

XV

Séminaire du 23 mars 1983

Pour continuer notre discussion sur la *polis*, je vais vous parler – de façon un peu fragmentaire et rhapsodique, et je vous prie de m'en excuser, mais aujourd'hui je ne peux guère faire autrement – d'un certain nombre d'aspects liés, dans cette discussion, non pas aux significations mais à l'historiographie et à ce qu'on appelait autrefois les *realia*, les données concrètes sans lesquelles la discussion n'est guère possible. Or on ignore beaucoup de choses sur cette période, notamment en ce qui concerne la naissance des cités grecques au sens fort du terme, sans doute au VIII^e siècle^a. Sur ce dernier point, les débats sont d'autant plus passionnés qu'on dispose de peu de témoignages – des inscriptions et d'autres documents archéologiques –, et ils sont lourdement hypothéqués par divers pré-supposés.

Essayons d'abord de donner une définition provisoire de la *polis*, en distinguant quatre aspects essentiels. Premier point, la *polis* n'est pas la ville. La ville, le centre urbain, c'est l'*astu* ; le mot *polis* peut être employé pour la désigner, mais la *polis*, c'est l'unité d'un territoire urbain et d'un territoire rural^b. Exemple classique – mais très mauvais, d'ailleurs, parce qu'il s'agit d'un cas assez exceptionnel à beaucoup d'égards –, Athènes, ce n'est pas l'*astu* Athènes ; Athènes, c'est l'Attique. Vous voyez tout de suite le lien avec un thème qui revient sans cesse chez les auteurs de l'Antiquité, du moins jusqu'à la fin du IV^e siècle, et en particulier chez Platon et Aristote, ceux-ci ne faisant d'ailleurs que formuler de façon explicite ce qui va de soi pour les Grecs : une *polis* est fondamentalement, nécessairement autarcique. Cela ne veut pas dire, bien sûr, qu'elle trouve tout ce dont elle a besoin sur son territoire. Athènes ou d'autres cités peuvent manquer de blé ; et il y a bien entendu des échanges commerciaux avec l'extérieur. Il n'empêche que la cité est une unité qui doit, en principe, pouvoir se suffire à elle-même, parce que c'est là la condition de l'autonomie. Si la *polis*, c'est l'unité d'un territoire

urbain et d'un territoire rural – le refus précisément, pour employer le langage du XIX^e siècle, de la division entre la ville et la campagne –, en même temps la *polis* n'est pas le territoire. Le territoire est certes très important: on y trouve des sanctuaires, et des traces du passage des dieux; mais la *polis*, ce sont les citoyens. Thucydide le dit explicitement: *andres gar polis*¹. Mais de nombreux autres témoignages montrent que l'essentiel, c'est le corps des citoyens, qui peut à la limite quitter le territoire sans que la *polis* disparaisse². Le troisième aspect est en un sens très connu, c'est si l'on veut une banalité, mais il me semble qu'on n'en comprend pas en général la signification: la société grecque s'institue en tant que société relativement une et homogène, en tant que société au sens que nous donnons ici à ce terme, moyennant quelques centaines au moins de *poleis* autonomes. Il s'agit tout compte fait d'une nation, certes, parce qu'il y a une langue et une tradition communes, un sentiment de solidarité et une opposition par rapport à ce qui n'est pas grec, à ceux qu'on appellera peu de temps après les «barbares». Mais cette nation ne peut s'instituer, on peut même dire qu'elle ne conçoit son existence, que comme la coexistence de centaines d'unités politiques autonomes. Bien entendu, cet élément est considéré par tous les historiens comme la grande faiblesse du monde grec. Nous devrions y voir plutôt non seulement l'un des aspects les plus importants pour nous mais aussi, oserai-je dire, l'un des plus positifs. Les historiens modernes – grecs, bien sûr, mais aussi occidentaux en général – trouvent difficilement compréhensible cette incapacité des Grecs à constituer un seul État. Kitto – un helléniste anglais, auteur d'un livre remarquable, *The Greeks*, qui a été, me semble-t-il, traduit en français – a observé avec humour que demander à un Grec pourquoi ces *poleis* ne s'unissaient pas pour former un État reviendrait à demander à un Anglais faisant partie d'un club pourquoi tous les clubs anglais ne s'unissent pas pour

1. <Thucydide, VII, 77: [...] *andres gar polis, kai ou teikhè oude nèes andrôn kenai*, «car ce sont les hommes qui font une cité et non des remparts et des navires vides de troupes» (trad. D. Roussel). Thucydide met cette phrase dans la bouche du stratège Nicias s'adressant aux soldats athéniens pendant l'expédition de Sicile (413).>

2. <Cf. Hérodote, I, 163-169 (les Phocéens et les Téliens abandonnent leur ville); VII, 61 (Thémistocle avant Salamine: même si l'Attique est occupée par les Perses, les Athéniens sur leur flotte sont toujours une cité).>

former un seul club. La réponse de l'Anglais étant, bien entendu: parce qu'alors il ne s'agirait plus de clubs³. Je ne connais pas de cas comparable, du moins avec ce degré d'unité et cette durée, de société qui s'institue ainsi par la médiation de centaines – car, si l'on tient compte des colonies sur le pourtour de la Méditerranée, il s'agit bien de centaines – d'unités politiques absolument autonomes. On peut le déplorer, on peut rêver de liens plus forts, regretter que les cités aient constamment guerroyé entre elles et n'aient manifesté leur solidarité qu'à de rares moments de leur histoire. C'est un aspect de cette institution qu'il ne s'agit pas de passer sous silence. Mais regretter ici ne sert à rien. Ce qu'il faut comprendre, c'est cette position fondamentale: il ne s'agit pas de créer un État en général, il s'agit de créer des communautés politiques qui peuvent être autonomes, c'est-à-dire en fait s'autogouverner. C'est pourquoi le nombre adéquat de citoyens d'une cité fut un sujet de préoccupation permanente pour les réformateurs politiques, ce qu'Aristote formule parfaitement quand il dit – je résume – qu'on ne peut pas faire une *polis* de mille individus ni d'un million d'individus: mille c'est trop peu, un million ce n'est plus une *polis*, c'est Babylone⁴.

Quatrième trait, sur lequel j'aurai sans doute à revenir: pour la période qui nous intéresse, la *polis* n'est pas un État au sens moderne du terme⁵, c'est-à-dire qu'on n'y trouve pas d'appareil séparé concentrant l'essentiel des pouvoirs, chargé à la fois des principales décisions et de leur exécution. La *polis*, c'est la communauté des citoyens libres qui, du moins dans la cité démocratique, font leurs lois, jugent et gouvernent. Trois fonctions, trois mots que l'on retrouve chez Thucydide⁵ pour désigner une cité indépendante: *autonomos*, *autodikos* (qui a son propre pouvoir judiciaire) et *autotelès* (qui se gouverne). Il est tout à fait caractéristique que ce que les modernes appellent le pouvoir exécutif soit, dans l'Athènes de l'époque classique, confié pour l'essentiel à des esclaves, considéré comme de la pure administration: les policiers, les scribes,

3. <H. D. F. Kitto, *The Greeks* (1951; éd. rév., 1957), Londres, Penguin Books, 1991, p. 79. Cette remarque a été omise dans la trad. française, *Les Grecs. Autoportrait d'une civilisation*, Paris, Arthaud, 1959.>

4. <Aristote, *Politique.*, II, 1265a 14; III, 1276a 25-30; VII, 1325b 34-1326b 25.>

5. <Thucydide, V, 18, 2.>

les conservateurs des archives, les trésoriers sont des esclaves. M. Delors aurait été un esclave athénien particulièrement compétent et rigoureux dans la gestion des finances de la cité. Ce qui intéresse le citoyen, ce n'est pas de compter les sous, c'est de prendre des décisions : augmenter les impôts payés par les alliés ou les Athéniens eux-mêmes, affecter telle somme à la construction de trirèmes, de temples sur le Parthénon... Ce dernier trait nous renvoie à une remarque plus générale : contrairement à ce que la théorie politique moderne nous rabâche, les trois fonctions du pouvoir politique sont le législatif, le judiciaire et le gouvernemental, et non l'exécutif. Quand un gouvernement déclare la guerre, il n'exécute aucune loi, il utilise simplement la possibilité que lui donne une loi. L'exécution, au sens d'administration, n'est pas une fonction du pouvoir. On peut même dire que, dans les sociétés modernes, c'est une industrie comme n'importe quelle autre, indûment confondue avec l'État pour des raisons historiques, et qu'à Athènes c'est une activité tout à fait subalterne effectivement confiée à des esclaves. Tels sont donc les quatre aspects essentiels de la *polis*⁶.

Une première question historique, maintenant : quand et comment ces cités apparaissent-elles ? Très probablement, après l'effondrement de la société palatiale, dont nous avons déjà parlé⁶. Mais la théorie classique, celle encore d'Ehrenberg⁷, qui veut que la *polis* se constitue autour d'une acropole qui est le siège des divinités poliades, est très probablement erronée. Une fois encore, le modèle athénien est trompeur : il semble bien que, dans la plupart des cas, ce soit plutôt la construction de sanctuaires aux frontières qui, délimitant un territoire, ait permis la constitution de cette unité d'une cité et d'un territoire agraire⁶. Ce fut le cas pour Argos, pour toute une série d'autres villes dont la constitution date du VIII^e siècle, et même pour partie en Attique.

On a voulu faire dériver directement la constitution de la *polis* de facteurs économiques, mais sans jamais apporter d'argument fort pour étayer cette position. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'effectivement après la période des « âges obscurs », entre 1200 et 800, de nombreux signes montrent un réveil, une évolution beaucoup plus rapide de la société, et donc aussi de l'économie et des techniques. Alors, évidemment, quand on part de l'idée que le développement

des forces productives détermine tout le reste, il va de soi que c'est parce qu'il y a eu développement économique qu'il y a eu réveil. Il faut pourtant se limiter à ce constat : ce peuple se réveille, entre dans une phase de développement accéléré qui se traduit certes sur le plan économique, mais aussi sur le plan démographique, religieux, culturel, artistique – l'art géométrique naît précisément à cette époque-là. On a également essayé de lier la naissance des *poleis* à une crise démographique, en prétendant qu'un développement de la population aurait provoqué à la fois la constitution de ces territoires et la colonisation^f. C'est là encore, à mon avis, une liaison tout à fait fallacieuse – j'y reviendrai immédiatement en parlant des colonies. On sait qu'aux environs de l'an 1000 a eu lieu une première colonisation grecque, dans les grandes îles qui bordent l'Asie Mineure et en Asie Mineure même : Ephèse, Smyrne, Milet... Puis explose au VIII^e siècle ce qu'on appelle traditionnellement la deuxième colonisation, et qui va avoir cette fois une vaste extension géographique. Les premières cités fermement établies sont Pythécusses en Italie vers 770, puis Naxos en Sicile en 757, Cumes près de Naples vers 740, Syracuse en 734. On assiste alors à une grande accélération, et en trois quarts de siècle des dizaines et des dizaines de colonies vont être fondées.

Mais ce terme même de « colonie » est mauvais, qui laisse penser que des cités grecques auraient envoyé des groupes de citoyens s'installer dans d'autres territoires pour des raisons économiques ou militaires. Alors que la vérité est tout autre : ces Grecs quittent leurs *poleis* alors en train de se constituer pour aller fonder ailleurs d'autres cités. La simultanéité des deux phénomènes est d'ailleurs frappante : tout se passe comme si, dans une période relativement brève, la signification imaginaire sociale *polis* émergeait et se matérialisait très rapidement aussi bien en Grèce principale et en Asie Mineure que dans le mouvement de colonisation. Avec comme conséquence que les colons vont instituer des unités politiques souveraines, mais sans référence, sans modèle préétabli pour fabriquer leur propre législation, ayant parfois quitté des territoires qui ne sont pas des *poleis* au sens propre du terme. Organisation et législation, d'après tout ce que nous savons, sont décidées par les colons eux-mêmes : on a là quelque chose de particulièrement éclairant pour l'émergence de l'idée d'autonomie au sens que nous donnons ici à ce terme. Car nous ne trouvons ni subordination politique des lois des colonies par rapport à la métropole, ni non plus ce « placage » insti-

6. <Cf. CQFG I, p. 70-73.>

7. <V. Ehrenberg, *L'État grec, op. cit.*, p. 32-33.>

tutionnel qu'on a pu observer dans les colonies de peuplement anglaises modernes⁸ : Canada, Australie, Nouvelle-Zélande, etc. Très rapidement, des législateurs locaux apparaissent : Zaleucos à Locres et Androdamas à Rhègion, en Calabre, Charondas à Catane, en Sicile. Nous ne savons pas grand-chose du contenu de ces législations, sinon que ce sont, on l'a dit, des institutions chaque fois autonomes, et qu'elles étaient contraintes de définir précisément, par une sorte de décision initiale, qui est citoyen, qui participe à la vie de la colonie – ce que les cités grecques, riches de leur histoire, de leur tradition, pouvaient souvent laisser dans le vague.

Quelques commentaires encore sur cette question de la colonisation. Ses causes, d'abord, même si elles ne nous disent rien sur les significations. C'est un point très disputé. Là encore, il y a selon moi application de schèmes considérés comme évidents par les savants modernes. Je vous l'ai dit, on continue d'invoquer la pression démographique dans la métropole pour expliquer le départ de groupes de citoyens, le plus souvent commandés par un chef fondateur, vers la Sicile, l'Italie, le Pont-Euxin... Pourtant, cela n'est même pas vrai des colonies de peuplement elles-mêmes, où les simples opportunités de départ, le désir de changer sont le plus souvent les vraies raisons de ces mouvements. Quelques historiens modernes ont cependant une vue à mon avis plus correcte du problème et pensent que la colonisation est plutôt l'effet de la prospérité que celui de la pauvreté dans la métropole. Et je crois qu'il faut surtout l'envisager à l'intérieur de ce mouvement de réveil, de développement, d'expansion de l'ensemble de ces sociétés. Il faudrait regarder tout cela de beaucoup plus près, même si l'on ne pourra peut-être jamais donner de réponse définitive à ces questions. En ce sens, les lieux de départ privilégiés des colons me semblent particulièrement significatifs : à première vue, ce ne sont pas du tout les endroits les plus déshérités, ceux où la pression économique et démographique serait la plus forte, mais l'Eubée, une des îles grecques parmi les plus fertiles et les plus opulentes, Corinthe et Mégare aussi, qui étaient déjà très riches dès cette période, l'Achaïe encore, la Crète, et des cités d'Asie Mineure comme Milet, Phocée ou bien l'île de Chios. Pour qui connaît un peu la géographie de la Grèce, ce sont là les derniers endroits où l'on aurait pu s'attendre à ce que la misère pousse les populations à l'émigration. Et il ne manque pas de régions grecques vraiment pauvres qui n'ont jamais créé de colonie. Par ailleurs, ce qui est tout à fait significatif, ni Sparte (à une exception près :

Tarente) ni Athènes n'ont participé à la première phase du mouvement, jusqu'en 675 environ. Finley, dans son excellent livre sur la Sicile ancienne, note que l'intention était, dès le départ, d'encourager des hommes à s'installer ailleurs de façon permanente dans des communautés nouvelles et indépendantes⁸. Et c'est bien cela qui est à la base de la colonisation grecque, et qui en fait la singularité : un déploiement qui se traduit par la fondation de cités autonomes.

Il est évidemment très difficile de préciser les lois, la structure politique de ces cités de la première époque. À Mégara Hyblaea, une colonie sicilienne entre Syracuse et Catane fondée par des Mégariens au milieu du VIII^e siècle^b, les dernières fouilles ont mis au jour quelques éléments typiques de l'urbanisme de la *polis* démocratique classique, et surtout ce grand espace central de l'*agora*. On l'a daté de 730 environ, une époque où l'on ne construisait pas encore les édifices qui un siècle plus tard l'entoureront ; mais ce lieu politique essentiel de la cité était donc dès l'origine inscrit dans le plan urbain. Par ailleurs, on peut penser – et c'est en tout cas l'opinion de Finley pour la Sicile – que les nouveaux habitants se partageaient en lots égaux les terres de la colonie, avec sans doute une exception pour le fondateur, l'*apoikistès* ou *oikistès*, à qui une propriété plus grande était accordée. Cette hypothèse «égalitariste» est confirmée par les fouilles menées dans les cimetières de Megara Hyblaea¹, où pendant plus de deux siècles les tombeaux ne signalent aucune inégalité sociale entre les habitants. Bien entendu, à partir d'un certain moment, un processus de différenciation économique-sociale s'instaure. Le phénomène est d'ailleurs quasi automatique tant que des mesures politiques correctrices ne sont pas prises : si vous répartissez 5 000 surfaces égales entre 5 000 colons, au bout de la quatrième génération vous n'aurez plus 5 000 propriétés, et elles ne seront plus égales. Les décès prématurés, les aptitudes individuelles différentes, le nombre d'enfants vont modifier la répartition, et un mécanisme élémentaire de concentration de la richesse commencera à jouer. Vous le savez aussi bien que Marx, on ne prête qu'aux riches, et ces derniers pourront plus facilement acheter tel petit lopin de terre qu'une veuve ne peut plus cultiver... C'est de toute évidence ce qui se passe dans les colonies (alors qu'en Grèce métropolitaine l'exis-

8. <M. I. Finley, *Ancient Sicily*, Londres, Chatto and Windus, 1968, p. 15 ; trad. fr., *La Sicile antique*, Paris, Macula, 1997, p. 31.>

tence d'une propriété foncière aristocratique importante semble être une donnée de départ), et qui provoquera assez rapidement des luttes sociales, des crises, ces fameuses *staseis*, dont on a des traces dès le début du VI^e siècle dans les colonies de Sicile et d'Italie du Sud. Peu après, les premiers tyrans vont apparaître, comme Panétios dans la colonie de Leontinoi, qui seront comme des porte-parole, des chefs que se donneront les citoyens pauvres pour limiter le pouvoir des aristocrates, des *oligoï*, des riches.

Ce grand mouvement historique de colonisation est donc le signe et le point de départ d'une nouvelle création imaginaire politique : la *polis* autonome. Il est bon, je pense, d'y insister, car on ne trouvera rien de tel ailleurs : dans les colonies phéniciennes ou carthagiноises, on se contente de transposer les structures politiques aristocratiques et oligarchiques des métropoles. Nous cherchons l'origine du mouvement démocratique à Athènes (Dracon, 620 ; Solon, 594, etc.) ou dans les cités ioniennes, mais la signification politique que nous appelons autonomie est déjà là au milieu du VIII^e siècle, quand les premiers colons grecs fondent Naxos et Cumes, presque deux siècles avant les mouvements du *dèmos* en Grèce propre.

Quelques indications maintenant sur l'organisation militaire. Nous avons déjà abordé cette question⁹ : le passage de la guerre homérique à la guerre grecque classique et même archaïque, c'est le passage du duel singulier entre héros, entre chefs, au combat entre colonnes organisées. Les Grecs appelaient phalanges ces rangées de soldats dont le bouclier, tenu bras gauche, protégeait le côté droit du voisin, et qui luttaient alors de façon absolument compacte, sur plusieurs rangs de profondeur. Ce fut une invention militaire extrêmement efficace, notamment dans la guerre contre les Perses. Mais on a voulu voir dans cette phalange l'origine de la constitution des citoyens, des *politai*, en communauté politique. Cette théorie, qui commence dès Aristote¹⁰ – matérialiste historique avant l'heure, faisant dériver une institution politique d'un changement technologique – et qui a été reprise *ad nauseam* par les modernes, n'est, selon moi, pas acceptable. Comme Austin et Vidal-Naquet le disent dans leur petit livre¹¹ sur l'économie dans la société grecque, la pha-

9. <Cf. *CQFG* 1, p. 71-72 et 93.>

10. <Aristote, *Politique*, IV, 1297b15-28.>

11. <M. Austin et P. Vidal-Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, A. Colin, 1972, 7^e éd. 1996, p. 67.>

lange et la réforme hoplitique au VII^e siècle sont moins la cause de la constitution d'une communauté politique que le signe de cette évolution. À partir d'un certain moment, les gens se considèrent comme plus ou moins égaux ou semblables – c'est le cas des fameux *homoioi* à Sparte – et cette perception nouvelle se traduit aussi sur le plan militaire. D'ailleurs, on ne saurait faire de la phalange une condition nécessaire et suffisante pour la constitution de la cité puisque, par exemple, les Macédoniens ont aussi combattu en phalanges sans jamais cesser d'être une royauté. Ce corps de citoyens combattant solidairement traduit donc au plan militaire la primauté de la communauté des citoyens. On en a quelques traces archéologiques certaines : le fameux vase Chigi, d'abord, daté de 650 environ, qui représente une phalange en ordre de combat ; et des armures retrouvées dans des tombes à Argos, datées, elles, de 720^J.

Je voudrais terminer aujourd'hui ce rapide examen des *realia* en revenant tout de même un peu sur la question de l'esclavage, ne serait-ce que pour vous présenter quelques données concrètes et quelques remarques sur une discussion que l'on reprendra plus tard, celle de la prétendue liaison entre démocratie et esclavage : qu'entend-on par là ? Y a-t-il condition nécessaire ou condition suffisante, etc. ? Nous avons déjà dit qu'elle n'est pas suffisante, puisqu'il y a eu esclavage dans une foule d'endroits sans aucune création démocratique. Et qu'elle n'est pas non plus nécessaire, puisque, de mon point de vue, l'esclavage n'a eu qu'une importance extrêmement réduite, presque occasionnelle pourrait-on dire, dans les cités où s'est développée la démocratie. Son développement quantitatif dans l'Athènes du V^e siècle est plus lié à ce qu'on a appelé l'« impérialisme athénien » qu'à la démocratie athénienne à proprement parler. Mais tout cela est l'objet de nombreuses polémiques. Je vous conseille de lire le livre de Finley *Esclavage antique et démocratie moderne*, ainsi que, dans *Mythe, mémoire, histoire*, l'article « L'esclavage et les historiens », très riches en renseignements utiles¹². Disons d'abord que l'esclavage au sens propre du terme, ce qu'on appelle en anglais le *chattel slavery*, où l'esclave n'est qu'une marchandise, n'est pas la forme générale en Grèce, car il y a selon les cités un large éventail de situations de non-liberté. On peut ainsi rapprocher la situation des hilotes à Sparte de celle des serfs de notre Moyen Âge, car ils sont attachés aux lots de terre qu'ils

12. <Voir ici même les références, p. 35, note 21.>

cultivent. Privés de droits politiques, ils appartiennent à l'État et ne peuvent être vendus. Et il y a des institutions analogues en Thessalie, et dans d'autres endroits de la Grèce.

Pour ce qui est des cités démocratiques, je suis pour une fois d'accord avec les grands classiques modernes, en l'occurrence Marx et Weber. Le premier, dans *Le Capital*¹³, écrit que la petite exploitation et l'artisanat indépendant étaient la base économique de la communauté classique à son apogée, après la dissolution de la propriété commune d'origine « orientale » – le phantasme de Marx – et avant que l'esclavage ne pénètre de façon significative dans la production ; de même, Max Weber affirmait dans *Économie et société*¹⁴ que la démocratie en Grèce ancienne était une démocratie de paysans. Ça me semble tout à fait vrai : une démocratie de paysans et d'artisans, pour l'essentiel^k.

Quelques données quantitatives, un peu en vrac, pour que vous ayez ne fût-ce qu'une idée des ordres de grandeur, même si la question : combien y avait-il d'esclaves en Grèce, du moins en Attique ? est terriblement controversée. À Athènes, en 431, au début de la guerre du Péloponnèse, on comptait entre 40 000 et 44 000 citoyens mâles adultes. Parmi eux, 26 000 hoplites appartenant aux trois classes censitaires supérieures, les *pentakosiomedimnoi* (ceux qui récoltent au moins « 500 mesures »), les *hippeis* ou chevaliers, et les *zeugites*, « ceux qui possèdent un attelage de bœufs ». Les autres Athéniens, entre 14 000 et 18 000, ce sont les *thètes*, la quatrième classe censitaire, ceux qui n'ont pas un certain revenu, et qui souvent, ne possédant pas de terres, sont obligés de travailler chez autrui. Ces *thètes*, ne pouvant fournir leur propre équipement militaire, n'étaient jamais hoplites, mais étaient surtout rameurs dans les bateaux ou combattaient en tant que *psiloi*, armés d'un arc ou d'une fronde. Pour obtenir la population « libre » totale, il est d'usage de multiplier par quatre le nombre de citoyens de plein droit, soit pour l'Attique environ 170 000. Je multiplierais plus volontiers par 4,5 pour prendre en compte l'accroissement de la population à cette époque – avec une famille de 4 membres, la population décline ; pour qu'elle soit stationnaire, il faut 2,2 enfants par famille. On arrive ainsi à une population d'environ 190 000 Athéniens libres. Et

13. <Karl Marx, *Le Capital*, livre I, 4^e section, chap. 13, p. 874 (éd. Rubel).>

14. <Voir la partie publiée en français sous le titre *La Ville*, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 184.>

les esclaves ? Les estimations varient de 85 000 à 400 000. Mais ce dernier chiffre, reposant sur un recensement bien postérieur (celui de Démétrios de Phalère en 313) et seulement attesté par un passage d'Athénée, est considéré comme impossible par la plupart des historiens. Pour la période qui nous importe, je crois qu'un chiffre compris entre 90 000 et 110 000 esclaves serait plausible, à comparer donc avec une population athénienne libre de 190 000 individus^l. D'après d'autres données fournies par Finley, mais là encore à prendre avec quelques précautions, la proportion d'esclaves par rapport aux hommes libres serait, dans les cités les plus « esclavagistes », de 1 à 3 ; comparable, donc, à celle d'autres sociétés esclavagistes mieux connues, comme le sud des États-Unis au moment de la guerre de Sécession¹⁵.

Tels sont les éléments vers 431, pour une cité athénienne déjà développée, où les victoires militaires ont probablement provoqué l'arrivée de beaucoup d'esclaves. Mais en 480, suivant en cela les estimations d'Ehrenberg et de Gomme¹⁶, il faut, je crois, diviser par deux le nombre d'esclaves – soit un chiffre voisin de 45 000 – et situer la proportion à 1 pour 4. Alors, quand on sait qu'elle est encore plus faible en Béotie (1 pour 6, environ) mais bien supérieure à Sparte, on voit bien la fallace d'un raisonnement purement quantitatif, faisant dériver la démocratie de l'esclavage. 150 000 hilotes et 15 000 *homoioi*, Spartiates libres, ça n'a jamais donné la démocratie. Inversement, des constitutions démocratiques ont pu être établies dans des cités où le nombre d'esclaves était extrêmement réduit.

Qui possédait des esclaves à Athènes ? Les *thètes* n'en avaient très probablement pas. Chez les *zeugites*, la classe la plus nombreuse, on peut supposer que chaque famille disposait d'un ou deux esclaves, comme domestiques ou ouvriers agricoles. Pour les deux autres classes, les *hippeis* et les *pentakosiomedimnoi*, on change d'échelle : on ne peut plus parler de familles mais plutôt d'unités économiques, d'ateliers quasi industriels de production d'objets manufacturés, de grandes propriétés foncières, utilisant chacun une vingtaine d'esclaves. Certains riches Athéniens possédaient même plusieurs centaines d'esclaves – jusqu'à un millier pour Nicias, le stratège de la guerre du Péloponnèse, qu'il louait à la cité pour

15. <M. I. Finley, *Esclavage antique...*, op. cit., p. 103-104.>

16. <V. Ehrenberg, *L'État grec*, op. cit., p. 66-68, qui donne aussi les chiffres d'A. W. Gomme (*The Population of Athens*, 1933).>

l'exploitation des mines d'argent du Laurion. Et pourtant, comme le rappelle Finley, l'esclavage n'a jamais eu en Grèce l'ampleur qu'il a prise à Rome. Où, malgré tout, les recensements très précis des populations donnent des proportions d'esclaves extrêmement faibles : en 225 av. J.-C., par exemple, au début de la deuxième guerre punique, l'Italie dans son ensemble comptait 4 440 000 hommes libres et seulement 600 000 esclaves.

Détail un peu anecdotique mais intéressant : un esclave adulte valait en moyenne à peu près 160 drachmes – c'est du moins ce que nous indiquent des inscriptions sur une vente d'esclaves en 414¹⁷. À comparer avec le salaire moyen des ouvriers sur l'Erechtéion, à la même époque : un drachme par jour. Un esclave coûtait donc 160 salaires journaliers – soit à peu près 26 000 francs, si l'on s'amuse à actualiser ces chiffres. Mais si l'on voulait calculer en prenant le prix des objets comme base, on arriverait à des résultats différents. Ce qui frappe en tout cas – et l'on retrouverait le même phénomène au début de la période capitaliste –, c'est à quel point l'être humain est bon marché par rapport aux objets : à Rome, à la fin du I^{er} siècle av. J.-C., vous pouvez vous offrir un esclave pour 2 500 sesterces, soit à peu près 7 500 francs, et un kilo de pain coûte 1,5 sesterce, c'est-à-dire son prix actuel, 4,50 francs.

Voilà donc la situation générale : durant la période archaïque, et en laissant de côté les hilotes à Sparte et d'autres catégories semblables, l'esclavage est très peu répandu en Grèce, et peut-être même plus ou moins accidentel du point de vue économique. Puis il prend plus d'importance avec le développement de l'activité économique, avec les guerres, les prisonniers, les razzias... Car il s'est produit dans l'Antiquité quelque chose d'analogue à la traite des Noirs en Afrique où, si ce sont bien les Européens qui ont organisé le trafic vers l'Amérique, et décimé ainsi les populations africaines, le plus souvent les rois et chefs africains eux-mêmes se sont chargés de la capture ; ils l'avaient d'ailleurs fait avant au bénéfice des trafiquants arabes, qui avaient installé des comptoirs à esclaves sur la côte orientale, et jusqu'à Madagascar. De même, Hérodote¹⁸ raconte comment les rois thraces vendaient leurs sujets comme esclaves à ceux qui avaient besoin de

17. <Voir M. Austin et P. Vidal-Naquet, *Économies et sociétés...*, op. cit., p. 309-310 ; d'après R. Meiggs et D. Lewis (*A Selection of Greek Historical Inscriptions*, 1969).>

18. <Hérodote, V, 6.>

main-d'œuvre. La colonisation a pu aussi contribuer à l'extension de l'esclavage, même s'il n'y a, par exemple, pas de trace d'asservissement des populations locales en Sicile, où les colons ont épousé des femmes sicules, favorisant ainsi le mélange des populations. Achat d'esclaves, asservissement des prisonniers, razzia des populations locales : le nombre des esclaves a ainsi progressé de diverses façons, selon les endroits, pendant tout le VI^e siècle. À cette époque, Chios était, semble-t-il, un centre important du commerce international d'esclaves. Plus tard, à l'époque romaine, c'est l'île de Délos qui a pris le relais, son statut de sanctuaire favorisant curieusement le trafic. On en arrive ainsi à Athènes, vers 480, c'est-à-dire vingt-huit ans après la réforme de Clisthène et juste au début de la deuxième guerre médique, aux chiffres suivants : 30 000 à 40 000 esclaves pour une population libre totale comprise entre 80 000 et 140 000, soit une proportion de 1 pour 3 ou 3,5. Sans que les esclaves, malgré une augmentation continue de leur nombre, ne deviennent jamais majoritaires. Et c'est là toute la différence avec l'articulation sociale et ce que nous appelons rapports d'exploitation dans les sociétés modernes, où les exploités forment une classe et sont, eux, largement majoritaires, face à une frange de dominants exploités. L'image varie énormément d'une cité à l'autre, mais c'est ainsi qu'il faut voir la situation en Attique : un petit nombre de citoyens riches, une majorité d'Athéniens libres mais pauvres, et des esclaves.

QUESTIONS

– *Comment se fait-il qu'il n'y ait pas eu de contestation chez les esclaves ? Pourquoi l'idée d'autonomie n'a-t-elle pas été contagieuse ?*

C'est bien sûr une question très importante, mais je n'ai pas la réponse. Une chose est absolument certaine : il n'y a jamais eu en Grèce classique – contrairement à ce qui s'est passé à Rome – de révolte d'esclaves. On sait que des esclaves se sont enfuis, et Thucydide signale même qu'ils l'ont fait en masse pendant la guerre du Péloponnèse : après la prise par les Spartiates de Décélie, une bourgade de l'Attique qui avait une position stratégique, plus de 20 000 esclaves en profitent pour s'évader¹⁹.

19. <Thucydide, VII, 3-5.>

Thèse : l'histoire de l'humanité n'est pas l'histoire de la lutte des classes. D'abord parce qu'il n'y a pas partout de classes – ni même parfois de division sociale –, en tout cas pas au sens fort du terme ; et puis, que là où il y en a, cela n'entraîne pas automatiquement ni même le plus souvent une lutte contre l'ordre établi. L'une des rares traces d'une telle contestation dans le monde grec est bien postérieure. En 133, Attale III, roi de Pergame, meurt et lègue son royaume « au peuple romain ». Un certain Aristonicos, demi-frère d'Attale, prend alors la tête d'une grande révolte populaire réunissant les pauvres et les esclaves. Révolte étonnante aussi en ce sens qu'elle contenait, semble-t-il, un projet utopique de révolution sociale : Aristonicos voulut créer une Héliopolis, une « cité du soleil », et appela les insurgés *Heliopolitai*. Il se lia d'ailleurs à un philosophe stoïcien originaire de Cumès, Caius Blossius, lui-même familier de l'aîné des Gracques, Tiberius Gracchus. Je dis « semble-t-il », parce qu'on a retrouvé des monnaies au nom d'Eumène III, et qu'il n'y a jamais eu d'Eumène III dans la lignée de Pergame. On soupçonne alors Aristonicos, par ailleurs fils naturel d'Eumène II, d'être cet Eumène III – dégénérescence de la révolution... – et d'avoir fait frapper monnaie en son nom avant même de prendre le pouvoir. Il n'en eut d'ailleurs pas le temps, la révolte fut écrasée, et Aristonicos exécuté par les Romains^m. Par ailleurs, même dans le monde romain, les révoltes d'esclaves n'ont jamais comme but la mise en question de l'ordre social institué ; il s'agit toujours soit de prendre la place du maître, soit tout simplement de se libérer.

Quant à votre question sur l'autonomie, tout ce que je peux dire, c'est que cette création politique se fait en Grèce parallèlement à, en liaison avec celle de citoyen, signification imaginaire en même temps que notion politico-juridique. Les citoyens sont les seuls hommes libres, autonomes. Et cette qualité n'est pas attribuée à n'importe quel individu humain en tant qu'il est individu humain. Dans cette organisation du monde grec, seule une catégorie de gens sont *eleutheroi*, libres ; et leurs femmes, leurs enfants n'ont aucun droit politique, même si leur statut est évidemment différent de celui des femmes et enfants d'esclaves. Mais on reparlera des femmes en Grèce ancienne, qui ne sauraient être confinées à un rôle purement reproductif ou instrumental dans une société où la moitié des dieux sont des déesses et la plupart des héros tragiques des héroïnes ! Reste qu'il faut bien voir la distinction : c'est une chose qu'une communauté se constitue comme autonome au sens où elle se

définit comme posant elle-même ses lois ; c'en est une autre que d'étendre de façon universelle cette idée d'autonomie et d'assigner à n'importe quel être humain en tant qu'être humain une égale capacité de participer aux affaires communes. Il est évident qu'en Grèce ancienne cette limite-là n'a jamais été dépassée, même si les sophistes et les cyniques ont pu critiquer, contester l'esclavage. Enfin, et je le répète, pour les Grecs cette communauté politique divisée s'appuie d'abord sur la force : les libres sont les vainqueurs, les autres sont les vaincus ; et c'est cela seul qui justifie la participation politique. On reprendra tout cela quand on traitera de la question : qui est citoyen ?

– *Avec cette conception de la citoyenneté, qui fait que seuls les citoyens sont politiquement actifs, n'est-il pas normal que les esclaves n'aient même pas essayé de mettre en cause l'ordre social ?*

Oui, mais, d'un autre côté, pourquoi les esclaves n'ont-ils pas emprunté cette idée d'autonomie aux hommes libres pour constituer une communauté positive ? Bien sûr, il y avait des obstacles matériels très lourds, le plus important étant la langue : ils étaient Scythes, Thraces, Cariens, etc., et ne pouvaient que difficilement communiquer. Toujours est-il qu'ils ne constituent pas cette communauté. Ces questions sont très légitimes, je ne veux ni les évacuer ni les occulter. Simplement, encore une fois, prenons garde de ne pas introduire subrepticement dans le monde grec certaines significations qui lui sont étrangères.

– *Comment concevoir les rapports entre division sociale, autonomie et hétéronomie ? Des éléments autonomes dans une société peuvent lutter pour maintenir une situation globalement hétéronome...*

Bien évidemment. Encore une fois, la véritable universalité politique est incontestablement une création des Temps modernes. Universalité du moins en paroles, car, dans la réalité, et même dans les pays où il y a des élections, etc., certains citoyens sont plus libres et plus égaux que d'autres. Quant à l'égalité entre nations à l'échelle planétaire, inutile d'insister. Reste que l'égalité de droit comme signification politique, cette exigence d'égalité universelle de tous les êtres humains comme acteurs politiques, c'est une création moderne.

En relisant des auteurs anciens, on est parfois frappé par des phrases apparemment tout à fait banales, de ces phrases sur lesquelles le plus souvent on ne s'attarde pas. C'est à la fin d'une bataille ou d'une guerre entre deux cités, et les vainqueurs disent alors à leurs adversaires : puisque nous avons vaincu, il est évident que nous pouvons faire de vous nos esclaves. Tout d'un coup nous apparaît l'abîme qui sépare la conception explicite des Grecs anciens sur ce plan-là de, comment l'appeler : l'idéologie, la rhétorique, la démagogie, la tromperie des modernes. Pour ceux-ci, réduire en esclavage ceux que l'on a vaincus, ça ne se fait pas. On peut exterminer ses ennemis pour les vaincre, ou les vaincre en les exterminant, mais en faire des esclaves ! Pensons à la *Phénoménologie de l'Esprit* : décidément Hegel connaissait bien son Antiquité. Parce que la dialectique du maître et de l'esclave, le début de cette histoire, c'est justement cela. L'un des adversaires a peur de mourir, jette les armes et implore : ne me tue pas, je serai ton esclave. Telle est la situation de départ – peut-être même d'arrivée, mais ne soyons pas trop pessimistes – dans les rapports humains. En Grèce, c'est ce à quoi renvoie la phrase d'Héraclite qu'on a commentée ici²⁰ : la guerre est père de toute chose, la guerre a montré qui sont les dieux et, chez les hommes, a fait des uns des hommes libres et des autres des esclaves. Soit vous refusez l'affrontement guerrier, vous limitez alors vous-même votre liberté et entrez dans une sorte de servitude volontaire ; soit vous combattez, mais si vous perdez, vous êtes à la merci de votre vainqueur. Telle est bien la situation de départ ; même s'il reste alors une question : comment a-t-on pu en sortir, si tant est qu'on en soit sorti ?

– *<Question presque inaudible à propos d'esclaves qui, après avoir réussi à fuir le califat de Bagdad pour s'installer sur la côte de la péninsule arabique, ont recréé aussitôt un régime esclavagiste.>*

Il y a tant d'autres exemples... Prenez la révolte d'esclaves en Sicile²¹, au I^{er} siècle, contre les Romains : le chef des esclaves révoltés s'était proclamé roi, il avait ses propres esclaves et combattait les armées romaines... C'est cela, l'emprise des significations imaginaires.

20. <Cf. CQFG I, p. 234-235.>

21. <Cf. M. I. Finley, *La Sicile antique*, op. cit., p. 145 sq.>

– *<Sur Aristote et les hilotes à Sparte.>*

La hantise d'une révolte des hilotes a, d'une certaine façon, déterminé toute l'histoire de Sparte. N'oublions pas cependant qu'il y avait presque dix fois plus d'hilotes que de Spartiates libres, d'une part ; et puis que ces hilotes cultivaient leurs propres lopins de terre, payaient des redevances à la cité ou à tel Spartiate, mais ne pouvaient être vendus sur le marché aux esclaves. C'est tout de même différent.

– *L'historien américain Strayer, dans un livre sur les origines de l'État moderne, écrit que la différence avec la polis grecque concerne le quadrillage du territoire et la maîtrise de la population. Qu'en pensez-vous ? Et que devient l'idée de force dans ce contexte ?*

Je connais ce livre de Strayer²², mais je ne me souviens pas de la distinction que vous évoquez. Maintenant, quand on parle de quadrillage et de maîtrise des populations, c'est précisément à un appareil d'État qu'on se réfère. Certes, entre la polis grecque et l'État moderne, il y a un chaînon intermédiaire qu'il ne faut pas oublier : l'Empire romain. Qui est déjà un fantastique appareil bureaucratique, que l'Église chrétienne ne fera que décalquer. Au début, ce quadrillage du territoire de l'Empire s'installe comme en symbiose avec un monde méditerranéen fait de milliers de cités. Jusqu'aux Antonins, ces villes, ces *municipia*, s'insèrent dans l'organisation impériale tout en gardant une autonomie locale. Avec le déclin de l'Empire, au III^e siècle, et le relatif effacement du rôle des villes, un nouveau quadrillage s'impose, qui va pourtant en fin de compte échouer, car d'autres facteurs interviennent : invasions, développement du colonat... Mais pour renaître au Moyen Âge et devenir l'État moderne de la monarchie absolue. Et c'est cet État bureaucratique-là qui sert de modèle aux modernes pour penser une entité politique.

22. <J. R. Strayer, *On Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, Princeton UP, 1970, rééd. 1993 ; trad. fr., *Les Origines médiévales de l'État moderne*, Paris, Payot, 1979.>

– *Comment concilier le caractère irréductible de la force et la volonté d'autonomie ?*

Le fait brut central, c'est que toute constitution et institution de la société, si elle doit s'incarner, implique la force. Qui peut prendre des visages très différents, bien sûr, qui n'est pas obligatoirement force matérielle. Sa dimension à la fois centrale, mais aussi sa limite, concerne la façon dont l'institution s'impose aux individus, dont elle les fabrique en tant que sujets de la société donnée, tout en leur laissant forcément une certaine latitude dans cette conformité, qui peut leur permettre d'aller jusqu'à la contestation de l'institution. Mais cette force prend aussi un aspect plus étroit et plus formel : toute société implique des règles, des lois, et donc un pouvoir pour les faire respecter et pour punir les violations. Vous ne pouvez pas avoir une loi et en même temps dire : il est parfaitement indifférent que cette loi soit appliquée ou violée. Dans une société relativement libre et homogène, sans conflit trop aigu, il peut suffire de faire jouer la règle majoritaire. Mais il faut bien voir que la majorité ne s'impose que parce qu'elle est virtuellement la force. Ancrage dans la réalité qui n'est aucunement une garantie, puisque ce régime majoritaire peut être renversé par une force plus grande, celle des militaires, des fascistes, etc. Et si j'ai voulu souligner, dans la pensée politique des Grecs anciens, l'importance de la notion de force, c'est par opposition à sa dissolution dans une bonne partie de la pensée politique moderne – pas toujours, ce n'est pas le cas chez Hobbes par exemple –, par des déductions *a priori* sur les droits naturels, les droits de l'homme... Non : toute institution doit s'imposer, et cette imposition passe aussi par un pouvoir qui permet d'étayer telle loi, des contraintes, des sanctions.

– *Malgré tout, dans une société autonome, il y a dépassement de la force, instauration d'un autre rapport avec autrui.*

C'est un dépassement de la force en tant que force physique, pure violence matérielle. Mais, pour parvenir à cette situation, encore faut-il l'appui d'une fraction si importante de la société que l'opposition à cet état de choses baisse les bras, accepte de n'être opposition que dans les règles du jeu politique imposées par la majorité.