

Fourches caudines, avons-nous dit: il n'y a peut-être pas de domaine où cela apparaisse de façon plus éclatante que quand il est question de l'esclavage antique. Je reviendrai plus tard sur le fond de l'affaire. Pour ce qui nous intéresse aujourd'hui, vous pouvez lire un court texte de Finley, repris dans un recueil publié récemment en français sous le titre *Mythe, mémoire, histoire*²¹. Vous savez sans

21. «M. I. Finley, «L'esclavage et les historiens» (1979), dans *Mythe, mémoire, histoire*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1981, p. 40-62; voir aussi, dans le même volume, «La liberté des citoyens dans le monde grec» (1976), p. 63-88. Le contenu du premier article a été repris et amplifié par l'auteur dans *Esclavage*

doute qu'on lui doit de nombreuses contributions sur ce thème de l'esclavage dans l'Antiquité²². Il y aurait certainement à redire sur certaines de ses positions dans cet article. Mais c'est à juste titre qu'il fait observer, en ce qui concerne l'attitude des auteurs modernes sur l'esclavage en Grèce ancienne, qu'il y a une première phase caractérisée par ce qu'on pourrait appeler la dénégation tacite : on sait que la chose est là – les érudits des XVII^e et XVIII^e siècles ont déjà amassé une documentation considérable – mais on n'en parle pratiquement pas : il y a des esclaves en Grèce comme il y a des oliviers. Avec l'historien français Henri Wallon²³ – je passe sur plusieurs contributions antérieures moins importantes, vous trouverez les noms chez Finley –, qui publie en 1847 trois gros volumes sur la question où il met à profit l'essentiel des sources disponibles, on peut dire que le ton a très nettement changé. Il est vrai qu'on est en pleine bagarre anti-abolitionniste. (C'est un de ces faits tellement massifs, tellement évidents qu'on hésite parfois à en reconnaître l'importance, de peur sans doute d'être accusé de dire des banalités. Et pourtant...) L'esclavage n'avait pas encore été aboli aux Antilles françaises, il ne le sera qu'en 1896 au Brésil – le Brésil, dont la Constitution s'était pourtant inspirée d'idées positivistes. Wallon n'écrit donc pas un simple traité sur l'esclavage dans l'Antiquité, mais aussi une sorte d'acte d'accusation contre toute société acceptant l'esclavage. Quelques décennies plus tard, survient une réaction, surtout chez des philologues et des historiens de l'Antiquité. Ceux-ci, en ces dernières années du XIX^e siècle, sont en

antique et idéologie moderne (1979), trad. fr., Paris, Minit, 1981. B. D. Shaw a donné une édition de cet ouvrage, enrichie de deux études de Finley sur les polémiques suscitées par son livre : *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Princeton, N.J., M. Wiener Publ., 1998.>

22. <Voir les articles repris dans *Économie et société en Grèce ancienne* (1981), trad. fr., Paris, La Découverte, 1984, notamment : «La civilisation grecque était-elle fondée sur le travail des esclaves ?» (1959), p. 145-171 ; «Les statuts serviles en Grèce ancienne» (1960), p. 195-219 ; «Entre l'esclavage et la liberté» (1964), p. 172-194. Le premier article a été également repris dans : M. I. Finley, dir., *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*, Cambridge, Heffer/New York, Barnes and Noble, 1960, p. 53-72.>

23. <Henri Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Paris, Imprimerie Royale, 1847, 3 vol., 2^e éd. 1879 ; rééd. Paris, Laffont, coll. «Bouquins», 1988.>

majorité imbus – en Allemagne, mais aussi ailleurs – de ce qu'on a appelé récemment, pour la dénigrer, l'idéologie des «humanistes nostalgiques²⁴» ; non pas l'idéologie humaniste au sens large mais celle qui prétend qu'il y a un idéal de l'être humain, posé pour la première fois en Grèce ancienne, et que cet idéal reste indépassable. Cette tentative d'appropriation se veut totale, on fait vraiment main basse sur tout – *donc* les éléments «négatifs», du moins selon les critères de ces historiens, vont être tus ou minimisés. Tout cela va très loin, et n'a pas concerné que des rêveurs ou des médiocres. Même le grand historien Eduard Meyer donne en 1898 une conférence, que cite Finley²⁵, sur l'esclavage dans l'Antiquité, dont toute la rhétorique tend à «banaliser» en quelque sorte le phénomène. C'est un mécanisme – je pose telle réalité comme source immaculée et inaltérable, et ce qui trouble les eaux de cette source *ne doit pas* exister – dont il ne faut pas sous-estimer l'importance, ni la force, puisque sous d'autres formes il est toujours parmi nous. Pensez aux SS-20, au Nicaragua, au Chili ou à l'Argentine, peu importe : tout ce qui vient troubler l'image que j'en ai ne devrait pas exister – *donc* n'existe pas. Pour nos humanistes, l'éloignement rend la chose encore plus complexe, puisqu'on projette sur une réalité vieille de vingt-cinq siècles la norme de ce qui pour nous est inacceptable. Le «raisonnement» sous-jacent est : cela aurait dû être inacceptable – l'inacceptable est inacceptable en soi –, or cela ne l'était pas ; mais comme nous savons que ces gens-là ne pouvaient pas être des sauvages, cette réalité inacceptable n'existe pas.

Nous nous trouvons, tout bêtement, devant une absence totale de véritable perspective historique, parce que tout ce monde oublie complètement le fond sur lequel se constitue la création grecque. Pour ne parler que de l'esclavage, on oublie tout simplement que, non seulement mille ans avant J.-C. mais encore en 1900 – pour ne pas dire en 1983 –, l'esclavage, *sous une forme ou sous une autre*, et à de très rares exceptions près, a été et demeure la norme sur l'ensemble de la planète. Esclavage ? Cela ne semblera excessif qu'à ceux qui veulent ignorer que l'esclavage n'est que l'une des formes

24. <Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977, rééd. coll. «Tel», 1998, p. 45.>

25. <Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum* (1898), repris dans *Kleine Schriften*, 2^e éd., Halle, 1924, vol. I, p. 169-212. Voir la critique de Finley, *Esclavage antique...*, p. 58-63. >

– nombreuses, certes, mais ce n'est pas la question ici – du travail «forcé», par opposition justement au travail «libre». «Libre» avec tous les guillemets que vous voudrez mais donnant au travailleur la possibilité d'accepter ou de refuser un emploi, de changer de patron, etc. (Finley reconnaît clairement cette opposition, mais n'en tire pas toutes les conséquences par rapport à la question qu'il discute, parce que ce qui l'intéresse surtout, ce sont précisément les différences entre l'esclavage au sens strict et les autres formes de travail forcé²⁶.) Or cette possibilité a été créée historiquement à une époque très récente et, je le répète encore une fois, n'existe aujourd'hui en un sens tant soit peu *substantiel* que pour une minorité de la population de la planète. Voilà le fond de la question. La société grecque, de ce point de vue, est une société comme les autres. Ce n'est certainement pas l'esclavage comme tel qui fait de cette société quelque chose de spécifique, puisqu'elle partage ce trait (certes, sous des formes, répétions-le, différentes) avec bien d'autres. Ce qui doit par contre attirer notre attention, c'est que dans une société où l'esclavage est présent arrive à se constituer autre chose, à quoi nous donnons toujours le nom de liberté. Comprendre comment cela a pu avoir lieu est sans aucun doute une enquête légitime, qui n'a besoin d'aucune autre justification. <Cette notion de liberté est très explicitement posée> dans Eschyle²⁷ : ce n'est pas seulement la liberté par rapport à un ennemi extérieur, c'est aussi, par exemple, l'idée que seul l'être humain libre est digne de ce nom. Comment se fait-il, dira-t-on, que dans cette société où apparaissent cette notion de liberté et aussi ce qu'on peut appeler effectivement un universalisme – nous en avons déjà parlé à propos d'Homère²⁸ –, la question de l'esclavage, telle que nous pourrions la formuler, ne se soit pas posée ? Rappelons d'abord que, en un sens, il y a eu mise en question, puisqu'on trouvera chez certains sophistes une critique de l'esclavage¹ ; mais ils apportent cette critique – il n'y a contradiction qu'en apparence, nous reviendrons longuement là-dessus – dans un monde dans lequel, en un sens plus profond, la question que nous posons, celle de la *justification* de l'esclavage, ne se pose pas, ne *peut pas* se poser. C'est un monde où la force, l'état de fait, est une catégorie politique fondamentale. J'y ai

26. <M. I. Finley, *Esclavage antique...*, op. cit., p. 87-94.>

27. <Eschyle, *Perses*, v. 242.>

28. <Cf. C. Castoriadis, *CQFG 1*, p. 118-120, et notes complémentaires, p. 328-330.>

déjà fait allusion à propos du fragment d'Héraclite qui dit : *polemos pantôn men patèr esti*, la guerre est père de toute chose, et c'est la guerre qui a montré que les uns sont des dieux, les autres des hommes⁸. Et c'est aussi la guerre qui a fait (*epoïese*) des uns des hommes libres et des autres des esclaves. Ici, la guerre ne révèle aucune essence préexistante, elle constitue, par le jeu de la force et de l'inégalité des forces, la domination des uns sur les autres. Ce qui est du reste, que vous soyez héraclitéen ou pas, la pure et simple vérité. Cette guerre est donc point de départ, en tout cas voie d'accès privilégiée, pour penser la constitution politique. C'est parce qu'il y a d'abord ce fait et cette vérité – et contre ce fait et cette vérité – que nous avons à faire quelque chose politiquement : le monde politique se constitue comme un monde où la force est souveraine. Et on peut d'ailleurs dire que, aussi radicale que puisse être la transformation de la société, il ne cessera jamais d'en être ainsi.

Parenthèse : de là le caractère fallacieux de l'élimination de la question non pas de l'État mais du pouvoir dans un certain discours politique « radical ». On ne peut pas éliminer la question du pouvoir. On ne peut pas éliminer finalement la question de savoir – si on en vient à une crise, à une situation où tout se joue – sur quoi repose en dernier ressort l'institution de la société que vous voulez. Car celle-ci doit bien reposer sur quelque chose. Même si l'on parvenait à incorporer cette institution, ultime sécurité en apparence, dans le comportement des individus, c'est encore d'un rapport de force qu'il s'agirait. Et il ne faut surtout pas croire que tout est alors résolu : si vous avez incorporé cette institution à tel point que l'individu ne puisse même pas prendre de recul et s'en dégager, vous avez à nouveau instauré une servitude. Quel que soit le bout par lequel on aborde la question, on ne peut pas esquiver le problème de la force. La grande supériorité de la pensée politique grecque sur ce qui a suivi – en particulier par rapport à l'évolution qui s'est faite sous l'influence du christianisme –, c'est que la question de la force a toujours été là comme présupposé fondamental²⁹.

29. [Annot. manuscr. : Cela a été aussi occulté moyennant une philosophie ultérieure (droit naturel, essentiellement stoïcien, malgré quelques phrases énigmatiques d'Aristote) et le centrage *exclusif* sur la *philosophie politique* des philosophes, au mépris de la *pensée politique* ou de la philosophie politique des *acteurs effectifs*, peuple et leaders, historiens, poètes, etc., qu'ils ont pleinement exprimée par leurs actes et par leurs paroles (cf. Thucydide, par ex.)]

La question de l'esclavage, donc, en un sens ne pouvait pas être posée, en tout cas pas sous la forme sous laquelle nous la poserions. En outre, et à un niveau certes plus superficiel, il ne viendrait à l'idée de personne de faire grief à Archimède de ne pas avoir inventé le calcul différentiel, même s'il en était très près avec la méthode des exhaustions. Une certaine création historique est allée jusqu'à un certain point. Nous avons, certes, des exigences politiques qui vont ailleurs ou, si l'on veut, plus loin. Mais le problème n'est pas là. Nous n'avons pas à prendre une attitude moralisatrice, nous devons essayer de comprendre; et nous pouvons difficilement le faire, sur cette question de l'esclavage, en nous en tenant aux attitudes que nous avons déjà évoquées: la Grèce comme simple objet historique qui ne nous concernerait pas plus, ni autrement, que d'autres objets historiques, la simple recherche de causalités éliminant la signification, ou la variante structurale où est ignorée la question même de la signification. L'exemple classique, si j'ose dire, de l'attitude qui s'interdit d'emblée toute tentative de compréhension, c'est: ne nous parlez surtout pas de démocratie antique ou grecque ou athénienne, c'est un sujet qui n'a d'intérêt que pour les spécialistes, car nous savons bien que cette démocratie était basée sur l'esclavage. «Basée sur», c'est-à-dire causée par l'esclavage? L'esclavage serait donc condition nécessaire et suffisante de la démocratie? Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire? Nous essaierons de montrer, en premier lieu, que c'est historiquement faux. Mais d'un simple point de vue logique, l'idée que l'esclavage puisse être une «cause» de la démocratie est absurde: cette cause devrait être cause partout et toujours, et nous savons que ce n'est pas le cas. Ce n'est donc pas une condition nécessaire car, pour le dire très brièvement et par anticipation, lorsque les premiers mouvements démocratiques se constituent et commencent à prendre le dessus, ils le font dans des cités où l'esclavage proprement dit est économiquement et sociologiquement marginal. On fait parfois grand cas de la formule de Finley: l'un des aspects de l'histoire grecque, c'est *the advance, hand in hand, of freedom and slavery*, le fait que la liberté et l'esclavage progressent du même pas³⁰. Je reviendrai sur cette idée, sur laquelle je suis, de mon côté, plus que

30. <M. I. Finley, «La civilisation grecque était-elle fondée sur le travail des esclaves?» (1959), repris dans M. I. Finley, dir., *Slavery...*, op. cit., p. 171.>

réservé. On peut en donner une version plus subtile, comme le fait Vidal-Naquet dans certains textes repris dans *Le Chasseur noir*³¹. Pour lui, le monde des hommes libres s'appuie, non pas du point de vue économique, ou déterministe ou causal, mais du point de vue de sa structuration – nous dirions: du point de vue de l'imaginaire, précisément –, sur une série d'exclusions. Dans un cadre traversé par des polarités ou des oppositions – grec et barbare, homme et femme, homme libre et esclave, adulte et enfant –, le monde de la *polis* ne peut se constituer comme monde libre qu'en excluant d'autres termes. La communauté de la *polis* se constitue donc comme communauté de citoyens indigènes – excluant les étrangers –, mâles, adultes et nés libres. Quoi qu'on puisse penser par ailleurs de cette position d'un point de vue méthodologique, il faut remarquer que la nécessité d'opposer pour poser ou de poser en opposant se retrouve dans toute société. On pourrait d'ailleurs faire le même type d'objection, nous l'avons dit, à propos de l'opposition entre homme libre et esclave: le cas de Rome est particulièrement éclairant à cet égard, puisque l'esclavage est déjà là à l'époque républicaine, dès le IV^e siècle sans doute.

Une autre considération importante. Il y a en général dans les discussions sur la démocratie antique – que l'on porte un jugement: «modèle» ou «antimodèle», ou que l'on se borne à essayer d'expliquer – comme un postulat implicite: celui d'un «état de choses» démocratique, une société stable ou en état stationnaire, comme on dirait en physique, et c'est sur une telle société que nous réfléchissons et que nous jugeons. C'est là, bien entendu, une vue plus que critiquable, proprement métaphysique au pire sens du terme: la démocratie grecque n'est à aucun moment un «état de choses» mais bel et bien un processus historique par lequel certaines communautés s'auto-instituent, de façon plus ou moins explicite, comme communautés de citoyens libres. Seul ce processus importe, le processus de la démocratie, qui n'est à aucun moment une «constitution» donnée une fois pour toutes. Il s'agit d'un point extrêmement

31. <P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec* (1981), nouv. éd. revue, Paris, La Découverte, 1991, en particulier «Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne» (1968; remanié), p. 151-176; «Le cru, l'enfant grec et le cuit» (1974), p. 177-207; «Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe et l'utopie» (1970; modifié), p. 267-288.>

important, à la fois pour nous aujourd'hui qui voulons comprendre ce qu'est une activité politique qui vise à la transformation de la société, et aussi pour la compréhension de la période historique en elle-même, car celle-ci, aussi longtemps qu'elle est féconde, est une période de transformation perpétuelle.

Une dernière remarque enfin, pour bien mettre en évidence le centre de nos réflexions. Ce qu'il faut avoir à l'esprit, ce qui montre pourquoi, en fin de compte, toute la discussion sur l'esclavage n'a qu'une portée limitée, c'est que finalement l'élément décisif dans cette période – décisif pour l'histoire grecque, mais aussi pour l'histoire européenne, et pour celle de l'humanité en général –, ce n'est pas seulement, ou surtout, la démocratie conçue comme règne de la loi, ou comme liberté des citoyens, ou comme égalité. Ce qui est décisif, c'est la mise en question de la loi héritée. Nous avons là le premier moment d'une autonomie sociale, en ce sens que la société conteste sa propre institution, et que cette mise en cause de sa propre loi et la transformation de cette loi se font de façon explicite, en fonction d'une activité politique publique, dans et par le *logos*, la discussion, le conflit des opinions, et pas simplement comme violence aveugle. Voilà l'essentiel. Voilà ce qui nous intéresse par-dessus tout dans le monde grec. Ces limitations, bien réelles, certes : esclavage, condition des femmes, rapport à d'autres cités ou à d'autres peuples, ne sont que des aspects, des implications du fait que cette mise en question de l'institué n'est pas allée jusqu'au bout, n'a pas été totale. C'est ce que ne voit pas une présentation anachronique, naïvement moralisatrice et finalement assez superficielle. Il est évident que certaines réalités n'ont jamais été mises en question, sinon dans le discours le plus radical, le plus subversif de quelques personnalités, qui ne sont peut-être pas marginales mais qui ne représentent pas la communauté politique, comme certains sophistes. Ces derniers n'ont pas hésité parfois à heurter de front l'opinion commune sur des questions aussi graves pour les Grecs que l'inceste ou la pudeur, allant jusqu'à dire qu'il est parfaitement légitime de coucher avec sa mère ou de se masturber en public – mais aussi qu'il n'y a aucune différence entre esclave et homme libre. S'il est vrai que de telles mises en question apparaissent, ce n'est que comme moments limites de tel ou tel discours philosophique ou sophistique (au sens non vulgaire du terme), mais le mouvement d'auto-institution de la société passe à côté de certains aspects, et nul besoin de dire explicitement qu'ils sont intouchables :

tout simplement, on n'y touche pas. C'est un point important, du point de vue où nous nous situons, parce que – nous y reviendrons – l'on peut dire que là-dessus, effectivement, le monde européen moderne, même si l'on y observe des déficits assez considérables par rapport à une certaine radicalité grecque, a été à d'autres égards beaucoup plus radical et beaucoup plus ample dans sa mise en question de l'institué.

– *Que dit exactement Vidal-Naquet sur ce refus de l'étranger dans la cité classique auquel vous faisiez allusion ?*

Sa position là-dessus est présentée dans plusieurs textes du *Chasseur noir*³⁹, et en particulier dans celui qui donne son titre au recueil, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne ». Qu'est-ce que l'éphébie ? Le jeune Athénien parvenu à l'âge de la puberté (*hèbè*) devient éphèbe à l'âge de dix-huit ans. Il doit alors passer deux ans au service de la cité, muni d'armes légères, patrouillant dans la campagne et surtout aux frontières, avant de devenir

un citoyen de plein droit, et donc un hoplite, avec un armement « lourd »⁴⁰. Pour Vidal-Naquet, ce passage à l'âge adulte est « dramatisé », représenté symboliquement par l'opposition entre l'éphèbe, avec son armement léger, et l'hoplite. Et dans cette opposition l'éphèbe, le non-adulte, est associé à la femme, à l'esclave, etc. Bref, il considère que ces oppositions sont tout à fait essentielles pour l'articulation et la définition de l'imaginaire athénien⁴¹. Et pas seulement athénien mais aussi grec. Ici nous retrouvons sous une autre forme un problème que nous avons déjà signalé. Cette articulation, ces oppositions sont trop générales ; et, par rapport à notre sujet : la naissance de la démocratie ici et pas ailleurs, elles ne nous ont pas d'un grand secours. Ce sont en effet d'autres différences qui nous intéressent. Ces oppositions, même si elles ne sont pas articulées de la même façon, sont aussi présentes à Sparte. Non pas comme opposition homme libre-esclave, par exemple, mais comme opposition Spartiate-hilote. Il en est de même de l'opposition entre homme et femme, la position de la femme à Sparte étant certes très différente de ce qu'elle est à Athènes ; ou de l'opposition enfant-adulte, et bien entendu Spartiate-étranger. Cette dernière opposition, par exemple, est beaucoup plus accentuée à Sparte, car si à Athènes l'étranger était accepté en tant que métèque, aucun étranger ne pouvait s'installer à Sparte, sinon pour une courte période et avec l'accord des éphores (comme, passez-moi la comparaison qui est un peu facile, dans un banal pays totalitaire contemporain) : À Athènes la cité acceptait l'étranger pourvu qu'il paie un impôt personnel, le *metoikion*. Les étrangers y étaient nombreux, même s'il est vrai qu'à partir d'un certain moment l'accès à la citoyenneté est devenu pour eux très difficile. Tout cela renvoie à la question essentielle : qui est citoyen ? Question, d'ailleurs, toujours avec nous : pensez au vote des étrangers. Dans quelle mesure peut-il y avoir des non-citoyens ? Qui les définit comme tels ? Nous reviendrons là-dessus.