

Espace et organisation politique en Grèce ancienne

Jean-Pierre Vernant

DANS **MYTHE ET PENSÉE CHEZ LES GRECS (1996)**, PAGES 238 À 260

ARTICLE

A travers le personnage de *Clisthène l'Athénien* — tel est le titre de leur dernier ouvrage — P. Lévêque et P. Vidal-Naquet se sont attachés à définir le sens d'une mutation dans la vie sociale des Grecs^[1]. Leur *Clisthène* n'est pas une biographie, qu'il eût été au reste impossible d'écrire faute de documents. Il ne se limite pas non plus à une discussion critique des réformes attribuées à l'Alcméonide et de leur chronologie. Pour comprendre la révolution clisthénienne, les auteurs ont été conduits à élargir le cadre de l'enquête et à situer les témoignages dont ils disposaient dans un contexte historique aux dimensions étendues et multiples. Leur étude a finalement pour objet la *polis* grecque des dernières années du VI^e siècle, avec les transformations qui s'opèrent en elle à divers niveaux. Cependant ils ont su délimiter cette matière très ample en posant d'entrée de jeu les problèmes essentiels et en définissant les perspectives de recherche qui devaient leur permettre d'y répondre. Il s'agissait de repérer, puis d'explorer les secteurs de la vie sociale où les changements, associés au nom de Clisthène, s'attestent de la façon la plus nette, et où l'historien a chance de pouvoir en mesurer l'ampleur avec précision.

1

Les réformes de Clisthène se situent sur le plan des institutions. Elles ont fixé le cadre dans lequel s'est déroulée la vie politique de l'Athènes classique. Plus que d'une transformation, il faut même parler, à leur sujet, d'une instauration du politique, de l'avènement du plan politique, au sens propre, dans l'existence sociale des Grecs. De Solon à Clisthène, on constate que les conflits divisant la cité s'expriment en d'autres termes. Ils ne se sont pas seulement modifiés ; ils se sont déplacés : le centre de gravité des débats n'est plus le même, le jeu des forces antagonistes se déroule dans un contexte transformé. Soulignons le glissement le plus significatif à cet égard. On passe du domaine économique à celui des institutions civiques, la question des

2

dettes et de la terre, au premier plan chez Solon, s'effaçant devant un autre problème : comment créer un système institutionnel permettant d'unifier des groupes humains encore séparés par des statuts sociaux, familiaux, territoriaux, religieux, différents ; comment arracher les individus aux anciennes solidarités, à leurs appartenances traditionnelles, pour les constituer en une cité homogène, faite de citoyens semblables et égaux, ayant les mêmes droits à participer à la gestion des affaires publiques.

Nous saisissons ici un tournant dans l'histoire des sociétés anciennes. Par la constitution clisthénienne, la cité se fait démocratie ; elle se réalise, en quelque sorte, de façon consciente. La notion d'*isonomia*, qui remonte à une époque où démocrates et oligarques, alliés contre le pouvoir des tyrans, n'étaient pas encore nettement distingués, prend alors un sens nouveau, une valeur politique clairement définie. Un trait souligne cette promotion du politique, conçu comme le jeu réglant l'exercice en commun de la souveraineté. Au temps de Solon, les cités en crise font appel à un personnage qualifié par certains dons exceptionnels : arbitre, législateur étranger souvent désigné par l'oracle, tyran. L'idéal d'isonomie implique au contraire que la cité résoud ses problèmes grâce au fonctionnement normal de ses institutions, par le respect de son propre *nomos*.

Avec une rigueur dont on a souligné l'audace, Clisthène dessine le cadre politique dans lequel les Grecs de l'âge classique ont situé et exercé leur activité sociale. En faisant de l'homme essentiellement un citoyen, vouant le meilleur de lui-même à la vie publique, ce cadre a donné aux conduites, aux valeurs, à la psychologie humaine une physionomie particulière comme il a conféré à la vie du groupe son style propre.

Une mutation qui touche ainsi au cadre de la vie en société et qui oriente les activités humaines jugées les plus importantes, engage évidemment l'homme tout entier. Les auteurs l'ont bien compris qui se sont surtout attachés à marquer les aspects mentaux d'une réforme où ils voient un acte à la fois politique et intellectuel. Leur ouvrage porte en sous-titre : *Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*.

Glantz, déjà, avait noté l'esprit de géométrie qui préside aux réformes clisthédiennes^[2]. Nous avons nous-mêmes tenté de mettre en relation le caractère géométrique de la cosmologie et de la science hellènes — contrastant avec le caractère arithmétique de la pensée scientifique de l'Orient — avec l'organisation par la cité d'un espace politique homogène, où le centre seul a valeur privilégiée, précisément parce que, dans leur rapport avec lui, toutes les positions diverses qu'occupent les citoyens apparaissent symétriques et réversibles^[3]. Les auteurs reprennent l'enquête avec les exigences d'historiens soucieux de n'admettre l'existence d'un lien entre deux faits de civilisation que dans la mesure où les documents permettent de saisir leur point d'attache dans la succession du concret historique. Cette volonté de précision, loin de limiter l'enquête, l'élargit. Si les

réformes de Clisthène traduisent avant tout une profonde transformation de l'espace civique, elles mettent en jeu aussi d'autres catégories : l'organisation du temps, les systèmes de numération.

Espace, temps, nombre : les changements s'opèrent solidairement suivant des voies dont le parallélisme est manifeste. Face aux anciennes représentations spatiales, temporelles, numériques, chargées de valeurs religieuses, s'élaborent les nouveaux cadres de l'expérience, répondant aux besoins d'organisation du monde de la cité, ce monde proprement humain où les citoyens délibèrent et décident eux-mêmes de leurs affaires communes.

Ce qui d'abord s'accuse dans les réformes clisthénienne c'est la prééminence décisive du principe territorial sur le principe gentilice dans l'organisation de la *polis*. La cité se projette selon un schéma spatial. Tribus, trittyes, dèmes sont dessinés sur le sol comme autant de réalités qui peuvent s'inscrire sur une carte. Cet espace a un centre, la ville, qui constitue comme le cœur homogène de l'Attique, et où chaque tribu est représentée. Au centre de la ville elle-même, l'*agora*, réorganisée et remodelée, forme un espace public, nettement circonscrit, délimité désormais par des bornes. Sur l'*agora* on édifie le *Bouleutèrion*, siège de la *Boulé* des Cinq-Cents, composée des représentants de chaque tribu qui, à tour de rôle, exercent la prytanie, c'est-à-dire président les séances de l'*Ecclèsia* avec le privilège de loger pendant ce temps au Foyer commun. Les changements dans la signification du centre qui, de symbole religieux (*Hestia*, déesse du foyer), devient symbole politique (foyer commun de la cité; *Hestia koinè*) se marquent ici, nous semble-t-il, de façon saisissante^[4]. Au centre de la Cité, la *Hestia koinè* retient le souvenir du foyer familial : l'autel domestique, fixé au sol, enracine la maison humaine en un point défini de la terre, différencie chaque *oikos* en lui donnant sa qualité religieuse particulière, enclôt le groupe familial sur lui-même et le conserve pur de tout contact étranger^[5]. En devenant *commun*, en s'édifiant sur l'espace public et ouvert de l'*agora*, non plus à l'intérieur des demeures privées, en abritant dans la personne des prytanes cette *Boulé* qui incarne le tout de la cité, le foyer exprime désormais le centre en tant que dénominateur commun de toutes les maisons constituant la *polis*. Le centre s'inscrit dans un espace composé, certes, de parties diverses, mais qui révèlent toutes leur similitude, leur symétrie, leur équivalence fondamentales par leur rapport commun avec ce centre unique que forme la *Hestia koinè*. Le centre traduit dans l'espace les aspects d'homogénéité et d'égalité, non plus ceux de différenciation et de hiérarchie. Ajoutons que par son contact avec les réalités politiques qu'il a charge maintenant d'exprimer, le symbole du centre se déprend des représentations religieuses auxquelles il était auparavant associé. P. Levêque et P. Vidal-Naquet parlent à cet égard, comme nous avons pensé pouvoir le faire nous-même, de laïcisation. Le terme a été discuté^[6]. On peut, de fait, se demander s'il ne souffre pas de quelque anachronisme. Les auteurs de *Clisthène l'Athénien*, après avoir écrit que la réforme clisthénienne est profondément laïque, ont donc raison d'ajouter : « dans la mesure où il peut y avoir un état laïc au VI^e siècle ». Cependant, si notre vocabulaire est peu

adapté, et si nos catégories contemporaines traduisent imparfaitement les rapports du politique et du religieux chez les Grecs, il n'en reste pas moins que la notion du centre, telle qu'elle apparaît dans le symbolisme politique du Foyer commun, a pris un caractère positif et abstrait très marqué. Le foyer a perdu ses accointances chthoniennes, ses implications cosmiques ; il exclut le mystère. « Les hommes, écrit L. Gernet, l'ordonnent à leur gré, aménagement mathématique d'un territoire qui peut être quelconque : le centre est arbitraire, sinon théorique ; un foyer se déplace à volonté »^[7]. Si nous sommes, avec le Foyer commun, dans un contexte encore religieux, il s'agit d'une forme neuve de religion, d'une religion elle-même politique, et dans l'équilibre de ces deux termes, c'est le dernier qui pèse le plus, avec ce caractère « de rationnel et presque de planifié »^[8] que les Grecs ont de bonne heure conféré à ce qui touche au politique. Toute magistrature fait-on observer, — et on a raison de le faire —, conserve un caractère religieux. Cette vérité a sa contrepartie. Après Clisthène, certaines prêtrises, dont l'importance ne cessera pas d'augmenter au cours des V^e et IV^e siècles, sont d'authentiques magistratures. Fait significatif, et que les auteurs relèvent à juste titre : c'est à Clisthène que semble bien remonter l'institution des prêtrises de tribus, prêtrises annuelles, tirées au sort dans la totalité du corps civique suivant le même système de désignation que les magistratures à fonction proprement politique et que nous dirions aujourd'hui profane. Ces prêtrises civiques font contraste avec les anciennes prêtrises gentilices, privilèges de certains *genè*, détenteurs de secrets religieux et liés à des cultes locaux. Si l'on ne tient pas compte, dans la religion grecque, de ces clivages, voire de ces oppositions, on ne peut plus comprendre le développement au V^e siècle de la sophistique, dont la pensée politique accuse un réalisme presque provoquant, ni le rationalisme lucide dont fait preuve un historien comme Thucydide.

A l'élaboration d'un espace abstrait, lié à l'organisation politique, répond la création d'un temps civique, construit suivant les mêmes exigences. On est en droit de rattacher à Clisthène le calendrier prytanique qui tout au long de l'histoire athénienne s'opposera au calendrier religieux. Que ce calendrier ait établi une année de 360 jours (10 prytanies de 36 jours) ou de 366 jours (6 prytanies de 37 jours, 4 prytanies de 36), il se modèle toujours en fonction des 10 tribus territoriales qui doivent se succéder dans l'administration de la cité. Comme le notent les auteurs : « L'organisation du temps se calque sur celle de l'espace : avoir la prytanie, c'est, pour une tribu, à la fois occuper telle position dans le cours de l'année politique et déléguer 50 des siens au foyer commun qui est le cœur de la *polis* (p. 23) ». Comme l'espace encore, ce temps civique (contrairement au temps religieux, rythmé par des fêtes qui découpent le cycle de l'année en tranches temporelles qualitativement diverses, parfois même nettement opposées), se caractérise par son homogénéité. Politiquement, toutes les périodes du temps civique sont équivalentes, interchangeables. Ce qui définit une prytanie, ce n'est pas une qualité temporelle particulière, mais son homologie par rapport à l'ensemble. On est passé d'un système temporel à un autre, qui en est, à bien des égards, le contraire.

Organisation politique, espace civique, temps prytanique sont ordonnés et mesurés par des nombres. Trois d'abord, expression de la totalité, mais surtout cinq et dix qui jouent dans les réformes clisthéniennes un rôle privilégié. Quelle signification faut-il donner à ces préférences ? Doit-on ici admettre, comme Glotz le suggérait, une influence des spéculations politico-mystiques des Pythagoriciens ? L'enquête des auteurs conclut sur le second point par la négative. Leur réponse nous paraît d'autant plus pertinente qu'ils proposent, pour leur part, une explication très convaincante. Le choix du dix est pour notre problème d'un intérêt tout particulier, puisqu'en fixant le nombre des tribus à dix, Clisthène se proposait délibérément, selon le témoignage d'Aristote, d'écarter le nombre douze, qui était auparavant celui des trytties, à l'intérieur desquelles se distribuait la totalité des citoyens. L'adoption d'un système décimal à la place d'un système duodécimal allait pourtant contre toute la tradition politique ionienne. Elle devait aussi heurter certaines habitudes de pensée enracinées dans la religion (les douze mois du calendrier religieux, les douze grands dieux du panthéon). Par contre, il existait, peut-être dès le début du VI^e siècle, un système de numération acrophonique — dit conventionnellement hérodien — dont le caractère décimal et quinquenaire est manifeste. On peut penser que l'emploi de ce système numéral a répondu, pour une large part, à la diffusion de la monnaie et au besoin d'une comptabilité écrite. Il faut ici rappeler le rôle que l'écriture a joué aux origines de la cité. Mise sous le regard de tous par le fait même de sa rédaction, la formule écrite sort du domaine privé pour se situer sur un autre plan : elle devient bien commun, chose publique ; elle concerne désormais directement la collectivité dans son ensemble ; elle participe en quelque façon du politique. La préférence de Clisthène pour 5 et pour 10 s'expliquerait alors très naturellement : l'homme d'état athénien utilise le système de numération que l'écriture avait déjà fait passer dans le domaine public et qui s'opposait au système duodécimal par son emploi dans la vie courante, par son caractère profane.

La cohérence des réformes clisthéniennes, maintes fois notée par les historiens sur le plan des institutions, n'apparaît donc pas moins frappante au niveau des structures mentales. La mutation politique est le signe d'un changement dans l'univers intellectuel. Deux ordres de problèmes se posent alors. Quels sont, dans le domaine social, les facteurs qui ont pu jouer un rôle déterminant dans ces transformations ? Dans quelle mesure peut-on, en second lieu, établir un lien entre le nouvel idéal politique d'*isonomia*, impliquant une vision géométrique de la cité, et d'autres créations du génie grec dans des secteurs différents de la culture ?

La réponse au premier problème engageait toute l'histoire économique et sociale de l'Athènes archaïque. Il va sans dire que les auteurs ne pouvaient traiter ni même aborder une question aussi vaste. Ils ont limité leur ambition à mieux définir la place et le rôle particuliers des Alcéméonides dans cette Athènes du VI^e siècle où le jeu politique se trouvait dominé par la rivalité de grands *géné* nobles. Famille aristocratique, s'il en fût, que ces Alcéméonides, mais d'une certaine façon « en marge » et presque constamment opposée aux autres grandes lignées. Depuis le

meurtre de Cylon, dans la deuxième moitié du VII^e siècle, pèse sur eux une malédiction religieuse dont leurs adversaires se chargent de raviver périodiquement le souvenir, et qui les voue, dans la cité naissante, à ce que les auteurs appellent la fonction d'hérésie. Le statut spécial de cette grande famille hérétique, ses exils, les liens qu'elle noue avec Delphes, sa politique de prestige et d'alliance à l'étranger, autant de faits qui éclairent le double caractère de la réforme clisthénienne : alors même qu'elle fonde, de façon si neuve, la démocratie, elle conserve par fidélité à des traditions familiales certaines des structures anciennes d'esprit aristocratique, comme l'Aréopage ou les classes censitaires. Les auteurs pensent même pouvoir pousser l'analyse plus loin. Quand Hérodote emploie à propos de Clisthène, la formule : « il attache le peuple (*dèmos*) à son hétéairie »^[9], son vocabulaire même souligne combien la politique clisthénienne se situe encore dans le cadre du jeu traditionnel des *géné* aristocratiques. Cependant ce *dèmos* que l'Alcméonide s'efforce ainsi d'attacher à sa cause n'est déjà plus le même que connaissait Pisistrate et sur lequel il appuyait son pouvoir : les habitants des *dèmes* ruraux par opposition aux citadins de l'*astu*. Entre Pisistrate et Clisthène, un *dèmos* urbain s'est développé qui s'est constitué en « classe politique » ; c'est ce *dèmos* urbain que Clisthène veut rallier et qu'il intègre dans l'état par des réformes qui donnent à la ville, comme telle, plus de poids dans l'équilibre des forces politiques. Cette position de commandement qu'occupe désormais la ville au centre du nouvel espace civique n'était pas faite cependant pour ruiner la puissance de toutes les anciennes familles. Les Eupatrides, on le sait, ont pu se définir comme ceux qui résident en ville par opposition aux ruraux. Aux V^e et IV^e siècles encore, les nobles habiteront effectivement les *dèmes* urbains. Ce sont donc surtout les « seigneurs » locaux qui sont visés par la nouvelle organisation politique et leur particularisme qui est brisé. Les Eupatrides de la ville ne sont pas exclus de l'état ; ils sont eux-mêmes intégrés à la démocratie.

Ces remarques, concernant l'apparition d'un *dèmos* urbain, fait d'artisans et de commerçants, à côté de la noblesse citadine, sont certainement fondées. Peut-être faut-il cependant ajouter, pour les placer dans leur éclairage exact, que la constitution clisthénienne se propose précisément de dépasser l'opposition de la campagne et de la ville et d'édifier un état qui ignore de façon délibérée, dans l'organisation des tribunaux, des assemblées et des magistratures, toute distinction entre urbains et ruraux. Tel est bien le sens du « mélange » que Clisthène a voulu réaliser de tous les anciens éléments dont la cité était auparavant composée. Même si, à cette époque, la ville sert déjà de résidence à des artisans et des commerçants formant un *dèmos* urbain, même si elle implique un genre de vie et des modes d'activité particuliers, ce qui la définit dans le principe, ce n'est pas une forme spéciale d'habitat ni une catégorie à part de citoyens, mais le fait qu'au centre du territoire elle rassemble comme en un même point tous les édifices, civils et religieux, qui sont liés à la vie commune du groupe, tout ce qui est public par opposition au privé. Dans le cadre de la constitution clisthénienne, pas plus le citadin comme tel que le rural comme tel n'a de place dans la représentation de la *politeia*.

Dans un ouvrage qui s'attache tout spécialement à définir les aspects intellectuels d'une réforme politique, le second problème : les rapports de la révolution clisthénienne avec d'autres changements mentaux —, revêtait une importance particulière. Les auteurs l'ont abordé par diverses voies tout en formulant très explicitement les difficultés que soulève sa solution dans la perspective propre aux historiens.

Dans notre essai sur *Les origines de la pensée grecque* nous avons souligné la concordance frappante entre deux modèles : le modèle cosmologique qui règle l'ordonnance de l'univers physique chez les premiers philosophes d'Ionie, spécialement chez Anaximandre où il est le plus net ; le modèle politique qui préside à l'organisation de la cité et qui trouve dans la *politeia* clisthénienne son expression achevée. Dans les deux cas nous avons constaté une même orientation géométrique, un schéma spatial analogue, où le centre et la circularité se trouvent valorisés en tant qu'ils fondent, entre les divers éléments aux prises dans le cosmos naturel ou humain, des relations de caractère symétrique, réversible, égalitaire. Cette analogie de structure était confirmée par l'emploi, dans la pensée physique et politique, du même vocabulaire, le recours à un même outillage conceptuel. Notre analyse était structurale ; elle comparait des modèles ; elle les prenait là où nous pouvons les saisir sous leur forme la mieux élaborée. Cependant les modèles auxquels nous nous référions appartenaient à des périodes distinctes (première moitié et fin du VI^e siècle) et à des secteurs différents du monde grec (Milet et Athènes). Cette double distance ne nous paraissait pas mettre en cause le rapprochement que nous avons tenté : d'une part, en effet, un texte d'Hérodote, rapportant une proposition de Thalès à l'assemblée panionienne, montrait que le géométrisme de la pensée physique des Milésiens avait des implications directement politiques^[10] ; d'autre part, chez un Alcmeon, la notion politique d'*isonomia* servait à exprimer, entre des forces physiques opposées, ce même équilibre sur lequel repose, selon Anaximandre, l'ordre de l'univers. Enfin, si nous comparions, aux deux bouts de la chaîne, la cosmologie d'Anaximandre et la constitution clisthénienne, nous indiquions des chaînons médiateurs : le texte politique, concernant l'*isonomia*, que nous rapprochions pour le vocabulaire, les notions de base, la conception générale, des fragments cosmologiques d'Anaximandre, n'appartient pas à l'Athènes clisthénienne : il est mis, par Hérodote, dans la bouche de Maiandrios s'adressant, vers 510 à ses concitoyens de Samos^[11].

Cependant ces précisions, valables, nous semble-t-il, au niveau d'une analyse socio-psychologique, ne pouvaient satisfaire des historiens soucieux de mieux cerner, dans la trame des faits historiques, le cheminement effectif des influences. « Le problème, écrivent les auteurs, est de savoir si l'isonomie clisthénienne et la représentation du cosmos telle qu'elle apparaît chez les Milésiens sont deux phénomènes parallèles peut-être, mais sans point d'attache l'un avec l'autre, ou si, au contraire, l'univers mental qui est celui d'Anaximandre était susceptible d'être compris du fondateur de la cité nouvelle » (p. 80). P. Lévêque et P. Vidal-Naquet reprennent donc l'enquête et

la poursuivent sur plusieurs plans. Dans une première démarche ils recherchent quels ont été en fait les modèles de l'homme d'état athénien. Plus que de son aïeul et homonyme, le tyran de Sicyone, l'Alcméonide semble s'inspirer de certains aspects de la *Rhètra* de Lycurgue, avec ses divisions locales, ses *obai*, servant de cadre à l'armée des *Egaux*. Mais deux épisodes paraissent aux auteurs caractéristiques du climat intellectuel et politique dans lequel il faut situer la génération de Clisthène. Le premier est précisément celui que nous rapportons d'après Hérodote, et qui concerne la proposition faite par Thalès à l'Assemblée du Panionion, vers 547, de créer à Téos un *Bouleutérion* unique, parce que cette île est « au centre de l'Ionie »^[12], μέσον Ἰωνίης. Le texte même d'Hérodote impose le rapprochement avec Clisthène puisqu'il emploie, pour désigner le nouveau statut qu'occuperaient les diverses cités par rapport à ce centre désormais unique des Ioniens, le terme de *dèmes*, au sens qu'il avait pris après les réformes de l'Alcméonide. Le deuxième fait que les auteurs versent au dossier nous vient encore d'Hérodote. C'est vers 550 que les Cyrénéens, sur le conseil de Delphes, demandèrent à Démonax de leur donner une constitution. Démonax restreignit les prérogatives royales au domaine purement religieux et plaça toutes les autres attributions « au milieu pour le peuple », ἐς μέσον τῷ δήμῳ^[13]. La réforme est un exemple, parmi d'autres, des expériences qui furent tentées dans ces sortes de laboratoires politiques que constituèrent, au VI^e siècle, les cités coloniales et dont la forme la plus radicale se trouve sans doute dans le régime communiste établi au début du siècle aux îles Lipari par les survivants de l'expédition guidée par Pentathlos. Entre l'entreprise de Clisthène et une entreprise coloniale, le parallélisme est d'autant plus frappant que l'Alcméonide, dont on sait le concours qu'il a trouvé à Delphes, donne, dans la religion civique qu'il réorganise, une place spécialement importante aux dix héros fondateurs, les dix Archégètes, que la Pythie avait désignés comme éponymes des dix tribus, parmi les cent noms de héros proposés. Or l'archégète tantôt distinct, tantôt confondu avec l'œciste, joue dans la fondation des colonies et dans leur culte civique un rôle de premier plan. On peut donc admettre qu'à l'époque où la colonisation archaïque disparaît, Clisthène en a transposé certaines valeurs pour les adapter à Athènes. Cette conclusion des auteurs prend tout son poids quand on rappelle qu'au témoignage d'Elie, Anaximandre avait lui-même dirigé la fondation d'une colonie milésienne à Apollonie, dans le Pont^[14].

Une seconde démarche conduit, par une voie tout autre, à des résultats convergents. Le rationalisme géométrique des Milé-siens, compte parmi ses œuvres les plus caractéristiques, la réalisation des premières cartes du monde habité. Sur la surface de la terre, délimitée par le cours circulaire du fleuve Océan, l'*oikouménè* s'inscrit dans un quadrillage régulier ; en dépit de leur apparent désordre, les terres, les mers, les fleuves apparaissent, sur la carte, groupés et distribués suivant des rapports rigoureux de correspondance et de symétrie. Ces cartes qui plaçaient sous les yeux du public une image, toute rationalisée, de l'*oikouménè* ont pu avoir une fonction politique. Vers 500, Aristagoras de Milet, recherchant des alliés contre le Grand Roi, emporta avec lui une carte de ce type, gravée sur le bronze, et la montra dans Sparte à Cléomène, pour le convaincre d'intervenir. N'ayant pas réussi, il s'en vint à Athènes

où il plaïda sa cause, non plus cette fois devant un roi, mais devant le peuple assemblé. On peut penser que, comme à Sparte, il fit voir sur sa carte la position des territoires de l'Empire perse, du littoral ionien jusqu'à Suse. Contrairement à Sparte, Athènes décida l'envoi de dix navires. A ces comportements antithétiques des deux cités il y a évidemment des raisons politiques et circonstanciées. Mais ces divergences politiques correspondent aussi à deux mentalités différentes.

Dernier palier enfin de l'enquête. L'art d'un Anténor, dont le rôle auprès de Clisthène est analogue à celui de Phidias auprès de Périclès, témoigne, dans ses innovations, d'un changement de mentalité qui évoque le rationalisme géométrique des Milésiens. Les archéologues ont souligné, dans l'œuvre d'Anténor, le souci de rigueur quant à l'ordonnance spatiale, la volonté d'équilibrer toute la composition autour et en fonction, d'un motif central, l'art « de meubler rationnellement le cadre de l'espace tympanal et de garder aux personnages médians une échelle en rapport avec les personnages interchangeables ^[15] ».

Cet « excès de logique et de discipline » ^[16], qu'on a pu reprocher à Anténor, ne doit-il pas être imputé, lui aussi, à l'esprit nouveau qu'on sent alors à Athènes et qui apparaît tirés largement ouvert aux suggestions de la pensée ionienne.

Au terme de leur analyse les auteurs pensent donc pouvoir admettre une coïncidence entre la vision géométrique du monde, propre à un Anaximandre, et la vision politique d'une cité gouvernée par l'*isonomia*, telle que Clisthène s'efforce de la réaliser à Athènes. Unité d'atmosphère intellectuelle, correspondance entre espace physique et espace civique, solidarité de la philosophie et de la vie publique : tous ces traits sont propres au VI^e siècle. Au V^e, cette cohérence interne de la culture, cette intégration réciproque des divers domaines de la pratique sociale et de la réflexion théorique disparaissent. Le monde des géomètres et des astronomes se sépare de celui de la cité. Avec Parménide, la philosophie acquiert son autonomie. Chaque type de discipline, aux prises avec ses problèmes, doit constituer son propre mode de réflexion, édifier son vocabulaire, élaborer sa logique. Ainsi se consomme entre l'espace des mathématiciens et celui de la communauté politique une rupture que les auteurs estiment très profonde. Avec la découverte par Hippase, au milieu du V^e siècle, des incommensurables, avec la publication des premiers éléments de géométrie d'Hippocrate de Chios, l'espace géométrique, entièrement indifférencié, ne peut plus comporter de point central privilégié. Au contraire, par une sorte de retournement, l'espace de la cité dans son double aspect de structure politique et de plan architectural s'oriente dans la voie d'une différenciation très poussée. Dans les théories des réformateurs politiques comme dans les entreprises des urbanistes, la cité apparaît composée de parties multiples dont les fonctions sont différentes les unes des autres. L'œuvre d'Hippodamos est à cet égard particulièrement instructive puisque le Milésien aurait été à la fois le premier urbaniste et le premier théoricien politique au sens propre. Sa réflexion sur l'espace civique couvre donc à la fois les deux plans de la *polis* : l'organisation de la cité, la configuration de la ville. Or,

de même qu'il distingue dans le groupe social des classes fonctionnelles spécialisées (selon Aristote, il aurait même inventé cette division des cités par classes, qui devait connaître une si remarquable fortune dans les théories politiques ultérieures), de même il délimite à l'avance dans le tracé des villes de grandes zones fonctionnelles différenciées correspondant aux divers types d'activité : politique et administrative, religieuse, économique. L'espace civique centré de Clithène visait à intégrer indifféremment tous les citoyens dans la Polis. L'espace politique et l'espace urbain d'Hippodamos ont en commun un même trait fondamental : leur différenciation.

Cependant les progrès mêmes des mathématiques allaient permettre, au IV^e siècle, à la géométrie et à la politique de se rencontrer de nouveau. Ce serait dans les cercles pythagoriciens qui, avec Archytas, parviennent au pouvoir à Tarente qu'auraient pris naissance les premières tentatives pour appliquer les notions mathématiques aux problèmes sociaux posés par la crise de la cité. A la notion simple de l'égalité, qui apparaissait dans l'idéal d'*isonomia*, se substituent des conceptions plus savantes : on distingue, on oppose égalité arithmétique et égalité géométrique ou harmonique. En fait, la notion fondamentale est devenue celle de proportion. Elle justifie une conception hiérarchique de la cité en même temps qu'elle permet de voir dans les institutions de la Polis l'image « analogique » d'un ordre supérieur à l'homme, cosmique ou divin. Cette nouvelle rencontre du géométrique et du politique ne doit donc pas faire illusion ; il ne s'agit pas d'un retour au passé. Tout l'équilibre des notions se trouve modifié. Au VI^e, l'essentiel était de définir et de promouvoir un ordre proprement humain. On pourrait dire que le philosophe, quand il se représentait l'ordre du monde, gardait les yeux fixés sur la cité. Au IV^e, le philosophe a les yeux tournés vers le divin ; il contemple le ciel, les astres, leurs mouvements réguliers. C'est à partir d'eux, à leur image qu'il conçoit l'ordre de la cité alors même que l'histoire en a déjà ruiné les structures traditionnelles.

Le problème, pour Clithène, était la refonte des institutions athéniennes ; pour Platon, le fondement de la cité. Quand on passe de l'effort d'organisation de la cité réelle à la théorie ou à l'utopie de la cité idéale, les rapports du mathématique et du politique se renversent. La cité ne joue plus le rôle de modèle ; le politique ne constitue plus ce domaine privilégié où l'homme s'appréhende comme capable de régler lui-même, par une activité réfléchie, les problèmes qui le concernent au terme de débats et de discussions avec ses pairs. Ce sont les mathématiques qui ont valeur de modèle, parce que, dans la tête de cet être exceptionnel qu'est le philosophe, elles reflètent la pensée divine. Aussi les auteurs peuvent-ils écrire, après une analyse de la cité platonicienne telle que le philosophe, dans le *Timée*, le *Critias* et *Les Lois*, a voulu la présenter « incarnée », qu'en dépit de tous les éléments que Platon a empruntés aux Etats de son temps, sa cité théorique, loin de représenter la vérité de la cité classique, en est à bien des égards l'opposé. Ce ne sont plus tant les hommes que les dieux qui la dirigent, et l'effort de Platon ne vise pas à trouver les institutions qui permettent aux citoyens de se gouverner eux-mêmes, mais à établir une cité qui sera dans toute la mesure du possible entre les mains des dieux. Quant à l'espace et au temps civiques,

créés par Clisthène, « ils deviennent tout naturellement le reflet des réalités sidérales de manière à faire participer le microcosme de la cité au macrocosme de l'Univers » (p. 146).

L'intérêt d'un livre ne tient pas seulement aux résultats et aux idées neuves qu'il apporte ; il se mesure aussi au nombre de problèmes qu'il fait naître, aux réflexions, voire aux objections qu'il suscite. Formulée de façon volontairement radicale, la thèse des auteurs sur le « retournement » qui se produirait au V^e siècle dans la conception de l'espace civique soulève une série de questions qui mettent en cause certains des traits essentiels de la Cité et de la pensée politique, aux époques archaïque et classique. Nous avons dit notre accord avec les conclusions de P. Lévêque et de P. Vidal-Naquet au sujet des réformes clisthénienne, de leur portée intellectuelle, de l'organisation spatiale qu'elles impliquent. Doit-on parler, pour le V^e siècle, d'une rupture, d'un renversement des perspectives touchant à l'espace social ? Ne s'agit-il pas plutôt d'un simple déplacement d'accent, dans le cadre d'un même type de pensée politique ?

Remarquons d'abord que l'exemple d'Hippodamos, retenu par les auteurs, n'est pas favorable à l'hypothèse d'un divorce qui s'établirait au cours du ve siècle entre l'espace des astronomes et l'espace de la cité. S'il est bien exact qu'Hippodamos se présente comme un théoricien politique doublé d'un urbaniste, il nous est surtout donné par les Anciens comme un « savant dans les choses de la nature », comme un « météorologue »^[17]. Sur ce plan, son personnage s'inscrit dans la ligne de la tradition ionienne : il continue très directement un Thalès et un Anaximandre. Philosophe cherchant à expliquer la nature, Hippodamos ne se détourne pas pour autant de la vie civique ; il apparaît intégré à l'univers de la cité. Sa pensée ne sépare pas espace physique, espace politique, espace urbain ; elle les unit dans un même effort de réflexion.

Reste le problème fondamental : le caractère différencié, et non plus homogène, de l'espace hippodamien. Avant d'apprécier la portée de ce trait et de rechercher dans quelle mesure il marque un retournement de la perspective clisthénienne, il nous faut dégager quelques unes de ses implications. Si Hippodamos conçoit l'univers physique et le monde humain comme des totalités dont les éléments constitutifs, n'étant pas entièrement homologues, ne s'ordonnent pas selon des relations d'équivalence, mais s'ajustent les uns aux autres suivant des rapports de proportion, de façon à produire, par leur divergence même, une unité d'« harmonie », il s'ensuit que dès le V^e siècle la pensée politique avait élaboré un modèle hiérarchique de la cité et cherchait à le justifier par des considérations empruntées à l'astronomie et aux mathématiques. Les premières tentatives d'appliquer les notions de nombre, de proportion, d'harmonie aux schémas d'organisation de la *polis* pourraient donc remonter au-delà d'Archytas — même si ce dernier leur a donné une forme plus précise — et appartenir au Pythagorisme ancien. L'absence de témoignages contemporains rend évidemment cette conclusion, comme tout ce qui touche au

premier pythagorisme, purement hypothétique. Elle apparaît cependant assez probable dès lors qu'on rapproche deux faits bien assurés. En premier lieu, l'existence d'un modèle hiérarchique de la cité, tant chez un homme comme Solon (qui s'efforce de réaliser l'*eunomia* en attribuant à chacun, en fonction de sa valeur, de son *arété*, la part exacte qui lui revient au sein de la *polis*) que dans les institutions elles-mêmes avec le système des classes censitaires. En second lieu, les Anciens s'accordent à attribuer à Pythagore la théorie suivant laquelle tout dans l'Univers est réglé par les nombres, ou même est nombre. Au reste, P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, dans les pages qu'ils consacrent à l'action du groupe pythagoricien à Crotona, notent fort justement qu'entre la prédication populaire, visant au renouvellement politique, et la réflexion géométrique et astronomique, il n'y avait, pour les membres de la secte, aucune différence de nature. Certes, on accordera aux auteurs qu'on ne saurait sans anachronisme attribuer à la politique pythagoricienne l'étiquette d'aristocratique ou de démocratique : le problème ne se pose pas encore en ces termes. Cependant, dans l'ensemble, les Pythagoriciens sont attachés à une conception hiérarchique ou harmonique de la cité : de même que Solon distingue dans le corps civique ceux qu'il appelle les nobles et les vilains (au sens à la fois moral et social de ces mots), Pythagore, dans les couples d'opposés dont les catalogues nous ont été transmis, ne place pas sur le même plan les termes antinomiques mais distingue chaque fois une valeur positive et une valeur négative, la seconde devant rester soumise à la première dans le mélange qu'elle forme avec elle.

Hippodamos avait-il subi l'influence du pythagorisme ? Ses théories montrent en tout cas que le courant de pensée auquel se rattache la politique pythagoricienne s'est prolongé au cours du V^e siècle avant de s'exprimer au IV^e chez un Archytas et chez un Platon. Pour toute cette tradition, l'ordre, dans la nature et dans la société, implique différenciation et hiérarchie. Ne faut-il pas en conclure, avec les auteurs, que l'espace civique d'Hippodamos, et plus encore de Platon, est en opposition absolue avec le modèle spatial de Clisthène ?

Il nous semble que cette affirmation devrait pourtant être nuancée. Comparant Clisthène et Pythagore, les auteurs ont insisté sur ce qu'ils appellent les ambiguïtés de la politique pythagoricienne. Le problème est de savoir s'il n'y a pas dans la conception même que les Grecs se sont fait de la *politeia* une ambiguïté assez fondamentale pour marquer, à des degrés divers, toute leur pensée politique^[18]. Les Grecs n'ont pas clairement séparé, comme nous le faisons, état et société, plan politique et plan social. L'opposition se situe pour eux entre le privé et le public. Ce qui n'est pas du domaine privé se trouve rattaché au domaine public, au commun, c'est-à-dire finalement à la sphère politique (pour nous, au contraire, la plus grande part de nos activités sociales, qui nous mettent en rapport avec autrui, ne sont ni du domaine purement privé, ni du domaine proprement politique). Pour les Anciens, toute société humaine apparaît composée de parties multiples, différenciées par leurs fonctions ; mais en même temps, pour que cette société forme une *polis*, il faut qu'elle s'affirme sur un certain plan comme une et homogène. La *politeia* désignant à

la fois le groupe social pris dans son ensemble (la société) et l'Etat au sens strict, il est difficile d'en faire une théorie entièrement cohérente puisque, selon la perspective où l'on se place, cette *politeia* se présente tantôt comme multiple et hétérogène (différenciation des fonctions sociales), tantôt comme une et homogène (aspect égalitaire et commun des prérogatives politiques définissant, comme tel, le citoyen). L'embarras d'un Aristote en la matière est significatif : polémiquant contre Platon auquel il reproche de vouloir réaliser par son régime communautaire l'unité la plus complète de l'Etat, Aristote écrit qu'à force de s'unifier la cité cesserait d'être une cité, puisque la *polis* (comme groupe humain) est par sa nature pluralité (πληθός), et qu'elle ne peut naître à partir d'individus semblables (ἐξ ὁμοίων)^[19] ; ce qui ne l'empêche pas d'affirmer quelques lignes plus loin que la *polis* (comme Etat) reposant sur l'égalité et la réciprocité, le pouvoir doit être partagé également entre tous les citoyens qui l'exerceront à tour de rôle et qui seront considérés, hors de leurs charges, comme semblables (ὡς ὁμοίους)^[20]. Sa conclusion ne parvient pas à lever cette antinomie. Quand il écrit : « La *polis*, qui est pluralité, doit être faite, par l'éducation, commune et une »^[21], il se borne à formuler le problème que toute la pensée politique a cherché à résoudre et qui tient à la double nature de la *politeia*, entendue au sens strict : elle ne se confond pas entièrement avec la vie du groupe ; il y a des activités qu'on peut dire sociales — parce qu'elles sont indispensables à la vie en groupe et qu'elles mettent les hommes en relation les uns avec les autres — qui lui restent extérieures ; mais cependant, définissant ce qui est commun par opposition à ce qui est privé, la *politeia* exprime l'essence même de toute vie sociale ; celui qui est hors de la *politeia* est d'une certaine façon aussi hors société. Législateurs, hommes d'état, philosophes, apporteront à ce problème des réponses diverses, mais ils le poseront toujours dans les mêmes termes, ce qui confère à la pensée politique grecque, par delà ses dissonances ou ses contradictions, une orientation commune. Que la *politeia* ait été étendue à l'ensemble du corps social formé par les hommes libres d'une cité ou limitée à un groupe plus restreint, qu'il y ait ou non chez les membres de la cité des distinctions quant à leur droit d'exercer en commun le pouvoir, il s'est toujours agi de constituer les citoyens en une collectivité véritablement une, en dépit de toutes les différences opposant les uns aux autres les individus qui la composent.

La solution clisthénienne a effectivement une signification exemplaire ; elle représente un des pôles extrêmes de la pensée politique. Les réformes visent à constituer un espace civique homogène dans le cadre duquel tous les Athéniens, quelles que soient leur famille, leur profession, leur résidence, puissent apparaître équivalents les uns aux autres, en tant que citoyens d'un même état. La *polis* tend donc à prendre la forme d'un univers sans étage ni différenciation. On peut, il est vrai, faire observer qu'en ne supprimant pas les classes censitaires, Clisthène conserve une place, dans son système, à un élément de hiérarchie. L'objection cependant ne nous paraît pas décisive, car, pour définir l'esprit de la révolution clisthénienne, il faut considérer, non ce qu'elle a laissé subsister du passé, mais ce qui caractérise l'ensemble des innovations qu'elle a opérées. On doit donc admettre qu'en

remodelant l'état Clisthène a obéi à un idéal de cité égalitaire où tous les citoyens se situeraient sur un même plan et occuperaient par rapport à un centre commun des positions symétriques et réversibles. Par contre, il faut dire que les valeurs d'égalité et d'indifférenciation apparaissent chez lui d'autant plus accentuées qu'il se propose précisément de remédier à un état de fait marqué par la séparation et la division : il s'agit, pour l'homme d'État athénien, d'unifier une cité déchirée par les factions, les clientèles, les rivalités locales. L'établissement d'un cadre politique homogène est la condition d'une fusion en un même tout des éléments différenciés du corps civique.

Dans un contexte historique déjà modifié, les préoccupations d'Hippodamos ne laissent pas de paraître assez voisines. L'*isonomia* de type clisthénien n'a pas réussi à supprimer les antagonismes sociaux. Bien des cités au V^e, et plus encore au IV^e siècle, sont divisées par des luttes intestines, où les considérations d'intérêts — ce que nous appellerions l'économique — ont pris une importance qu'elles n'avaient pas à l'époque de Clisthène. Ces contradictions ne cesseront de s'aggraver, et Platon pourra dénoncer, derrière l'apparente unité de l'état démocratique, le combat des riches et des pauvres, rangés en deux camps ennemis. Dans l'esprit de leurs partisans, les théories des classes fonctionnelles — qui semblent bien reprendre la tradition indoeuropéenne relative à l'organisation tripartite de la société — ne visent à institutionnaliser la différenciation des classes sociales que pour mieux assurer l'unité et l'homogénéité complètes de l'État. Au reste, la solution d'Hippodamos est encore assez proche de Clisthène. Hippodamos distingue dans le corps social trois classes qui restent chacune enfermée dans sa fonction propre : guerrière, artisanale, agricole ; il divise le territoire en trois secteurs : domaine sacré, réservé aux dieux ; public, réservé aux guerriers ; privé, attribué aux agriculteurs. Mais toutes les classes se retrouvent unies et égales sur la plan proprement politique : elles composent ensemble un seul et même *dèmos* qui élit ses magistrats. Le système hippodamien, s'il implique une image différenciée de la société humaine, n'institue pas de hiérarchie dans la sphère politique au sens propre. Hippodamos distingue et classe les divers types d'activités qui apparaissent nécessaires à la vie du groupe, mais qui restent cependant extérieurs au politique compris comme l'exercice en commun du pouvoir de commandement. Ce qui est nouveau chez lui et qui constitue la pièce maîtresse de son système, c'est la spécialisation de la fonction militaire, confiée à une classe de guerriers professionnels. Or la fonction guerrière, contrairement aux activités artisanales et agricoles, ressortit aux yeux des Grecs du domaine public ; elle concerne la communauté dans son ensemble ; elle est intégrée au politique. C'est en ce sens qu'il y a, malgré tout, une certaine disparité dans le statut des trois classes sociales. Pourquoi cette situation particulière des guerriers dans la *polis* ? Il s'agissait, pour Hippodamos, en isolant la fonction militaire, proche par sa nature du politique, de la purifier de tout contact avec la vie économique, avec cette sphère d'intérêts privés qui apparaît maintenant comme un facteur de division et d'opposition entre les citoyens. Les militaires n'ont pas de propriété personnelle. Ils sont nourris, comme à Sparte, aux frais de l'État sur la terre commune. Parce que leur spécialité,

en tant que classe fonctionnelle, est de prendre en charge un secteur qui appartient au domaine commun ou public, ils ne peuvent rien posséder de particulier ; leur activité sociale ne doit revêtir aucun caractère privé.

La même conception se retrouve, au siècle suivant, sous une forme radicale et systématique, chez Platon. Dans la cité platonicienne la différenciation des classes donne lieu à une véritable ségrégation fondée sur une différence de nature entre les membres des diverses catégories fonctionnelles qui ne doivent sur aucun plan se trouver mêlées. Tel est, en particulier, le sens du mythe des métaux. Chaque classe est assimilée à un métal. Pour les classes les meilleures comme pour les métaux les plus précieux, un mélange ne saurait aboutir qu'à un alliage inférieur, à l'impureté. A cet égard Platon apparaît bien comme un anti-Clisthène puisque l'Alcméonide se proposait de réaliser sur le plan politique le « mélange » de tous les Athéniens, sans tenir compte de leurs diverses fonctions professionnelles. Cependant le but final de Platon reste celui-là même que se fixait Clisthène : constituer un État qui soit véritablement un et homogène. Mais, pour le philosophe, cet idéal implique une condition impérieuse : ceux qui forment l'État ne peuvent être politiquement semblables que s'ils le sont aussi dans l'ensemble de leur vie sociale. Pour que dirigeants et gardiens puissent accomplir leur charge et veiller au bien général, il faut que tout entre eux soit effectivement égal et commun. Cela n'est possible que s'ils renoncent à toute activité d'ordre professionnel ou économique pour se consacrer entièrement et exclusivement à leur fonction politique. Autrement dit la réalisation du modèle clisthénien d'une *politeia* homogène suppose une épuration de la sphère politique, par expulsion de tous ceux qui sont engagés, à quelque titre que ce soit, dans la vie professionnelle. Dans une cité où la spécialisation des fonctions et des métiers a divisé le groupe contre lui-même, l'unité et l'homogénéité de l'État ne peuvent être rétablies qu'en faisant de l'activité politique une spécialité à part, un métier opposé à tous les métiers, en ce sens qu'il relève du public et non, comme les autres, de l'intérêt privé.

Alors même qu'il prend le contrepied de la constitution clisthénienne, Platon reste donc à certains égards fidèle à l'idéal politique qui l'a inspirée. Aussi n'est-il pas étonnant de trouver chez le philosophe de l'Académie la tentative la plus rigoureuse pour tracer le cadre territorial de la cité conformément aux exigences d'un espace social homogène. Dans *Les Lois*, Platon passe de la législation idéale, réalisant la communauté complète des femmes, des enfants et des biens, à ce qu'il appelle la cité seconde ou troisième, c'est-à-dire à des constitutions qui, tenant compte des défauts de la nature humaine, sont plus proches de la réalité. La cité des *Lois* admettra donc le partage du sol et des maisons au lieu de l'exploitation en commun de la terre : chaque citoyen bénéficiera d'un lot déterminé. Cependant, pour que la cité soit encore relativement une, il faut que chaque lot apparaisse moins comme une propriété personnelle que comme le bien de la cité tout entière ; il faut aussi que l'ordre de répartition fixé à l'origine demeure à jamais immuable. Platon est donc conduit à évoquer les conditions locales les plus favorables à la réalisation de son projet et à

préciser les modes d'organisation de l'espace que sa législation va projeter sur le terrain ^[22]. Il ne cache pas que son plan a une valeur idéale : dans la pratique il sera sans doute impossible de réunir toutes les conditions exigées. Nous avons donc affaire — et Platon le dit expressément — à un modèle. Ce modèle est à la fois géométrique et politique. Il représente l'organisation de la cité sous la forme d'un schéma spatial. Il la figure dessinée sur le sol. En quoi cet espace civique de Platon est-il contraire, en quoi est-il semblable au modèle clisthénien ?

Selon Platon, le fondateur de la cité des *Lois* établit d'abord au centre (ἐν μέσῳ) du pays une enceinte circulaire clôturée, nommée Acropole. A partir de là il organise le territoire pour le former en un cercle qui s'étend régulièrement autour de l'Acropole. Toute la terre est divisée en douze portions — correspondant aux douze tribus — de façon que chaque part soit équivalente aux autres du point de vue du rendement. Il distribue alors, toujours suivant le même principe d'équité, les 5 040 lots de terre pour les 5 040 foyers constituant la *polis*. Mais chaque lot, attribué à un foyer, est divisé en deux parties, une à proximité de la ville, l'autre dans les zones périphériques, vers les frontières. Comme il n'est pas possible de disposer tous les demi-lots sur un même cercle, le fondateur procède de la façon suivante : qui possède un demi-lot attenant immédiatement à la ville aura comme demi-lot complémentaire un terrain touchant directement à la frontière ; qui aura, à partir de la ville, un demi-lot situé après le premier, aura le demi-lot suivant aussi à la frontière, et ainsi de suite, de sorte que les demi-lots les plus éloignés de la ville, se trouvant à mi-distance du territoire, seront contigus à leur demi-lot complémentaire appartenant à la zone périphérique. Ainsi chaque foyer sera attaché à un lot de terre qui, dans la moyenne de ses deux composantes, se trouvera exactement à même distance du centre que tous les autres. Enfin la zone proprement urbaine sera divisée à son tour en douze secteurs comme le reste du territoire. Chaque citoyen aura deux habitations, une en zone urbaine, près du centre, une autre dans le secteur rural, à la périphérie.

Circulaire, centré comme celui de Clisthène, l'espace politique de Platon s'en distingue sur plusieurs points essentiels. Ce n'est plus l'*agora* qui occupe la position centrale, mais l'acropole, consacrée aux divinités tutélaires de la cité, Zeus et Athéna. Aussi le siège d'Hestia, contrairement à l'usage de toutes les cités grecques, se trouve-t-il situé, non sur l'*agora*, mais sur l'acropole. Ce déplacement du centre est significatif. L'acropole s'oppose à l'*agora* comme le domaine du sacré (les *hiera*) au domaine du licite ou du profane (les *hosia*), comme le divin à l'humain. La cité platonicienne — P. Lévêque et P. Vidal-Naquet ont eu raison de le noter — se construit autour d'un point fixe qui, par son caractère sacré, amarre en quelque sorte le groupe humain à la divinité ; elle s'organise selon un schéma circulaire qui reflète l'ordre céleste. Il est donc normal que Platon, parcourant en sens inverse le chemin suivi par Clisthène, revienne à un système duodécimal dont la valeur religieuse apparaît chez lui sans équivoque : chaque tribu est assignée comme son lot à un des douze dieux du panthéon. Possesseurs de l'espace, les dieux sont aussi maîtres du

temps : chacun des douze mois est attribué à un dieu. Si les divisions du temps et de l'espace se correspondent, c'est qu'espace et temps se modèlent l'un et l'autre sur l'ordre divin du cosmos.

Le plan politique, que Clithène avait dégagé, Platon le réintègre donc dans la structure d'ensemble de l'univers. Mais en même temps, l'espace de la cité, tout chargé qu'il soit de significations religieuses, est rendu de façon plus systématique encore que chez Clithène parfaitement homogène et indifférencié. Par d'ingénieuses dispositions, le législateur platonicien entend donner à toutes les portions du territoire qu'il a distinguées une exacte équivalence, une complète symétrie par rapport au centre commun. Ce n'est plus seulement en tant que citoyens, sur le plan politique, que les membres de la cité apparaissent égaux et semblables. L'aménagement du sol les rend identiques et interchangeables dans leur tenure foncière, leur habitat, leur lieu de résidence. L'espace de la cité est organisé de telle sorte que disparaît toute distinction entre urbains et ruraux. Tout citoyen est à la fois et aussi bien citadin que campagnard. Au moment où s'accuse, dans la vie réelle, l'opposition de la ville et de la campagne, la théorie du philosophe trace le plan d'une cité où serait entièrement réalisé « le mélange » que souhaitait Clithène. En ce sens la *polis* platonicienne, qui est bien à certains égards, comme les auteurs l'ont montré, le contraire de la cité classique en est aussi la vérité. C'est sans doute dans les *Lois* que le modèle d'un espace politique géométrisé, qui caractérise la civilisation grecque, se trouve dans ses traits spécifiques le plus fermement dessiné.

NOTES

- [1] Pierre LÉVÊQUE et Pierre VIDAL-NAQUET, *Clithène l'Athénien*, 1 vol. in 8° de 163 pages, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- [2] G. GLOTZ, *Histoire grecque*, I⁴, Paris, 1948, p. 469.
- [3] J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*. Coll. « Mythes et Religions », Paris, P.U.F., 1962 ; et *supra*, pp. 202-215.
- [4] Cf. Louis GERNET, Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne : le Foyer commun, *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1951, p. 21-43.
- [5] Cf. J.-P. VERNANT, Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs, *supra*, pp. 155-201.
- [6] Cf. Boland CRAHAY, Structure politique de l'anthropologie religieuse dans la Grèce classique, *Diogène*, 1963, p. 53-71.
- [7] L. GERNET, *o.c.*, p. 42.
- [8] *Ib.*, p. 43. M. Finley note très justement : « Whereas in the Near East government and politics were a function of the religious organisation, Greek and Roman religion was a function of the political organisation », *Between slavery and freedom, Comparative Studies in Society and History*, VI, 3, Avril 1964, p. 246.

- [9] HÉRODOTE, V, 66 ; cf. *Clisthène l'Athénien*, p. 42.
- [10] HÉRODOTE, I, 170 ; *Les origines de la pensée grecane*, p. 124,
- [11] HÉRODOTE, III, 142 ; *Les origines de la pensée grecque*, p. 123.
- [12] HÉRODOTE, I, 170.
- [13] HÉRODOTE, IV, 161. Comme le notent les auteurs, Aristote fait lui-même le rapprochement entre les réformes de Clisthène et rétablissement de la démocratie à Cyrène, *Politique*, VII, 1319 b 18-22 ; *Clisthène l'Athénien*, p. 67.
- [14] ELIEN, *Hist, var.*, III, 17.
- [15] E. LAPALUS, *Le fronton sculpté en Grèce*, Paria, 1947, p. 145 ; *Clisthène l'Athénien*, p. 88.
- [16] E. LAPALUS, *o.c.*, p. 148.
- [17] ARISTOTE, *Politique*, II, 1207 b 28 ; HESYCHIUS et PHOTIUS appelleront Hippodamos *meteorólogos*, spécialiste des phénomènes célestes.
- [18] Cf. V. EHRENBERG, *The greek state*, 1960, p. 89,
- [19] ARISTOTE, *Politique*, 1261 a 18 et 24.
- [20] *Ib.*, 1261 b 1-5.
- [21] *Ib.*, 1263 b 35-37.
- [22] PLATON, *Lois*, 745 b-e.

AUTEUR

Jean-Pierre Vernant

Mis en ligne sur Cairn.info le 02/06/2020



SUIVANT



Pour citer cet article

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte © La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Cairn.info | Accès via Université de Paris