les invitant à cesser le combat et à « prélever une part égale de biens [79] ». La conclusion s'impose : ce n'est pas au milieu que se forme le commun dont il est question dans la distribution des parts individuelles, mais à la circonférence, lorsque chacun emporte avec lui une part égale de la même chose. Voilà un commun qui est certes propre à l'isonomie, non pas en tant qu'elle correspond à l'équidistance d'une chose mise au milieu (et encore inappropriée), mais à la perspective de l'égalité des parts prises, emportées et appropriées par chacun. Cette nouvelle forme du commun est résolument antithétique de la première, puisqu'elle concerne non pas ce qui n'est pas distribué, comme le commun exclusif, mais ce qui est distribué : il en résulte pour elle cette propriété étonnante de ne concerner que des parts individuelles. Le commun inclusif naît de la considération d'un rapport entre les parts individuelles. Les transpositions analogiques du schème distributif vont nous permettre de mieux comprendre cette forme paradoxale du commun.

Omnidistribution

Une autre forme de commun s'exprimait donc dans les poèmes homériques, un commun dont on s'aperçoit qu'il n'est pas constitué par une mise à part qui lui permette d'exister à côté des parts individuelles. Avant l'occurrence du chant XXIII de l'*Iliade*, précédemment évoquée, un passage du chant XVI offrait déjà un exemple d'un tel commun : le mal, le fléau commun, s'offre à chacun en autant de parts qu'il en faut et non pas comme quelque chose qui se tiendrait en réserve, à part. Ainsi, lorsqu'Achille lance ses troupes dans la bataille, celles-ci fondent sur les Troyens comme un essaim de guêpes :

> *Aussitôt ils se répandent, pareils aux guêpes que l'on trouve sur les chemins, et que les enfants ont l'habitude d'irriter, les agaçant sans cesse, au bord du chemin où elles ont fait leur nid. Enfantillages ! Ils offrent ainsi un mal commun à tant d'autres. Lorsqu'un voyageur s'en ira passer près d'elles, il les mettra en branle sans le vouloir : celles-ci mettront leur cœur vaillant à toutes voler à l'attaque pour défendre leurs enfants* [80].

79 - HOMÈRE, *Iliade*, XXIII, 823 : ἀέθλια ἶ' ἀνελέσθαι.
80 - HOMÈRE, *Iliade*, XVI, 259-265 : αὐτίκα δὲ σφήκεσσιν ἐοικότες ἐξεχέοντο / > εἰνοδίοις, οὓς παῖδες ἐριδμαίνωσιν ἔθοντες / – αἰεὶ κερτομέοντες ὁδῷ ἔπι οἰκί' ἔχοντας / νηπίαχοι·

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

Le mal est ici le même mal, répété autant de fois qu'il passe de nouveaux voyageurs par le même chemin : comme dans le cas des armes du chant XIII, on précise pour qui la chose commune est commune, en l'occurrence le mal est commun à tous ceux qui sont passés par le même chemin et ont été attaqués par les mêmes guêpes. L'attaque des Myrmidons est conçue sur ce modèle, comme un même mal devenu commun à de nombreux individus sur le champ de bataille. Ce qui est caractéristique ici, c'est bien le caractère partagé de ce commun, en autant de parts qu'il en faut : il est commun parce qu'un individu a été frappé, puis un autre, puis un autre encore. Le malheur commun est un malheur qui frappe individuellement, distributivement, chacun de ceux pour qui il est commun.

C'est de la même manière que le bien se rend commun. Cette précision apparaît chez Tyrtée, lorsque celui-ci chante le guerrier et dit de lui que c'est un « bien commun ». Le terme utilisé, ἐσθλὸν, peut désigner, davantage qu'un bien, une bonne fortune. On pourrait traduire en disant qu'un guerrier, c'est pour ceux qu'il défend une bonne nouvelle, une bonne chose qui leur arrive, un bienfait. Or, lorsqu'il précise l'identité de ceux pour qui le guerrier est une telle bonne chose, Tyrtée redouble sa formule : « Celui-là est un bien commun à la cité et à tout le peuple [81]. »

Ce vers est particulièrement intéressant pour notre propos, parce qu'il allie deux types de commun, l'un exclusif et l'autre inclusif. La cité est ce commun qui existe à part de l'ensemble des individus qui composent le peuple et qui ont aussi chacun leur intérêt personnel : cette existence indépendante permet de préciser qu'il y a quelque chose qui est commun à la cité et à tout le peuple. Or ce commun-là n'est plus un commun à part, mais un bien qui est bel et bien offert à chacun d'eux, un à un, à la cité et à chacun des individus qui composent son peuple – on retrouve là encore cette nécessité de préciser à qui la chose commune est commune. Commun à la cité, et à tout le peuple : cet usage collectif du singulier semble avoir la même extension qu'un usage distributif du pluriel, que l'on trouve par exemple lorsqu'Héraclite affirme que : « Penser est commun à tous [82]. »

C'est à chacun des hommes que le fait de penser est distribué [83], comme le dit encore ce fragment d'Héraclite dont le vocabulaire explicite qu'il s'agit de

ξυνὸν δὲ κακὸν πολέεσσι τιθεῖσι. / τοὺς δ' εἴ περ παρά τίς τε κιὼν ἄνθρωπος ὀδίτης / κινήσῃ ἀέκων, οἳ δ' ἄλκιμον ἦτορ ἔχοντες / > πρόσσω πᾶς πέτεται καὶ ἀμύνει οἷσι τέκεσσι.

81 - Tyrtée, fr. XII, 15, *Iambi e elegi graeci ante Alexandrum cantati*, éd. par M. Litchfield West, Oxford, Clarendon Press, 1971 : ξυνὸν δ' ἐσθλὸν τοῦτο πόληΐ τε παντί τε δήμωι.

82 - Héraclite, *Die Fragmente der Vorsokratiker : griechisch und deutsch* (ci-après DK), éd. par H. Diels et W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1951, fr. 22 B 113 : ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν. La citation continue avec le texte que H. Diels place en fr. 114.

83 - Nous ne suivons donc pas l'interprétation de Gigon, reprise par Kurt von Fritz, selon laquelle le vers signifierait πᾶσι ταὐτὸ τὸ φρονέειν : « c'est la même chose pour tous que de penser » : Olof Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Dieterisch, 1955, p. 16 et Kurt von Fritz, « Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides », *Classical Philology*, 40-4, 1945, p. 223-242, ici p. 233.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

prendre sa part de la même chose : « Il revient à chaque homme d'avoir part au fait de se connaître soi-même et de penser sagement [84]. » La répartition de cette activité de pensée sera aussi décrite dans les mêmes termes par Parménide. Il est question de la façon dont « l'esprit vient aux hommes » : « c'est en effet la même chose qui pense [...] en tous et en chacun » [85]. Parménide semble ici imiter Héraclite en affirmant que ce qui pense en l'homme est la même chose, identique en tous et en chacun.

Dans tous les cas examinés, la dimension inclusive est accentuée : c'est à tous les membres d'un ensemble, pris un à un, que la chose concernée est commune – tous ceux qui composent la série des voyageurs pour Homère, le peuple pour Tyrtée, ou l'ensemble dont parlent Héraclite et Parménide, en l'occurrence les hommes. En outre, c'est à chaque fois la même chose ou une chose égale qui est donnée à chacun : le malheur ou le bonheur, la pensée. Cette chose n'existe pas en dehors de l'ensemble des parts distribuées, à la différence du commun exclusif qu'est la terre d'Homère ou la réserve de butin. Le bonheur et le malheur sont immédiatement à tous, comme la pensée, distribués en autant de parts qu'il en faudra, égales pour tous.

Les catégories contemporaines qui servent à penser les communs sont mises en question par un tel commun : le malheur ou le bien commun semble à la fois divisible (chacun en a sa part) mais non rival (la consommation par les uns n'en fait pas moins pour les autres), et il n'est pas sûr qu'il soit excluable (comment échapper à sa part de bonheur ou de malheur ?), alors que l'indivisibilité semble être, dans la théorie standard, une condition de la non-rivalité. Il nous faut peut-être proposer de nouvelles catégories. Ce commun semble avoir pour première caractéristique de pouvoir être divisé entre un ensemble de récipiendaires qui en ont tous une part, de telle sorte qu'aucun de ceux pour qui il est commun ne puisse y échapper. Appelons cette condition l'omnidistribution : le commun n'est à tous que parce qu'il est distribué à chacun des membres de la communauté concernée. Il y a ainsi ce passage de l'*Économique* de Xénophon sur les effets qu'ont les chefs divins sur leurs troupes : celles-ci comprennent qu'il vaut mieux obéir et elles s'enorgueillissent même d'obéir « chacun individuellement et tous ensemble [86] ». Il s'agit d'une chose collective qui est aussi accomplie par chacun de son côté – une chose omnidistribuée.

Omnimodifiabilité

Une deuxième propriété des communs inclusifs peut être élaborée en s'inspirant de la notion d'externalité reconnue aux biens publics mondiaux, à savoir le fait que la consommation individuelle ait des effets, positifs ou négatifs, sur des tiers,

84 - HÉRACLITE, DK 22 B 116 : Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.
85 - PARMÉNIDE, DK 28 B 16 : τὸ γὰρ αὐτὸ / ἔστιν ὅπερ φρονέει, [...] / καὶ πᾶσιν καὶ παντί.
86 - XÉNOPHON, *Économique*, éd. par E. C. Marchant, Oxford, Clarendon Press, 1921, XXI, 5, 4-5 : ἀγαλλομένους τῷ πείθεσθαι ἕνα ἕκαστον καὶ σύμπαντας.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

sans compensation négative ou positive sur le consommateur initial [87]. Appelons ainsi omnimodifiabilité le fait que tous les membres du collectif concerné par le commun engagent l'existence même de ce dernier : la modification de ses parties affecte le tout et toutes les autres parties. Tous les membres de l'ensemble concerné sont en effet en capacité, si leur situation se modifie eu égard au lot qu'ils ont en commun avec les autres, de modifier le commun lui-même, c'est-à-dire l'ensemble distribué. C'est une propriété étonnante, mais que l'on peut facilement se représenter par certains traits des sociétés archaïques. Pensons par exemple à la dimension collective du déshonneur. On peut ainsi argumenter, à l'instar de David Bouvier, que l'expédition des Achéens contre Troie est une initiative indissolublement individuelle et collective. Certes, le rapt d'Hélène, femme de Ménélas, est une affaire purement individuelle, néanmoins le déshonneur que cet enlèvement inflige au mari rejaillit sur toute sa communauté : tous les rois achéens sont offensés par l'enlèvement de la femme d'un des leurs et il leur incombe à tous de laver l'affront, dont chacun a reçu l'éclaboussure [88]. Le déshonneur touche l'ensemble de ceux qui sont attachés à la personne lésée : dès lors, l'expédition contre Troie est aussi bien une affaire individuelle (celle de Ménélas) que collective (celle de tous les Achéens sur qui le déshonneur de Ménélas rejaillit). Mettons de côté dans ce phénomène la condition d'omnidistribution (le fait que le déshonneur commun est bien ressenti par tous, un à un) pour mieux en apercevoir l'omnimodifiabilité : il appartient à un seul individu, en se voyant affecté du déshonneur, d'en faire un événement commun. Bref, un malheur commun peut être offert à la communauté par n'importe lequel de ses membres, ainsi par les enfants qui agacent les guêpes et en font un fléau commun à tous ceux qui empruntent le même chemin. La pensée archaïque assigne la même logique aux dispositions dont le malheur et le bonheur peuvent découler : ainsi la justice et la démesure. Comme l'explique Christine Hunzinger : « un seul individu qui fait preuve d'*hybris* suffit à perdre une collectivité entière, ses domaines, ses troupes, ses remparts, ses navires » ; « parfois le peuple entier paie pour l'*hybris* d'un dirigeant » [89].

L'omnimodifiabilité gagne à être comparée à une condition proche mais néanmoins différente, qui concerne les biens exclusifs, ceux que l'on peut appeler séparables, et que l'on appelle la dimension « rivale ». Nous l'avons dit, la rivalité des biens exclusifs manifeste une condition d'interdépendance : il est donné à tous les membres de l'ensemble des consommateurs de modifier l'état d'un bien pour les autres – la consommation des uns affaiblissant la quantité restante pour les autres. L'omnimodifiabilité d'un bien inclusif est d'une autre nature que l'interdépendance des biens exclusifs rivaux. Du côté des communs inclusifs, la consommation du

87 - Joseph STIGLITZ, « L'organisation politique du monde permet-elle de servir l'intérêt général de la planète ? », *in* J.-P. TOUFFUT (dir.), *L'avancée des biens publics...*, *op. cit.*, p. 181-202, en particulier p. 184-185.

88 - David BOUVIER, « Les poèmes homériques », *in* A. MACÉ (dir.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne...*, *op. cit.*, p. 41-73, en particulier p. 45.

89 - Christine HUNZINGER, « Le corpus hésiodique », *in* A. MACÉ (dir.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne...*, *op. cit.*, p. 75-116, ici p. 78, en référence au texte Hes. A12 et à Hes. A13.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

malheur ou du bonheur par un membre, au lieu d'être rivale, au lieu même d'être non rivale, est bien plutôt de nature à augmenter la disponibilité du même bien ou du même mal pour tous. Pour que l'omnimodifiabilité apparaisse, il faut que le commun soit devenu inclusif, qu'il n'existe plus de parts individuelles séparées de ce commun. C'est par ce biais qu'une forme de commun inclusif affleure dans les débats économiques contemporains, à travers la question des biens publics mondiaux, ainsi la qualité de l'air, de l'eau, la biodiversité, le contrôle des épidémies. Ces biens montrent une telle interdépendance qu'ils imposent l'idée d'une communauté indépendamment même de la constitution d'un bien public institué comme chose à part : la façon dont chacun s'occupe de sa « part » d'air, d'eau, de biodiversité ou d'épidémies affecte immédiatement les autres et le tout. C'est certes la finitude de la planète et la dimension mondiale de ces phénomènes – l'impossibilité de leur imposer des frontières, d'isoler leurs cycles – qui rendent impossible l'existence de parts individuelles protégées. On ne peut défendre seul la qualité de l'air. Dans cette dimension, et c'est le cas pour les biens publics mondiaux, une interdépendance rend solidaire la façon dont des individus font séparément usage de biens, même tout à fait privés. En l'occurrence, le commun apparaît directement à l'horizon des usages individuels, sans que l'on passe par la constitution d'un bien commun spécifique, existant comme une part distincte des parts individuelles. Ainsi la préservation par l'un de la qualité de l'eau, les efforts faits par l'autre dans le domaine du contrôle des épidémies, ou de la préservation de la biodiversité, ont un impact immédiat sur la capacité des autres à y parvenir aussi. Tel est peut-être le point de transformation possible d'un bien public exclusif en bien commun inclusif : lorsqu'aucune part individuelle ne subsiste à part du commun et que tout le monde est inclus dans le commun, alors il ne reste plus que de l'inclusif, alors on entre dans l'omnimodifiabilité : la consommation par les uns de sa part de bien ou de mal augmente la disponibilité de la même chose pour tous.

C'est précisément l'un des messages qui se dégagent des textes anciens : le bien commun résulte aussi de ce que nous faisons chacun avec ce qui nous appartient, ainsi que Démocrite l'affirme : « L'usage intelligent des richesses est utile pour la liberté et pour le bien public ; mais utilisées de manière insensée, c'est un fardeau commun [90]. » Démocrite parle de l'usage par chacun de ses richesses et non pas seulement de l'usage des richesses communes. Si chacun fait un usage sensé de ses richesses, cela favorise le bien public et la liberté, en revanche, en dilapidant sa fortune sans discernement, un citoyen nuit à la communauté. De la même manière, l'appropriation individuelle sans frein finit par être un mal public qui nuit à chacun. Le thème de la communauté du bonheur et du malheur engage une tout autre pensée du commun. Un fragment de Démocrite en témoigne : « Ceux qui se réjouissent des malheurs de leurs voisins ne comprennent pas que

90 - DÉMOCRITE, DK 68 B 282 : χρημάτων χρῆσις ξὺν νόωι μὲν χρήσιμον εἰς τὸ ἐλευθέριον εἶναι καὶ δημωφελέα, ξὺν ἀνοίηι δὲ χορηγίη ξυνή, trad. de O. Renaut légèrement modifiée, *in* A. MACÉ (dir.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne...*, *op. cit.*, Présocratiques D10.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

les événements sont communs à tous, et se détournent de la joie de leur maison [91]. » Les coups du sort ont une façon d'être communs qui fait qu'ils ne manqueront pas de franchir le seuil de la maison du voisin pour venir frapper à notre porte : la modification de la part des uns entraîne la modification de la part des autres. Se réjouir des malheurs de son voisin, c'est ne pas se donner les moyens de sauver non seulement le bien public, mais son propre bonheur, car le bien collectif n'est alors que la somme de biens individuels interdépendants et cette somme est affectée par la moindre modification de ses parties.

L'omnimodifiabilité correspond donc à la définition d'une nouvelle classe de biens (et de maux) dotés d'une caractéristique ontologique forte : ce sont des biens dont la consommation individuelle accroît la disponibilité pour tous, biens non pas rivaux, même pas non rivaux, mais si généreux qu'ils exercent une externalité immédiate sur les parts des autres.

Schématisation du bien inclusif : circonférences sans centre

La circonférence, détachée du centre, se prête particulièrement à la représentation du commun inclusif. Nous ne prendrons qu'un seul exemple, cardinal, le mur d'enceinte que Platon envisage pour la cité des *Lois*. Le mieux serait de ne pas avoir de muraille, car cela nuit au courage des citoyens. Si, pour une raison ou pour une autre, on doit en construire une, alors « il faut dès le départ déployer les bâtiments des habitations individuelles (τὰς οἰκοδομίας χρὴ τὰς τῶν ἰδίων οἰκήσεων οὕτως ἐξ ἀρχῆς βάλλεσθαι), de telle sorte que toute la cité ait un mur unique (ὅπως ἂν ᾖ πᾶσα ἡ πόλις ἓν τεῖχος), grâce à l'uniformité, et à la similitude de toutes les maisons ayant toutes une solide clôture en direction des routes (ὁμαλότητί τε καὶ ὁμοιότησιν εἰς τὰς ὁδοὺς πασῶν τῶν οἰκήσεων ἐχουσῶν εὐέρκειαν) » [92]. L'enceinte unique n'est que la somme des maisons individuelles : voilà une circonférence qui est l'image même du commun inclusif. Chacun en est une part, tous en font partie (omnidistribution), la défaillance du moindre élément sera la défaillance du tout (omnimodifiabilité). La circonférence, c'est aussi la ronde, le chœur, qui est la matrice de la représentation de la cité correspondant à la définition du bien commun que nous avons trouvée chez Tyrtée : une cité où chacun, vieillard et enfant, homme et femme, jeune homme et jeune femme, chante les louanges du guerrier entre les mains duquel ils ont placé leur sort, et pleure sa mort ; ce guerrier qui, pour Callinos, est comme une « tour » que tous regardent, et que tous pleurent quand elle s'écroule, grands et petits [93]. Les individus, associés dans leur hétérogénéité, sont les éléments d'un bonheur et d'un malheur communs qui n'épargnent aucun et que chacun affecte.

91 - Démocrite, DK 68 B 293 : οἷσιν ἡδονὴν ἔχουσιν αἱ τῶν πέλας ξυμφοραί, οὐ ξυνιᾶσι μὲν ὡς τὰ τῆς τύχης κοινὰ πᾶσιν, ἀπορέουσι δὲ οἰκηίης χαρᾶς.
92 - Platon, *Lois*, VI, 779a8-b7, citation b1-b4.
93 - Callinos, fr. 1, 6-9, voir la traduction de N. Le Meur, *in* A. Macé (dir.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne...*, *op. cit.*, p. 122, Lyrique B1.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

Nous voyons ainsi à quel point il serait imprudent de faire des figures géométriques, tel le cercle, un motif univoque pour éclairer les pratiques antiques. Si les figures géométriques doivent assurément faire partie des choses à prendre en compte dans l'étude de cette culture, ce doit plutôt être en raison de la malléabilité qui en fait un langage riche et pluriel. Anne-Gabrièle Wersinger a montré les puissantes capacités de schématisme associées en Grèce ancienne à ces figures circulaires, qui sont susceptibles de plusieurs types de représentation concurrents, selon que l'on se concentre sur l'hétérogénéité des parties qui composent une circonférence ou sur l'équidistance vis-à-vis du centre : la roue, avec ses parties ajointées les unes aux autres, figure la première vision du cercle tandis que l'égalité du rayon entre n'importe quel point de la circonférence et le centre illustre la seconde [94]. Ces deux schèmes, non pas successifs mais coexistants dans l'histoire de la période préclassique, marquent la polarité dans laquelle se meut la culture archaïque des figures géométriques élémentaires. Ceci indique la prudence qu'il faut avoir dans l'usage des figures géométriques pour interpréter les faits culturels de la Grèce ancienne : on ne peut se fier à la présence d'un motif circulaire pour garantir qu'il illustre le même type de conception. Il faut se demander d'abord à quel type de représentation du cercle on a affaire. Or ces deux représentations s'éclairent en retour elles aussi à partir des pratiques distributives que nous avons étudiées : la dualité des formes du commun qui s'en dégagent s'exprime et s'illustre dans ces deux façons de concevoir le cercle, à partir de la somme des éléments individuels qui s'adjoignent en une ronde ou à partir de la singularité du centre qui ne fait pas nombre avec eux.

Nous avons tenté d'esquisser la dualité des deux formes du commun issues des pratiques distributives telles qu'elles avaient cours en Grèce archaïque. C'est bien le contexte distributif qui explique que l'on puisse faire la distinction entre le commun qui ne se distribue pas (la part qu'une communauté met à part des parts individuelles avant de distribuer celles-ci) et celui qui résulte de l'égale distribution d'une chose à tous ceux qui en ont reçu une part individuelle, bien à eux. Ce faisant, les Grecs ont su reconnaître la polarité à l'œuvre dans une structure sociale fondée sur la réciprocité généralisée et autour de laquelle s'organise le double mouvement de convergence des ressources vers un commun exclusif et de redistribution à partir de celui-ci d'un commun inclusif, à savoir d'une somme de parts individuelles unies par un rapport de mesure. Cette perception profonde de leur propre réalité sociale offrait aussi aux Grecs la possibilité d'un questionnement

94 - Anne-Gabrièle WERSINGER, *La sphère et l'intervalle. Le schème de l'harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Grenoble, J. Millon, 2008. L'auteur suit l'épanouissement des deux schèmes de pensée de la circularité d'Homère à Platon, explorant ainsi deux formes de pensée mathématique primitive, irriguant l'une et l'autre la culture archaïque, l'une cherchant l'harmonie des unités hétérogènes, l'autre travaillant à créer l'art de la mesure qui rend homogène cela même qu'elle mesure. Voir aussi le compte rendu d'Arnaud MACÉ dans *Les études platoniciennes*, 6, 2009, p. 206-216.

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press

radical des principes de leur existence collective, en appliquant à celle-ci les schèmes issus de leurs pratiques distributives. Si une telle application suppose de penser l'ordre politique à l'aune de ces moments instituants, réels ou fictifs, où se distribuent l'ensemble des biens et des prérogatives, elle se complique à son tour du fait que la distribution fait apparaître deux figures possibles du commun.

La transposition de ces formes à la pensée de la cité ouvre dès lors toute la gamme des façons de penser la liaison entre les biens communs qui sont mis à part des parts individuelles – Trésor public, agents de l'État, institutions – et le bien commun qui n'existe, quant à lui, que dans la comparaison des situations, des prérogatives et des biens individuels. D'un côté, les ressources mises à part sont à la fois puissantes, car plus considérables que celles des individus, et vulnérables, car soumises au risque de la prédation ou de la faillite ; de l'autre, la communauté du bonheur et de malheur, ou celle de la participation politique, n'est que la résultante des situations individuelles, mais elle se propage de proche en proche avec une force irrésistible. Reconnaître cette polarité ne préjuge pas du sens dans lequel on en relie les termes. Certaines formes politiques, comme l'isonomie, pourraient ainsi être comprises comme une manière de faire le pari que l'égale participation à la *politeia* garantisse que la gestion des biens communs exclusifs (ceux qui existent à côté de la somme des biens individuels) n'entrave pas la production du bonheur commun inclusif (celui qui n'existe pas sans être aussi le fait de tous et de chacun). Il se pourrait au contraire que d'autres aient défendu l'idée que c'est en confiant la gestion des biens communs (exclusifs) à une minorité bien gardée que l'on préservera au mieux le bien commun (inclusif) qui a à voir avec l'égalité des conditions. La dualité des communs inclusifs et exclusifs est indépendante du choix que l'on peut faire d'un type de régime ou d'un autre et du conflit politique qui les oppose : elle s'offre au contraire comme matrice pour les comprendre toutes comme autant de manières divergentes de prétendre en établir la liaison. La chose minimale que l'on pourrait s'attendre à trouver au sein des représentations du politique en Grèce ancienne serait simplement qu'une telle articulation y existe bel et bien, entre ce que les membres d'une communauté cherchent à protéger en le mettant ensemble, à part des parts individuelles, et ce qu'ils ne peuvent s'empêcher de subir ou d'éprouver tous ensemble, un à un. Percevoir ce lien suppose néanmoins que l'on commence par en distinguer chaque élément, ce qui était ici notre seul objectif.

Arnaud Macé
Université de Franche-Comté
EA 2274 Logiques de l'agir

https://doi.org/10.1353/ahs.2014.0154 Published online by Cambridge University Press