

LE DÉSASSEMBLAGE DÉMOCRATIQUE OU LA CITÉ ANTIPLATONICIENNE

par PAULIN ISMARD

À en croire le discours d'une grande partie des études classiques, il reviendrait aux Grecs d'avoir, dans un même mouvement, « inventé » la politique et posé les fondements de la rationalité occidentale. Le législateur de l'époque archaïque, qui, selon Rousseau, « répartit en classes, en groupes, en ordres » et « établit un système de signes, c'est-à-dire de la représentation emboîtée »⁽¹⁾ incarnerait mieux que tout autre l'éclat d'une civilisation politique caractérisée par l'ordre et la mesure. Assurément, une telle approche ne manque pas d'appuis au sein des discours tenus par les Grecs de l'Antiquité eux-mêmes sur leur propre histoire. Elle est loin, pourtant, de rendre compte de toutes les ambiguïtés de l'expérience politique grecque. Une telle conception idéalisée dissimule notamment tout ce qui oppose l'expérience démocratique athénienne des Ve et IVe siècles à la réflexion politique initiée par la philosophie. Pour pénétrer le sens de cette contradiction, *la République* de Platon, et en particulier son livre VIII, constitue le meilleur des points d'entrée.

« Le manteau bariolé » de la démocratie

Le livre VIII a longtemps été interprété comme témoignant d'un retour de la philosophie platonicienne vers les formes concrètes de l'expérience politique de son temps. Après avoir exposé les conditions de réalisation de la cité idéale, il s'agirait de réfléchir aux formes d'imperfection et d'injustice propres aux quatre régimes (ou *politeiai*) du temps que sont la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie. Conformément à l'analogie entre l'âme et la cité énoncée dès le début du dialogue, à chaque régime politique correspond une psychè particulière. La description platonicienne des quatre *politeiai* est dynamique puisqu'elle examine les mutations, les *metabolai*, qui conduisent chaque *politeia* à se transformer selon la pathologie qui lui est propre. La démocratie apparaît ainsi comme une dégradation de l'oligarchie ; sa propre évolution naturelle conduit à la tyrannie.

Selon Socrate, la démocratie a pour caractéristique de réunir des « hommes de toute provenance (*pantodapoi*) »⁽²⁾. Si elle procure l'illusion du beau, elle est caractérisée par l'absence de tout ordre, de toute *taxis* :

« il y a des chances, dis-je, que cette constitution soit la plus belle de toutes. Comme un manteau bariolé (himation *poikilon*), orné de toutes les couleurs, cette cité bariolée de tous les caractères semblerait être la plus belle. »⁽³⁾.

Deux termes se dégagent de la description platonicienne, *poikilos* - le « bariolé » -, et *pantodapos* - « de toute sorte ou de toute provenance ». Ensemble, ils définissent ce qu'on pourrait appeler une esthétique démocratique, esthétique dont les sophistes seraient les apôtres. Pour Protagoras, le bien est ainsi à la fois *poikilon* et *pantodapon*⁽⁴⁾, varié et de toutes sortes. Si la *poikilia* appartient traditionnellement, chez Homère ou Hésiode, au registre de la *mêtis*, l'intelligence rusée (et particulièrement celle d'Ulysse)⁽⁵⁾, dans l'univers platonicien, le terme est détourné pour dénoncer l'écart de la démocratie avec le régime de la vérité, auquel seul le *nous*, la raison, a accès. *Poikilai* sont ainsi les oraisons funèbres de la cité - genre par excellence du discours que tient la cité démocratique sur elle-même - qui plaisent à la foule du *Ménexène*⁽⁶⁾. *Pantodapos*, de son côté, renvoie au caractère mélangé de toute foule démocratique. *Pantodapoi* sont par exemple les auditeurs des grands sophistes vénaux de l'*Hippias Majeur*⁽⁷⁾.

Dans des registres différents, les deux termes trahissent ainsi l'impureté originelle de la démocratie, sa bigarrure, son bariolage. Au lieu d'ordonner la nécessaire différence de ses composantes selon un principe d'unité, la démocratie ne fait que juxtaposer, dans le plus grand désordre, du dissemblable. Le propre de la démocratie est en effet de présenter le paradoxe d'un régime littéralement anarchique, dépourvu de tout principe supérieur d'organisation :

« Il s'agit apparemment d'une *politeia* agréable, anarchique (*anarchos*), bariolée (*poikilè*), et qui distribue une égalité bien particulière tant aux égaux qu'à ceux qui sont inégaux. »⁽⁸⁾.

La démocratie constitue en ce sens une énigme pour le savoir politique platonicien, ce que Socrate ne tarde pas à reconnaître :

« C'est comme si on était entré dans une grande foire aux *politeiai*. »⁽⁹⁾

En somme, la démocratie présente le paradoxe d'une *politeia* dénuée de tout ordre qui abolit, en définitive, la notion même de *politeia*. La démocratie n'est en réalité qu'une ochlocratie, le régime d'une foule atomisée et bigarrée rétive à tout ordonnancement.

Au sein de la réflexion conduite par les Grecs sur les différentes formes de régime politique, le livre VIII apparaît à la croisée des chemins : s'il inaugure, avec l'ensemble de *la République*, une réflexion d'un type nouveau autour des *Politeiai*⁽¹⁰⁾, il s'inscrit en même temps dans la tradition pamphlétaire oligarchique du Ve siècle incarnée par les œuvres du Pseudo-Xénophon ou de Critias⁽¹¹⁾. La violence des attaques contre la démocratie y est d'ailleurs probablement sans égale dans le corpus platonicien. La majorité des lectures philosophiques menées ces dernières années semblent pourtant refuser la confrontation avec la violence politique du texte et préfèrent l'installer tacitement soit dans le domaine d'une ethnographie platonicienne, qui décrirait ici - avec un soupçon d'acrimonie - un style de vie athénien bien attesté, soit dans le cadre d'un débat sur les formes de la tolérance dans l'Athènes démocratique. Ces lectures euphémisent, me semble-t-il, le propos platonicien en l'affranchissant totalement des enjeux politiques d'un IVe siècle généralement ignoré par les philosophes - quand il n'est pas délibérément falsifié⁽¹²⁾. Je ne crois pas, en effet, qu'il soit ici question de la tolérance de la démocratie athénienne condamnée⁽¹³⁾ ou, plus paradoxalement encore, célébrée⁽¹⁴⁾. La réflexion platonicienne ne joue pas non plus sur une opposition entre le particulier - l'*idion* et le commun - *koinon* -, au sens où la démocratie marquerait le règne des désirs particuliers au détriment d'un ordre commun⁽¹⁵⁾. Je crois que Platon met en scène des représentations concurrentes de l'espace commun et que l'énigme démocratique est bien de constituer une *politeia* qui abolit la notion même de *politeia*⁽¹⁶⁾.

La description platonicienne de la démocratie n'est pas néanmoins sans poser un certain nombre de problèmes aux historiens. Elle déjoue en effet la représentation qui leur est chère depuis le début des études classiques, celle d'une société démocratique « bien ordonnée », construisant du Ve au IVe siècle à travers une succession « de constitutions » (celles de Solon, de Clisthène, puis de 404/403) un « ordre civique » rigoureux. Cette perception de la cité démocratique, encore très largement majoritaire, s'inspire paradoxalement du savoir institutionnel construit par la philosophie politique à partir même de l'œuvre de Platon. D'une certaine façon, abordant la cité athénienne, les historiens platonisent sans le savoir, à rebours même du propos platonicien sur la démocratie.

Si on admet toutefois, comme l’a montré magnifiquement l’œuvre de Pierre Vidal-Naquet, que Platon est un remarquable « témoin des transformations (…) que connaît la cité grecque au IV^e siècle avant J.-C. » (17), on devrait reconnaître que sa position d’adversaire radical de la démocratie, loin de disqualifier son témoignage, permettra de mettre en lumière la crise des représentations que connaît l’Athènes du IV^e siècle. On revendiquera même, à la suite de Nicole Loraux, la fécondité paradoxale du regard des adversaires de la démocratie, qui, à défaut de cerner toute la vérité du régime démocratique, sont du moins capables d’en deviner toutes les extraordinaires virtualités. Notre hypothèse serait donc la suivante : le régime sans régime, ou le régime désassemblé dont parle Platon constitue la vérité de la démocratie de l’époque classique. Nous voudrions montrer, dans le sillon des hypothèses formulées par Nicole Loraux à propos de Thrasybule (18), que la démocratie, en son origine, a partie liée avec l’association hétérogène, désordonnée, de ceux dont l’accès à la chose commune ne va pas de soi. La condamnation platonicienne de ce régime dénué *d’arkhé* (de principe directeur), condamnation fondatrice de la philosophie politique, appartient à ce que Jacques Rancière a appelé « le refoulement philosophique de la politique » (19). Elle accompagne un ensemble de mutations à l’intérieur de la cité grecque, révélant, autour du milieu du IV^e siècle, l’avènement d’une nouvelle économie civique. Arrêtons nous sur les deux moments incarnant la double naissance de l’ordre démocratique athénien, auxquels sont attachés, aux deux extrémités du V^e siècle avant J.-C., les noms de Solon et Clisthène (20).

L’*asylum* solonien

Les Athéniens de l’époque classique ont fait de Solon le fondateur de leur régime politique, en lui attribuant à la fois une œuvre législative considérable et la fondation des institutions principales de la démocratie. Bien que cette construction historiographique soit certainement erronée (21), il est incontestable qu’au nom de Solon correspond historiquement l’affirmation de la citoyenneté et la reconnaissance d’un espace nouveau qui deviendra par la suite proprement politique. Ce qu’on appelle les réformes de Solon constituent en ce sens, au début du V^e siècle, un lieu de naissance incontestable de la démocratie athénienne. Cette première naissance de la citoyenneté repose sur trois mesures décisives :

« **Solon aurait tout d’abord affranchi les citoyens athéniens jusqu’alors asservis pour dettes auprès de grands propriétaires fonciers** » (22).

Cette libération, à laquelle les auteurs anciens donnent le nom de *seisachteia* (« lever du fardeau ») donnera naissance à l’hétérodoulie si caractéristique de la démocratie athénienne de l’époque classique. Aucun citoyen athénien ne peut plus en asservir un autre ; les esclaves de l’époque classique ne seront plus composés que d’étrangers.Solon aurait par ailleurs promulgué une loi sur la citoyenneté, que Plutarque, en néoplatonicien du II^e siècle, transmet non sans une certaine perplexité.

« **Sa loi sur la citoyenneté est difficile à comprendre : elle ne permet d’accorder le droit de cité qu’à des gens bannis à perpétuité de leur pays ou qui viennent s’établir à Athènes avec toute leur famille en vue d’y exercer un métier. Il prit cette mesure, dit-on, moins dans l’intention de repousser les autres que d’attirer ces émigrants à Athènes en leur assurant le droit de cité et parce qu’il croyait en même temps pouvoir se fier à des gens qui avaient été forcés de quitter leur pays ou qui l’avaient abandonné de leur plein gré.** » (23)

Enfin, Solon aurait promulgué une loi reconnaissant l’activité d’un ensemble très varié d’associations (groupe de banqueteurs, associations culturelles), à partir du moment où celles-ci n’empiètent pas sur les lois de la cité elle-même (24).

Les trois mesures participent à la construction d’un espace nouveau, composé exclusivement de citoyens. Aucune d’entre elles ne précise pourtant une forme concrète de participation des individus aux institutions - pour la simple et bonne raison qu’elles n’existent pas encore. Les institutions politiques de la cité ne sont contenues que virtuellement dans cette définition inédite de la citoyenneté. Pour comprendre la portée du geste solonien, il convient de faire appel au paradigme de *l’asylum* tel que Tite-Live l’utilise pour caractériser la fondation romuléenne de Rome :

« **Romulus prend la vieille méthode des fondateurs de villes, qui rassemblaient autour d’eux un grand nombre de gens obscurs et de basse condition (…)**, et ouvre un *asylum* (...). Là vient se réfugier des contrées voisines une foule de toute sorte, mélange indistinct d’hommes libres et d’esclaves, tous en quête de nouveauté. » (25)

L’œuvre solonienne procède d’un geste similaire : le rassemblement dans un lieu nouveau d’un ensemble d’identités hétérogènes - *pantodapoi* voudrait-on ajouter comme à la suite de Platon - sans distinctions de rang ni de statuts. Il n’est pas exagéré d’y reconnaître la naissance, du *demos* athénien. D’une certaine façon, *l’asylum* solonien, et la première définition de la citoyenneté qui lui est attachée, ouvraient la voie à un cercle indéfini de revendications politiques. L’ensemble de l’histoire du V^e siècle, traversé par l’épisode tyrannique et conclu par l’avènement de la démocratie, peut ainsi se lire comme la progressive résolution du litige entre la force de cette nouvelle définition du *demos* et l’actualisation de son pouvoir institutionnel.

La *mixis* clisthénienne

Moins d’un siècle plus tard, en 508/507, la réforme clisthénienne constitue le deuxième jalon décisif dans l’affirmation de la démocratie athénienne. Bien que la réforme conserve quelques parts de mystère, on peut reconstituer sans grandes difficultés ses principaux aspects. La révolution clisthénienne se présente avant tout comme une modification radicale des structures d’appartenances dans la cité. Aux quatre tribus (26)

ancestrales entre lesquelles se répartissaient la population athénienne, Clisthène substitue 10 tribus auxquelles il donne le nom de différents héros athéniens avec l’assentiment de l’oracle de Delphes. A l’intérieur de chacune des tribus, chaque citoyen appartenait à un *dème*, communauté villageoise qui disposait de ses propres institutions politiques (assemblée, magistrats) et de ses propres cultes. Dans le cadre des *dèmes* se tenaient les listes officielles de citoyens sanctionnant, à partir de 18 ans, l’accession au statut de citoyen. Le *dème* devenait la structure principale par laquelle se définissait l’identité du citoyen athénien : celui-ci n’accompagnait plus son nom de son patronyme mais de celui de son *dème*. Par ailleurs, de nombreux indices laissent penser que Clisthène a intégré tous les citoyens dans le système, plus ancien, des *phratries* (27). À l’époque classique, tous les citoyens appartiennent en effet à la fois à un *dème* et à une *phratrie* (28). Vastes associations culturelles regroupant les citoyens sur la base de la parenté fictive (29), les *phratries* avaient pour fonction principale de légitimer la transmission des biens et du nom du père à son fils. C’est devant sa *phratrie* qu’un jeune homme célébrait son mariage ou qu’un père présentait son nouveau-né.

La modification des structures d’affiliation du citoyen athénien est le préalable à la création de nouvelles institutions politiques. En appartenant à un *dème* et à une tribu, tous les citoyens participent directement, sans aucune médiation, aux institutions de la cité. Clisthène crée d’une part la *Boulé*, le Conseil composé de 500 membres à raison de 50 membres tirés au sort par tribu. D’autre part, l’Assemblée du *demos*, *l’ekklesia*, ouverte à tous les citoyens, prend dans le contexte de guerre civile une importance considérable.

Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet avaient vu dans la réforme de Clisthène le geste génial d’un demiurge géomètre inspiré par le modèle pythagoricien (30). Malheureusement, des études récentes ont montré qu’il était impossible de fixer précisément les formes d’organisation qui permettrait de rendre compte précisément de l’articulation - ou de l’emboîtement - entre les différentes communautés instituées par Clisthène (31). Ce n’est qu’au IV^e siècle que l’affiliation des *dèmes* aux tribus apparaît selon un modèle d’organisation rigoureux. Il est impossible d’identifier la moindre concordance dans le double système des *dèmes* et des *phratries*.

Pour comprendre le sens profond de la réforme clisthénienne, il faut se tourner vers Aristote. Dans *la Politique*, ce dernier expose les motifs de la réforme clisthénienne : il s’agit avant tout de « mélanger les citoyens entre eux et rompre les relations mutuelles qu’ils avaient auparavant » (32). Réfléchissant sur les cas d’accession à la citoyenneté à la suite d’un changement de constitution, il en révèle par ailleurs un aspect décisif :

« **Citons comme exemple ce qu’a fait Clisthène à Athènes après l’expulsion des tyrans : il a naturalisé beaucoup d’étrangers, d’esclaves et de métèques.** » (33)

La littérature politique athénienne occultera cette intégration fondatrice d’esclaves et de métèques (34). Elle constitue pourtant le cœur du projet clisthénien. La modification des cadres communautaires de l’Athènes

archaïque ne vise en effet, si on suit la réflexion d’Aristote, qu’à répondre à cette intégration massive de nouveaux citoyens.

L’échange politique clisthénien se présente d’une certaine façon comme un échange total, qui associe littéralement tout à chacun. Loin de construire une cité bien ordonnée, qui reposerait sur un système de communautés emboîtées et hiérarchisées, la réforme institue une communauté des égaux dont l’activité se déploie à travers une multiplicité de groupes peu articulés institutionnellement les uns aux autres. À l’origine de l’assemblée des citoyens athéniens, un processus de désenchaînement, ou si l’on préfère, de désassemblage des différentes formes d’affiliations dans la cité. Au cœur du mélange de ce Clisthène alchimiste bien plus que géomètre, on trouve le dualisme de la qualité de citoyen, reposant de façon équivalente sur le système des *dèmes* et des *phratries*. Les deux communautés ont pourtant des fonctions bien différentes : le *dème* définit l’identité de l’individu sur le plan de sa participation aux institutions politiques ; par la *phratrie*, un individu hérite du nom et des biens de son père, et s’inscrit dans la lignée d’un *oikos* - d’un foyer. Dans la distinction et l’articulation de ces deux fonctions, ou, si on préfère, l’organisation de leur désassemblage, réside, je crois, l’originalité du système athénien. Dans l’intervalle, le lieu vide, qui distingue et associe à la fois ces deux régimes de l’identité athénienne réside le politique.

Le refoulement philosophique du politique

D’une certaine façon, le travail de la philosophie politique sera précisément de combler ces intervalles, de rassembler la cité selon un modèle ordonné et hiérarchisé. L’organicisme de la cité idéale du livre IV de *la République* en est une première figure. Sur le modèle de l’âme qui comporte trois espèces, la cité idéale est composée de trois classes distinctes (35). Selon le savoir spécifique de la justice, principe de pure harmonie, chacune d’entre elles est définie avant tout par la fonction qu’elle exerce au service du tout. C’est à partir de son principe d’unité que la cité peut être décomposée en une pluralité de groupes. Paradoxalement, malgré la clémence relative dont elle témoigne envers le cas athénien, la philosophie politique d’Aristote accomplit une rupture plus profonde encore à l’égard de la tradition démocratique. La critique de la cité platonicienne dans le livre II de *la République* est le point de départ d’une réflexion décisive sur l’articulation entre la cité dans son ensemble et ses composés. La cité platonicienne, à travers le régime de la communauté des biens et des femmes, est condamnée en ce qu’elle présuppose, malgré sa division en classes, un modèle unique d’affiliation du citoyen à l’ensemble de la cité. En s’avancant de la sorte sur la voie de l’unité « la cité n’en sera plus une, ou si c’en est une, elle sera si proche de l’état de non-cité qu’elle sera une cité dégradée, comme le serait un accord qu’on voudrait réduire à une seule note » (36). La cité aristotélicienne est envisagée au contraire comme une « unité composée

d'éléments différents spécifiquement » (37). Toutes les communautés (*koinoniai*) qui la composent, foyers, groupes d'amis, associations culturelles, sont pensés comme autant de médiations de la communauté politique (*politiké koinoniai*) dans son ensemble. Par leur intermédiaire, le citoyen participe indirectement à la totalité civique.

La réflexion aristotélicienne est lourde de conséquences. Les formes de médiations de la communauté politique sont en effet autant d'espaces où s'éprouve la distance de la communauté à elle-même et par lesquelles se construit un espace souverain qui n'est jamais véritablement réductible à aucune partie spécifique de la cité. L'intervalle vide, caractéristique du désassemblage des différentes communautés clisthéniennes, devient pour ainsi dire le point de rassemblement qui synthétise l'ensemble des communautés d'une entité politique devenue singulièrement abstraite. Il serait même séduisant d'y lire une préfiguration de la construction par les juristes médiévaux de la communauté politique comme corps mystique, d'où procède la modernité politique de l'Etat.

L'approche aristotélicienne de la citoyenneté opère aussi un tournant à l'encontre de la tradition démocratique. Jacqueline Bordes (38) a ainsi montré qu'Aristote était le premier à dissocier la notion de *politeia* de l'exercice actif et direct du pouvoir par les citoyens. Pour être plus précis, on pourrait dire qu'Aristote le premier, dans la tradition politique grecque, imagine des niveaux différents de citoyenneté. La notion de citoyenneté ne recouvre plus exactement l'exercice sans partage des droits politiques. Ce déplacement était lourd de conséquences : dans la distinction entre citoyens actifs et citoyens passifs, on est en effet tenté de deviner l'apparition de la question de la représentation politique, à contre-courant de toute l'idéologie démocratique de l'époque classique.

L'évolution dont témoigne l'apparition de la philosophie politique accompagne l'émergence d'une nouvelle économie institutionnelle et symbolique de la cité classique. S'il est impossible de restituer dans toute son exhaustivité le phénomène, on peut au moins en isoler certains indices. J'insisterai particulièrement sur trois événements propres aux années 350-330, années précisément qui séparent la fondation de l'Académie (386) de celle du Lycée (335).

Une nouvelle écriture historique

À partir du milieu du IV^e siècle, un type de récit historique inédit, rompent avec la tradition héritée de Hérodote et Thucydide, se développe à Athènes autour de l'école dite des Attidographes. Si le premier des Attidographes, Hellanikos de Lesbos avait composé sa première histoire d'Athènes autour de 400 (39), c'est à partir du milieu du IV^e siècle que le récit de la cité Athénienne depuis les origines prend une ampleur considérable au sein de la littérature historique, pour atteindre son apogée au début du III^e siècle dans l'œuvre d'un Philochore. L'ensemble des récits des Attidographes, dont il ne nous reste malheureusement que des fragments, décrivent le processus d'unification pluri-séculaire de l'Attique à partir de ses différentes communautés, dont les histoires plus ou moins légendaires

sont reprises (40). L'unification de l'Attique suit en général trois grandes étapes, caractérisées par les instaurations successives de constitutions (*politeiai*) par de grands personnages dont l'existence oscille entre mythe et histoire.

Au temps de Kekrops, l'Attique aurait été composée de 12 cités. Ion aurait ensuite divisé l'ensemble de la population en 4 tribus. Thésée aurait réuni les 12 cités pour fonder véritablement la cité d'Athènes, puis il aurait divisé la société en 3 classes distinctes. Enfin, Clisthène aurait divisé à nouveau l'ensemble du corps politique à travers 10 tribus et aurait remodelé le système des naucraries (communautés énigmatiques de l'époque archaïque), en fonction du nombre des dèmes.

Chacune de ces grandes phases d'ordonnancement du corps politique athénien, certainement fictifs, sont pensées comme autant d'étapes dans la recherche de la *politeia* idéale, l'assemblage harmonieux des différentes communautés de la cité.

Une loi sur les phratries ?

Autour de l'année 334, de nombreux indices suggèrent l'existence d'une loi concernant les phratries. Cette loi devait s'inscrire dans l'ensemble des réformes auxquelles le nom de Lycurgue est attaché, dans lesquelles les historiens inclinent à voir une vaste remise en ordre de la société athénienne. À partir de 334, les inscriptions athéniennes faisant cas de naturalisation d'étrangers mentionnent expressément les trois groupes auxquels ceux-ci doivent appartenir, la tribu, le dème et la phratrie. Cette simple mention répétitive dans les décrets représente en elle-même un effort remarquable de systématisation et, éventuellement, de hiérarchisation entre les différentes communautés selon leur importance Or, certaines naturalisations semblent passer par une inscription dans le registre du dème mais non dans celui de la phratrie (41). Tout laisse penser que la loi de 334 visait à restreindre l'accès des citoyens naturalisés aux phratries. Une telle loi indiquerait une mutation de grande ampleur : l'appartenance à une phratrie, constitutive de la définition de la citoyenneté de l'époque classique, devenait d'une certaine façon un privilège. La loi, d'une certaine façon, annoncerait même, avec plus d'un siècle d'avance, le déclin de l'institution. Il est très tentant de mettre en rapport cette loi avec les réflexions d'Aristote sur la citoyenneté : selon que la naturalisation donnait accès seulement à un dème ou à la fois au dème et à la phratrie, la loi créait une citoyenneté à plusieurs niveaux.

L'organisation des assemblées

À la même époque, en 337 / 336, les inscriptions attiques distinguent explicitement les différentes formes de réunion de leur Assemblée (42). L'assemblée, à laquelle chaque citoyen a accès, peut se réunir sous la forme d'une simple *ekklesia* ou d'une *ekklesia kuria*, « assemblée principale » à laquelle certains sujets étaient réservés. Certes, au V^e siècle, la notion d'assemblée plénière du peuple Athénien n'était pas inconnue (43). Toutefois, sur le plan linguistique, aucune

expression ne désignait de façon récurrente et régulière ces réunions pour les distinguer de celles, plus courantes, de l'Assemblée. À partir de 337/336, les Athéniens décident donc d'institutionnaliser la distinction entre ces deux formes de réunion de l'Assemblée et conviennent de leur fréquence relative. Dans la démocratie directe que constitue l'Athènes classique, cette évolution est lourde de sens. Le nouveau système crée explicitement des échelles variées de pratique de la souveraineté et rompt implicitement avec l'idéalité d'une incarnation directe de l'ensemble de la communauté des citoyens. La distinction systématisée entre *ekklesia kuria* et *ekklesia* y introduit une dimension de représentation ; le *demos* ne peut plus tout à fait se définir seulement comme la réunion de la totalité des citoyens athéniens.

À travers ces trois évènements, on identifie sans peine à quel point la naissance de la philosophie politique participe, au milieu du IV^e siècle, à un tournant institutionnel et intellectuel de grande ampleur. À défaut de constituer une personne de plein droit, la cité trouve une substance nouvelle et la communauté politique peut être pensée de façon organique. La cité inaugure des espaces nouveaux de médiation qui sont autant de lieux de distance du corps politique à lui-même derrière lesquels on entrevoit la naissance de la représentation politique. Je ne crois pas qu'il soit excessif de faire d'un tel tournant, certes revisité et réinterprété par les juristes et théologiens médiévaux, le lieu où la pensée politique moderne trouve son origine.

Néanmoins, dans le contexte de la cité athénienne, ce tournant s'inscrit dans une crise relative des formes politiques démocratiques. Restituer l'expérience démocratique athénienne implique donc de rechercher une conception préplatonicienne du politique. Le « miracle grec » que constitue l'avènement du politique ne peut être pensé qu'à rebours de nos propres notions, déjà très usées, de corps politique, de constitution ou de représentation.

C'est pourquoi la cité désassemblée de Clisthène reste pleine d'avenir.

Notes :

(1) Rousseau, *Du contrat social*, II.VII.

(2) *République*, VIII, 557 c (trad. G. Leroux modifiée).

(3) idem.

(4) Platon, *Protagoras*, 334b.

(5) Voir M. Detienne et J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence : la métis des Grecs*, Paris, 1989 (1ère éd. 1974), p. 25-26.

(6) Platon, *Ménexène*, 235a.

(7) Platon, *Hippias Majeur*, 282c.

(8) Platon, *République*, 558c (trad. G. Leroux modifiée).

(9) Idem, 557d.

(10) Voir sur ce point J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, 1982.

(11) Voir par exemple la proximité entre le discours du Pseudo-Xénophon et celui du livre VIII. Lorsque le Pseudo-Xénophon écrit : « C'est pour cela qu'ils privent les honnêtes gens de leurs droits civiques : ils les dépouillent de leurs richesses, les exilent, les tuent, et élèvent des méchants. » (*La démocratie comme violence*, L. Canfora éd., Paris, 1989, p. 27) Platon présente ainsi l'avènement de la démocratie : « L'avènement de la démocratie se produit à mon avis lorsque les pauvres, forts de leur victoire, exterminent les uns,

bannisent les autres, et partagent également avec ceux qui restent le pouvoir politique et les responsabilités de gouverner » (*République*, 557a, trad. G. Leroux).

(12) Ainsi de Julia Annas, *Introduction à la République de Platon*, Paris, 1981, p. 379 : « Platon nous présente une démocratie définie par un pluralisme tolérant, alors qu'Athènes était une démocratie populiste, où les gens qui avaient du pouvoir se distinguaient de ceux qui n'en avaient pas par un mode de vie clairement défini, et qui montrait à peu près autant de tolérance envers l'expression d'idées non conformistes que l'Amérique du Maccarthysme. » Cela fera sourire celui qui se souvient que certaines comédies d'Aristophane défendant le point de vue des Spartiates étaient représentées aux heures les plus sombres de la guerre du Péloponnèse, « guerre chaude » s'il en est.

(13) Voir par exemple D. Frede, « Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a - IX576b) », p. 251-270, dans O. Höffe éd., *Platon. Politeia*, Berlin, 1997, p. 261, ou J. Annas, *op. cit.*, p. 378.

(14) Voir S. S. Monoson, *Plato's Democratic Entanglements*, Princeton, 2000, p. 167. Cette interprétation est clairement orientée en réaction la lecture par Karl Popper de la République dans La société ouverte et ses ennemis, Paris, 1979 (1ère éd. 1950).

(15) M. Meulder, « Ruse et violence au livre VIII de la *République* de Platon », *Metis* 7, 1992, p. 231-258, p. 247 : « Ainsi la démocratie est l'opposé de ce qui est commun, public et propre à la cité. »

(16) Voir M.-P. Edmond, *Le philosophe-roi. Platon et la politique*, Paris, 1991, p. 99-114.

(17) P. Vidal-Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 1996, p. 121.

(18) N. Loraux, *Né de la terre*, Paris, 1999, p. 201.

(19) J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, 1998, p. 251.

(20) Il nous importe ici assez peu de savoir si ces individus ont réalisé ce dont la tradition les a crédités. On peut en revanche reconnaître sans difficulté que leurs deux noms sont associés à deux moments décisifs de la construction de la démocratie athénienne, au début du V^e siècle et à la fin du VI^e siècle.

(21) Voir C. Mossé, « Comment s'élabore un mythe politique : Solon, « Père fondateur de la démocratie athénienne » », *Annales ESC* 54, 1979, p. 425-437.

(22) Voici comment Solon présente lui-même la mesure : « J'ai ramené à Athènes, dans la patrie fondée par les Dieux, bien des gens vendus plus ou moins justement, les uns réduits à l'exil par la nécessité terrible, ne parlant plus la langue attique tant ils avaient erré en tous lieux ; les autres ici même subissant une servitude indigne et tremblant devant l'humeur de leurs maîtres, je les ai rendus libres » (transmis par Aristote, *Athenaion Politeia*, XII.4, trad. G. Mathieu et B. Haussoulier).

(23) Plutarque, *Vie de Solon*, 24.4 (trad. R. Flacelière modifiée).

(24) *Digeste*, 47.22.4 : Si les membres d'un dème, d'une phratrie, des participants aux orgia sacrés, des marins, des membres de syssities, des homotaphoi, des thiasotes, ou des individus engagés dans une quelconque entreprise de course ou de grand commerce passent entre eux une convention, celle-ci sera valide tant qu'elle n'entrera pas en contradiction avec les lois de la cité.

(25) Tite-Live, *Histoire Romaine*, I. VIII (trad. G. Baillet). Sur l'usage dans un contexte très différent de cette notion, voir G. Charachidzé, « En Circassie : comment s'occuper du gouvernement des hommes », M. Detienne dir., *Qui veut prendre la parole ?*, Paris, 2003, p. 191-210.

(26) Il ne faut en aucun cas interpréter le terme de « tribu » - que la tradition historique a choisi pour traduire le grec *phulè* - à travers le sens qu'il prend dans la tradition anthropologique.

(27) Les pièces principales du dossier concernant l'intégration de tous les Athéniens dans le système des phratries sont le fragment de Philochore, *FGH* 328 F 35a et la remarque d'Aristote, *Politiques*, VI.4, 1319b.

(28) Voir S. D. Lambert, *The Phratries of Attica*, Ann Arbor, 1993.

(29) Comme les tribus, les phratries ne renvoient à aucune réalité en termes de structure de parenté.

(30) P. Vidal-Naquet, P. Lévêque, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1964.

(31) Voir R. Develin et M. Kilmer, « What Kleisthenes did », *Historia* 46, 1997, p. 3-18, qui montrent bien que le système des trittyes n'est certainement pas antérieur au IV^e siècle.

De même, l'existence des quotas par dèmes n'est assurée qu'au IV^e siècle. Il reste à savoir comment les membres de la Boulé, à raison de 50 par tribus étaient concrètement désignés.

(32) Aristote, *Politique*, VI, 4, 1319b (trad. P. Pellegrin)

(33) *Idem*, III, 2, 1275b (trad. P. Pellegrin modifiée).

(34) Les mètèques sont les étrangers auxquels les Athéniens ont accordé un droit d'établissement dans la cité ainsi que certaines formes de protection juridique.

(35) Platon, *République*, 443e.

(36) Aristote, *Politique*, II, 5, 1263b (trad. P. Pellegrin).

(37) Aristote, *Politique*, II, 2., 1261a (trad. P. Pellegrin).

(38) Voir J. Bordes, « La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de *politeia* », *Ktéma* 5, 1980, p. 249-256.

(39) Je reprends ici pour l'essentiel les thèses de F. Jacoby, *Attis: the local Chronicles of ancient Athens*, Oxford, 1949.

(40) Le rôle d'Eleusis, ainsi que celui de la Tétrapole de Marathon, à laquelle Philochore a consacré un ouvrage, sont particulièrement mis en avant. Les Attidographes ont d'ailleurs certainement utilisé des ouvrages *peri demôn* ou *peri genôn*, portant sur les dèmes ou sur les grandes associations cultuelles de la cité.

(41) Voir M. Osborne, *Naturalization in Athens*, Bruxelles, 1983, vol. III/IV, p. 176-181. La réflexion porte pour l'essentiel sur l'inscription D 23, publiée par M. Osborne dans le tome 1 de l'ouvrage.

(42) Voir R. M. Errington, «Ekklesia kuria in Athens», *Chiron*, 24, 1994, p. 135-160.

(43) On peut y opposer l'inscription IG 13 105, qui évoque « une réunion plénière du peuple athénien (*avneú tou dêmou tou Athênaiôn plêthuontos*) ».

DE L'ASSEMBLER THÉÂTRAL OU « de l'autre côté » DE LA COMMUNAUTÉ

par PIERRE-ETIENNE SCHMIT

« Le théâtre, par essence, est la mise en jeu de la question de l'assemblée. La figuration de ceci : *Quelle est cette assemblée qui s'assemble, quel est ce nous ici-même réuni ? Qui est ce nous ? Qui sommes-nous ? Quoi nous assemble ? Que faisons-nous, là, ensemble ?* » (1)

Notre réflexion portera sur cette « mise en jeu » théâtrale, interrogeant l'être participatif de ce « nous » à partir de l'assembler entendu comme un acte et un événement toujours singulier, et non à partir d'une quelconque définition préalable du théâtre. Il n'y a pas d'idée théâtrale, d'intelligible en soi du théâtre qui précéderait son effectivité. L'événement théâtral, son assembler ne procède d'aucun genre normatif, d'aucune idée positive prescrivant la substantialité du temps et de l'espace du théâtre. Le théâtre est à défaut de lui-même, il n'est sans cesse et à chaque fois que pour autant qu'il se réinvente. Il n'y a de théâtre qu'à l'événement de son assembler, invention du théâtre qui est aussi invention de la communauté - les deux termes ne précédant nullement le pur rapport qui les prévient et les rend possibles. Que le théâtre puisse s'enfermer dans une culture de cénacle, sous sa facture institutionnelle ou dite « alternative et/ou expérimentale » ne renvoie qu'à l'oubli de l'assembler théâtral qui l'invente. Le théâtre comme genre, ou comme pratique culturelle institutionnelle, renvoie à une théorie de l'art comme ayant une intelligibilité substantielle. Il ne s'agit pas, néanmoins, de faire du théâtre un inconnaissable. Il s'agit de le penser et de l'ouvrir à son assembler comme invention du théâtre.