



HAL
open science

La disparition de la cité?

Julien Zurbach

► **To cite this version:**

Julien Zurbach. La disparition de la cité?. *Revue des études anciennes*, 2023, 125 (1), p. 161-178.
hal-04652625

HAL Id: hal-04652625

<https://hal.science/hal-04652625v1>

Submitted on 18 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License



REVUE DES ETUDES ANCIENNES

1
2
5

TOME 125
2023 - N°1

UNIVERSITÉ BORDEAUX MONTAIGNE

Julien ZURBACH*

LA DISPARITION DE LA CITÉ ?

À propos de : DUPLOUY (A.), *Construire la cité. Essai de sociologie historique sur les communautés de l'archaïsme grec*. - Paris : Les Belles Lettres, 2019. - 340 p. : bibliogr., ill., index. - (Mondes anciens, ISSN : 2428.467X ; 8). - ISBN : 978.2.251.45028.5.

En 2006, Alain Duplouy proposait d'abandonner la notion d'aristocratie dans l'histoire des cités grecques archaïques et de la remplacer par celle d'élites. Ces élites, on s'en souvient, étaient mouvantes et reposaient uniquement sur la capacité de chacun à s'assurer, par des conduites de prestige, la reconnaissance de ses semblables. Ceci se produisait à l'intérieur d'un groupe fermé, le corps citoyen : en disant suivre sur ce point B. Bravo, D. pouvait parfois affirmer que le corps civique était un ordre doté d'une définition juridique, constituant ainsi l'arène fermée dans laquelle se déployaient les stratégies individuelles qui pouvaient mener à un statut plus élevé que les autres¹. Mais il sentait déjà que la limite entre citoyens et non-citoyens ne pouvait que s'effacer sous la puissance des conduites de prestige : à la fin du *Prestige des élites* prend place un développement juxtaposant quelques cas archaïques à celui du banquier Pasion, et affirmant que les non-citoyens pouvaient eux aussi avoir accès aux élites, puisqu'ils ont accès aux « modes de reconnaissance sociale »². Il n'y avait donc

* École normale supérieure, Département d'Histoire ; Julien.Zurbach@ens.fr

1. A. DUPLOUY, *Le prestige des élites*, Paris 2006, p. 23, 262.

2. *Op. cit.* p. 255-259.

finalement qu'un pas jusqu'à *Construire la cité*. Ce nouveau livre, paru en 2019 et issu d'un mémoire inédit d'habilitation, reprend la question par la racine, et soutient que c'est l'appartenance même au corps civique, et non à son « élite », qui est définie par des modes de reconnaissance sociale. Cela ne va pas sans poser quelques problèmes de cohérence entre les deux livres, sur lesquels on pourra revenir. Pour le moment, il faut prendre la mesure de l'ampleur de la révolution ainsi proposée, qu'on mesure facilement dès la première lecture. En 2006, certaines concessions sont encore faites aux vieilles idées : ainsi D. peut reconnaître que dans le « subtil mélange d'éléments appartenant à des champs multiples » qui constitue la hiérarchie sociale, il y a quelque chose qui peut être politique et juridique³. Désormais, rien ne peut plus sauver, semble-t-il, la tradition juridique, institutionnelle, dite « mommsénienne » par un raccourci malheureux mais répandu⁴. Et si, en 2006, D. rompait encore quelques lances contre les marxistes, il ne les mentionne même plus dans ce dernier livre⁵.

Le mouvement historique fondamental est ici analogue à celui proposé en 2006. Il est appliqué au corps civique dans son entier, non plus aux « élites » ; c'est donc, de manière encore plus nette, la nature même de la cité qui en forme l'objet. Il s'agissait en 2006, on s'en souvient certainement, de dépasser certaines oppositions, entre faits de structure et faits de représentation notamment, liées à une théorie du miroir selon laquelle les comportements ayant laissé des traces dans les vestiges matériels n'auraient été que le reflet d'une structure sociale, politique et juridique dont les ressorts auraient été situés ailleurs, dans le domaine juridique notamment. La définition juridique des statuts, comportant des droits politiques et économiques, devait être remplacée par l'étude des pratiques de distinction, faisant de l'affirmation discursive et pratique d'un statut privilégié, et de la reconnaissance de ces pratiques par le groupe, le ressort ultime du statut lui-même, toujours individuel, toujours incertain, toujours à consolider par de nouvelles pratiques. Cela s'inscrit dans une perspective générale très liée à notre temps, ou plutôt peut-être aux années 2000, dans la lignée des études sur le caractère actif de la culture matérielle d'une part, dont le volume de Appadurai est devenue totem et poncif à la fois⁶, mais aussi dans la lignée d'une conception individualiste et libérale de la société, résumée dans la notion (omniprésente il y a peu de temps encore) d'*agency*, ramenant toute société au produit de l'interaction entre ses acteurs, à peine soumise à quelques règles – culturelles, bien évidemment. Il ne s'agit pas d'un livre qui voudrait écrire l'histoire avec la documentation archéologique, comme on a pu le croire. Comme pour le livre de Fr. de Polignac, la revendication d'une écriture de l'histoire fondée sur l'archéologie, au sens de l'étude des vestiges matériels, tend à masquer que le changement conceptuel l'emporte de loin, ici, sur le renouvellement des sources : c'est une archéologie en définitive très classique par ses méthodes et ses objets, qui est utilisée pour appuyer une position théorique radicale.

3. A. DUPLOUY, *Le prestige des élites*, Paris 2006, p. 258.

4. Le terme « institutionnaliste » est pareillement dévoyé aujourd'hui pour désigner tous ceux qui croient que la Grèce ancienne avait des institutions.

5. Deux occurrences seulement, p. 102 et 274, en forme de *horresco referens*.

6. A. APPADURAI, *The Social life of things*, Cambridge 1986.

On commence par une lecture du livre, en discutant certains passages plus que d'autres, puis on revient sur les traits fondamentaux de la démonstration.

MODES DE VIE ET CONTOURS DE LA CITÉ-COMMUNAUTÉ

Le livre profite d'une construction rigoureuse. Un autre avantage réside dans ce que D., reprenant largement des extraits d'articles publiés ailleurs, offre ainsi une sorte de synthèse reliant diverses analyses.

L'introduction est constituée pour l'essentiel par un développement sur le caractère « rationnel » ou non de la cité grecque, point de départ un peu surprenant. Il s'agit surtout, semble-t-il, de tailler en pièces l'idée que la cité grecque s'explique par une intention planificatrice, supposée agir selon des principes rationnels, aussi bien dans l'organisation des institutions et de la société civiles que dans celle des espaces, surtout des plans urbains (les lotissements dans le territoire sont ignorés). Comme souvent dans ce livre, l'organisation est liée à une série de cibles : Vernant, puis *Clisthène l'Athénien*, puis le Copenhagen Polis Centre, puis les recherches de terrain sur Megara Hyblaea ou Érétrie. Mais énumérer les « éléments constitutifs » d'un objet (p. 12), est-ce bien la même chose que chercher à ramener celui-ci à une intention planificatrice ? Il y a là un va-et-vient constant entre une question de méthode (supposer une rationalité interne à l'objet étudié, c'est-à-dire la possibilité de tenir un discours sur celui-ci) et au moins deux questions historiques (la cité grecque est-elle planifiée, c'est-à-dire transparente à ses acteurs, et la Grèce ancienne a-t-elle vu l'apparition d'une pensée rationnelle, ce qui est un peu différent). Ces pages laissent l'impression de légers mais constants déplacements qui finissent par juxtaposer des questions très différentes : lorsque M. Gras et H. Tréziny rapprochent le lotissement des subdivisions civiles, s'agit-il bien du même type de « raison » que lorsque les auteurs de *Nomima* cherchent une communauté et ses institutions à l'origine de la cité ? Sur le fond, on peut critiquer avec raison les constructions de Vernant ou de Lévêque et Vidal-Naquet, mais il est moins légitime de ramener la publication de la ville de Mégara Hyblaea à une série de clichés : si Vallet et Villard pensent que l'espace de l'agora a été réservé dès le début, si M. Gras, H. Tréziny et H. Broise parlent de projet colonial, ce n'est pas pour retrouver des analyses antérieures, mais parce que les données de terrain montrent d'évidents éléments de planification au sens le plus strict du terme. Mettre sur le même plan les idées de Fr. de Polignac sur le développement polycentrique de Mégara, qui ont fait l'objet d'un article mais sont restées à l'état d'hypothèses, et la publication définitive de *Megara Hyblaea V* n'est pas tout à fait justifié et tend à effacer la hiérarchie des publications archéologiques, qui est un des fondements essentiels du champ. On voit bien, à la fin de cette introduction, qu'il faut dépasser cette vision supposée unique et dite « rationaliste » (p. 22) : il faut à la fois sortir de toute vision téléologique et commencer par une réflexion sur la nature de la cité, pour « s'entendre sur la définition d'un modèle civique qui soit adapté à ces temps de commencement » (p. 23). On n'en saura pas plus sur la manière dont ce nouveau modèle est moins « rationaliste » que l'ensemble des études citées et critiquées en introduction.

Le premier chapitre (« Quelle cité ? ») est consacré à un tableau historiographique et méthodologique qui pose encore une fois les bases de la position nouvelle soutenue par l'auteur. Il expose d'abord la position selon lui traditionnelle, celle qui définit la cité par ses institutions. Les critiques adressées au *Prestige des élites* semblent avoir en partie porté leurs fruits : Szanto, Glotz, Busolt et Swoboda, Ehrenberg sont maintenant au moins cités, même si c'est dans un rapide résumé. Quant à M. Hansen et son inventaire des cités, ils deviennent au fil des pages des boucs émissaires très utiles (« n'en déplaise à Mogens Hansen », p. 37). Mais, si deux pages au vitriol (p. 33-35) font bien comprendre tout le mal que D. pense de l'entreprise de Copenhague, les fondements de ce jugement restent obscurs (« j'ai donné à plusieurs reprises... », p. 34). Après un bon siècle d'obscurantisme « institutionnaliste » vint enfin Fr. de Polignac, qui considéra lui que la cité était une communauté plutôt qu'un État. Suit une deuxième partie touffue sur l'individu et la cité, où la conception grecque de l'individu, opposée à la conception latine, sert d'appui à un énoncé des conceptions sociologiques de ce livre, fondées sur les interactions entre individus. Certes, l'individu à la grecque est fondamentalement socialisé, et peut-être s'oppose-t-il ainsi à la notion latine de *privatus* ; mais pourquoi aller chercher des mots bantous et une citation de Nelson Mandela pour éclairer le côté grec ? (p. 41). Plus sérieusement : si l'individu « social » grec ancien est explicable par une citation de Durkheim (« l'homme n'est un homme que parce qu'il vit en société »), qu'est-ce que cela signifie exactement ? Les Grecs ont-ils inventé la sociologie ? ou bien furent-ils les plus éminents représentants de la nature profonde de l'individu ? et que penser alors de ces Latins sous-socialisés ? On s'y perd. La troisième partie porte sur les « modes de vie » dans la « construction de la communauté civique ». D. y adopte la définition extrêmement large du « politique » souvent adoptée à la fin du XX^e siècle. Comme la cité est une culture, à l'inverse, tout est politique. Or la culture, ce sont des comportements et des modes de vie : donc la cité est un mode de vie, ni institution ni territoire ni rien d'autre, un agrégat d'individus qui se reconnaissent parce qu'ils vivent de la même manière. C'est une revue historiographique où l'on voit passer *performance*, *habitus*, statut, etc. Il faut croire, dit-on à la fin, que les modes de vie permettent de repenser la construction des cités grecques. C'est à cette tâche que sont consacrés les chapitres suivants.

Le chapitre 2 s'intitule « Esquisser les contours de la communauté ». Il commence par une longue introduction en forme, encore une fois, de pamphlet contre M. Hansen, afin d'établir l'inanité de la perspective institutionnelle pour l'étude de l'époque archaïque, perspective à laquelle il faudrait préférer la conception de communautés définies par des processus d'inclusion et d'exclusion (p. 63-70). À la suite de quoi sont examinées deux sphères dans lesquelles cette inclusion se joue : les lieux de culte, auxquels est associée la commensalité (p. 70-93), puis les nécropoles (p. 93-126). Chacun de ces sous-chapitres offre une vue d'ensemble, agrémentée de nombreux exemples, qui sera bien utile aux étudiants et aux collègues préparant des cours. Ce qu'il faut examiner ici est la pertinence de l'argumentation, et ce qui étonne est le choix d'Olympie et Delphes comme cas d'étude pour la formation des cités, alors que ces sanctuaires ont dès les origines un horizon bien plus vaste. D. tire argument de la céramique locale mise au jour dans la fameuse couche noire d'Olympie pour affirmer que « le sanctuaire

d'Olympie attirait certes des dédicants de toutes parts, mais il jouait également une fonction essentielle au niveau local dans la définition des contours d'une cité grecque » (p. 76-77). Cette céramique locale a-t-elle été utilisée uniquement par des habitants des alentours ? faut-il croire que ces derniers pratiquaient libations et banquets, tandis que ceux qui venaient de plus loin ne faisaient que consacrer des figurines et maquettes ? On veut bien croire qu'Olympie ait joué un tel rôle local mais ce n'est certainement pas le meilleur exemple. Et que dire de Delphes ? Dès les débuts, le sanctuaire attire des offrandes venues de loin, et il est donc bien difficile de savoir qui utilise la céramique de table des « couches sacrificielles » du VI^e siècle (p. 79 et 81). Que la cité naissante ait eu à faire avec le sanctuaire, c'est certain, mais cela reste très difficile à cerner, du fait précisément du caractère international de ce sanctuaire. Mais il y a plus. En soulignant, à propos de la fouille du char des Rhodiens, la continuité entre le matériel céramique domestique des VIII^e et VII^e siècles et le matériel céramique issu des « couches sacrificielles », D. a parfaitement raison mais passe sous silence le fait que cette céramique est pour une bonne part, non pas locale, mais corinthienne. Il s'agit en fait de l'unité stratigraphique ultime de la séquence du char des Rhodiens⁷. Celle-ci est une accumulation de déchets de sacrifices, marquant l'oblitération des structures domestiques antérieures (la Maison Rouge selon la définition de J.-M. Luce). Elle contenait 611 vases très fragmentaires, dont l'essentiel est corinthien : si donc la continuité est établie avec le matériel domestique antérieur, ce n'est pas parce que la céramique est locale mais bien parce que l'équipement des maisons est depuis longtemps marqué par les échanges le long du golfe corinthien, probablement eux-mêmes encouragés par l'existence d'un sanctuaire déjà panhellénique à Delphes. Il faut dire aussi que cette continuité n'est pas complète : cette unité stratigraphique a livré les premiers fragments de céramique attique et laconienne, ce qui lui donne un tout autre profil. La pertinence de ces deux cas est donc plus que douteuse. S'ensuit une discussion de la notion de maisons de chefs due à A. Mazarakis Ainian, portant surtout sur Érétie ; puis on passe aux repas culturels, dont l'existence est indéniable, comme le rappelle D., à Isthmia, Kalapodi ou Nikoleika en Achaïe. L'exercice consiste ensuite à établir que la commensalité définit la communauté. Or ce point, qui devrait être central dans cette partie, n'est pas démontré, ni même défini. Il est simplement énoncé, appuyé en un court paragraphe sur deux arguments d'autorité pure et simple (P. Schmitt-Pantel et J. Blok : p. 90-91). Il n'y a donc aucune analyse nuancée des modes de construction de la communauté ou des types de communautés issus des repas communs ; on en reste à la simple équation commensalité = communauté, à peine dotée d'une contorsion pour faire entrer les élites des maisons de chefs dans la construction de l'ensemble de la communauté (p. 92-93). Tout cela n'est pas facilité par le fait que les sanctuaires envisagés ici furent fréquentés par plusieurs cités, et qu'on passe un peu vite sur le processus d'appropriation par une seule cité des sanctuaires extra-urbains, qui était un des problèmes centraux du livre de Fr. de Polignac, souvent évoqué dans ces pages.

7. J.-M. LUCE, *L'aire du pilier des Rhodiens (fouille 1990-1992). À la frontière du profane et du sacré*, FD II 13, Athènes 2008, p. 79-80 et 206-207.

La seconde partie de ce deuxième chapitre porte sur les nécropoles ; encore une fois il y a ici une matière riche, et le problème en est surtout le raccord avec la question première du livre. L'existence d'un lien étroit entre sépulture en bonne et due forme et citoyenneté ne fait guère de doutes selon D. (p. 97-101). Ces quelques pages juxtaposent cependant des questions très différentes (tombeaux de famille, accès à une sépulture formelle) et n'expliquent pas pourquoi des étrangers peuvent avoir une sépulture formelle. Le développement sur le statut civique comme statut social permet ensuite de passer à l'argument central, qui veut que les pratiques funéraires révèlent la nature du statut civique comme statut social. Il est certes bien placé ici mais a une telle portée qu'il aurait aussi pu trouver place ailleurs ; ces pages (101-106) révèlent une position fondamentale de l'ensemble du livre, et on y reviendra donc plus tard. S'ensuit un bilan bien informé de l'évolution des nécropoles, des pratiques funéraires et des modes de distinction dans les nécropoles qui porte sur plusieurs sites importants, en commençant par les développements d'époque archaïque à Argos et Corinthe et en continuant par ceux d'époque géométrique à Lefkandi et Erétrie, pour revenir aux cas de l'Attique et du monde colonial archaïque. À l'aide des deux premiers cas, D. veut établir la pertinence d'une lecture en termes de compétition plutôt que de reflet, considérant par exemple que les tombes très riches sont le signe d'une compétition au sein de l'aristocratie (sic ! le mot est employé p. 111) plutôt que de la fermeture de cette dernière. Cela revient à voir dans les pratiques funéraires un des moteurs de la définition des groupes plutôt qu'un reflet de leur existence. Il y a sans doute là quelque chose de très juste. Mais ces analyses sur Argos et Corinthe auraient finalement mieux trouvé leur place dans le livre sur les élites de 2006 que dans celui-ci (107-113), malgré les deux dernières pages (112-113), dont on retiendra que les pratiques funéraires servent à tracer des limites entre inclus et exclus, *aussi bien* au sein de la communauté qu'à ses marges. À propos de Lefkandi et Erétrie, D. tente de manière plus marquée de démontrer qu'une lecture en termes de construction d'une communauté, plutôt que d'une aristocratie, est possible ; mais ici le discours patine un peu et aboutit à souligner une possibilité plus qu'à mener une analyse. Enfin, les pages sur l'Attique et les mondes coloniaux sont assez ramassées et tournent autour de la question de la corrélation entre population de la nécropole et corps civique.

Le troisième chapitre, « Créer un entre-soi », est consacré à la question de savoir « comment les citoyens se reconnaissaient entre eux ». On se retrouve à nouveau face à une sorte d'épouvantail institutionnel et philologique mal défini, constitué des opinions de tous ceux qui semblent croire à l'existence d'une vie quotidienne où les frontières entre les catégories statutaires ne seraient pas forcément évidentes, alors que ces dernières deviendraient parfaitement claires à l'assemblée, au tribunal ou dans d'autres contextes politiques ou juridiques. Une citation malheureuse d'Ed. Cohen sert de point d'appui ; mais si Cohen affirme qu'il n'était pas possible de savoir tout de suite si on parlait à un citoyen, un métèque ou un esclave, c'est parce qu'il parle de l'Athènes classique, et il ne dit donc rien d'autre que ce qu'affirme aussi le Vieil Oligarque cité juste avant (p. 127). À Athènes, donc, les catégories statutaires ne se distinguent pas à première vue. Pourtant, les modes de vie et les comportements ont bien quelque chose à voir avec les statuts, ils leur sont mêmes fondamentaux : c'est l'objet de ce chapitre.

La première partie porte sur « une culture visuelle civique », c'est-à-dire la place des images et des styles dans la cité. On y trouve l'affirmation, plutôt que l'analyse, d'une thèse bien connue qui est celle de la réapparition des images dans des contextes particulièrement cruciaux pour la définition des communautés qui deviennent des cités. La discussion porte ensuite sur l'existence et le développement des styles à l'époque géométrique et archaïque, proposant un mouvement depuis la conception essentialiste mise sous le patronage d'E. Langlotz et celle, constructiviste, mise sous celui de Fr. Croissant. Au passage, D. prend parti contre l'idée de styles régionaux, ou de régions stylistiques. Dans d'autres passages du livre, il affirme qu'il faut aller au-delà de la cité pour évaluer, dans les processus de formation des communautés, le rôle qu'ont pu avoir les groupes infra-civiques ou les groupements supra-civiques (p. 37-39) ; ici, tout au contraire, il s'agit d'établir la connexion exclusive d'un style avec une cité. Cela fait longtemps qu'il est mal vu, en France du moins, de parler de *samisch-milesische Koine* ; mais l'argument n'en est pas moins fragile, et doublement. D'une part, le caractère exceptionnellement divers des productions attiques, notamment en sculpture, est finalement interprété non comme une exception athénienne mais comme la marque du caractère construit, dynamique et relationnel des styles comme vecteurs d'identité et d'appartenance. Pourtant, l'essentiel du chapitre continue à être construit sur la relation essentielle entre un style et une cité. D'autre part, si cette relation est dans certains cas assez claire, elle ne peut sans doute s'appliquer dans toutes les régions du monde grec. Sur la côte d'Asie Mineure, la céramique du VII^e siècle révèle des entités régionales ou micro-régionales, Éolide, Ionie du nord et Ionie du sud, mais on ne peut guère aller plus loin. En Thessalie, en Crète, à Rhodes, il reste difficile de définir des styles civiques, et quand on peut distinguer deux sites par leur culture matérielle, c'est de manière tellement fine qu'on peut douter que cela ait fondé une identité de groupe. Enfin, si le fameux *polyandron* de Paros contient bien deux scènes figurées, on relève plus rarement que seuls deux vases funéraires en portent, sur environ 150 (p. 136). Il est évidemment assuré que les images des VIII^e et VII^e siècles ont eu un rôle particulier pour les communautés de l'époque, dans des contextes essentiels, notamment funéraires. Il est probable aussi que dans certains cas l'existence d'un style particulier a pu être un vecteur de l'identité, civique ou autre. Mais il est parfaitement exagéré de donner à ces quelques cas une portée générale, d'affirmer que l'identité civique ou même l'appartenance au corps politique pouvaient passer par la reconnaissance ou l'usage d'un style. La surinterprétation, mâtinée d'athéno- et de cycladocentrisme, est ici évidente.

La deuxième partie du chapitre 3 examine « des modes de vie civiques », et développe dans un sens particulier l'opposition posée par Thucydide (I 6) entre mode de vie ancien et récent. La clé de voûte, c'est le *schéma*, une notion qui subit quelques transformations au cours du chapitre : elle est d'abord définie non par une source ancienne, comme cela devrait être le cas pour une notion grecque utilisée telle quelle, mais par une citation de M.L. Catoni (p. 152-153), puis, en passant, par le Vieil Oligarque qui oppose en II 8 dialecte (*phônè*), *diaita* et *schéma*, renvoyant donc le *schéma* strictement à la tenue du corps, par opposition au mode de vie qui doit être le sens large de *diaita* ici. Mais en fin de chapitre, le *schéma* devient simplement la forme grecque de la notion de « forme de vie » de Wittgenstein, ce qui, il faut

l'avouer, n'éclaire pas tellement la question (p. 195). La notion de mode de vie qui est au cœur de ce chapitre n'est pas équivalente au *schèma*, mais bien plus large, et ne le recoupe pas forcément. Mais que ce genre de détail ne nous arrête pas : l'enjeu est ailleurs. Par un exposé juxtaposant des exemples, D. veut établir non l'existence d'un contraste important dans le monde grec entre un mode de vie ancien et un mode de vie récent mais la valeur civique, plutôt qu'aristocratique, de ces règles de vie communément acceptées. Le texte de Thucydide a déjà été mobilisé (p. 49-54) aux fins d'établir ce qu'on peut nommer un « mode de vie », qui est là mis en relation avec « ce que les Grecs appelaient *epitèdeumata* » (p. 53), sans qu'aucun texte ancien ne soit cité à l'appui. Ce passage mérite d'être relu : il est d'ailleurs cité *in extenso* p. 50. Que dit au juste Thucydide ? Autrefois, tout le monde en Grèce portait les armes ; ce n'est plus le cas partout au moment où il écrit. Les premiers à abandonner les armes furent les Athéniens, qui passèrent à un mode de vie luxueux, défini par les robes de lin et les pinces à cheveux en or ; ceci est exactement semblable chez les Ioniens, toujours selon Thucydide, pour des raisons de parenté ionienne. Les Lacédémoniens vinrent ensuite habillés plus modestement, et pour ceci il y eut chez eux, comme du temps de Thucydide, une égalité plus grande entre la masse et les riches. Lisons précisément ce passage (I 6, 4) : μετρία δ' αὖ ἐσθῆτι καὶ ἐς τὸν νῦν τρόπον πρῶτοι Λακεδαιμόνιοι ἐχρήσαντο καὶ ἐς τὰ ἄλλα πρὸς τοὺς πολλοὺς οἱ τὰ μείζω κεκτημένοι ἰσοδιαίτοι μάλιστα κατέστησαν, ce qui se traduit « mais dans l'usage d'un vêtement modeste, semblable aux manières actuelles, les Lacédémoniens furent les premiers ; et pour tout le reste aussi les possédants furent chez eux plus qu'ailleurs égaux à la masse dans leurs manières ». C'est bien *diaita*, dans ce passage et dans trois termes utilisés juste avant, qui semble le concept central et peut se traduire par « mode de vie » (nul besoin de Wittgenstein jusqu'ici ; D. relève bien ce sens du mot p. 50-51). Mais ce qui est important est surtout que ces modes de vie sont clairement mis en relation avec l'évolution des rapports entre la masse et les riches, parfaitement définis ici par οἱ τὰ μείζω κεκτημένοι. Dans l'ensemble, ce texte donne un énoncé bien plus complexe que ne l'indique une lecture superficielle et visant simplement à emprunter l'idée de l'existence de deux modes de vie, l'un luxueux et l'autre modeste. La nudité athlétique sur laquelle se termine le passage est un autre problème, que Thucydide amène en lien avec l'esprit d'innovation de Sparte, mais qui ne peut se réduire à un élément du mode de vie supposé récent. Il y a donc au moins trois modes de vie, dont tous sont encore sensibles dans le monde de Thucydide : celui où on porte les armes, celui du luxe vestimentaire, plutôt ancien et ionien, et celui du mode de vie modeste et égalitaire. Les deux derniers sont fondés sur le degré de distinction entre les riches et la masse, et c'est bien de cela qu'il s'agit, plutôt que de définition du corps civique. Si on choisit de s'appuyer sur Thucydide, il faut faire justice à tout ce qu'il dit, pas se contenter d'emprunter un schéma. C'est donc entendu : les modes de vie, *schèmata*, comportements sont essentiels. S'il faut en effet rejeter comme naïve l'idée de penser que le statut ne se donnait pas à voir, on peut cependant trouver dans les longues citations de Hölscher et Zanker (p. 154) comme un exotisme suranné, voire un certain orientalisme, longues descriptions de sociétés rigides, pleines de règles et de normes pour le moindre mouvement, comme si une rue d'Athènes avait vraiment ressemblé à des scènes de vases à figures noires.

Ce passage de Thucydide est pourtant censé offrir la clé de lecture de l'ensemble des modes de vie de l'époque archaïque, organisés en deux ensembles binaires. Mais l'enjeu ici n'est pas tant d'établir la validité de cette opposition sans doute un peu rapide que de montrer que le luxe, dans le mode de vie ancien, n'est pas un signe ou un outil de distinction aristocratique ou élitaire mais bien un mode de vie civique, définissant l'ensemble du corps civique. D. s'attaque dès l'abord au dossier de Xénophane de Colophon, ce qui ne manque pas de panache. Il s'agit en effet d'un des exemples les mieux connus d'aristocratie ionienne archaïque, fondée sur des signes de distinction luxueux (pourpre, chevelure, parfums). Selon lui, la critique émise par Xénophane n'a pas un sens politique strict, il ne s'agit pas d'une attaque contre un régime aristocratique, mais bien un sens civique, comme une critique adressée à l'ensemble du corps civique. Mais, quoiqu'on en dise dans un bilan historiographique rapide et biaisé (p. 158), la lecture en termes d'aristocratie n'est pas seulement celle des historiens modernes, c'est aussi celle indiquée par Aristote et Polyen⁸. Pourquoi faut-il les oublier ici et leur faire confiance quelques pages plus loin, quand il s'agit d'établir l'existence de cavaliers à Cumes d'Éolide (p. 169) ? Ce traitement sélectif des sources est caractéristique de l'ensemble du livre. Revenons à l'argument de D. : ces « pratiques raffinées » sont « bel et bien des mœurs citoyennes, non les *status symbols* d'une aristocratie honnie » (p. 161). Qu'est-ce qui établit ce point ? D'abord les travaux antérieurs de D. lui-même, non cités mais évoqués : « pareille conception de l'aristocratie archaïque – dont j'ai montré l'inanité à travers mes travaux précédents ». Ceci posé, arrive un second élément, qui n'est pas une source ancienne, mais bien... une citation de L. Kurke, selon qui Xénophane aurait dit que ce luxe avait été inutile non aux aristocrates mais à la cité entière. Reste l'argument du chiffre mille, déjà développé par D. dans un article antérieur⁹. Résumons donc l'affaire. Xénophane affirme que ses concitoyens amateurs de luxe se présentent « pas moins de mille » sur l'agora. Aristote, dans la *Politique* (1290b14-17), fait de Colophon avant l'occupation lydienne un exemple de régime oligarchique où les riches sont plus nombreux que les pauvres, pour souligner que ce n'est pas pour autant une démocratie. D., avec un certain sens du raccourci, parle d'un rapport de 1000 riches sur 1300 citoyens, énoncé en 1290a33-37 sans être rapporté à aucune cité : il est possible qu'Aristote pense déjà à Colophon mais ce n'est pas certain. Plusieurs documents des IV^e et III^e siècles montrent un corps civique autour de 850 personnes (souscription pour les remparts) ou entre 903 et 1460 citoyens. Cela permet-il d'établir que les Mille de Xénophane sont en fait l'ensemble du corps civique ? La réponse est strictement négative : s'il peut y avoir 1400 citoyens, c'est la crédibilité du passage d'Aristote qui est établie, non celle d'une hypothèse moderne qui apparaît gratuite. Le reste du chapitre ajoute quelques cas à ce mode de vie ancien, mais partout l'argumentation peine à convaincre. On passe ainsi du luxe ionien à l'élevage des chevaux en Eubée, où, comme pour Colophon, il s'agit de montrer que Hippobotes et Hippeis

8. Voir J. ZURBACH, *Les hommes, la terre et la dette en Grèce, ca 1400 – ca 500 a.C.*, Bordeaux 2017, p. 431-432.

9. « Les Mille de Colophon. 'Totalité symbolique' d'une cité d'Ionie (VI^e-II^e s. av. J.-C.) », *Historia* 62, 2013, p. 146-166.

sont l'ensemble du corps civique, ce qui impose un argumentaire souvent contourné. Le mode de vie moderne, enfin, est essentiellement analysé du point de vue de la nudité athlétique et du développement des concours.

Le chapitre 4 porte sur les manières de perpétuer la cité. Ce titre est un peu surprenant, car il pourrait faire penser qu'on change d'échelle, qu'on voit désormais les choses du point de vue de la communauté. Il n'en est rien, car après quelques pages évacuant l'idée que le droit, la loi, la protection des patrimoines aient pu jouer un rôle important en Grèce archaïque, D. en vient à deux types de comportements : la conscience du lignage et de l'hérédité et l'éducation, qui tous deux sont conçus comme des modes d'appartenance. D. commence par un contre-pied et tente de réduire au minimum tout aspect familial ou gentilice dans les nécropoles de l'époque archaïque, mais ici les données sont rares, et si on ne peut nier que certaines tombes ne sont probablement pas familiales, il est difficile de prouver qu'aucune ne l'est, et pour cause... On revient ensuite à la proclamation du lignage comme un vecteur d'appartenance civique, en des termes assez convenus. L'essentiel serait de montrer que la proclamation d'une ascendance permet d'acquérir un statut civique absent auparavant, mais c'est hors de portée. La partie sur l'éducation souffre du même défaut : éducation, mais aussi chasse, pédérastie, chant et danse, vin, banquet, tout cela concourt à sélectionner à l'entrée dans le groupe. Il n'y a rien là de très neuf. Mais peut-on devenir citoyen en passant uniquement par là ? C'est une autre question. Thémistocle n'avait pas toute l'éducation athénienne (p. 240), et pourtant il était bien citoyen, mais cela prouve simplement que l'éducation n'était pas uniquement civique, qu'elle était aussi sociale et dépendante de hiérarchies sociales, de l'existence de rapports inégaux, voire d'une aristocratie. Une courte conclusion termine le livre.

LES CITÉS ARCHAÏQUES DILUÉES DANS LA COMMUNAUTÉ ?

L'ouvrage est bien écrit, facile à lire, agréable à consulter. On ne s'arrêtera pas ici sur quelques défauts de détail¹⁰. Les données présentées sur chaque site ou cas d'étude sont fiables ; on ne relèvera que quelques flottements dans la chronologie de l'âge du Bronze et du début de l'âge du Fer¹¹.

Le traitement des sources est assez inégal. Dans l'ensemble, les cas d'étude offrent des données utiles, mais souvent rapides, et toujours de seconde main. Plutôt qu'une discussion sur les contextes et les objets, comme on aurait pu en imaginer une, le lecteur a l'impression de se trouver plongé dans une vaste revue bibliographique, concentrée sur les grands travaux

10. L'allemand, cité sans être traduit, est parfois fautif (p. 30, corriger : Griechische Staatskunden ; Griechisches Bürgerrecht ; p. 66 de même : die Gesellschaft) ; la première citation de Weber p. 59 est mal découpée. En français, on corrigera dessin en dessein p. 22. Page 82, les « poids de métier à tisser » sont des pesons. En grec, p. 230, corriger ***gaiain* en *gaian*. Plus amusant, Rainer Felsch est devenu Flesh (p. 88 et également en bibliographie, p. 298).

11. La distinction entre HR IIIC et submycénien n'est pas faite (p. 71 et 77), ce qui est assez ennuyeux quand on discute de ces périodes.

des trente dernières années. L'essentiel consiste en sources archéologiques déjà constituées, c'est-à-dire en analyses d'ouvrages et de théories diverses, ce qui donne parfois un trait un peu abstrait à certains développements. Il faut relever, mais cela ne vaut pas seulement pour D., le caractère étriqué des sources archéologiques, d'autant plus remarquable qu'elles sont censées appuyer une véritable démarche sociologique sans le soutien des textes, tardifs et suspects¹². On ne rencontrera dans ce livre que vases figurés, grande sculpture et sacrifices ; vaisselle de table ou coroplathie sont parfois convoquées, mais il n'y a rien d'autre, ni animaux ni végétaux, ni sciences de la vie ni sciences de la terre, ni céramique commune ni stockage, et surtout pas d'histoire des techniques. C'est une archéologie classique d'ailleurs très fragile puisque tout y est de seconde main, et qu'on ne trouve ici aucune analyse stylistique ou iconographique nouvelle.

Les sources textuelles ont une place assez ambiguë. D. fait partie de ceux, nombreux aujourd'hui, qui refusent toute confiance aux textes d'époque classique ou hellénistique relatifs à l'histoire archaïque. Aristote est très souvent cité à comparaître comme le représentant de la pensée politique classique, fondée sur les réalités de la cité classique et surtout Athènes, qui ne sauraient être transposés à l'époque archaïque. Mais cette position de principe – comme dans *La naissance de la cité grecque* de Fr. de Polignac, d'ailleurs – ne tient pas face aux nécessités du raisonnement qui imposent bien quelques arrangements. On ne saurait donc se faire aristotélien et parler d'hectémores, mais au sujet des réformes de Phidon à Kymè, « l'information transmise » par Héraclide Lembos « paraît crédible » (p. 169). On ne saura pas pourquoi ce fragment est plus digne de confiance qu'un autre, et pourquoi on s'arroge le droit d'extraire un passage de l'ensemble des enquêtes aristotéliennes. On trouve un peu plus loin Polyen, Strabon, Élien, et même Aristote lui-même : quand il s'agit d'établir l'existence de groupes de cavaliers, ils sont soudain tous fiables. C'est aussi le cas de la loi sur les associations attribuée à Solon, conservée dans le *Digeste*, qui est considérée comme authentique car utile à l'argumentation (p. 175) ; pourtant, au vu de ce que ce livre contient de mises en garde contre l'idéologie des sources classiques, que ne pourrait-on dire du droit romain ! D'ailleurs, p. 192, la loi sur les parfums, qui gêne l'argumentation, est condamnée comme tardive et moralisante. Plutarque, toujours p. 175, est fiable lorsqu'il énonce la loi sur la citoyenneté qu'il attribue à Solon, mais ne l'est pas, semble-t-il, à propos des hectémores, puisqu'ils ont complètement disparu de cette nouvelle sociologie historique. D. pousse jusqu'à citer Cicéron (p. 156), qui dit que les Romains ont horreur du luxe privé et préfèrent les largesses publiques. Et alors ? s'agit-il de suggérer qu'il en allait de même des Grecs de l'époque archaïque ? et cette conjonction entre eux et Cicéron aurait-elle valeur de preuve ? La réalité est que D. est ici excessivement naïf, en ce qu'il n'accorde aucune attention au contexte d'énonciation du

12. Voir J. ZURBACH, « "Désorientalisation" de la Méditerranée archaïque ? À propos de R. Étienne dir., *La Méditerranée au VII^e siècle. Essais d'analyses archéologiques*, Paris 2010 », *Topoi* 17, 2012, p. 503-512, ici p. 510-512.

Pro Murena et au programme idéologique de Cicéron. Homère, lui, mis à part une allusion à un « modèle homérique » sans définition précise (p. 93), est presque complètement absent, ce qui évite bien des problèmes.

Cette attitude étonnante, mélange d'hypercritique et de désinvolture selon les besoins de l'argumentation, mine l'ensemble de la démarche. Il en va autrement des auteurs modernes : si les grands noms de la sociologie, Weber, Veblen, Bourdieu et d'autres, sont régulièrement invoqués, ce n'est que très rarement en rapport direct avec l'argumentation. Lorsqu'une notion est introduite, elle est mal définie et aussitôt oubliée : c'est le cas par exemple de la consommation ostentatoire de Veblen, qui en soi, concédons-le, est assez filandreuse (p. 155). On apprend ailleurs que L. Wittgenstein a utilisé une notion de « mode de vie », mais qu'elle est aussi mal attestée que compliquée ; et on n'en saura pas plus, ni pour son contenu ni pour son utilité ici, à part que G. Agamben l'aurait employée à propos des règles monastiques médiévales. Mais en quel sens exact ? et à quoi bon s'y référer ? qu'est-ce que la notion de Wittgenstein apporte à la notion commune ? on ne le saura pas (p. 58-59, avec un retour p. 195). On peut en dire autant de la théorie de l'acteur-réseau attribuée à B. Latour, mentionnée p. 38 : on apprend que P. Ismard s'est appuyé dessus, mais rien de plus. Il faudrait s'arrêter sur l'usage de Bourdieu, déjà un des auteurs préférés de D. dans *Le prestige des élites*. Pierre Bourdieu est utile parce qu'il donne une caution progressiste, voire radicale, à une forme d'histoire qui en est très loin. Bourdieu aurait-il approuvé les professions de foi de D. sur la primauté des acteurs et la réduction de la société aux interactions entre acteurs (p. 42 par exemple, et p. 101-106) ? C'est, pour dire le moins, peu probable... Les références partielles et ponctuelles à Bourdieu ne peuvent masquer une lecture superficielle et utilitaire, selon les besoins de l'argumentation. En fait, D. emprunte ici à une sociologie de l'acteur, là à Bourdieu, quand il faut montrer l'importance de modes de vie trop vite assimilés à l'*habitus*.

L'argument d'autorité est omniprésent. Les Mille de Colophon sont l'ensemble du corps civique : c'est que L. Kurke pense que Xénophane parle de toute la cité (p. 159). La chasse est bien une conduite citoyenne, non aristocratique : c'est qu'A. Schnapp l'a démontré (p. 194). Le sommet est évidemment représenté par l'auto-citation, comme on en trouve p. 159. À cet égard, il est divertissant de jeter un œil à l'index des auteurs cités, qui n'est pas tant un index qu'une liste choisie introduite par « dialogue avec... » (p. 337-338). On y trouve une sorte d'aréopage contenant les victimes privilégiées (Hansen, bien entendu) et, à côté, un club très *select*, représentant plutôt ceux à côté de qui D. se verrait bien que ceux avec qui il discute véritablement. Daniela Marchiandi et Alexandra Alexandridou, copieusement critiquées (p. 209-211, où la seconde représente, selon D., un « véritable recul herméneutique »), sont pourtant absentes de cette liste. Elles ne sont, c'est vrai, ni anglo-saxonnes, ni parisiennes.

Plus qu'à ces imperfections, il faut cependant s'attaquer au cœur du travail. La thèse est connue : le corps civique archaïque est constitué par agrégation d'individus et de groupes qui s'adaptent à des valeurs communes, des comportements communs, et se reconnaissent entre eux. Il n'y a aucun autre critère qui soit pertinent, ni politique ni économique (participation au pouvoir, à la distribution des terres) ; seuls comptent les mécanismes d'appartenance, ce qui constitue une définition comportementale et non institutionnelle de la cité comme communauté

(voir notamment p. 101-106, parmi de nombreuses reprises de ce thème). Bien plus, la cité n'est pas la seule communauté, il y a des communautés plus restreintes ou plus larges et toutes fonctionnent de la même manière : si on se comporte comme un membre de la communauté, on le devient. Cela a-t-il été démontré ? Après la lecture précise de chacun des chapitres effectuée ci-dessus, il est évident que non. Si on dégage les raisonnements historiques de leur environnement théorique et des diverses professions de foi qui émaillent le livre, leur fragilité devient évidente. Bien entendu, la réapparition des images est en lien avec l'apparition de contextes sociaux qu'on peut appeler civiques ; bien entendu, les styles peuvent avoir été vecteurs de l'identité civique. Tout cela était connu. Mais pratiquer un style commun était-il un critère pour être reconnu comme citoyen ? Rien, sur ce point, n'est clairement établi, et les formules contournées et les arguments d'autorité qui abondent ne peuvent cacher cet échec fondamental qu'on a vu dans chaque chapitre. D. l'avoue d'ailleurs à un moment : « Ces comportements suffisaient-ils pour définir la participation à la communauté civique ? Ou bien existait-il des critères plus fondamentaux dans la définition et l'exercice de la citoyenneté ? Les sources disponibles ne permettent pas de le dire » (p. 163), ce qui ne l'empêche pas d'affirmer ensuite, après une pirouette, que ces « critères plus fondamentaux », dont on ne saura rien de plus, n'existaient pas.

Pour un travail qui se veut une sociologie *historique*, ce livre manque singulièrement de perspectives et de différenciations. Les invocations convenues sur la diversité des cités grecques (ainsi p. 196) une fois laissées de côté, car elles n'ont pas prise sur le raisonnement de fond, on retrouve la déception qui saisissait le lecteur du *Prestige des élites*. On a l'impression que quelques règles de base expliquent tout, de Lefkandi à l'Athènes de Clisthène, et d'un bout à l'autre du monde grec. D. tente ainsi d'appliquer à Lefkandi les mêmes conclusions qu'aux cités archaïques à propos des nécropoles (voir ci-dessus) : après tout, il s'agit toujours de définition de la communauté, non de celle d'un groupe dominant. Mais quelle communauté ? et tous les moyens, tous les critères de définition se valent-ils ? Que faut-il penser d'un travail historique qui ne voit aucune différence fondamentale entre l'âge des débuts des sanctuaires panhelléniques et celui des guerres médiques ? Il y a lieu de s'interroger sur la périodisation adoptée, et sur l'univers historique qu'on nous présente ici. Rien ne change de la fin de l'âge du Bronze au seuil de l'époque classique. À l'extérieur de ce grand ensemble se trouve l'Orient, pourvoyeur de biens de prestige, mais par-delà tous ces parfums d'Arabie, pas grand-chose, aucune relation directe, étant entendu que l'Orient n'est qu'un monde lointain et exotique. Cet Orient, comme le pensait Morris, a quelque chose à voir avec le passé (p. 140), par quoi on entend le monde des palais. Mais il y a, au seuil de l'époque classique, une rupture fondamentale. Par un processus dont on ne saura rien, les cités grecques, ces corps civiques constamment changeants, définis par les modes de vie et les comportements de chacun, deviennent l'objet d'une pensée politique qui les réifie, les essentialise, et transforme soudain ce monde de pratiques culturelles en un monde de statuts juridiques et de participation politique. Un des grands échecs de ce livre, celui qui fait douter de l'ensemble de la démarche, est bien celui-ci. Qu'il faille éviter de raisonner sur l'époque archaïque en plaquant des réalités classiques, c'est indéniable ; que des choses changent entre les deux, c'est certain ; mais il

faudrait nous dire d'où sort ce monde classique si différent. Cela amène le faux problème de la « transition vers l'époque classique », rapidement réglé p. 199-200, et sur lequel le livre se termine. Ceci, de manière étonnante, coexiste avec une acceptation non réfléchie des divisions chronologiques habituelles. En cela, D. comme bien d'autres réifie l'époque archaïque. Certes, les guerres médiques ont changé bien des choses. Mais il est évident aujourd'hui qu'une histoire des cités grecques, du point de vue des sources disponibles comme des évolutions structurelles, pourrait envisager le VII^e siècle avec le VIII^e, mais aussi rassembler une bonne partie du VI^e siècle et le V^e siècle tandis que les IV^e et III^e siècles ont bien des points communs. Ce n'est qu'une tentative, qui n'a rien de très solide ; il faut juste souligner l'absence de toute interrogation, dans ce livre, sur les articulations chronologiques. C'est peut-être lié à l'absence presque complète du VII^e siècle parmi les exemples évoqués ; l'essentiel de la matière remonte à l'époque géométrique ou au VI^e siècle.

Quelques tentatives pour différencier et articuler les objets et les processus ne mènent pas loin. D. souligne à plusieurs reprises que son objet est la communauté, non la cité, et qu'il y a bien plus de formes de communauté que de cité. Mais l'essentiel du livre – voir notamment le passage sur les styles, analysé ci-dessus – porte sur la cité conçue comme communauté, malgré quelques rappels répétés de l'importance de la distinction. Un bon exemple de cette tendance est le passage sur Delphes, Olympie et la commensalité sacrée. Quelle communauté peut bien se former dans cette commensalité des hautes époques ? Sans doute pas celle d'une cité – la question de savoir de quelle cité peut bien relever Olympie est tranquillement évacuée mais un peu gênante (p. 76-77, 87). Celle des amphictions ? Les offrandes ne recourent pas exactement la géographie des amphictions des Pyles et de Delphes. Celle des Hellènes dans leur ensemble ? C'est une théorie en vogue, que D. ne reprend pas explicitement à son compte, et qui est bien fragile. Bref, il y a bien une communauté quelque part, mais on ne sait trop laquelle : partis pour montrer que la commensalité construisait la cité-communauté, on se retrouve à avoir perdu cette dernière. En ce qui concerne les articulations chronologiques, peu de choses. Il y a sans doute un effort pour commenter l'évolution des modes de vie, (mal) fondé sur Thucydide, mais il n'y a pas de vision d'ensemble de la succession des modes de vie par-delà cette dualité un peu schématique, ni de la succession des manières de construire l'appartenance. On pourrait ainsi imaginer que ce livre ait été l'occasion d'une reprise systématique des grandes ruptures dans les langages idéologiques funéraires et sacrés, leur succession, le passage des scènes du prestige ou de l'appartenance de l'aire funéraire aux sanctuaires, etc, mais cela n'est pas le cas.

Il est permis de penser que cette indifférenciation générale est liée à la faiblesse de l'interrogation sur les origines et le développement de ce système. Pour expliquer l'existence de ce système d'appartenance comportementale et ouverte, D. invoque deux facteurs : la mentalité agonistique et l'individu grec. En cela, rien n'a véritablement changé depuis *Le prestige des élites*. Cependant, la notion d'*agôn*, associée ici à quelques citations frappantes de Nietzsche, est fondamentalement anhistorique. D'ailleurs, Nietzsche était un piètre historien. On a déjà vu la faiblesse de la caractérisation historique de la notion d'individu en Grèce mise en œuvre par D. On se retrouve dans une configuration d'un culturalisme extrême : le fonctionnement social des cités grecques s'explique par l'*agôn*, qui n'est pas loin de l'individu à la grecque,

mais rien ne dit d'où vient cette tendance à l'*agôn* et ce qui lui donne sa capacité à fonder tout un système social. En prenant la question dans l'autre sens, on peut se demander si tout cela est bien opératoire. Ces vues nouvelles serviront-elles de levier lorsqu'on découvrira un nouveau cratère à cheval en Eubée, ou un nouveau monument funéraire ? On pourra toujours dire 'voilà où se faisaient les citoyens' – ou pas. À propos d'un livre autrement plus dense, et d'un article de G. Seelentag parfois proche des vues de D., A. Maffi a souligné le manque de précision historique et le caractère opératoire très limité de certaines vues pseudo-sociologiques en vogue¹³. Si le luxe ancien s'explique par des pratiques modernes, si l'individu grec ancien peut être rapproché de l'individu bantou, c'est peut-être que pour l'historien tout cela n'a qu'un intérêt limité.

Ceci nous amène à une question un peu différente : si le résultat historique n'est pas forcément convaincant, qu'en est-il de la sociologie ? Par-delà le manque de différenciation régionale ou chronologique et l'absence d'un raisonnement historique d'ensemble, peut-on trouver ici une description sociologique forte et articulée d'un système culturel donné ? Force est de constater que là aussi les attentes sont déçues. D. a beau prévenir qu'il ne prétend pas à l'exhaustivité et que beaucoup de choses importantes sont laissées en dehors du livre (p. 25), l'ambition de « sociologie historique » présente dans le sous-titre, renforcée par les références récurrentes à des classiques de la sociologie, devrait se traduire par un certain esprit de système. Mais les modes d'appartenance à la communauté sont juxtaposés¹⁴. Revenant aux travers du *Prestige des élites*, ce livre inventorie et décrit, côte à côte, des manières de poser son appartenance, de la proclamer par son comportement, de la faire advenir. Rien n'est dit de l'articulation entre ces registres, de leur éventuelle succession (pour l'historien), de leurs rapports idéologiques, pratiques, systémiques (pour le sociologue). On voit de fait apparaître des articulations : il y a des objets à proclamer (un lignage, un succès aux concours, un poème brillant) et des scènes où le faire (un banquet, un champ de bataille avant ou après la bataille, une tombe toute récente ou ancienne), des outils soumis à des normes (un vase, un discours), des moments, etc. La notion de scène sociale aurait été utile, mais elle n'est pas évoquée. Même au coeur de cette construction, à propos de ces comportements constituant des modes de vie, il y a donc beaucoup d'affirmations, mais peu de démonstration et encore moins d'analyse. Pour souligner l'importance de ce fait, il peut être utile d'examiner plus précisément le rapport entre ce livre et celui de 2006, *Le prestige des élites*. La continuité avec l'ouvrage précédent est affirmée à plusieurs reprises (p. 11 entre autres). L'existence d'élites, à l'intérieur du corps civique, l'est aussi, malgré quelques piques visant les archéologues supposément obsédés

13. A. MAFFI, *Dikè* 25, 2022, p. 259 : « Ma il modello proposto dall'A., proprio per il carattere che abbiamo definito 'omnibus', finisce per perdere un vero aggancio con le specifiche realtà storiche (potrebbe benissimo applicarsi alle realtà sociopolitiche di ogni epoca storica, non solo delle società del Mediterraneo antico, come l'A. sostiene a conclusione del suo saggio) » (compte rendu de « Geltungskonkurrenz zwischen Praktiken des Prestigeerwerbs als Problem des archaischen ‚Adels‘ » dans J.B. MEISTER, G. SEELENTAG éd., *Konkurrenz und Institutionalisierung in der griechischen Archaik*, Stuttgart 2020).

14. Sur ce point, voir la critique de J.B. MEISTER, op.p. 39-60.

par les comportements aristocratiques. Mais le mouvement même de ce nouveau livre est en contradiction avec le précédent : à propos des cavaliers d'Ionie, par exemple, il importe désormais de montrer qu'ils sont l'ensemble du corps civique et non plus seulement une élite parmi les citoyens.

Reprenons le problème. Dans *Le prestige des élites* étaient énumérées un certain nombre de recettes de comportement qu'un Grec pouvait suivre pour être reconnu par ses pairs comme un membre d'une élite. Ceci se passait à l'intérieur d'un corps civique doté d'une définition juridique, assimilé à un ordre (sans doute comme groupe de statut, au sens juridique du statut). Désormais, les mêmes recettes sont appliquées à la constitution de ce corps civique. Qui veut être reconnu comme citoyen doit participer aux banquets, partager les canons stylistiques de la cité, énoncer au vu et au su de tous sa filiation citoyenne, etc. Parfois les citoyens deviennent l'élite (p. 105), parfois il faut se garder de distinguer élites et communauté (p. 150). Pourtant, dans *Construire la cité*, les élites existent toujours (ainsi p. 232, ou, p. 266, joliment : « mes propres élites grecques ») ; parfois on parle même d'aristocratie. Ce livre ne semble pas, dans l'esprit de l'auteur, devoir remplacer l'autre, mais le compléter. L'articulation entre les deux vues n'est cependant pas décrite ; tout au plus le rapport entre « définition d'une élite » et « création d'un corps civique » est-il conçu comme un problème à un moment (p. 105). Si tel comportement ou tel autre peut, sur ce grand échiquier, faire passer de la case « non-citoyen » à la case « citoyen », et que le même comportement amène de « citoyen » à « membre de l'élite », comment comprendre cela ? existe-t-il des critères d'intensité ? une gradation entre les niveaux de reconnaissance et d'honneur ? ou des cartes à points ? On n'en saura rien. Cela s'explique facilement. Malgré une profession de foi inverse (p. 67-69 notamment, et p. 91), D. s'intéresse à l'inclusion mais pas à l'exclusion. Ceux qui pratiquent ces modes de vie sont citoyens (en 2006 ils étaient aristocrates) ; les autres disparaissent. On ne saura pas ce qu'ils deviennent, D. ne prend pas le temps de s'intéresser à eux. Ceux qui sont citoyens mais ne parviennent pas à se hisser dans l'élite ; ceux qui sont citoyens, mais à un rang moindre que la grande majorité ; ceux qui ne parviennent pas à être citoyens mais restent libres ; et enfin ceux qui deviennent esclaves, tous ceux qu'on appelle aujourd'hui subalternes restent ignorés. Pourtant, les mêmes questions pourraient se poser en termes strictement constructivistes : qu'advient-il de celui qui peut proclamer une vieille lignée mais n'est qu'un lâche à la guerre ou perd constamment à la course ? Et que dire des élites de « gros » : les *pacheis* de Mégara étaient-ils tous athlétiques ? Tous ces mécanismes de distinction sont considérés du point de vue de celui qui réussit, pas de celui qui manque sa cible.

Ce livre ne fait l'histoire que de ceux qui ont réussi. C'est ainsi, pour revenir encore une fois à Colophon, que les Mille peuvent devenir l'ensemble du corps civique, alors qu'Aristote note qu'il existe des citoyens hors de ce groupe : mais ces 300 ou 400, pourquoi donc s'intéresser à eux s'ils ne sont pas capables d'élever un cheval ? C'est à cette aune qu'il faut lire les quelques passages où D., sentant bien ce que la conception qu'il développe peut avoir d'irénique et de faussement pacifique, voire d'idéologique, insiste sur la double signification des mécanismes

qu'il décrit, comme facteurs d'inclusion et d'exclusion à la fois (p. 67-69, 91). Mais ceux qui ne parviennent pas à se hisser parmi les gagnants, ceux qui ne se font pas reconnaître comme membres de la communauté, mieux vaut les abandonner à leur sort.

Ce point est essentiel et révélateur. Pas une seule fois dans ce livre qui prétend écrire une sociologie historique des premiers temps de la cité grecque, il n'est question d'esclaves, d'Hilotes, d'asservis pour dettes, etc. Cela ne laisse pas d'étonner, d'autant plus que la possession d'esclaves ou la participation à la soumission des Hilotes, étaient certainement des conduites aristocratiques ou civiques qui auraient pu faire l'objet d'un chapitre dans un livre sur les modes de distinction. Sans parler de Tyrtée, souvenons-nous d'Hybrias le Crétois, dont la chanson, répétée dans les banquets, proclame :

« Ma richesse, c'est ma lance, mon épée et le beau bouclier qui protège la peau ; avec lui je laboure, avec lui je moissonne, avec lui je foule le doux raisin de la vigne, avec lui je suis appelé maître des esclaves (*mnoia*)¹⁵. »

Ce texte particulièrement complexe, non dénué de polémique, met parmi les activités d'un citoyen (ou aristocrate ?) la domination sur les *mnoites*, une des catégories hilotiques de Crète. Pourquoi n'y a-t-il donc pas, parmi les chasses et les images, un chapitre « posséder des esclaves » parmi les comportements nécessaires au mode de vie du citoyen grec ? Il y a là une cécité caractéristique de l'ensemble de la démarche de D., du *Prestige des élites à Construire la cité*.

Les esclaves sont aussi ceux qui marquent la limite des raisonnements de D. en termes constructivistes et culturalistes. Certes, être citoyen, ou être aristocrate, ou appartenir à la communauté, cela peut s'acquérir. Mais qui a le droit de se comporter ainsi ? Certainement pas tout le monde. Il existe bien des statuts hérités ou imposés mais contraignants. On a à peine l'énergie de commencer une nouvelle discussion sur la notion de statut. D. l'évoque surtout en fin de premier chapitre, pour attribuer à Weber une notion purement comportementaliste, proche de celle qu'il veut lui-même défendre, et pour faire un procès en anti-wébérisme à J.-M. Roubineau et moi-même. Entendons-nous : la définition du statut comme ensemble de droits et de devoirs est une définition juridique. Il est inutile de la critiquer parce que juridique, tout le monde s'accorde sur ce point. Cela est signifié par son caractère contraignant : lorsqu'on a un statut défini en ce sens, on n'en change pas en-dehors des modalités permises, sauf à s'exposer à une sanction. Est-ce la définition de Weber ? Peut-être. J'ai analysé ailleurs la distance entre Finley, qui a le plus clairement posé la définition juridique, et Weber, et ce qu'il y a d'arbitraire dans le fait de considérer Finley comme un pur et simple héritier de Weber¹⁶. Le passage sur Weber et la notion de *Stand* (p. 59) est biaisé. Plutôt que d'aller chercher des définitions figées dans ce monument inachevé et très partiel qu'est *Wirtschaft und Gesellschaft*, mieux vaudrait s'interroger sur le rôle efficace des statuts (quelle que soit leur définition)

15. Athénée, 695f-696a (cf J. DUCAT, *Les Hilotes*, Athènes 1990, p. 74 n. 15).

16. J. ZURBACH, « La formation des cités grecques. Statuts, classes et systèmes fonciers », *Annales* 68, 2013, p. 957-998.

dans le développement historique, et apparaîtrait alors comme premier problème leur quasi absence dans les *Agrarverhältnisse*¹⁷. Toujours est-il que cette définition juridique du statut, elle, est opératoire : les sociétés grecques classiques sont des sociétés de statut, Roubineau l'a parfaitement souligné, et ces statuts sont liés à des institutions civiques ; ces sociétés et ces institutions ont une origine, au sens où elles se sont formées à une époque donnée. L'esclavage aussi a des origines.

L'ambition de *Construire la cité* est, comme on l'a vu, de remplacer la cité par la communauté, de voir que le politique est encastré dans le social (p. 55), et donc de couronner le mot de Fr. de Polignac (« oublier la cité pour penser la société », p. 35, à signaler au passage comme une des premières occurrences de cet usage transitif et malheureux de « penser »). Ceci n'est donc pas tant à prendre comme le déplacement de l'attention vers d'autres communautés (malgré les proclamations des p. 37-39, restées sans suite) que comme une nouvelle définition de la cité comme communauté, et une dissolution de la cité dans la communauté. C'est un échec : la cité et ses institutions existent, et prennent forme à l'époque archaïque. C'est un phénomène qu'il faut expliquer, non évacuer. L'assimilation entre statut civique et statut social, la conception d'une citoyenneté purement sociale, réduite à l'identité communautaire, ne mène qu'à la confusion (p. 105).

Plutôt donc que de s'arrêter dans la contemplation des multiples formes de l'*agôn*, il faudrait mettre en chantier une analyse à la fois véritablement historique et véritablement sociologique des mécanismes d'affirmation de l'appartenance à un groupe ou un autre, sans essayer de mettre sur le même plan des choses qui n'ont rien à voir, de la chasse dans l'iconographie attique jusqu'aux banquets sacrificiels d'Olympie. Cela permettrait d'aborder des questions essentielles encore mal comprises, dont celle de la formation des cités grecques comme institutions et comme territoires, ce que ne permet pas la démarche adoptée ici. Une construction théorique fondée sur l'affirmation constamment recommencée de la différence de nature entre cité archaïque et cité classique, sans qu'on se demande quelle est la validité de cette distinction chronologique, reste peu crédible. Et si les modes de vie sont bien un objet légitime de l'histoire, leur étude est encore en friche car celle qui est proposée ici est biaisée par une conviction constructiviste radicale, qui veut que tout se passe précisément dans ces modes de vie. Peut-être que les débarrasser de ce poids, les considérer comme des sphères de langage idéologique ou non, en rapport avec des structures juridiques, politiques et foncières situées au-delà permettrait de les étudier de manière plus précise et plus riche.

17. *Op. cit.*, p. 962-963.

SOMMAIRE

ARTICLES :

CHRISTELLE FISCHER-BOVET, <i>Ptolemaic Imperialism in Southern Anatolia: Caria, Lycia, Pamphylia and Cilicia</i>	3
MICHAËL GIRARDIN, <i>Recomposer la linéarité dynastique de la famille hasmonéenne : un défi pour l'auteur de 1 Maccabées</i>	29
FRANÇOIS SANTONI, <i>Polybe, les Grecs envoyés à Rome en 167 et leur statut</i>	45
MANFREDI ZANIN, <i>Ante o post censuram? La cronologia della legazione di scipione Emiliano a Oriente</i>	55
ANDREA FRIZZERA, <i>Fuggire dalle proscrizioni lontano da Roma: il caso di Gaio Norbano</i>	73
JUAN GARCÍA GONZÁLEZ, <i>The turma Salluitana and Pompey's Iberian clientelae: a Critical Reassessment</i>	93
PAUL MARIUS MARTIN, <i>Sauve qui peut ! César arrive</i>	107
NICOLAS WILLIAMS-GASNIER, <i>Titres honorifiques fondés sur le lexique de la parenté et dimension performative du langage métaphorique</i>	117
Jean-Christophe COURTIL, <i>Castration thérapeutique et uirilitas : le traitement de l'épilepsie chez Célius Aurélien</i>	139

LECTURES CRITIQUES

JULIEN ZURBACH, <i>La disparition de la cité ?</i>	161
Comptes rendus.....	179
Notes de lectures	289
Liste des ouvrages reçus	291
Table of content.....	293

SOMMAIRE

ARTICLES :

CHRISTELLE FISCHER-BOVET, <i>Ptolemaic Imperialism in Southern Anatolia: Caria, Lycia, Pamphylia and Cilicia</i>	3
MICHAËL GIRARDIN, <i>Recomposer la linéarité dynastique de la famille hasmonéenne : un défi pour l'auteur de 1 Maccabées</i>	29
FRANÇOIS SANTONI, <i>Polybe, les Grecs envoyés à Rome en 167 et leur statut</i>	45
MANFREDI ZANIN, <i>Ante o post censuram? La cronologia della legazione di scipione Emiliano a Oriente</i>	55
ANDREA FRIZZERA, <i>Fuggire dalle proscrizioni lontano da Roma: il caso di Gaio Norbano</i>	73
JUAN GARCÍA GONZÁLEZ, <i>The turma Salluitana and Pompey's Iberian clientelae: a Critical Reassessment</i>	93
PAUL MARIUS MARTIN, <i>Sauve qui peut ! César arrive</i>	107
NICOLAS WILLIAMS-GASNIER, <i>Titres honorifiques fondés sur le lexique de la parenté et dimension performative du langage métaphorique</i>	117
Jean-Christophe COURTIL, <i>Castration thérapeutique et virilitas : le traitement de l'épilepsie chez Célius Aurélien</i>	139

LECTURES CRITIQUES

JULIEN ZURBACH, <i>La disparition de la cité ?</i>	161
Comptes rendus.....	179
Notes de lectures.....	289
Liste des ouvrages reçus	291
Table of content.....	293