

# Histoire du politique

---

*Dossier*



# L'invention du social ?

## Délimiter la politique dans la cité grecque (de la fin de la période classique au début de la période impériale)

*Benjamin Gray*

**Le statut de certaines activités**, tels les repas commensaux au sein d'une association, « est relativement simple [à caractériser] dans des sociétés comme les nôtres dans lesquelles le social a une place bien définie entre l'État et l'individu. Mais les cités grecques n'ont pas connu une telle répartition tripartite », écrit Pauline Schmitt Pantel pour analyser la place des « activités collectives » en dehors des institutions politiques dans l'Athènes classique<sup>1</sup>. En effet, les citoyens athéniens s'en tenaient généralement à une opposition conceptuelle binaire entre le public (ou le politique ou encore le civique) et le privé, les relations ritualisées avec les dieux relevant parfois d'une troisième catégorie. Clifford Ando et Jörg Rüpke se

\* Cet article a bénéficié des conseils du comité de lecture et de la rédaction des *Annales*, en particulier de Vincent Azoulay. Je remercie également Clifford Ando, Mirko Canevaro, Lisa Pilar Eberle, Matthias Haake, Anna Heller, Moritz Hinsch, Georgy Kantor, John Ma, William Mack, Jan Meister, Wilfried Nippel, Ben Raynor et Claudia Tiersch pour leurs remarques sur les différentes versions du texte. Je souhaite également remercier la fondation Alexander von Humboldt pour la bourse qui m'a été accordée et qui m'a permis d'écrire la première version. Conformément à la politique de mon université, je déclare qu'une licence CC BY s'applique au manuscrit accepté. Toutes les traductions de textes anciens sont miennes. Les corpus d'inscription sont cités selon les normes épigraphiques usuelles : François BÉRARD *et al.*, *Guide de l'épigraphiste. Bibliographie choisie des épigraphies antiques et médiévales*, Paris, Éd. Rue d'Ulm, 2010 (4<sup>e</sup> éd.). Enfin, la police utilisée pour le grec est IFAOGrec Unicode.

1. Pauline SCHMITT PANTEL, « Les activités collectives et le politique dans les cités grecques », in O. MURRAY et S. PRICE (dir.), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, trad. par F. Regnot, Paris, La Découverte, [1990] 1992, p. 233-248, ici p. 247.

sont récemment demandé si ce type d'analyse méritait d'être étendu au monde gréco-romain de manière plus générale : « L'Antiquité était-elle vraiment incapable de conceptualiser les formes de collectivité extra-familiale et les espaces extérieurs au foyer autrement qu'à travers le paradigme du public<sup>2</sup>? »

Cette dichotomie privé/public, dans l'Athènes classique et bien au-delà, ne laissait qu'un mince espace intermédiaire pour une catégorie distincte correspondant à la notion contemporaine du « social ». Ce terme, qui peut couvrir toute interaction humaine, est ici employé dans un sens plus spécifique – proche de celui auquel P. Schmitt Pantel a recours –, restreint à la catégorie des interactions situées à l'interface de la vie publique (ou politique) et de la vie privée ne se laissant pas définir comme publiques ou privées. Plutôt que de partir d'une théorie du social développée (par opposition au politique), cet article se sert du mot « social » pour évoquer l'espace conceptuel (c'est-à-dire une notion très générique à remplir d'idées précises) qui sert de cadre à la plupart des réflexions modernes<sup>3</sup>. En revanche, si de nombreux théoriciens ont abordé ce vaste espace conceptuel à travers la catégorie de « société civile », recourir à cette notion-là dans le cas de l'histoire grecque s'avère problématique du fait de la différence fondamentale entre la *polis* et l'État moderne.

La négation de l'idée du social dans l'Athènes classique a profondément orienté la manière dont les Modernes ont conçu la *polis* grecque pour en faire tantôt un modèle tantôt un repoussoir, en particulier s'agissant des théories de la démocratie et de la liberté. Une première tradition, représentée par Jean-Jacques Rousseau et Hannah Arendt, appréhende positivement ce qu'elle considère comme un rejet global de la sphère sociale en Grèce ancienne, y voyant un moyen de bannir de la *polis* l'égoïsme, les sympathies intéressées et les comportements claniques caractéristiques des interactions sociales<sup>4</sup>. Cette tradition a eu une influence notable sur le républicanisme moderne, notamment en France depuis 1789, où une approche dominante, inspirée en partie par des conceptions de la citoyenneté antique, traite toute forme d'association ou de « corporation » intermédiaire comme une menace potentielle pour l'unité de la communauté politique et comme une atteinte à la volonté générale<sup>5</sup>. Une tradition rivale, largement inspirée de Benjamin Constant, célèbre au contraire les libertés découlant de la reconnaissance par le courant libéral-démocratique moderne d'un espace intermédiaire entre le politique et la

2. Clifford ANDO et Jörg RÜPKE (dir.), *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, Berlin, De Gruyter, 2015, Introduction, p. 1-9, ici p. 3.

3. Pour une analyse récente, voir Malcolm BULL, *The Concept of the Social: Scepticism, Idleness and Utopia*, Londres, Verso, 2021, chap. 1. Sur les différentes conceptions françaises du « social », voir Pierre ROSANVALLON, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Éd. du Seuil, 2004, en particulier la 2<sup>e</sup> partie.

4. Voir par exemple Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, [1958] 1983, p. 59-76.

5. Sur cette tradition, voir la première partie de P. ROSANVALLON, *Le modèle politique français*, *op. cit.*, par exemple p. 59-65 et 72-75 ; sur son influence durable, voir Catherine NEVEU, *Citoyenneté et espace public. Habitants, jeunes et citoyens dans une ville du Nord*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2003, p. 198 (sur les communautés immigrées).

vie privée, c'est-à-dire d'une sphère de sociabilité, de coopération et d'échange. Cela permettait l'épanouissement de nouvelles formes de liberté individuelle, différentes de la liberté politique attachée à la citoyenneté antique<sup>6</sup>.

Cet article s'attache à montrer qu'en Grèce même, cette question du public et du privé a connu des inflexions après la période classique, au rythme des évolutions affectant la vie et l'idéologie de la *polis*, dans le cadre élargi du monde hellénistique et, ensuite, des premiers temps de l'Empire romain. L'on dispose pour cette période d'un matériau d'une grande diversité, fourni tant par Athènes et les nombreuses autres cités hellénophones de l'espace méditerranéen, qui publiaient leurs décisions civiques sous forme d'inscriptions, que par les œuvres des penseurs politiques, citoyens ou étrangers domiciliés. Il est à souligner que les anciens systèmes de pensée binaires ont non seulement perduré dans les cités grecques longtemps après le début de la période impériale romaine, mais qu'ils y sont aussi restés dominants. Toutefois, et c'est ce qu'entend préciser cet article, à partir de 150 av. J.-C. environ, des Grecs, probablement toujours une petite minorité, ont commencé à esquisser plus précisément les contours d'une sphère sociale distincte, ni complètement publique ni complètement privée, dotée de ses propres caractéristiques et vertus. Dans la mesure où cette sphère sociale (ou sa valeur) ne fut jamais pleinement reconnue en tant que telle par la majorité des contemporains, il est ici question de trouver des traces d'une évolution sémantique, d'une extension du domaine du « dicible » en quelque sorte<sup>7</sup> – autrement dit, d'examiner quelles idées pouvaient être conçues et formulées à l'aide du vocabulaire politique et éthique alors disponible. Cette nouvelle façon de penser, bien que seulement décelable dans une petite proportion des textes subsistants, est néanmoins significative par l'écart qu'elle représente par rapport à un consensus bien établi.

On pourrait objecter qu'une telle évocation du concept de « social », très librement inspirée des débats modernes, n'est guère légitime pour reconstituer des systèmes de pensée et des modes d'expression anciens, ce qui est précisément l'objectif premier de cet article. Il ne s'agit nullement de prétendre que des penseurs de la Grèce antique ont problématisé cette sphère avec le même degré de sophistication qu'à l'époque moderne et contemporaine, mais plutôt de montrer qu'ils ont suggéré l'existence d'un tel espace conceptuel (c'est-à-dire qu'ils ont

6. Voir Benjamin CONSTANT, *Écrits politiques*, éd. par M. Gauchet, Paris, Le Livre de poche, 1980. Sur les débats consécutifs, voir Wilfried NIPPEL, *Liberté antique, liberté moderne. Les fondements de la démocratie de l'Antiquité à nos jours*, trad. par O. Mannoni, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, [2008] 2010, chap. 7-9. Dans une théorie résolument nouvelle, qui n'est pas totalement sans lien avec cette seconde tradition, M. BULL, *The Concept of the Social*, *op. cit.* a récemment proposé de faire du « social » un modèle pour un vivre-ensemble plus anarchique et plus sceptique, émancipé des contraintes normatives de la vie politique (voir notamment, p. 12-15, le développement consacré à la conception du « social » d'H. Arendt qu'il repense pour en faire un modèle positif).

7. Sur ce concept appliqué à l'histoire de la pensée et des interactions politiques, voir Willibald STEINMETZ, *Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume: England 1789-1867*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1993, p. 24-34.

délimité les frontières d'une telle catégorie générique) et sa nécessaire prise en compte pour comprendre la vie en commun.

Notre méthode s'appuie sur un riche corpus d'études récentes montrant qu'il est possible de faire dialoguer de manière fructueuse les conceptions anciennes et modernes du « politique » : bien que fondamentalement différentes, elles sont suffisamment voisines pour être étudiées ensemble en raison de la généalogie qui les lie et de leurs homologues formelles et fonctionnelles<sup>8</sup>. Si cette comparaison s'avère pertinente dans le cas du « politique », et, en creux, du « privé », pourquoi ne serait-il pas légitime de s'interroger de la même manière sur l'espace intermédiaire de ces deux catégories partagées ?

Au demeurant, l'émergence de l'idée d'une sphère sociale ne peut se comprendre qu'à l'aune des évolutions qui ont affecté la définition même du politique en Grèce ancienne : les nouvelles conceptualisations du social dérivant de prises de position subtiles dans des débats existant de longue date autour de la notion complexe de *politeia*, dotée de multiples acceptions – « citoyenneté », « constitution » ou simplement « vie politique »<sup>9</sup>. Cet article analyse le développement de ces idées (liées entre elles) à la période hellénistique et au début de l'époque romaine et leurs implications dans les interprétations modernes de la *polis* et de son évolution. Après avoir étudié les racines de l'hostilité de la société athénienne classique envers l'idée d'une sphère sociale, il retrace l'émergence progressive, à la période hellénistique, de conceptions de la vie collective qui ne mettent plus l'accent sur la vie politique mais sur des formes d'interactions sociales : ces nouvelles idées venaient parfois prendre la place d'un discours politico-centré traditionnel. L'article se demande ensuite dans quelle mesure ces conceptions qui se faisaient jour étaient le reflet de nouvelles formes d'interactions civiques : l'évolution du langage et des idées était probablement liée à des changements sociaux, politiques et culturels qui se sont intensifiés à partir de la fin de la période hellénistique (v. 150 av. J.-C.-14 ap. J.-C.), avec l'arrivée des Romains et, peut-être plus encore, sous l'effet du nouveau rôle des élites civiques et du développement du phénomène associatif (déjà bien établi) au sein des cités<sup>10</sup>.

8. Voir en particulier Vincent AZOULAY, « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », in V. AZOULAY (dir.), n° spécial « Politique en Grèce ancienne », *Annales HSS*, 69-3, 2014, p. 689-719.

9. Voir Jacqueline BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982; Verity HARTE et Melissa LANE (dir.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

10. Sur les élites civiques, voir Philippe GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions*, Athènes, École française d'Athènes, 1985; Pierre FRÖHLICH et Christel MÜLLER (dir.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique. Actes de la table ronde des 22 et 23 mai 2004*, Paris, BNF, Genève, Droz, 2005. Pour une analyse récente du rôle des associations, voir Vincent GABRIELSEN et Christian A. THOMSEN (dir.), *Private Associations and the Public Sphere: Proceedings of a Symposium Held at the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 9-11 September 2010*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2015.

Cette première partie de l'article peut sembler ranimer le stéréotype éculé de la « dépolitisation » de la *polis* hellénistique et romaine<sup>11</sup>. Ce n'est assurément pas le cas : les cités hellénistiques et romaines ne se sont pas détournées d'une vie politique exigeante, dans la pratique ou dans la perception collective. Nous proposons d'ailleurs de montrer, dans la suite de l'article, que beaucoup de Grecs ont eux-mêmes réaffirmé, à la période hellénistique et au début de la période romaine, l'importance de la vie politique pour leurs cités. Toutefois, certains d'entre eux ont révisé leur compréhension du monde politique et commencé à tracer les contours d'un espace autonome du social. Cette reconfiguration a impliqué de réarticuler différemment les deux grandes façons d'appréhender le périmètre de la vie politique à l'époque classique, subsumées sous le même terme : *politeia*. Dans la Grèce antique, la *politeia* se définissait tantôt de façon étroite, en tant que système institutionnel caractérisé par une certaine distribution du pouvoir – à la manière de la *politique* au sens moderne –, tantôt de manière bien plus large, au point d'englober la majeure partie de la vie collective de la communauté<sup>12</sup>. Dans cette dernière acception, la *politeia* se rapproche de la définition donnée par Claude Lefort du *politique*, conçu comme tout ce qui entretient l'unité et la structure de la communauté<sup>13</sup>. Ces conceptions plus ou moins extensives ont coexisté et interagi dans les mondes hellénistique et romain, comme c'était déjà le cas au sein de la démocratie athénienne classique elle-même<sup>14</sup>. De fait, en devenant peut-être même plus puissante après Aristote, la définition étroite de la *politeia* a stimulé en retour une nouvelle façon de penser le social comme moyen de saisir tous les éléments de la vie collective exclus de cette vision juridique.

S'il s'insère dans une veine de recherche déjà bien constituée, cet article cherche à élargir notre vision des débats grecs autour de la *politeia* et de sa relation aux autres dimensions de la vie de la cité, en faisant la part belle à des hypothèses et des réflexions formulées en dehors des cercles de l'élite intellectuelle canonique. Pour opérer ce déplacement, il prend en compte le riche corpus de décisions publiques conservées grâce aux inscriptions. Les cités grecques avaient en effet pour habitude de graver dans la pierre leurs décisions les plus importantes, notamment les décrets en l'honneur des bienfaiteurs, qui énuméraient les vertus civiques idéales démontrées par ceux-ci. Proposés par un ou plusieurs citoyens, ces décrets devaient recevoir l'appui de l'ensemble des citoyens réunis en assemblée ; gravés, ils faisaient office de guide d'éducation civique à l'intention de toute la communauté. Ces sources fournissent donc des informations précises sur la rhétorique et l'idéologie civiques, plus directes que celles offertes par les textes littéraires et philosophiques. Si ces inscriptions sont souvent (mais pas toujours) dépourvues de

11. Voir Paul VEYNE, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1976.

12. Pour la première définition, voir P. SCHMITT PANTEL, « Les activités collectives... », art. cit., par exemple p. 239 ; pour la seconde, voir Oswyn MURRAY, « Cités de raison », in O. MURRAY et S. PRICE (dir.), *La cité grecque...*, op. cit., p. 13-39.

13. Voir Claude LEFORT, *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éd. du Seuil, 1986.

14. Voir en particulier V. AZOULAY, « Repolitiser la cité grecque... », art. cit.

l'argumentation complexe et des fioritures idiosyncratiques propres aux sources de la tradition manuscrite, elles ne portent pas moins un discours politique articulé<sup>15</sup>. Certes, les décrets honorifiques étaient constitués pour une bonne part de formules consacrées. Cependant, comme le montrent certains des exemples étudiés ci-dessous, les citoyens disposaient d'une marge de manœuvre considérable pour adapter ces expressions toutes faites et introduire des variations plus en phase avec leurs préoccupations particulières.

Mettre en avant la rhétorique des inscriptions et la croiser avec les textes classiques de philosophie politique nécessite de faire appel à des outils méthodologiques modernes. Nous nous plaçons ici dans la continuité de l'« école de Cambridge », consistant à étudier les textes canoniques de théorie politique dans leur contexte discursif d'ensemble<sup>16</sup>, à une inflexion près : nous intégrons à la réflexion non seulement des travaux théoriques moins connus, mais aussi les textes plus pragmatiques préservés dans les inscriptions, sans préjuger de leur importance philosophique ou politique. À cet égard, l'attention que nous accordons à l'évolution de certains termes spécifiques liés entre eux (par exemple *politeia* ou *symbiōsis*) dans le discours, aussi bien théorique que plus prosaïque, doit beaucoup à la *Begriffsgeschichte* (l'histoire des concepts)<sup>17</sup>. Cependant, loin de fétichiser les mots, notre enquête se penche aussi sur les concepts et les modes de pensée qui ne peuvent être rendus par un unique terme ancien. En suivant cette approche, qui implique d'accorder de l'importance aux silences, aux tensions et aux idées incomplètes, nous sommes particulièrement redevable à la tradition de l'anthropologie politique de l'histoire ancienne française. Celle-ci, surtout appliquée à la Grèce archaïque et classique jusqu'à maintenant, montre comment partir des pratiques et des représentations politiques instituées afin d'éclairer et de réinterpréter la théorie politique antique<sup>18</sup>.

Cet article s'inspire enfin d'un dernier modèle méthodologique, tout à fait crucial : l'« histoire conceptuelle du politique<sup>19</sup> », au cœur du travail mené par Pierre Rosanvallon pour élargir le cadre des débats politiques modernes bien au-delà

15. Sur ces inscriptions en tant que sources (négligées) pour l'histoire de la rhétorique (de la distinction), voir Laurent PERNOT, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, LGF, 2000, p. 109-112. Pour une confrontation entre textes littéraires et épigraphiques dans le but de reconstituer l'évolution de l'idéologie, voir Giovanni SALMERI, « Empire and Collective Mentality: The Transformation of *Eutaxia* from the Fifth Century BC to the Second Century AD », in B. FORSEN et G. SALMERI (dir.), *The Province Strikes Back: Imperial Dynamics in the Eastern Mediterranean*, Helsinki, Suomen Ateenan-instituutin säätiö, 2008, p. 137-155.

16. Voir par exemple Quentin SKINNER, *Visions politiques*, vol. 1, *Sur la méthode*, trad. par C. Hamel, Genève, Droz, [2002] 2018.

17. Voir par exemple Reinhart KOSELLECK, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2006.

18. Par exemple, Pauline SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, École française de Rome, 1992; Nicole LORAUX, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot et Rivages, 1997; ou les contributions à Vincent AZOULAY (dir), n° spécial « Politique en Grèce ancienne », *Annales HSS*, 69-3, 2014.

19. Pierre ROSANVALLON, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple de France*, Paris, Gallimard, 2000, p. 34.



de la théorie et des institutions formelles. Pour se plonger dans les débats sur la politique et le politique dans les démocraties modernes, l'historien français invite à prêter attention à toutes les réflexions sur la vie en commun – y compris à des propos d'apparence désinvolte ou à des documents éphémères, comme des pamphlets et des chansons – afin de reconstituer de la manière la plus complète possible la façon dont la société moderne se représente<sup>20</sup>. P. Rosanvallon a fort bien montré comment, s'agissant de la France moderne et contemporaine, l'élargissement du corpus des sources considérées pouvait transformer en profondeur notre compréhension des idées modernes du politique – par exemple, les débats sur les avantages et les dangers des activités associatives et des lieux de sociabilité échappant à l'emprise du pouvoir de l'État et de son idéologie<sup>21</sup>. Les représentations de la vie collective qui affleurent dans les décrets gravés des cités grecques antiques fournissent des preuves solides, parmi les plus éclairantes, d'une telle « histoire conceptuelle du politique » – et du social, pourrait-on ajouter – pour la Grèce antique.

## Les débats dans l'Athènes classique

Les orateurs athéniens classiques ont souvent fait appel à une conception institutionnelle assez étroite de la *politeia*, proche de la notion moderne de la *politique*. Ils pouvaient utiliser le langage de la *politeia* pour circonscrire la sphère politique formelle de l'assemblée, du conseil et des magistratures. Par exemple, dans le plaidoyer *Contre Timarque*, Eschine affirme, concernant l'interdiction faite à ceux qui se sont prostitués de s'exprimer devant l'assemblée, que la loi ne concerne que les citoyens qui se mêlent des affaires politiques, et non ceux qui s'occupent de leurs affaires privées (οὐδὲ γὰρ ὁ νόμος τοὺς ἰδιωτεύοντας, ἀλλὰ τοὺς πολιτευομένους ἐξετάζει)<sup>22</sup>.

À l'image de la vision de P. Schmitt Pantel posée au départ de l'enquête, Eschine établit une distinction entre vie politique formelle et sphère « privée » (τὰ ἴδια), distinction que l'on retrouve dans d'autres discours attiques du IV<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup> ainsi que dans l'épigraphie civique: une formule particulièrement répandue dans les décrets honorifiques durant toute l'Antiquité consistait à souligner que les bien-faiteurs s'étaient montrés utiles à la fois envers les citoyens, « en privé » ou « individuellement » (ἰδίαι), et envers la *polis* ou le *dēmos* (peuple), « dans les affaires publiques » ou « communes » (κοινῆι). La dernière partie de la formule saisit une relation formelle avec le *dēmos* dans son ensemble, à travers les institutions, les lois et les magistrats, à laquelle s'opposent les interactions plus informelles, en face-à-face, véhiculées par le terme ἴδια.

20. *Id.*, *Democracy: Past and Future*, New York, Columbia University Press, 2006, chap. 1-2, en particulier p. 74-75; *id.*, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

21. *Id.*, *Le modèle politique français*, *op. cit.*

22. ESCHINE, *Contre Timarque*, I, 195.

23. Voir DÉMOSTHÈNE, *Contre Timocrate*, XXIV, 155; PSEUDO-DÉMOSTHÈNE (APOLLODORE), *Contre Callippos*, LII, 28.

Comme l'indiquent ces exemples, les Athéniens de l'époque classique traitaient en général la sphère publique ou civique et la sphère politique comme coextensives, ainsi que le reflète la convergence partielle, à partir du milieu du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C., de l'usage des termes κοινόν, δημόσιον et πολιτικόν (approximativement « public », « civique » et « politique »)<sup>24</sup>. Les interactions ritualisées avec les dieux (τὰ ἱερά) pouvaient parfois être traitées distinctement<sup>25</sup>, mais elles se retrouvaient également, bien souvent, rassemblées dans cette catégorie globale unique de la vie publique, civique et politique<sup>26</sup>. Comme souligné dans l'introduction, cela laissait peu d'espace pour la reconnaissance explicite d'une sphère intermédiaire et mixte, ni politique ni privée, correspondant à la notion de social. Pour autant, cela ne signifie pas qu'une telle sphère n'existait pas en pratique dans l'Athènes classique. Paulin Ismard a ainsi montré de manière convaincante que les analyses sociologiques de l'Athènes antique permettent de distinguer un espace civique « relativement autonome » et une sphère plus large d'interactions sociales, susceptibles de se recouper en partie<sup>27</sup>. Ces interactions sociales englobaient différents types de relations et d'associations volontaires, courantes dans le monde grec, fondées (par exemple) sur les échanges commerciaux, la convivialité, l'éducation ou le culte non officiel des dieux, autant d'activités dont les dimensions privées et publiques se superposaient. P. Ismard affirme également, et c'est crucial pour cet article, que les Athéniens n'ont jamais identifié explicitement une sphère sociale intermédiaire dotée de dynamiques propres, même lorsqu'ils s'investissaient dans des activités que nous pourrions caractériser aujourd'hui comme telles ; la notion classique de « communauté » (κοινωνία) dépassait largement la sphère sociale, englobant également la famille et la polis dans son ensemble<sup>28</sup>.

24. Voir Arnaud MACÉ, « La genèse sensible de l'État comme forme du commun. Essai d'introduction générale », in A. MACÉ (dir.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2012, p. 7-40, ici p. 11 et 13 (convergence entre κοινόν et δημόσιον) ; Alain FOUCHARD, « *Dēmosios* et *dēmos* : sur l'État grec », in F. DE POLIGNAC et P. SCHMITT PANTEL (dir.), n° spécial « Public et privé en Grèce ancienne. Lieux, conduites, pratiques », *Ktēma*, 23, 1998, p. 59-70, ici p. 60 (sur κοινόν et δημόσιον) et 67-68 (sur δημόσιον et πολιτικόν). Comme le montrent ces auteurs, des divergences ont toujours existé entre ces trois termes : par exemple, δημόσιον pouvait être utilisé dans un sens plus technique que les autres pour désigner les propriétés ou autres items « officiels » de la polis. Voir A. MACÉ, « La genèse sensible de l'État... », art. cit., p. 14-15, et le tableau 1, p. 463-471.

25. Par exemple, DÉMOSTHÈNE, *Contre Euboulidès*, LVII, 3 (τῶν ὑμετέρων ἱερῶν καὶ κοινῶν μετεῖχον) ; voir Nikolaos PAPA-ZARKADAS, *Sacred and Public Land in Ancient Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

26. Voir Josine BLOK, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, chap. 2. Pour une approche similaire du territoire de la polis, voir Denis ROUSSET, « Sacred Property and Public Property in the Greek City », *The Journal of Hellenic Studies*, 133, 2013, p. 113-133.

27. Paulin ISMARD, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations (VI<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 409 ; voir aussi l'ouvrage plus récent sur Rhodes à la période hellénistique de Christian A. THOMSEN, *The Politics of Association in Hellenistic Rhodes*, Édinburgh, Edinburgh University Press, 2020, chap. 7-8.

28. P. ISMARD, *La cité des réseaux*, op. cit., p. 14-15 et p. 31.

Plusieurs raisons peuvent être invoquées pour expliquer cette résistance de l'Athènes classique à reconnaître un troisième espace dans la vie de la *polis*. Comme le montre P. Schmitt Pantel, en s'appuyant sur les travaux de Paul Veyne et de Christian Meier, les activités collectives telles que les repas en commun et les groupes qui en résultaient ont été des éléments centraux de la *polis* archaïque. Les banquets ont même joué un rôle crucial dans l'émergence d'idées et de pratiques relatives à la citoyenneté, encore en gestation dans le monde archaïque<sup>29</sup>. Ces pratiques collectives et associatives ont conservé leur importance à Athènes au <sup>v</sup>e siècle av. J.-C. Cependant, les conceptualisations plus sophistiquées tendent alors à rejeter dans la sphère privée tout ce qui ne relevait pas formellement des activités de la cité – participation aux institutions politiques, guerre, rituels – et dans lesquelles les citoyens étaient manifestement égaux et participaient à la vie collective de la *polis* (quand les non-citoyens étaient subordonnés aux citoyens et aux attentes civiques)<sup>30</sup>. Cette domination nouvelle du politique sur le social peut se comprendre comme une façon de résister à certaines tendances hiérarchiques et séparatistes propres à l'époque archaïque, durant laquelle les associations informelles encourageaient le patronage ou la création de factions.

Dès la fin du <sup>v</sup>e siècle av. J.-C., une partie de la rhétorique athénienne bouscule la dichotomie « public »/« privé » (κοινόν vs. ἴδιον), sans pour autant la remettre en cause. Le Périclès de Thucydide semble reconnaître l'existence d'une sphère sociale lorsqu'il affirme que les Athéniens mènent leur vie civique (πολιτεύομεν) dans un esprit de liberté, qui se manifeste non seulement dans les affaires publiques (τά πρὸς τὸ κοινόν), mais aussi dans l'absence de suspicion dans les mœurs quotidiennes entre citoyens (ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν)<sup>31</sup>. Cependant, il résout immédiatement ce contraste apparent entre vie politique et existence sociale en le réduisant à l'opposition familière – et binaire – entre « public » et « privé ». Les relations sociales sont renvoyées à ce dernier espace : malgré la tolérance qui régit les affaires privées (τὰ ἴδια), Périclès, à travers le récit de Thucydide, insiste sur le fait que les Athéniens sont très respectueux des lois dans le domaine civique (τὰ δημόσια)<sup>32</sup>.

Le débat autour de la distinction public/privé (κοινόν/ἴδιον) se fait plus vigoureux au <sup>iv</sup>e siècle av. J.-C. Dans son *Contre Timocrate*, Démosthène, tout en rejetant la clémence envers ceux qui transgressent les règles de la vie publique, suggère que les lois de la cité sont de deux sortes : les unes définissent les rapports et les relations que nous avons les uns avec les autres et les règles à suivre dans les

29. *Ibid.*, chap. 1 ; Alain DUPLOUY, « Les prétendues classes censitaires soloniennes. À propos de la citoyenneté athénienne archaïque », in V. AZOULAY (dir), n° spécial « Politique en Grèce ancienne », *Annales HSS*, 69-3, 2014, p. 629-658.

30. P. SCHMITT PANTEL, « Les activités collectives... », art. cit., p. 239, à propos de Christian MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983, et de Paul VEYNE, « Critique d'une systématisation : les *Lois* de Platon et la réalité », *Annales ESC*, 37-5/6, 1982, p. 883-908.

31. THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, II, 37, 2-3.

32. Pour cette interprétation, voir Vincent AZOULAY, « Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré », *Revue des études anciennes*, 108-1, 2006, p. 133-153, ici p. 135-136.

affaires privées, bref la vie de la communauté en général (δι' ὧν χρώμεθ' ἀλλήλοις καὶ συναλλάττομεν καὶ περὶ τῶν ἰδίων ἃ χρῆ ποιεῖν διωρίσμεθα καὶ ζῶμεν ὅλως τὰ πρὸς ἡμᾶς αὐτούς); les autres précisent les obligations que chacun de nous a envers la communauté de la cité (τῷ κοινῷ τῆς πόλεως), s'il se destine à faire de la politique (πολιτεύεσθαι) et prétend s'intéresser à la cité<sup>33</sup>. Ici encore, la première catégorie pointe vers une troisième sphère qui serait celle des interactions sociales, Démosthène établissant une distinction entre la façon dont les citoyens doivent interagir les uns avec les autres et la façon dont ils doivent gérer leur vie « privée ». Néanmoins, lorsqu'il cherche à résumer les deux catégories dans la phrase suivante, il doit revenir, comme Périclès avant lui, à la dichotomie κοινόν/ἴδιον, en identifiant les relations sociales au « privé » (τὸ ἴδιον): pour les lois « qui touchent à la vie privée » (περὶ τῶν ἰδίων), l'indulgence et l'humanité (ἠπίως κείσθαι καὶ φιλανθρώπως) sont à l'avantage du grand nombre, mais « dans celles qui regardent la vie civique » (περὶ τῶν πρὸς τὸ δημόσιον), c'est la fermeté et la rigueur qui bénéficient le plus aux citoyens, afin qu'ils ne soient pas victimes des « politiciens » (οἱ πολιτευόμενοι). Démosthène établit donc une division assez floue entre une sphère strictement politique, qui requiert des règles rigoureuses et un dévouement total, et une sphère d'interactions informelles entre citoyens, qui nécessite des vertus de bienveillance et d'humanité. Cette division porte en germe de nombreux développements des périodes hellénistique et romaine qui seront analysés plus loin. Toutefois, Démosthène n'identifie pas de manière explicite une sphère distincte et plus riche que le « privé »<sup>34</sup>.

Puisque, dans la pratique judiciaire, la rhétorique commençait à évoquer plus explicitement la notion d'une sphère sociale, on aurait pu s'attendre à ce que les philosophes du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. suivent le mouvement, voire le radicalisent. Ils n'entreprirent cependant pas ce bond conceptuel, se méfiant vraisemblablement encore des conséquences que des interactions sociales exemptes de contrôle politique pourraient avoir sur l'égalité et la solidarité civiques. Comme l'a montré Vincent Azoulay en adaptant l'idée de P. Schmitt Pantel<sup>35</sup>, les philosophes du IV<sup>e</sup> siècle n'ont pas tant distingué la vie sociale de la vie politique qu'ils n'ont étendu la définition de la *politeia*, jusqu'à englober la majeure partie de ce qui relève *du politique* dans la théorie politique moderne, notamment une palette bien plus large d'interactions, dont celles informelles du *symposion* (le banquet privé), de l'association ou de la rencontre fortuite. Après d'autres, V. Azoulay attire

33. DÉMOSTHÈNE, *Contre Timocrate*, XXIV, 192-193.

34. Comparer avec une dynamique similaire dans DÉMOSTHÈNE, *Sur la couronne*, XVIII, 268.

35. P. SCHMITT PANTEL, « Les activités collectives... », art. cit., p. 245-246, affirme que les activités collectives hors du cadre politique institutionnel ont commencé à être appréhendées au IV<sup>e</sup> siècle comme relevant de la catégorie très large et très générale du « commun » (κοινόν), dont la vie politique n'était qu'une composante; cette interprétation n'est pas tout à fait corroborée par les textes que l'autrice cite (voir les développements sur Xénophon et Aristote ci-après). Voir aussi François de POLIGNAC et Pauline SCHMITT PANTEL, « Introduction », in F. DE POLIGNAC et P. SCHMITT PANTEL (dir.), n° spécial « Public et privé en Grèce ancienne. Lieux, conduites, pratiques », *Ktèma*, 23, 1998, p. 5-13, ici p. 7-8.

l'attention sur le discours attribué par Xénophon dans les *Helléniques* au héraut Cléocritos en 403 av. J.-C. Dans un discours pathétique, celui-ci exhorte ses adversaires dans la guerre civile athénienne à reconnaître la richesse des expériences communes qu'ils ont partagées naguère, y compris en matière de religion et d'éducation, et leur importance politique fondamentale comme ferments de la concorde (ὁμόνοια)<sup>36</sup>.

Comme l'a montré V. Azoulay, cet exemple s'inscrit dans une tentative plus large, propre à Xénophon, de politiser les mœurs, les normes et les interactions informelles dans un dialogue avec les tenants d'une conception plus traditionnelle et plus étroite de la *politeia*. De façon assez proche, Isocrate distingue explicitement « les lois qui touchent aux conventions privées » (τοὺς περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων) de « celles qui s'attachent aux mœurs quotidiennes » (τοὺς περὶ τῶν καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν ἐπιτηδεύματων), prises beaucoup plus au sérieux par les Athéniens du passé<sup>37</sup>. Son but n'est pas de classer ces « mœurs » (ἐπιτηδεύματα) dans une troisième catégorie entre la sphère privée et la sphère politique, mais plutôt de montrer, comme Xénophon, que pour bien comprendre la notion de *politeia* ou l'exercice de la citoyenneté et du pouvoir politique (ἀρχή), il faut appréhender les mœurs et les pratiques comme des éléments intrinsèques de l'ordre politique, et non comme de simples compléments<sup>38</sup>. Ces idées sont tout à fait cohérentes avec les définitions larges de la notion de *politeia* des autres philosophes du IV<sup>e</sup> siècle, qui trouvaient d'ailleurs déjà des précédents<sup>39</sup>.

L'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote offre peut-être la conceptualisation la plus riche, à l'époque classique, de la vie collective d'une *polis* en dehors des institutions politiques: on y trouve une discussion serrée sur les « communautés » et les « associations » (κοινωνία) qui constituent une *polis*, notamment les associations maritimes, les associations de soldats ainsi que les communautés formées par les membres d'un même dème, les groupes religieux et les hétaires<sup>40</sup>. Reste qu'Aristote ne désigne pas ces associations comme appartenant à un espace distinct de la sphère politique institutionnelle, qui lui serait complémentaire sans y être subordonné, mais considère toujours la cité comme une seule « communauté » (κοινωνία) politique, une sorte de mégastucture englobant et réglementant les autres κοινωνία. Pour le philosophe, cette subordination est nécessaire car la *polis* a pour finalité la recherche de l'intérêt commun dans son ensemble, quand les associations se concentrent sur la poursuite d'un intérêt particulier lié à leur objet (par exemple, voyager en sécurité ou dîner en bonne compagnie)<sup>41</sup>. Toute forme de vie collective organisée selon ses propres règles et objectifs – c'est-à-dire

36. Voir V. AZOULAY, « Repolitiser la cité grecque... », art. cit.

37. ISOCRATE, *Panégryque*, IV, 78.

38. Voir en particulier ISOCRATE, *Panathénaïque*, XII, 144; V. AZOULAY, « Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré », art. cit., p. 136-140.

39. Voir par exemple PLATON, *République* ou *Apologie de Socrate*, 30b-32a; ARISTOTE, *Politique*, VIII.

40. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1160a8-23.

41. Voir P. ISMARD, *La cité des réseaux*, op. cit., p. 13-15.

indépendamment du projet politique unificateur d'une bonne vie en commun porté par la *polis* – équivaldrait à du factionnalisme, voire porterait en germe la guerre civile (*stasis*). L'approche d'Aristote est conforme à la pratique athénienne : les associations infra-civiques étaient en général structurées comme des *poleis* à petite échelle et faisaient l'objet d'une supervision par la *polis*<sup>42</sup>.

Ce tour d'horizon des approches athéniennes à l'époque classique permet d'apporter un éclairage nouveau sur une question qui est actuellement âprement débattue : les Athéniens de l'époque classique envisageaient-ils la citoyenneté (*πολιτεία*) comme un vaste agrégat de différents niveaux de participation à la vie collective de la *polis*, tel que l'a récemment soutenu Josine Blok en mettant l'accent sur sa dimension religieuse<sup>43</sup>, ou, selon la vision traditionnelle réaffirmée avec force par Pierre Fröhlich, la concevaient-ils comme étant essentiellement une question de participation aux institutions politiques formelles<sup>44</sup>? La meilleure réponse consiste peut-être à reconnaître que les deux visions ont coexisté dans la pensée athénienne classique, ce jusque dans la pensée d'un auteur comme Aristote<sup>45</sup>. La réticence très répandue à reconnaître une troisième sphère correspondant à la dimension sociale de la vie de la *polis*, perçue comme source d'inégalités ou d'un possible factionnalisme, ne laissait que deux options pour appréhender des interactions difficilement réductibles à la distinction binaire habituelle : les ranger dans une conception particulièrement étendue de la sphère privée (à l'instar de Démosthène et du Périclès de Thucydide) ou dans une conception très large de la sphère politique (à l'instar de Xénophon, d'Isocrate et d'Aristote dans les exemples cités). Cette alternative renvoyait à deux conceptions, respectivement étroite et élargie, de la *πολιτεία* se complétant l'une l'autre, chacune d'entre elles couvrant une dimension importante de la citoyenneté sans pour autant en capturer toute la complexité.

## Affirmer le primat du social sur le politique

La première remise en cause radicale de la conception très politico-centrée de la vie collective est peut-être attribuable à Épicure, au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Celui-ci exhorte les hommes sages à « sortir de la prison des occupations quotidiennes et des affaires politiques » (ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικά δεσμοτηρίου)<sup>46</sup> et les encourage à ne pas « s'engager en politique » (*πολιτεύεσθαι*)<sup>47</sup>. Il élabore une conception de

42. P. ISMARD, *La cité des réseaux*, op. cit., p. 405-406.

43. J. BLOK, *Citizenship in Classical Athens*, op. cit.

44. Pierre FRÖHLICH, « La citoyenneté grecque entre Aristote et les modernes », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 27, 2016, p. 91-136.

45. On peut comparer l'accent institutionnel du livre III de la *Politique* avec la vision plus large des livres VII-VIII.

46. Anthony Arthur LONG et David N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, éd. et trad. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 3 vol., [1987] 2001, texte 22D = ÉPICURE, *Sentences vaticanes*, 58.

47. A. A. LONG et D. N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, op. cit., texte 22Q = DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, X, 119.

la vie en commun idéale dont la dimension sociale est bien plus importante que la dimension politique et qui exclut, par conséquent, les activités et les institutions politiques conventionnelles. Pour décrire les interactions humaines qui donnent naissance à des normes partagées de justice et de bien commun, il évoque la participation à une communauté réciproque et à des transactions mutuelles (έν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνία, έν ταίς μετ' ἀλλήλων συστροφαίς) : ceux qui ont pu établir des relations fiables avec leurs voisins « vivaient ensemble le plus agréablement » (ἐβίωσαν μετ' ἀλλήλων ἥδιστα)<sup>48</sup>. Bien que la citoyenneté ne soit pas complètement absente de ce tableau – dans un exemple, la κοινωνία en question est qualifiée de communauté « de concitoyens » (τῶν συμπολιτευομένων)<sup>49</sup> –, Épicure met résolument l'accent, comme plus tard son successeur Hermarque<sup>50</sup>, sur des relations sociales plus informelles.

En rupture avec la culture politique dominante, cette mise en avant de la dimension sociale des interactions communautaires se retrouve dans des textes du III<sup>e</sup> siècle sur la vie civique écrits par des étrangers : dans les notes sur son voyage à Athènes, Héracléidès le Crétois propose ainsi une description socioculturelle des monuments, des festivités, des spectacles et de la philosophie de la cité sans faire la moindre référence aux institutions politiques<sup>51</sup>. Cette approche « sociale » de la vie civique n'a trouvé d'écho immédiat ni dans le discours que la *polis* tenait sur elle-même ni dans la théorie politique développée par des citoyens qui, de façon prévisible, y étaient hostiles. Ce décalage ressort à la lecture du riche corpus des inscriptions publiques des *poleis* du début et du milieu de l'époque hellénistique (fin du IV<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Les plus révélatrices proviennent de la partie orientale de la mer Égée et de la partie occidentale de l'Asie mineure, région sur laquelle la suite de l'article va précisément se concentrer. La plupart renvoient une image de la vie en commun très proche de celle de la démocratie athénienne classique : un espace unifié d'activités civiques formelles – tels les combats, les rituels et, surtout, la participation politique collective – gouverné par un ensemble unique de normes centrées sur l'égalité entre citoyens, l'autonomie collective et le bien commun<sup>52</sup>. Guère de place n'est donc laissée à une sphère sociale distincte.

48. A. A. LONG et D. N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, op. cit., textes 22A-C = ÉPICURE, *Doctrines capitales* (*Kyriai Doxai*), 33, 36-37 et 40.

49. A. A. LONG et D. N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, op. cit., textes 22A-C = ÉPICURE, *Doctrines capitales* (*Kyriai Doxai*), 38.

50. A. A. LONG et D. N. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, op. cit., texte 22M = PORPHYRE, *De l'abstinence*, I, 7 (note εις την του βίου κοινωνίαν των ανθρώπων και τας προς ἀλλήλους πράξεις); voir Antonina ALBERTI, « The Epicurean Theory of Law and Justice », in A. LAKS et M. SCHOFIELD (dir.), *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy; Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 161-190, ici p. 165.

51. Voir Christian HABICHT, *Athens from Alexander to Antony*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 171-172.

52. Voir P. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, op. cit. ; Volker GRIEB, *Hellenistische Demokratie. Politische Organisation und Struktur in freien griechischen Poleis nach Alexander dem Großen*, Stuttgart, Franz Steiner, 2008 ; John MA, « Whatever Happened to Athens? Thoughts on the Great Convergence and Beyond », in M. CANEVARO et B. GRAY (dir.),

À la différence des discours et des textes philosophiques de l'Athènes classique, ces inscriptions ne pensent pas de manière explicite la nature de la vie civique, mais renvoient à plusieurs reprises à la dichotomie traditionnelle public/privé (κοινόν/ἴδιον)<sup>53</sup>. On aurait pu s'attendre à ce que les expérimentations politiques de la haute époque hellénistique, dont les nouvelles fondations mixtes et les nouvelles unions de deux ou plusieurs *poleis* au sein de sympolitiques (fédérations), aient favorisé une réévaluation des sphères de la vie collective. Or rien ou presque ne permet d'imaginer une telle remise en cause, du moins au vu des rares éléments dont nous disposons sur l'idéologie de ces communautés<sup>54</sup>.

Cette distinction κοινόν/ἴδιον (public/privé) reste donc l'une des pierres angulaires de la conscience politique grecque jusqu'à la fin de la période hellénistique, voire pendant l'époque romaine. Cependant, une conception plus sociale de la vie en commun commence à émerger dans certains textes et documents officiels des II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècles av. J.-C. C'est notamment le cas lorsque sont présentées des interactions excédant le cadre d'une seule *polis*. Deux textes de cette période louent ainsi les interactions civilisées de l'humanité en général, censées être inspirées par l'exemple d'Athènes : d'une part, une inscription du II<sup>e</sup> siècle relative à des privilèges accordés à la branche athénienne de l'association des technites dionysiaques (une sorte de guilde théâtrale) sur décision de l'amphictyonie de Delphes – la fédération chargée de l'administration du sanctuaire ; d'autre part, un discours fictif que l'historien du I<sup>er</sup> siècle Diodore de Sicile prête à un citoyen de Syracuse ayant vécu quatre cents ans plus tôt. Ces deux documents décrivent les relations humaines civilisées comme reposant sur l'« intimité » (χρησις), la « confiance » (πίστις)<sup>55</sup>, la « vie en commun » (κοινὸς βίος) et le « vivre ensemble », ou « symbiose » (συμβίωσις)<sup>56</sup>. L'emploi du nom abstrait συμβίωσις pour désigner les relations sociales et la sociabilité (et parfois le mariage) semble être devenu courant précisément aux II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècles av. J.-C., même si la racine verbale était déjà utilisée de longue date<sup>57</sup>. Les termes cités ne

*The Hellenistic Reception of Classical Athenian Democracy and Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 277-297. Pour l'Asie mineure et la mer Égée orientale, voir les exemples d'Eresos (Peter J. RHODES et Robin OSBORNE [éd.], *Greek Historical Inscriptions, 404-323 BC*, Oxford, Oxford University Press, 2003, n° 83), d'Erythrées (*I.Erythrai* 503) et d'Ilion (*I.Ilion* 25) dans David A. TEEGARDEN, *Death to Tyrants! Ancient Greek Democracy and the Struggle against Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 2014, chap. 4-6.

53. Par exemple, *I.Priene*<sup>2</sup> 6, l. 25-26 ; 46, l. 12-13.

54. Sur le discours public des États fédéraux, voir l'index épigraphique dans Emily MACKIL, *Creating a Common Polity: Religion, Economy, and Politics in the Making of the Greek Koinon*, Berkeley, University of California Press, 2013, p. 409-504.

55. *CID* IV 117 (118/7 ou 117/6 av. J.-C.), l. 11-14.

56. DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, XIII, 26, 3.

57. Voir aussi LIDDELL-SCOTT-JONES, s.v. συμβίωσις, citant Polybe (*Histoire*, V, 81, 2 ; XXXI, 25, 10) et Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, VI, 54) ainsi que les sources documentaires. La racine verbale συμβίωω (« vivre ensemble ») était employée dans des textes antérieurs en référence aux épouses, amis ou associés (voir ISOCRATE, *Sur l'échange*, XV, 97 ; PLATON, *Banquet*, 181d) : Aristote a même utilisé l'infinitif comme un substantif (τὸ συμβιῶν, « vivre ensemble ») pour désigner la vie partagée avec des amis ou des associés (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1126a31, comparer avec 1165b30-31 ; *La grande morale*, II, 15, 9).



renvoient pas à la participation civique et politique, mais évoquent des interactions relativement ouvertes entre des individus qui pouvaient être membres d'une seule communauté locale comme éloignés les uns des autres pourvu que leurs intérêts coïncidassent – en somme, des liens adaptés au nouveau monde cosmopolite romain dans l'espace méditerranéen.

Surtout, et la rupture est cette fois-ci plus radicale, cette conception sociale des interactions humaines en est parfois venue à supplanter des visions plus politiques de la vie interne de la cité pour s'imposer dans le discours même des *poleis* et dans la théorie politique. S'il ne s'agissait en rien d'une tendance uniforme, certains citoyens et penseurs politiques ont ainsi commencé à manipuler des concepts auparavant employés principalement pour décrire les relations entre des étrangers vivant en général dans des cités différentes comme termes centraux pour louer les interactions entre citoyens d'une même cité. Parmi ces concepts figuraient la « paix » (εἰρήνη)<sup>58</sup> et l'« humanité » (φιλανθρωπία). Bien que cette dernière vertu ait déjà occupé une place assez importante dans le lexique de la rhétorique civique, elle n'avait jamais été évoquée dans des inscriptions – et rarement dans des textes littéraires – pour décrire des relations entre citoyens d'une même *polis*. C'est précisément cet emploi qui est devenu assez courant, dans différents genres, à la basse époque hellénistique<sup>59</sup>.

Ces catégories transcendaient les conceptions politiques traditionnelles centrées sur les interactions civiques au sein de la cité. Évoquant naturellement les relations entre différents États ou entre étrangers, elles connotaient des liens volontaires et flexibles. Appliquées désormais aux relations proches et permanentes entre résidents d'une même cité, elles ont ainsi contribué à circonscrire quelque chose se rapprochant de l'interaction sociale. Le terme *φιλανθρωπία* suggérait également une bienveillance inconditionnelle, sans rapport avec la justice ou même la justesse<sup>60</sup>, ce qui l'éloignait encore davantage de la vertu politique traditionnelle. Outre les connotations de charité ou de patronage vertical évidentes chez Xénophon et Isocrate<sup>61</sup>, le vocable pouvait avoir, conformément à son étymologie<sup>62</sup>, un sens plus neutre d'ouverture bienveillante et de compassion pour l'autre en tant que semblable, ce qui a dû faciliter son adoption pour décrire les relations entre concitoyens théoriquement égaux.

Dans certains cas exceptionnels, le discours sur le « social » a même éliminé la référence à la *politeia* dans des contextes où elle avait pourtant eu un rôle

58. Voir Benjamin GRAY, « Reconciliation in Later Classical and Post-Classical Greek Cities: A Question of Peace and Peacefulness? », in E. P. MOLONEY et M. S. WILLIAMS (dir.), *Peace and Reconciliation in the Classical World*, New York, Routledge, 2017, p. 66-85.

59. *Id.*, « The Polis Becomes Humane? *Philanthropia* as a Cardinal Civic Virtue in Later Hellenistic Honorific Epigraphy and Historiography », in M. MARI et J. THORNTON (dir.), n° spécial « Parole in movimento. Linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico », *Studi ellenistici*, 27, 2013, p. 137-162.

60. Comparer avec DÉMOSTHÈNE, *Contre Timocrate*, XXIV, 51-52.

61. Voir V. AZOULAY, « Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré », art. cit., p. 148-151.

62. Voir par exemple ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1155a16-22; POLYBE, *Histoires*, IV, 20, 1; comparer avec le décret d'Olbia pour Karzoazos, étudié ci-après.

structurant. Ainsi d'une catégorie de sources qui révèle la façon dont les cités grecques se percevaient : les inscriptions relatant comment le corps citoyen s'était réconcilié après une période de conflit, souvent avec l'aide d'un conseil d'arbitres ou de juges étrangers. Depuis l'époque classique jusqu'au milieu de la période hellénistique, ces documents insistaient sur le fait que la réconciliation avait tendu à rétablir la *polis* comme une communauté politique structurée de citoyens prenant part à son fonctionnement. Ainsi, selon une formule attestée dans plusieurs inscriptions de cités hellénistiques, l'objectif explicite était que les citoyens « conduisent leur vie politique » (πολιτεύεσθαι) dans la concorde (ὁμόνοια)<sup>63</sup>.

Dans un décret (probablement du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) par lequel la cité de Mylasa honore Ouliades, un citoyen particulièrement éminent, on trouve un passage relatif à l'investissement de ce dernier dans la résolution des conflits entre concitoyens qui semble perpétuer cette tradition tout en l'adaptant, révélant ainsi des changements dans la façon dont la cité s'appréhende elle-même<sup>64</sup>. Les citoyens de Mylasa distinguaient Ouliades en tant qu'individu : il n'était pas membre d'un conseil de juges étrangers chargé de la réconciliation, comme l'usage le prévoyait à la période hellénistique, mais un bienfaiteur local jouissant quasiment d'un statut de souverain ; élevé au-dessus de la masse des citoyens, il leur avait apporté à lui seul la concorde. La présentation par les citoyens du résultat de cette réconciliation est également nouvelle (et cela n'est certainement pas sans lien avec l'évolution du profil de l'arbitre) : la formule conventionnelle selon laquelle les citoyens « conduisent leur vie politique » (πολιτεύεσθαι) dans la concorde se voit presque littéralement « dépolitisée » en ce que l'on prête à Ouliades une aspiration différente, à savoir que les citoyens « mènent leur vie partagée les uns avec les autres » (τῆν μετ' ἀλλήλων συναναστροφὴν ποιείσθαι) dans la concorde<sup>65</sup>.

Cette formulation laisse entendre que l'intervention d'Ouliades permettait non pas tant aux citoyens de pouvoir à nouveau « se gouverner eux-mêmes » (πολιτεύεσθαι) de manière libre et stable que de poursuivre dans la concorde « une vie partagée » (littéralement « l'activité en commun », συναναστροφή) faite d'interactions sociales et d'interdépendance dans laquelle les activités politiques proprement dites (débattre librement, voter, administrer) n'occupaient pas une place particulière. En effet, celles-ci avaient en partie été transférées vers un échelon supérieur. D'autres parties du décret insistent sur l'autorité personnelle d'Ouliades et sur les dépenses qu'il avait consenties, notamment dans le domaine diplomatique, et qui impliquaient un niveau de richesse exceptionnel<sup>66</sup>.

63. Voir *IG XII 4 1 132* (Télos, fin du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.), l. 4-5 et 38-39; *IG XII 6 1 95* (Samos, 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.), l. 16-17; *Tit. Cal. Test. XVI* (Calymna, 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.), l. 37-38.

64. *I.Mylasa* 101, l. 37-46. Pour un exemple de son traditionalisme, la préférence accordée à la médiation aux dépens de la décision judiciaire était une marque de fabrique des inscriptions grecques relatives à la réconciliation : Astrid DÖSSEL, *Die Beilegung innerstaatlicher Konflikte in den griechischen Poleis vom 5.-3. Jahrhundert v. Chr.*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2003, p. 256 et 262-263.

65. *I.Mylasa* 101, l. 38-39.

66. Voir *I.Mylasa* 101, l. 15-38.

L'usage courant du substantif abstrait *συναναστροφή* (« vie partagée »), comme celui du substantif abstrait *συμβίωσις* (le « vivre ensemble »), semble remonter au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., à l'exception de quelques emplois antérieurs attestés chez les seuls épicuriens<sup>67</sup>. De même, l'usage de la racine verbale (*συναναστρέφεισθαι*, « vivre ensemble ») est rare avant cette période, bien que l'on relève des occurrences dans un traité épicurien et, fait intéressant, dans des décrets delphiques du III<sup>e</sup> siècle accordant le statut de *proxenos* (une forme de représentant officiel) à des étrangers<sup>68</sup>. L'émergence simultanée des termes *συναναστροφή* et *συμβίωσις* suggère que la basse époque hellénistique est marquée par la recherche d'un nouveau lexique pouvant désigner de manière abstraite des relations collectives ne correspondant pas aux modèles établis du public et du politique. À partir du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., on retrouve *συναναστροφή* dans de nombreuses sources : si son emploi s'accroît avec le temps, le terme apparaît déjà dans des inscriptions des II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècles, dans la philosophie épicurienne et dans d'autres textes littéraires pour parler des relations de sociabilité et d'amitié<sup>69</sup>.

La primauté accordée au social aux dépens du politique était, comme noté précédemment, une caractéristique de l'épicurisme hellénistique ; cependant, même les péripatéticiens – l'école la plus attachée, à travers Aristote, à la conception traditionnelle de la *polis* – semblent, comme les citoyens de Mylasa, avoir évolué sur le sujet au fil du temps. Tel que le souligne Julia Annas, les péripatéticiens de la basse époque hellénistique ont adapté la thèse centrale de la théorie politique d'Aristote – selon laquelle l'homme est un « animal politique » qui ne peut s'accomplir qu'en tant que citoyen impliqué dans la vie de la cité – pour donner davantage de poids à des interactions sociales plus générales<sup>70</sup>. Malgré l'attribution incertaine de l'épitomé de l'éthique péripatéticienne contenu dans l'anthologie compilée au V<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. par Jean Stobée – traditionnellement rattaché à Arius Didyme, philosophe et professeur d'Auguste<sup>71</sup> –, ce résumé n'en est pas moins un reflet certainement fidèle des thèmes et du discours des péripatéticiens de cette époque<sup>72</sup>. Dans son développement sur les principaux enseignements éthiques de l'école

67. CARNÉISCUS, *Philistas* (v. 200 av. J.-C.), *P.Herc.* 1027, 4.21 (comparer avec 4.18 pour le verbe) ; comparer avec ÉPICURE, *Sentences vaticanes*, 18.

68. CARNÉISCUS, *Philistas*, *P.Herc.* 1027, 4.18 ; *SIG*<sup>3</sup> 534, l. 7-8 ; *SIG*<sup>3</sup> 534B, l. 8 ; *FD* III 4 175, l. 7-8.

69. Pour l'épigraphie, voir le texte de Mylasa et aussi *SEG* 26.1817, l. 11-14. Pour un texte épicurien, voir PHILODÈME DE GADARA, *Sur les dieux*, livre III, col. a, fr. 87 (Diels) (qui fait le lien du concept avec *συμφυλία*) ; et pour d'autres textes littéraires, voir *Lettre d'Aristée* 169 et 246 ; DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, III, 18, 7 et IV, 4, 6 ; comparer avec *Le troisième livre des Maccabées*, II, 31, II, 33 et III, 5.

70. Julia ANNAS, « Aristotelian Political Theory in the Hellenistic Period », in A. LAKS et M. SCHOFIELD (dir.), *Justice and Generosity, op. cit.*, p. 74-94, ici p. 82-87.

71. Georgia TSOUNI, « Didymus' Epitome of Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics: An Edition with Translation », in W. FORTENBAUGH (dir.), *Arius Didymus on Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics: Text, Translation, and Discussion*, New York, Routledge, 2017, p. 1-67.

72. Sur la correspondance avec le contexte péripatéticien d'ensemble à la basse période hellénistique, connu grâce à d'autres sources, voir Philip SCHMITZ, « *Oikos, polis* and

péripatéticienne, l'épitomé ne décrit pas l'être humain comme un « animal politique »<sup>73</sup> mais comme un « animal mutuellement aimant et communautaire » (φιλάλληλον καὶ κοινωνικὸν ζῷον)<sup>74</sup>.

Si cette formule reprend en partie celle de l'*Éthique à Eudème*, selon laquelle l'être humain est un « animal communautaire » (κοινωνικὸν ζῷον), l'affirmation d'Aristote concernait cependant une description spécifique de la propension des êtres humains à former des liens de sociabilité au sein du foyer (*oikos*)<sup>75</sup>. À l'inverse, dans l'épitomé péripatéticien, l'expression plus complexe et plus générale d'« animal mutuellement aimant et communautaire » évoque des formes volontaires plus larges et plus ouvertes de sociabilité et de coopération tant avec des concitoyens que des proches (οἰκεῖοι) et des parents. En effet, immédiatement après, cette solidarité est étendue de manière explicite aux membres de vastes groupes ethniques, voire appelée à englober tous les êtres humains<sup>76</sup>. Bien que le rapport entre concitoyens soit toujours mentionné, il ne définit plus ce qui serait la nature intrinsèque de l'être humain.

La même évolution se fait jour dans un décret en l'honneur du citoyen Athénopolis à Priène, en Ionie, à la fin de la période hellénistique. L'introduction du décret loue Athénopolis pour avoir tenu ses promesses envers ses concitoyens, lui qui considère que « ce qui le caractérise [littéralement, ce qui lui appartient] le plus est la permanence de son zèle envers ceux qui mènent leur vie avec lui » (νομίζων τοῦτο αὐτῷ μέγιστον ὑπάρχειν τὸ τὴν πρὸς τοὺς συναναστρ[ε]φο[μέν]ους ἐκτένειαν συντηρεῖν)<sup>77</sup>. À l'instar de la pensée péripatéticienne de la basse époque hellénistique, l'inscription met l'accent sur l'interaction sociale plutôt que politique : la solidarité d'Athénopolis s'exprime d'abord envers « ceux qui mènent leur vie avec lui » (τοὺς συναναστρ[ε]φο[μέν]ους). Dans une proximité intéressante avec la terminologie et la pensée péripatéticienne, le philosophe stoïcien Épictète (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles ap. J.-C.) utilise le même verbe, συναναστρέφειν, associé avec les adjectifs déjà présents dans l'épitomé péripatéticien (κοινωνικός, « communautaire », et φιλάλληλος, « qui aime d'une affection mutuelle »), pour évoquer le principe de sociabilité naturelle de l'homme – un principe qu'il récuse puisque, selon lui, l'homme doit aussi pouvoir se suffire à lui-même<sup>78</sup>.

*politeia*–Das Verhältnis von Familie und Staatsverfassung bei Aristoteles, im späteren Peripatos und in Ciceros *De officiis* », *Rheinisches Museum für Philologie*, 160, 2017, p. 9-35.

73. G. TSOUNI, « Didymus' Epitome of Peripatetic Ethics... », art. cit., section 26 Tsouni, 148.4 ; voir Robert W. SHARPLES, *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, chap. 15A, section 44.

74. G. TSOUNI, « Didymus' Epitome of Peripatetic Ethics... », art. cit., section 3 Tsouni, 120.14.

75. ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, 1242a22-b1.

76. G. TSOUNI, « Didymus' Epitome of Peripatetic Ethics... », art. cit., section 3 Tsouni, 120.9-20.

77. *I.Priene*<sup>2</sup> 63, l. 17-21.

78. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 13, 5-6 : ἀπὸ τοῦ φύσει κοινωνικοῦ εἶναι καὶ φιλαλλήλου καὶ ἡδέως συναναστρέφειν ἀνθρώποις.

Dans le décret de Priène, comme à Mylasa, le concept de *συναναστροφή* évoque l'interdépendance sociale et l'entrelacement des vies au sein de la communauté civique, qui commence à ressembler à la version élargie d'une association volontaire à des fins commerciales ou culturelles. Déjà en usage dans des décrets de Delphes à la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., on l'a vu, le verbe *συναναστρέφεισθαι* faisait alors référence aux interactions entre un étranger (auquel le décret accordait le statut de proxène) et les citoyens delphiens<sup>79</sup> – en d'autres termes, aux formes d'interactions assez lâches entre individus qui n'étaient pas concitoyens ni même résidents de la même *polis*. De façon frappante, à la fin de la période hellénistique, à Priène et à Mylasa, cette sociabilité souple pouvait désormais s'envisager entre citoyens de la même *polis*.

## Une terminologie reflétant une réalité civique nouvelle ?

Ces évolutions du langage et des idées pendant la période hellénistique et au début de l'époque romaine, en particulier à partir du milieu du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., résultaient-elles de changements dans la vie civique ? On pourrait en effet envisager ces nouveaux discours sur la vie civique comme n'étant rien d'autre qu'une reconceptualisation d'anciennes pratiques : il s'agirait avant tout d'un réajustement idéologique reflétant une moindre sensibilité aux inégalités et aux divisions entre citoyens, si ancrée dans l'idéologie et la philosophie athéniennes à l'époque classique. Toutefois, cette reconceptualisation pourrait avoir été à la fois une conséquence et un catalyseur de transformations des pratiques civiques. C'est du moins l'hypothèse que nous souhaiterions explorer maintenant.

À partir du milieu du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., plusieurs évolutions viennent bouleverser la représentation traditionnelle de la *polis* comme un corps relativement fermé de citoyens tournés vers leur seule communauté, jouissant tous d'une citoyenneté (*politeia*) unique et se gouvernant conformément à une constitution (*politeia* également). Avec le transfert de certains aspects du pouvoir à l'administration romaine, la vie civique ne se trouve en effet plus dominée par des transactions d'égal à égal entre citoyens, centrées sur des institutions politiques qui favorisaient le partage du pouvoir et l'examen rigoureux des décisions. Le principe traditionnel du « gouverner et être gouverné » se voit concurrencer par la montée en puissance d'autres formes volontaires d'interactions sociales, culturelles et religieuses ancrées de longue date, mais en passe de devenir plus importantes<sup>80</sup>.

Cette sociabilité nouvelle s'épanouit dans des contextes civiques centralisés, notamment les marchés, les fêtes religieuses et les programmes éducatifs du gymnase, coexistant avec – et en partie subordonnée à – un encadrement juridique traditionnel supervisé par des magistrats. Toutefois, ces interactions se développent

79. *SIG*<sup>3</sup> 534, l. 7-8; 534B, l. 8; *FD* III 4 175, l. 7-8.

80. Pour un aperçu récent, voir Richard ALSTON, « Post-Politics and the Ancient Greek City », in O. M. VAN NIJF et R. ALSTON (dir.), *Political Culture in the Greek City after the Classical Age*, Louvain, Peeters, 2011, p. 307-336.

surtout au sein d'associations volontaires et de regroupements éducatifs plus spécialisés tournés vers la convivialité, un culte religieux spécifique (y compris la chrétienté primitive) ou la poursuite d'intérêts économiques ou professionnels partagés<sup>81</sup>. Si ces associations avaient toujours joué un rôle essentiel dans la vie de la *polis*, elles tendent à produire bien davantage d'inscriptions à la période hellénistique et surtout à la période romaine<sup>82</sup>. Cet accroissement reflète sans doute en partie des évolutions des habitudes épigraphiques, mais, comme l'ont soutenu plusieurs études récentes, renvoie aussi à la place grandissante occupée par les associations dans la vie civique : à cheval entre public et privé, elles avaient une fonction complémentaire à celle des institutions traditionnelles. Comme le montre le cas de la Phrygie, en Asie mineure, l'importance croissante des associations était en partie liée à l'influence romaine, notamment au modèle des groupes locaux de Romains dans les cités grecques qui jouaient un rôle semi-public tout en étant au service des intérêts commerciaux et des relations sociales de leurs membres<sup>83</sup>.

Ces formes de sociabilité de plus en plus importantes étaient des médiateurs considérables du pouvoir et de la confiance civique<sup>84</sup>, mais elles étaient moins directement et systématiquement centrées sur les valeurs politiques du bien commun, de la justice, de l'autonomie collective (qui restaient toutefois primordiales dans d'autres situations). Au contraire, ces modes d'interaction donnaient plus de place à l'intérêt individuel et à la solidarité fondée sur la charité, l'hospitalité ou le statut social. Cette mutation se traduit sur le plan spatial : l'assemblée et le conseil civiques, épices du débat politique et de la délibération collective, perdirent en poids dans la vie civique au profit de l'agora commerciale, des temples civiques, du gymnase, des écoles, des lieux de culte, des associations et des foyers privés.

Il s'agit bien sûr d'un changement de degré : d'une part, les interactions volontaires – qu'elles soient socioculturelles, éducatives ou religieuses – étaient déjà importantes auparavant ; d'autre part, les interactions strictement politiques sont restées essentielles jusqu'à l'époque romaine. S'il est évidemment difficile de faire ressortir, *a fortiori* de prouver, un changement dans l'importance relative de ces deux types d'interaction, certains indices le suggèrent. À l'instar des

81. Voir Pierre FRÖHLICH et Patrice HAMON (dir.), *Groupes et associations dans les cités grecques (11<sup>e</sup> siècle av. J.-C. - 1<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.)*, Genève/Paris, Droz/EPHE, 2012. Sur les associations à Athènes, voir Ilias N. ARNAOUTOGLU, "Thusias heneka kai sunousias": *Private Religious Associations in Hellenistic Athens*, Athènes, Academy of Athens, 2003 ; P. ISMARD, *La cité des réseaux*, *op. cit.*, chap. 5. Pour Rhodes, voir C. A. THOMSEN, *The Politics of Association...*, *op. cit.*

82. Pour les riches sources épigraphiques, voir John S. KLOPPENBORG et Richard S. ASCOUGH (éd.), *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary*, vol. 1, *Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*, Berlin, De Gruyter, 2011 ; Philip A. HARLAND (éd.), *Greco-Roman Associations: Texts, Translations and Commentary*, vol. 2, *North Coast of the Black Sea, Asia Minor*, Berlin, De Gruyter, 2014 ; également l'*Inventary of Ancient Associations Database* de Copenhague, <https://ancientassociations.ku.dk/CAP1/>.

83. Voir Benedikt ECKHARDT, « Romanization and Isomorphic Change in Phrygia: The Case of Private Associations », *The Journal of Roman Studies*, 106, 2016, p. 147-171.

84. Voir C. A. THOMSEN, *The Politics of Association...*, *op. cit.*, chap. 7.

chroniques de voyage d'Héracléidès le Crétois précédemment évoquées, ce sont les possibilités d'éducation et de socialisation, les festivals et les loisirs offerts par une cité grecque qui deviennent souvent, en lieu et place de sa constitution ou de ses lois, la principale attraction pour les étrangers et le sujet central de leurs discussions – non seulement pour les Romains désireux de mettre en avant leur goût pour le compagnonnage intellectuel des élites civiques grecques<sup>85</sup>, mais aussi pour les Grecs qui voyagent en Méditerranée<sup>86</sup>. Dans sa description des grandes cités grecques des marges orientales de l'Empire romain, Strabon met volontiers en exergue les figures culturelles et intellectuelles qui en étaient originaires<sup>87</sup>. Même certains des citoyens les plus impliqués dans la vie civique partageaient cette tendance. Plutarque, fort actif dans sa cité d'origine en Grèce centrale, témoigne ainsi d'un changement de paradigme lorsqu'il décrit les orateurs qui continuent, à son époque, à se livrer à la démagogie en évoquant Marathon et les exploits militaires de l'époque classique; aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles ap. J.-C., il convient désormais de mobiliser d'autres *exempla* de l'Athènes classique et, en particulier, ceux qui manifestent, par souci des autres, une civilité bienveillante et une capacité à tirer un trait sur les rivalités politiques ou les intérêts particuliers, ou à revenir sur les décisions de justice les plus sévères, à l'image de l'amnistie accordée par les démocrates athéniens en 403 av. J.-C.<sup>88</sup>. Cette inflexion s'observe également dans la rhétorique civique elle-même. À partir de la basse époque hellénistique, les décrets des cités en l'honneur de leurs bienfaiteurs insistent davantage sur leur hospitalité ou leurs contributions volontaires en faveur de l'éducation ou des fêtes religieuses notamment, ce qui réduit d'autant la place accordée à leurs autres actions dans le domaine militaire, diplomatique et financier (sans toutefois les éclipser)<sup>89</sup>.

Ces profondes mutations offraient aux non-citoyens, étrangers domiciliés ou de passage, de nouvelles possibilités pour jouer un rôle central, bien que temporaire, dans la vie civique. Déjà engagées pendant la période hellénistique, ces évolutions encourageaient des interactions plus significatives entre citoyens de différentes cités, en particulier dans le contexte des sympolities et des systèmes fédéraux<sup>90</sup> ainsi que des associations volontaires donnant aux citoyens et aux étrangers de plus

85. Voir par exemple CICÉRON, *De l'Orateur*, I, 85-89, et Elizabeth RAWSON, « Cicero and the Areopagus », *Athenaeum*, 63, 1985, p. 44-67, ici p. 53-54.

86. Voir SEG 39.1243 (Colophon, fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., décret pour le citoyen Polémaïos), col. V, l. 1-11; comparer avec col. I, l. 22-36. Comparer avec *Actes des Apôtres*, XVII, 17-22.

87. Voir par exemple STRABON, *Géographie*, XIV, 5, 12-15 (à propos de la cité de Tarse); plus généralement, voir Johannes ENGELS, « Ἄνδρες ἐνδοχοί or 'Men of High Reputation' in Strabo's *Geography* », in D. DUECK, H. LINDSAY et S. POTHECARY (dir.), *Strabo's Cultural Geography: The Making of a Koloussourgia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 129-143.

88. PLUTARQUE, *Préceptes politiques*, 814a-c.

89. Comparer, par exemple, *I.Priène*<sup>2</sup> 68-70 (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) avec des décrets hellénistiques antérieurs de Priène, comme *I.Priène*<sup>2</sup> 20-28. Sur certains des changements abordés ici, voir Giovanni SALMERI, « Reconstructing the Political Life and Culture of the Greek Cities of the Roman Empire », in O. M. VAN NIJF et R. ALSTON (dir.), *Political Culture...*, *op. cit.*, p. 197-214, ici p. 206-207.

90. Voir aussi E. MACKIL, *Creating a Common Polity*, *op. cit.*

en plus d'opportunités de se rencontrer. Par ailleurs, à partir de la basse époque hellénistique, il devient assez courant de détenir la citoyenneté de plusieurs cités<sup>91</sup>. Même la citoyenneté (*politeia*) n'était plus un bloc monolithique et pouvait désormais, dans certains cas, être morcelée en une multitude de droits, ce qui permettait d'octroyer une sorte de citoyenneté partielle aux étrangers<sup>92</sup>.

À partir des éléments avancés jusqu'ici, on peut raisonnablement faire l'hypothèse que la redéfinition de la vie sociale dans la *polis* a été provoquée en partie par le déplacement du centre de gravité du pouvoir depuis la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et, surtout, par l'importance grandissante d'interactions échappant aux conceptions traditionnelles de la vie politique ou de la vie privée. On pourrait tracer un parallèle avec la façon dont, à l'époque contemporaine, la difficulté d'appréhender de nouvelles formes d'interaction a stimulé une profonde réflexion sur le politique et le social et une reconceptualisation de ces deux sphères, évoquée dans l'introduction et la conclusion de cet article<sup>93</sup>. Dans les deux cas, la sphère publique du débat politique s'est révélée suffisamment robuste pour exercer un contrôle strict de ces nouvelles formes de liens sociaux.

## Redonner à la vie politique son ampleur et sa variété

Selon une lecture décliniste, les changements pratiques et idéologiques examinés ici traduiraient une « dépolitisation » après 150 av. J.-C., voire le passage vers un âge « post-politique »<sup>94</sup>. Pour les tenants de cette approche, ces évolutions de la vie civique (désormais plus informelle, culturelle et cosmopolite) ont donné aux membres des élites fortunées l'occasion d'exercer le pouvoir et le clientélisme par des formes de générosité (par exemple, l'hospitalité généreuse à tous les citoyens dans leurs maisons) échappant au système de contrôle civique traditionnel, précisément conçu pour garantir l'égalité et la justice. Au lieu que des critères identiques servent à évaluer le comportement de tous les citoyens et, le cas échéant, à leur conférer des honneurs, les riches bienfaiteurs pouvaient dorénavant recevoir des honneurs civiques exorbitants justifiés par des louanges toujours plus abstraites et détaillées<sup>95</sup>. Cette interprétation des développements de la basse

91. Anna HELLER et Anne-Valérie PONT (dir.), *Patrie d'origine et patries électives : les citoyennetés multiples dans le monde grec d'époque romaine*, Bordeaux, Ausonius, 2012.

92. Christel MÜLLER, « La (dé)construction de la *politeia*. Citoyenneté et octroi de privilèges aux étrangers dans les démocraties hellénistiques », in V. AZOULAY (dir.), n° spécial « Politique en Grèce ancienne », *Annales HSS*, 69-3, 2014, p. 753-775.

93. Voir Oliver MARCHART, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2007; Engin F. ISIN (dir.), *Recasting the Social in Citizenship*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.

94. Voir R. ALSTON, « Post-Politics and the Ancient Greek City », art. cit. Voir aussi Robin OSBORNE, *Greek History: The Basics*, Londres, Routledge, 2014, p. 139: « La cité avait été réduite à une simple ville. »

95. Voir notamment P. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, op. cit., p. 56-59. Voir aussi Friedemann QUASS, *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen*



époque hellénistique présente de nombreuses similitudes avec la description que fait H. Arendt du basculement qu'aurait connu le monde contemporain : à l'action collective volontaire des citoyens, au service du bien commun, auraient succédé des formes plus instrumentales et individualistes d'interaction ayant pour simple visée la survie<sup>96</sup>. Des théories plus récentes ont développé la critique d'H. Arendt en postulant le remplacement du débat politique libre et agonistique sur le bien commun par une éthique de la philanthropie charitable ou par une « politique [qui joue] sur le registre de la moralité »<sup>97</sup>.

Pourtant, les recherches actuelles sur les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine dépeignent une situation bien plus nuancée et complexe que ne le laisse entendre cette lecture décliniste : les changements identifiés s'effectuaient dans un cadre politique résilient, fondé sur le partage du pouvoir, l'égalité et même la démocratie et n'excluant pas le conflit<sup>98</sup>. Ces travaux remettent donc en question l'idée d'un processus de changement linéaire et conduisent à s'interroger sur l'équilibre entre la vie politique et les autres sphères de la vie humaine. Cette interrogation est d'autant plus intéressante qu'elle était déjà portée par les Grecs de la période hellénistique et du début de l'époque impériale, confrontés aux mutations majeures de leur temps. Si certains ont pris acte ou se sont accommodés de l'éviction partielle de la politique au profit d'interactions sociales plus larges, d'autres ont trouvé des moyens créatifs de réaffirmer le rôle d'une vie authentiquement politique. C'est ce sur quoi portera le reste de cet article, avant de conclure

*Ostens*, Stuttgart, Franz Steiner, 1993, qui situe les changements plus tôt dans la période hellénistique que P. Gauthier.

96. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 76-89.

97. Voir Chantal MOUFFE, *On the Political*, New York, Routledge, 2005, p. 72-76, ici p. 72. Pour un aperçu, voir Japhy WILSON et Erik SWYNGEDOUW (dir.), *The Post-Political and Its Discontents: Spaces of Depoliticisation, Spectres of Radical Politics*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2014.

98. Sur ce tableau complexe et contrasté, voir par exemple Riet VAN BREMEN, *The Limits of Participation: Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1996; P. FRÖHLICH et C. MÜLLER, *Citoyenneté et participation...*, op. cit.; Arjan ZUIDERHOEK, « On the Political Sociology of the Imperial Greek City », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 48, 2008, p. 417-445; Anna HELLER, « La cité grecque d'époque impériale : vers une société d'ordres ? », *Annales HSS*, 64-2, 2009, p. 341-373 et, plus récemment, ead., *L'âge d'or des bienfaiteurs. Titres honorifiques et sociétés civiques dans l'Asie Mineure d'époque romaine (1<sup>er</sup> s. av. J.-C.-III<sup>e</sup> s. apr. J.-C.)*, Genève, Droz, 2020; Cédric BRÉLAZ, « La vie démocratique dans les cités grecques à l'époque impériale romaine. Notes de lectures et orientations de la recherche (note critique) », *Topoi*, 18-2, 2013, p. 367-399; Henri-Louis FERNOUX, *Le dēmos et la cité. Communautés et assemblées populaires en Asie Mineure à l'époque impériale*, Rennes, PUR, 2011; G. SALMERI, « Reconstructing the Political Life... », art. cit.; Christian MANN et Peter SCHOLZ (dir.), « *Demokratie* » in *Hellenismus. Von der Herrschaft des Volkes zur Herrschaft der Honoratioren?*, Mayence, Antike, 2012; John MA, *Statues and Cities: Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World*, Oxford, Oxford University Press, 2013, en particulier la 1<sup>re</sup> partie; voir aussi *id.*, « Public Speech and Community in the *Euboicus* », in S. SWAIN (dir.), *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 108-124; C. MÜLLER, « La (dé)construction de la *politeia* », art. cit.

sur la façon dont ces réflexions antiques peuvent contribuer aujourd'hui à nourrir le débat académique moderne.

Parmi les défenseurs de la permanence de la politique, certains ont simplement perpétué d'anciennes façons de penser, telle la dichotomie public/privé, encore très répandue dans les inscriptions et la littérature. Ainsi, Hiéroclès, un stoïcien grec du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., décrit de manière systématique les cercles concentriques rassemblant les personnes avec lesquelles un citoyen doit progressivement se reconnaître des affinités par un processus d'*oikeiōsis* (« appropriation » ou « familiarité »), jusqu'à englober l'humanité entière. Dans la liste qu'il dresse, on passe directement de cercles privés (le soi et différents degrés de parenté) à des cercles publics et institutionnels (les membres d'un même dème ou tribu – deux subdivisions formelles de la *polis* –, puis les concitoyens d'une *polis*). On ne trouve donc pas de cercle intermédiaire correspondant aux relations économiques et sociales informelles situées entre le cadre familial et le cadre civique<sup>99</sup>.

D'autres citoyens et penseurs grecs de la basse époque hellénistique et du début de la période romaine ont cherché à trouver un point d'équilibre entre les anciens cadres politiques de la cité et la nouvelle force représentée par la vie sociale. Certains ont notamment suivi les traces de Platon, Xénophon et Isocrate qui avaient élargi la notion de *politeia* aux interactions non institutionnelles et aux mœurs – lui donnant des contours assez proches *du politique* au sens moderne. Les chercheurs ont eu tendance à considérer que cette approche inclusive était dominante dans le monde hellénistique<sup>100</sup>, avant que des conceptions plus métaphoriques de la *politeia* n'émergent à l'époque impériale et pendant l'Antiquité tardive, où le terme pouvait désigner la structure du monde, le cosmos, une communauté monastique, voire la « culture » générale ou la « vie » d'un saint comme décrite dans une hagiographie<sup>101</sup>. Dès le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., le terme dérivé *politikos* pouvait s'éloigner de son sens premier – « politique » – pour renvoyer aux notions plus larges de civilisation ou de civilité<sup>102</sup>.

S'il est difficile de trouver, dans les décrets gravés, des traces explicites de cette conception très large de la *politeia*, celle-ci est toutefois attestée, au moins de manière implicite, dans de nombreuses inscriptions de la basse période hellénistique, dont on a vu qu'elles accordaient une importance grandissante à la vie civique non institutionnelle des bienfaiteurs – notamment leurs relations familiales et sociales au sens large –, soumise par là même à un contrôle politique renforcé<sup>103</sup>.

99. Voir l'exposé des idées de Hiéroclès chez Jean STOBÉE, *Florilège*, IV, 671, l. 16-21, avec Anthony A. LONG, « Hierocles on *Oikeiōsis* and Self-Perception », in *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 250-263.

100. Voir par exemple V. AZOULAY, « Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré », art. cit., p. 151 et 153.

101. Claudia RAPP, « City and Citizenship as Christian Concepts of Community in Late Antiquity », in C. RAPP et H. A. DRAKE (dir.), *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 153-166.

102. Par exemple, STRABON, *Géographie*, III, 2, 15; VII, 4, 6; XIV, 3, 2; XVII, 1, 3.

103. Par exemple, SEG 39.1243 (Colophon, période hellénistique tardive), col IV, l. 24-34.

En effet, certains décrets faisant référence à la participation des bienfaiteurs à la vie politique (avec le participe πολιτευόμενος) insistent sur leurs contributions culturelles, en particulier en faveur du gymnase<sup>104</sup>. Cette conception élargie et plurielle de la *politeia* apparaît aussi dans des décrets recourant à des formules concises pour décrire un citoyen « participant à la vie politique *de toutes les manières* » (πάντα τρόπον πολιτευόμενος)<sup>105</sup> ou « à tous autres égards » (ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν)<sup>106</sup>.

Elle se manifeste de façon plus systématique dans la tradition manuscrite, notamment à l'époque impériale. Plutarque l'invoque dans *Si la politique est l'affaire des vieillards*, en affirmant que la *politeia* n'est pas un ministère limité dans le temps, mais bien l'engagement politique d'une vie. Son approche très élargie de la vie politique s'étend aux activités collectives de la communauté et, également, à l'ensemble des vertus : celui qui participe véritablement à la *politeia* doit non seulement exercer les vertus politiques les plus évidentes, telles que l'amour pour la cité, mais aussi se montrer sociable ou, plus exactement, communautaire (κοινωνικός) et bienveillant (φιλόανθρωπος) – des vertus qui correspondent à des interactions sociales plus informelles, impliquant un large éventail d'individus, souvent au-delà du cercle des citoyens<sup>107</sup>. Si Plutarque incorpore la φιλανθρωπία (humanité) au cœur de la vertu politique dans le sillage probable de Xénophon et d'Isocrate, il ne cède pas pour autant à l'impulsion de ces auteurs d'utiliser ce terme pour brouiller les frontières séparant l'autorité civique du paternalisme monarchique ou aristocratique<sup>108</sup> : pour Plutarque, la φιλανθρωπία reste dans le cadre civique et sert à le renforcer. La véritable activité politique, qui doit s'inspirer de Socrate autant que de Périclès, s'efforce d'investir la sphère sociale pour atteindre les objectifs politiques de la justice et du bien commun.

Si Plutarque met en avant la dimension extra-institutionnelle de la vie politique, c'est qu'il a un intérêt évident à le faire dans ce texte : celle-ci constitue en effet une occasion pour les hommes d'un certain âge de participer à la vie politique en dehors des magistratures officielles, désormais occupées par des concitoyens plus jeunes. Son approche fait toutefois écho à des allusions plus discrètes disséminées dans son œuvre<sup>109</sup>. Surtout, cette même vision se retrouve aussi dans quelques décrets gravés à la période impériale. C'est notamment le cas d'un décret honorifique gravé par les habitants (*katoikountes*) d'une implantation lydienne ne

104. Par exemple, *SEG* 38.1396, décret hellénistique tardif de Pergè pour le gymnasiarque Stasias qui « participe à la vie politique de la meilleure manière possible » (ἄριστα πολιτευόμενος, l. 22-24, 59-60).

105. *IG* XII 5 274 ou 321 (Paros, période hellénistique); voir aussi *IG* IX 1 540 (Leucade, période impériale).

106. *I.Metropolis* 1, texte B, l. 27-28.

107. PLUTARQUE, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 791c et 796c-797a.

108. Voir V. AZOULAY, « Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré », art. cit., p. 148-151.

109. Voir PLUTARQUE, *Préceptes politiques*, 800d. À l'inverse, *Sur la monarchie, la démocratie et l'oligarchie* (826c-e) présente une conception plus étroite et plus institutionnelle de la *politeia*, mais des doutes existent sur le fait que Plutarque en soit l'auteur : voir G. J. D. AALDERS, « Plutarch or Pseudo-Plutarch? The Authorship of *De Unius in Re Publica Dominatione* », *Mnemosyne*, 35-1/2, 1982, p. 72-83.

jouissant pas pleinement du statut de *polis*. Ceux-ci honorent un bienfaiteur pour sa bonté et sa « [participation] à la vie politique de manière décente et humaine, sur le plan privé – au service de chacun – et au sein de la communauté – au service de tous » (κα[ὶ] ἰδίᾳ] πρὸς ἓνα ἕκαστον κα[ὶ] κοιν]ῆ πρὸς πάντα πολε[ιτε]ύομενον ἐπε[ικ]ῶς κα[ὶ] φιλ[αν]θρώπως)<sup>110</sup>. On imagine bien le gain pour une telle communauté (dépourvue du statut de *polis*, donc de l'architecture complète des institutions civiques) d'établir une équivalence entre interactions non institutionnelles et participation à la *politeia*, mais ses membres auraient également eu intérêt à rester fidèle aux normes de la rhétorique et de la pensée civiques. À l'instar de Plutarque, cette communauté élevait l'humanité et la décence au rang de vertus politiques, même lorsque exercées dans le cadre d'interactions informelles de face-à-face.

## Politique et vie sociale : des sphères complémentaires

Cette conception plus inclusive de la *politeia* (subsumant le social) n'était pas sans rival ; en effet, d'autres décrets réaffirment une définition institutionnelle assez étroite de la *politeia*, plus proche de ce que la théorie moderne définit comme la *politique*. Elle est clairement attestée dans l'épigraphie des cités de la ligue lycienne (au sud-ouest de l'Asie mineure) pendant les périodes hellénistique et impériale, où le participe πολιτευόμενος désigne en général le cadre restreint des institutions, qu'il décrive le fait de posséder le statut légal de citoyen ou celui de participer aux institutions politiques formelles<sup>111</sup>. De même, dans un décret honorifique du milieu du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la cité ionienne de Metropolis met en avant l'engagement politique du citoyen Apollonios, en le présentant comme une étape distincte de sa vie : « [...] étant revenu de son séjour à l'étranger, il s'engagea dans la carrière politique » (ἐκ τε τῆς ἀποδημίας παραγενόμενος προῆλθεν ἐπὶ τὸ πολιτεύεσθαι)<sup>112</sup>. En l'occurrence, l'usage du verbe πολιτεύεσθαι correspond certainement à une participation active à la politique dans sa dimension institutionnelle.

Quelques décrets innovent par l'association de cette acception étroite de la *politeia* avec une nouvelle approche intégrant les interactions non institutionnelles : doté de sa dynamique et de ses propres normes, l'espace social vient compléter l'engagement politique, et non s'y substituer. Les textes pertinents sont rares mais retiennent l'attention tant ils contrastent avec les formes jusqu'ici habituelles de pensée et d'expression. Un exemple frappant est fourni par le

110. TAM V 1 166, l. 6-9 (de la *katoikia* d'Encekler sur le territoire de la *polis* de Saïttai en Lydie, période impériale).

111. Pour un état récent du débat au sujet de l'usage de cette langue en Lycie (avec un consensus sur « citoyenneté » comme signifié du terme), voir Christina KOKKINIA, « Opramoas' Citizenship: The Lycian *Politeuomenos*-Formula », in A. HELLER et A.-V. PONT, *Patrie d'origine et patries électives*, op. cit., p. 327-339; Patrick J. BAKER et Gaétan THÉRIAULT, « Xanthos et la Lycie à la basse époque hellénistique. Nouvelle inscription honorifique xanthienne », *Chiron*, 48, 2018, p. 301-332, ici p. 306-307; voir également la nouvelle inscription éditée (p. 302), l. 3-5, comparer avec l. 20-21.

112. *I.Metropolis* 1, texte B, l. 10-12.

décret posthume en l'honneur du citoyen Agréophon, à Caunos, en Asie mineure, au 1<sup>er</sup> ou 11<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Malgré son jeune âge, Agréophon, qui appartenait à une famille distinguée de magistrats, avait déjà occupé de nombreuses charges civiques importantes : stéphanéphore, gymnasiarque, agonothète, liturge ainsi que *dekaprōtos* (une des positions les plus en vue de la *polis*, qui s'accompagnait d'obligations financières). Sa mort prématurée provoquant l'affliction de la cité, le décret lui accorde des funérailles publiques et dresse la liste des vertus manifestées par le jeune homme au cours de sa vie :

*Il a fait de sa vie une vie décente, engagée en faveur de l'égalité d'honneur, en manifestant du respect envers ses aînés en tant que pères, en se conduisant avec affection et manifestant l'amour du bien pour les personnes de tous âges ; [il était] juste dans son activité politique formelle (δικαιος ἐμ πολιτεία) ; et aussi un homme intègre respectant les charges publiques qui lui étaient confiées ; aspirant au contrôle de soi ; pieux et plein d'affection envers ses relations ; inimitable vis-à-vis de ses amis ; et décent et humain envers ses esclaves*<sup>113</sup>.

La notion de *politeia* ne correspond pas ici à une catégorie globale mobilisant toute la palette des vertus. Elle ne représente qu'une dimension de la vie (βίος) d'Agréophon – celle pendant laquelle il a occupé des charges officielles et participé à l'administration civique de la cité<sup>114</sup>, selon un usage documenté pour la première fois par Adolf Wilhelm en 1925<sup>115</sup>. Dans cette sphère, le décret atteste non seulement qu'Agréophon a fait preuve, comme il se doit, de justice (δικαιοσύνη), mais qu'il a également démontré son intégrité (ou sa pureté : il était ἀγνός) dans l'exercice de ses fonctions publiques ou de ses responsabilités (καὶ περὶ τὰς δημοσίας πίστεις). Cependant, le décret évoque également d'autres formes de relations, de nature plus familiale et sociale, que le bienfaiteur a entretenues avec ses concitoyens. À chaque fois, il a manifesté des vertus appropriées, souvent plus empathiques que les vertus politiques de justice et d'intégrité : il témoignait du respect (αἰδώς) envers ses aînés ; il était plein d'affection (φιλόστοργος) à l'égard des autres quel que soit leur âge ; il était pieux (εὐσεβής) et plein d'affection (φιλόστοργος encore) pour ses relations ; il était irremplaçable (ἀμείμητος) dans ses relations avec ses amis ; enfin, il a fait preuve de décence (ἐπιείκεια) et d'humanité (φιλανθρωπία), ici clairement une vertu hiérarchique, à l'endroit de ses esclaves. Au-delà de son engagement politique proprement dit, Agréophon ne s'est pas limité à fréquenter les membres de son foyer ; il a développé une riche sociabilité non seulement avec des « amis »,

113. *I.Kaunos* 30, 1<sup>er</sup> ou 11<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., l. 15-18 : ἐπεικὴ καὶ ἰσότημιον τὸν ἑαυτοῦ παρεῖχεν βίον αἰδούμενος μὲν τοὺς πρεσβυτέρους ὡς πατέρας, φιλοστόργως δὲ καὶ φιλοκαλῶς προσφερόμενος πάσῃ ἡλικίᾳ, δικαίος ἐμ πολιτεία, ἀγνός καὶ περὶ τὰς δημοσίας πίστεις, ζηλωτὸς τῆς σωφοσύνης, εὐσεβὴς καὶ φιλόστοργος πρὸς τοὺς οἰκείους, ἀμείμητος πρὸς τοὺς φίλους, ἐπεικὴς καὶ φιλόστοργος πρὸς τοὺς οἰκέτας.

114. Voir *IOSPE* P<sup>2</sup> 32, III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., face B, l. 76 : ἐν τοῖς τῆς πολιτείας χρόνοις.

115. Adolf WILHELM, « Zum griechischen Wortschatz », *Glotta*, 14/1-2, 1925, p. 68-84, ici p. 78-82, avec de nombreux exemples.

mais aussi avec des aînés et des personnes « de tous âges » en général. En d'autres termes, ses relations sociales ont un spectre aussi large (si ce n'est plus) que ses relations politiques, mais sont de nature différente.

Ce décret de Caunos reflète donc une conception sophistiquée de la vie civique dans laquelle plusieurs sphères d'interaction et différentes vertus sont articulées entre elles, mais sans se confondre pour autant dans le tout indistinct d'une *politeia* générique, comme chez Plutarque. En particulier, les vertus empathiques liées à la sphère familiale et à la vie sociale contrebalancent celles, plus froides et intransigeantes, de la vie politique institutionnelle. Un autre décret honorifique de Caunos datant de l'époque impériale juxtapose également ces différentes vertus, sans toutefois cette fois-ci les répartir entre les différentes sphères de la vie civique. Gravé au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. sur un grand monument familial érigé par son fils, le décret en l'honneur de Quintus Vedius Capito, fils de Publius, le loue d'avoir « pris part à la vie politique en tant que magistrat en faisant montre de solennité, de vertu, de justice et d'humanité, de manière bénéfique envers tous les citoyens et, dans ses relations avec chacun, en ne suscitant aucune plainte » (καὶ ἄρχοντα πολιτευόμενον σεμνῶς καὶ ἐναρέτως καὶ δικαίως καὶ φιλανθρώπως τῷ τε παντὶ δήμῳ συμφερόντως καὶ τοῖς κατ' ἄνδρα vacat ἀπροσκόπως)<sup>116</sup>. Ce dernier décret est, à certains égards, plus proche de la conception de Plutarque, en ce qu'il subsume des interactions informelles et des vertus d'humanité sous la notion centrale d'activité politique (πολιτευόμενον). Dans le même temps, l'ajout du mot ἄρχοντα, signifiant « en tant que magistrat », vise à définir la politique institutionnelle comme un domaine spécifique – à l'instar du décret honorant Agréophon –, mais dorénavant susceptible d'intégrer des interactions informelles et humaines. Cependant, le mot ἄρχοντα pourrait aussi se rattacher au membre précédent de la phrase, non cité ici ; dans ce cas, les dernières lignes seraient très proches de la vision de Plutarque en reflétant une conception de la participation à la vie politique qui englobe différentes activités et vertus sans les hiérarchiser.

Un parallèle plus proche peut être établi entre le décret d'Agréophon et un autre décret posthume de la fin de l'époque hellénistique ou du début de l'époque impériale découvert à Synnada, en Phrygie. Honorant le jeune Philonidès, il précise que son grand-père avait montré « bonne foi et incorruptibilité dans ses magistratures » (τὴν ἐν ταῖς ἀρχαῖ[ς] πίστιν τε καὶ καθα[ριότητα]) et qu'il avait aussi fait preuve « de sincérité et d'humanité à l'égard de chaque citoyen » (τὴν πρὸς ἕνα καὶ ἕκαστον [τῶν] πολιτῶν γνησιότητά τε καὶ φιλανθρωπίαν)<sup>117</sup>, c'est-à-dire pas seulement envers ses associés. Ces interactions larges mais informelles évoquent une fois de plus une sphère sociale située entre le public et le privé. Cet équilibre idéal entre engagement politique intense et vie sociale gouvernée par la gentillesse et l'humanité se trouve également exalté par l'historien et rhéteur Denys d'Halicarnasse (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.-I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.). Dans son récit sur les origines

116. *I.Kaunos* 139, IIIc, l. 19-21.

117. Adolf WILHELM, *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, vol. 1, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1911, p. 56-57, l. 18-19 ; comparer avec le décret de la *katoikia* lydienne examiné dans la section précédente.

de Rome, celui-ci décrit ainsi la façon dont Héraclès a introduit les relations civilisées dans le monde en renversant les tyrannies et les cités autoritaires et en établissant des « monarchies respectueuses des lois, des gouvernements modérés et des règles de vie fondées sur l'humanité et la sympathie mutuelle » (νομίμους βασιλείας καὶ σωφρονικὰ πολιτεύματα καὶ βίων ἔθη φιλόανθρωπα καὶ κοινοπαθῆ)<sup>118</sup>.

Certains décrets utilisaient même de manière explicite un vocabulaire abstrait (comparable au βίων ἔθη, ou « règles de vie », de Denys) pour identifier la vie sociale comme une sphère distincte de la politique. Ainsi d'un décret de la basse époque hellénistique de Priène, en l'honneur du citoyen Moschion, qui donne dans ses premières lignes la description suivante :

*[...] ayant vécu de manière pieuse envers les dieux, et convenablement envers ses parents et ceux qui vivaient avec lui de manière proche et intime (τοῦ[ς] συμ]β[ι]οῦντας ἐν οἰκ[ε]λιότητι καὶ χρήσει) et envers tous les autres citoyens, et s'étant conduit de manière juste et dans l'amour de la gloire envers sa patrie, et d'une manière digne de la vertu et de la réputation de ses ancêtres; et ayant reçu des preuves tout au long de sa vie de la faveur des dieux et de la bienveillance de ses concitoyens ([τ]ῶν [σ]υμπολιτευομένων) et des résidents pour ses actions en conformité avec la norme la plus élevée [...]*<sup>119</sup>.

Vers la fin de cet extrait, les citoyens de Priène soulignent la dimension politique encore vive de leur communauté civique en se décrivant comme des concitoyens actifs (οἱ συμπολιτευόμενοι, littéralement « ceux qui participent ensemble à la vie politique »). Ils promeuvent ici une approche traditionnelle, étroite et institutionnelle de la *politeia* : les « concitoyens » et les « résidents » (οἱ κατοικοῦντες) ont témoigné des bonnes actions de Moschion, probablement à travers des décrets honorifiques antérieurs passés par le truchement du processus de décision institutionnel. Cette conception de la *politeia* contraste fortement avec la description de la communauté civique (« ceux qui mènent leur vie ensemble » [οἱ συναναστρεφόμενοι]) dans le décret contemporain en l'honneur du frère de Moschion, Athénopolis, évoqué plus haut. Les initiateurs respectifs des deux décrets honorifiques ont fait des choix différents : dans celui pour Moschion, c'est la nature des Priéniens s'administrant en tant que communauté autonome qui est soulignée, tandis que celui honorant Athénopolis les présente comme les membres interdépendants d'un groupe social bénéficiant des largesses d'un bienfaiteur. C'est la confirmation qu'un consensus n'existait pas et que des visions idéologiques concurrentes pouvaient coexister au sein d'une même *polis*.

118. DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines*, I, 41, 1.

119. *I.Priene*<sup>2</sup> 64, l. 16-23 : βεβιωκῶς εὐσεβῶς μὲν πρὸς θεούς, ὁ[σ]ίως δὲ πρὸς τοὺς γονεῖς καὶ τοῦ[ς] συμ]β[ι]οῦντας ἐν οἰκ[ε]λιότητι καὶ χρήσει καὶ τοὺς λοιπο[ύ]ς πολίτας πάντας, δικαίως δὲ καὶ φιλοδόξως προσε[λ]λην[η]ν ἐγγεμένους τῇ πατρίδι καὶ καταζῆως τῆς τῶν προ[γόνων] ἀρετῆς τε καὶ δόξης, διαμαρ[τ]υρουμένην ἐσχηκ[ῶς] διὰ παν[τὸς] τοῦ βίου τὴν παρὰ τῶν θεῶν εὐμένεια[ν] καὶ τὴν παρὰ [τ]ῶν [σ]υμπολιτευομένων καὶ τῶν κατοικοῦ[ν]των εὐνοία[ν] ἐπὶ τοῖς κατὰ τὸ κάλλιστον πρασσο[μ]ένοις...].

Reste que le rédacteur du décret de Moschion n'a pas ignoré la dimension extra-politique de la communauté des citoyens de Priène mise en avant dans le décret concernant Athénopolis et ne l'a pas non plus relégué dans la sphère du privé (ἴδιον). Il a simplement identifié ce type d'interactions comme l'une des différentes sphères de la vie de la *polis*, distincte de l'engagement politique. Si la reconstitution hautement plausible de cette inscription est correcte, le décret loue Moschion pour avoir agi « de manière agréable aux dieux » (ὁ[σ]ίως) envers ses parents et « ceux qui vivaient avec lui de manière proche et intime » (τοῦ[ς] συμ[β]ι[τ]οῦντας ἐν οἴκ[ε]ιότητι καὶ χρήσει) ainsi qu'envers les autres citoyens. La référence probable à « ceux qui vivent avec lui » (συμβιοῦντες) indique que Moschion entretenait avec eux des relations d'interdépendance sans caractère politique – au même titre que les συναναστρεφόμενοι, ou « ceux qui menaient leur vie ensemble avec lui », dans le cas du décret d'Athénopolis. On peut inclure dans cette catégorie ses interactions avec d'autres proches que ses parents (peut-être la principale implication de οἴκ[ε]ιότητι) et également avec des personnes auxquelles il était lié hors de la sphère de la parenté (peut-être la principale implication de χρήσει). Parmi ces dernières, on peut imaginer que se trouvaient des membres d'associations volontaires auxquelles il appartenait; dans d'autres contextes, les associations pouvaient être décrites comme *symbiōseis* (au sens de « communauté de vie partagée ») ainsi que *koina* (« choses publiques »)<sup>120</sup>.

Dans ce décret, ces relations de συμβίωσις (consistant à « vivre ensemble ») étaient décrites comme le deuxième de trois cercles concentriques de relations exemptes d'une dimension politique institutionnelle : le premier cercle comprenait les parents et le dernier, plus large, s'étendait au « reste des citoyens » avec lesquels il frayait. Cette analyse auréolaire s'étendant à partir de chaque individu figure également dans les tentatives des stoïciens et des péripatéticiens de la fin de la période hellénistique pour appréhender la complexité des relations interpersonnelles informelles<sup>121</sup>. À l'image des décrets de Caunos et de Synnada, les différentes dimensions de l'activité civique de Moschion exigeaient des vertus distinctes et adaptées. Ainsi agissait-il « de manière agréable aux dieux » (ὁσίως) dans ses relations sociales avec sa famille, ses associés et ses concitoyens; mais, vis-à-vis de sa patrie (πατρίς), et donc de ses concitoyens considérés dans leur capacité politique, il pratiquait des vertus plus directement politiques comme la justice (δικαιοσύνη) et l'amour de la gloire (φιλοδοξία).

On note ici d'intéressants points communs avec les idées et la syntaxe de Philodème de Gadara, philosophe épicurien contemporain (1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.). Dans son plaidoyer pour Épicure, accusé d'athéisme subversif, Philodème affirme que celui-ci n'a pas été condamné par les Athéniens pour ses doctrines et ses activités, à la différence d'autres philosophes. D'une part, il savait comment se défendre avec « ceux qui partageaient véritablement sa vie » (ἅμα τοῖς γνη[σ]ίως

120. Voir par exemple P. A. HARLAND (éd.), *Greco-Roman Associations*, vol. 2, *op. cit.*, p. 195.

121. Voir CICÉRON, *Des devoirs*, I, 50-58; G. TSOUNI, « Didymus' Epitome of Peripatetic Ethics... », art. cit., section 3 Tsouni, 120.9-122.9; section 9 Tsouni, 127.4-9; comparer également avec les idées formulées plus tard par le stoïcien Hiéroclès, évoquées plus haut.



συνβιώσασι[ν α]ὐτῶι) – selon toute vraisemblance les autres membres du Jardin d'Épicure. D'autre part, il n'était pas, tout comme les « autres membres de son école » ([τ]οὺς συνσχολ[ά]ζ[ον]τας [αὐτῶ]ι), jugé dangereux pour « ses concitoyens » (τῶν συνπολε[ι]τ[ε]υ[ο]μένων)<sup>122</sup>. À l'instar du décret pour Moschion, il existe un contraste implicite entre les relations chaleureuses d'Épicure avec ceux qui « partagent [sa] vie » et celles, plus impersonnelles, qu'il entretient avec la *polis* en tant que communauté politique. La distinction établie par Philodème entre l'engagement politique et la vie d'une communauté au service de l'éducation partagée fait également écho à un décret antérieur d'Asie mineure (début du II<sup>e</sup> av. J.-C.) dans lequel les jeunes hommes (*neoi*) de Xanthos, en Lycie, différencient les contributions de leur gymnasiarque au gymnase de ses activités dans la sphère politique (ἐν τῶι πολιτεύματι)<sup>123</sup>.

Un dernier exemple, plus tardif, mérite que l'on s'y attarde. Datant de l'époque impériale, un long décret posthume d'Olbia, sur la côte nord de la mer Noire, honore le citoyen Karzoazos en distinguant la participation aux affaires politiques et la vie en général (βίος), les deux pouvant être réunies au sein de la συμβίωσις (« vie en commun »)<sup>124</sup>. Parmi les considérants du décret, les Olbiopolitains font l'éloge de Karzoazos, « un homme qui a magnifiquement suivi la voie de l'engagement politique et aspiré à une vie irréprochable » (ἄνδρα καλῶς ἐπιβεβηκότα τοῖς τῆς πολιτείας ἔχνεσι καὶ ζηλώσαντα βίον ἀλοιδόρητον, ll. 3-5). La suite de l'inscription détaille ce que recouvre à la fois son engagement politique (πολιτεία) et sa vie irréprochable (βίος ἀλοιδόρητος). Il a affronté les crises civiques en liturge volontaire et enthousiaste ; à chaque fois que sa patrie (*patris*) a fait appel à lui, il s'est montré exemplaire pour les jeunes gens, « en imitant la vie de ceux qui avaient participé à la vie politique avec excellence » (μειμούμενο[ς] τῶν ἄριστα πολιτευομένων τὸν βίον, l. 12-14). Suit immédiatement une description de ses activités politiques en tant que magistrat et ambassadeur : il a manifesté les qualités politiques d'énergie et de fiabilité requises par sa charge, se comportant ainsi « avec bonne foi », « sans compter ses efforts » et « sans hésiter » (πιστῶς, πονικῶς, ἀόκνως, l. 15).

Le décret aborde ensuite l'autre dimension des activités de Karzoazos qui suscite la louange de la communauté : ses interactions avec chaque individu (ἐν ταῖς πρὸς ἕνα ἕκαστον ὑπαντήσεσι, l. 19-20). Dans un décret standard, cela relèverait de ses relations « privées » ou « individuelles » (ἰδίαι), de façon à dissiper toute suspicion d'activités collectives para-politiques pouvant tourner au factionnalisme. Ici toutefois, nulle référence au « privé » (ἴδιον) ; ce qui est souligné, c'est

122. PHILODÈME DE GADARA, *De la piété*, livre I, l. 1505-1556.

123. SEG 46.1721, l. 5-21, avec Philippe GAUTHIER, « Bienfaiteurs du gymnase au Létōon de Xanthos », *Revue des études grecques*, 109-1, 1996, p. 1-34. Sur les *neoi* comme groupes se situant à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la *polis* et de sa vie politique, voir Riet VAN BREMEN, « *Neoi* in Hellenistic Cities: Age Class, Institution, Association? », in P. FRÖHLICH et P. HAMON, *Groupes et associations...*, *op. cit.*, p. 31-59.

124. IOSPE I<sup>2</sup> 39. Voir Angelos CHANIOTIS, « Political Culture in the Cities of the Northern Black Sea Region in the 'Long Hellenistic Age' (The Epigraphic Evidence) », in V. KOZLOVSKAYA (dir.), *The Northern Black Sea in Antiquity: Networks, Connectivity, and Cultural Interactions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 141-166.

l'étendue et le caractère collectif des interactions de Karzoazos en dehors de la vie politique formelle : il a fait preuve d'humanité (φιλανθρωπία) et d'« hospitalité » (φιλοξενία) à l'égard des étrangers, en leur témoignant l'affection dévolue aux proches (συνγενικὸν πάθος, l. 21-23); envers les citoyens dans le besoin, il a manifesté sa « bienveillance » (εὐνοια) – un terme exprimant la solidarité civique, à la différence de l'« humanité » plus diffuse qui sied aux étrangers. La phrase exacte est ici particulièrement éclairante pour notre propos : il faisait preuve de bienveillance « si l'un de ses concitoyens le fréquentait soit au prétexte de faire des affaires soit par l'habitude partagée de l'association mutuelle » (πολιειτῶν δὲ εἴ τις αὐτῷ συνέμειξεν ἢ κατὰ συναλλαγῆς ἀφορμὴν ἢ κατὰ συμβίωσης συνήθειαν, l. 23-25). L'usage du néologisme de la basse époque hellénistique συμβίωσις pour désigner les relations sociales est là encore frappant. La concaténation de quatre composés en συν- (le préfixe indiquant une action commune) souligne que l'espace formé par ces interactions informelles n'est pas individualiste et atomistique mais véritablement collectif : en somme, pleinement social.

### Oligarchie ou complexification de la compréhension de soi ?

Il est une façon simple d'expliquer cette distinction entre *politeia* et vie sociale dans ces différents décrets : elle refléterait un virage vers l'oligarchie. Cette lecture part du postulat qu'à partir du moment où les Romains deviennent dominants dans l'Orient grec, une part importante de la prise de décision, en particulier dans les interactions avec les autorités romaines, se trouvait entre les mains des bénéficiaires des décrets honorifiques, c'est-à-dire de ceux qui étaient qualifiés pour se voir confier certaines charges onéreuses (ambassades, magistratures, liturgies). Alors qu'ils participaient aussi à la *politeia*, les citoyens ordinaires et les autres résidents de la cité devaient se contenter – comme dans le décret de Mylasa pour Ouliades – du domaine plus ordinaire des interactions sociales et de la sociabilité : συναστροφή ou συμβίωσις. Datant de la basse époque hellénistique, le décret honorifique pour Polémaïos de Colophon, en Ionie, indique même explicitement que son rôle d'ambassadeur a soulagé les autres citoyens et leur a permis de se concentrer sur leurs « affaires privées » (ἐπὶ τῶν ἰδίων)<sup>125</sup>. Ce découplage semble avoir soustrait les relations quotidiennes et souvent inégalitaires de l'agora ou des associations au contrôle politique et aux projets de redistribution; désormais ancrés dans la sphère « sociale », ces liens ne relevaient plus de la politique.

L'hypothèse de l'oligarchie ne peut toutefois pas expliquer à elle seule la distinction établie par certains décrets entre *politeia* et vie sociale : dans la plupart des cités, les citoyens ordinaires n'appartenant pas à l'élite liturgique pouvaient encore participer à la vie politique institutionnelle, notamment au sein de l'assemblée. Ce rôle transparaît dans le décret pour Moschion, où les « concitoyens

actifs » (συμπολιτευόμενοι) de l'évergète approuvent les distinctions qui lui sont accordées. L'endurance de la politique institutionnelle à la basse époque hellénistique<sup>126</sup> ne s'est pas démentie à la période impériale : la vie d'assemblée a conservé toute sa vigueur dans les *poleis* sous domination romaine, en particulier en Asie mineure, comme l'ont démontré des études récentes<sup>127</sup> ; l'*ekklēsia* politique (assemblée) demeurerait à la fois un modèle vivant et un repoussoir pour l'*ekklēsia* chrétienne (église).

Dans la mesure où la participation active aux institutions civiques restait accessible à de nombreux citoyens, la distinction entre *politeia* au sens restreint et vie sociale reflétait sans doute moins la capture du pouvoir politique par une petite élite qu'elle ne traduisait la redéfinition de la vie civique en deux pôles séparés, scindant l'engagement civique de *tout* citoyen. Les réflexions plus abstraites des penseurs de l'époque ne laissent d'ailleurs pas entendre autre chose. Strabon a parfois recours à ce schéma conceptuel pour analyser la vie collective des différentes communautés et groupes ethniques qu'il étudie dans sa *Géographie*. Selon lui, la transmission de certains mythes édifiants et les repas commensaux pris à des heures précises (dont il note l'absence dans la culture indienne) exercent une influence bénéfique sur « la vie sociale et politique » (τὸ κοινωνικὸν καὶ τὸ πολιτικὸν τοῦ βίου σχῆμα οὐ τὸν κοινωνικὸν καὶ τὸν πολιτικὸν βίον)<sup>128</sup>. Appliquées à toute la population, ces deux pratiques pourraient contribuer à forger une riche vie collective (βίος), en distinguant deux dimensions qu'il conviendrait de désigner par des termes spécifiques : κοινωνικός (qui correspondrait ici à « social » au sens de cet article) et πολιτικός (« politique »).

Strabon avait sa propre conception de l'action et de la philosophie politiques : centrée sur « les besoins des chefs d'État », elle se distinguait nettement des relations sociales plus générales<sup>129</sup>. Cette approche de la politique, que nous n'étudierons pas de manière approfondie ici, est peut-être l'équivalent le plus proche, dans le monde grec aux périodes hellénistique et romaine, de la définition *du politique* avancée par des penseurs contemporains comme Chantal Mouffe et Jean-Luc Nancy. S'inspirant en partie de Carl Schmitt, ces derniers affirment, à l'instar de Strabon, qu'une vie politique digne de ce nom se caractérise par une lutte agonistique pour le pouvoir<sup>130</sup>. Cette preuve distincte de la conception étroite de la vie politique de Strabon montre qu'il n'utilisait pas les termes κοινωνικός et πολιτικός comme des synonymes proches dans ses réflexions sur l'éducation et la commensalité, mais plutôt comme des éléments d'une vision très fine de la vie civique.

126. Sur le mélange complexe entre large participation, initiative citoyenne et domination de l'élite dans les *poleis* de la basse époque hellénistique, voir P. FRÖHLICH et C. MÜLLER, *Citoyenneté et participation...*, *op. cit.*

127. En particulier H.-L. FERNOUX, *Le dēmos et la cité*, *op. cit.* ; voir aussi A. HELLER, « La cité grecque d'époque impériale », art. cit.

128. STRABON, *Géographie*, I, 2, 8 et XV, 1, 53.

129. STRABON, *Géographie*, I, 1, 18 ; voir aussi XVI, 2, 38.

130. Voir Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1990 ; C. MOUFFE, *On the Political*, *op. cit.* Pour une analyse, voir O. MARCHART, *Post-Foundational Political Thought*, *op. cit.*, chap. 3.

Cette division est justifiée de manière différente par l'auteur de l'épitomé de la morale péripatéticienne transmise par Jean Stobée. Celui-ci affirme que l'homme désire des biens matériels (provenant de l'extérieur) et des biens relatifs au corps notamment parce qu'ils sont bénéfiques « pour la vie politique et pour la vie sociale ainsi que pour la vie théorique » d'un individu (πρὸς τε τὸν πολιτικὸν καὶ τὸν κοινωνικὸν βίον καὶ δὴ καὶ πρὸς τὸν θεωρητικόν): c'est que la vie se mesure précisément « en actions politiques, sociales et théoriques » (ταῖς πολιτικαῖς καὶ ταῖς κοινωνικαῖς πράξεσι καὶ ταῖς θεωρητικαῖς). De même, la vertu n'est pas égotique, mais « sociale et politique » (ἀλλὰ κοινωνικὴν καὶ πολιτικὴν)<sup>131</sup>. Les derniers chapitres de l'épitomé, qui s'appuient sur la *Politique* d'Aristote et couvrent des questions spécifiquement politiques, confirment que, dans ce cas aussi, la politique est appréhendée comme un domaine circonscrit ouvert à tous les citoyens. Le « social » doit, ici encore, être vu comme un complément, et non comme un quasi-synonyme du « politique »<sup>132</sup>.

Les péripatéticiens de la basse époque hellénistique procédaient en l'occurrence à une révision des idées d'Aristote, qui considérait que les nombreuses « communautés » d'une *polis*, avec leurs objectifs particuliers, étaient subordonnées à la « communauté politique » globale dont l'objectif était la vie bonne sous tous ses aspects. Les passages cités ci-dessus suggèrent qu'à la différence d'Aristote, ses successeurs ont élevé le monde de la sociabilité et des associations au rang de domaine indépendant, digne d'avoir sa propre place dans une théorie de l'éthique. À la distinction aristotélicienne entre vie politique et vie théorique ils ont donc ajouté un troisième terme essentiel: la vie sociale (κοινωνικός)<sup>133</sup>.

Cette inflexion s'explique sans doute par la volonté de prendre en compte la nature de plus en plus cosmopolite des associations hellénistiques qui s'affranchissaient des frontières traditionnelles entre citoyens et étrangers; désormais, les nombreuses *κοινωνίαι* (« associations ») étaient moins nettement subordonnées à la *polis* des citoyens en tant qu'« association » unique et englobante qu'au temps d'Aristote<sup>134</sup>. Au demeurant, le mot *κοινωνικός* était déjà étroitement lié aux associations volontaires formelles dans les textes athéniens du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., y compris dans ceux du corpus aristotélicien<sup>135</sup>.

Cette reconceptualisation péripatéticienne doit aussi être interprétée à l'aune de propositions de leurs rivaux d'alors, les stoïciens. Dans le traité *Des devoirs*, Cicéron, qui s'inspire probablement largement du stoïcien de la basse

131. G. TSOUNI, « Didymus' Epitome of Peripatetic Ethics... », art. cit., section 7 Tsouni, 125.10-23. Parce qu'il décrit une sphère entière de la vie en commun, le mot *κοινωνικός* peut ici être traduit comme « social » au sens de cet article, comme dans le passage de Strabon discuté plus haut.

132. J. ANNAS, « Aristotelian Political Theory », art. cit., p. 87 (comparer avec p. 82), décèle toutefois une forte convergence de sens entre les deux termes.

133. Voir par exemple ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1098a20-1098b8 (I, 5); G. TSOUNI, « Didymus' Epitome of Peripatetic Ethics... », art. cit., section 7 Tsouni, 125.10-23.

134. Pour cette évolution, voir J. ANNAS, « Aristotelian Political Theory », art. cit., p. 87.

135. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1161b12-15 et PSEUDO-ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, LII, 2; comparer avec DÉMOSTHÈNE, *Sur les symmories*, XIV, 16. Le terme pouvait également avoir un sens plus générique chez Aristote: *Politique*, 1283a38.

époque hellénistique Panétios de Rhodes, dresse ainsi la liste de tout ce que des concitoyens partagent, à savoir non seulement des infrastructures matérielles ainsi que des droits et des institutions judiciaires et politiques, mais aussi ce qui ressemble à une sphère sociale : « [...] les liens habituels de sociabilité, d'affaires et de transactions contractés par beaucoup avec beaucoup d'autres » (*consuetudines praeterea et familiaritates multisque cum multis res rationesque contractae*)<sup>136</sup>.

## Social et politique : des frontières mouvantes

Des citoyens et penseurs grecs ont donc trouvé des moyens ingénieux, à la fin de la période hellénistique et au début de l'époque romaine, pour résister aux tendances décrites dans la première moitié de cet article. Ils ont insisté sur la permanence de la vie politique locale tout en exploitant l'importance nouvelle de la sphère sociale. Certains d'entre eux ont poursuivi les tentatives du iv<sup>e</sup> siècle d'élargir la *politeia* pour incorporer, et maîtriser, la vie sociale, apportant ainsi une réponse efficace à une interrogation à laquelle de nombreuses cités étaient confrontées à l'époque romaine : comment compenser – par de nouvelles formes d'engagement civique – les dimensions de la participation politique désormais transférées à des autorités supérieures ou rendues superflues du fait de la généralisation de la *pax romana* ?

L'autre approche, davantage mise en œuvre dans l'épigraphe civique, a consisté au contraire à privilégier une conception plus étroite de la *politeia*<sup>137</sup>. Cette stratégie moins étudiée dans la recherche moderne répondait également à des besoins spécifiques des cités grecques. Les changements majeurs intervenus à la fin de la période hellénistique et au début de l'époque romaine ont fourni aux citoyens de cités comme Caunos et Priène de nouvelles raisons de vouloir ériger une frontière étanche entre *politeia* et vie sociale. Si des étrangers avaient dénoncé la perte de vitalité politique de ces cités, ou si des citoyens avaient eux-mêmes exprimé des doutes à ce sujet, la réponse la plus efficace n'aurait-elle pas été de délimiter clairement une sphère de la politique institutionnelle (magistratures et ambassades, mais aussi conseil et assemblée) qui ne se diluerait pas dans la masse des interactions sociales de toute sorte ?

Dans certains cas, cette conception plus étroite de la *politeia* allait de pair avec la définition d'un troisième espace de la vie civique, dont les contours étaient jusqu'alors restés flous : ce monde se voyait décrit au moyen de termes nouveaux (ou jusqu'alors très rares) pour exprimer la « vie partagée » (συναναστροφή, συμβίωσις), ou d'emplois inédits de termes comme κοινός βίος, τὸ κοινωνικόν ou κοινωνικός βίος. Il n'est pas toujours facile de savoir exactement quelles activités ces termes abstraits étaient censés recouvrir dans la pratique ; de manière générale, ils avaient tendance à désigner des types d'interactions collectives (humaines

136. CICÉRON, *Des devoirs*, I, 17, 53.

137. Voir V. AZOULAY, « Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré », art. cit., p. 135, n. 6, sur la conception institutionnelle de la *politeia* dans les décrets classiques, bien qu'une exploration complémentaire du social fasse défaut aux inscriptions de l'époque classique.

et informelles, mais diversifiées) et les qualités afférentes. Précisons : ce lexique nouveau se référait probablement à un ensemble de pratiques anciennes ayant récemment acquis, aux dépens de la vie politique traditionnelle, une plus grande importance dans la vie civique, à savoir la commensalité volontaire, l'éducation, les échanges commerciaux et les conversations informelles dans l'agora – autant d'activités auparavant classées comme relevant soit du public soit du privé. Dans le même temps, ces termes recouvraient aussi de nouvelles formes d'interaction, en lien avec les associations de plus en plus cosmopolites ou avec le rôle accru du gymnase et des écoles philosophiques et rhétoriques. Les *sympiōseis* (au sens de « associations ») à petite échelle contribuaient à la *sympiōsis* (« vie en commun ») composite de la cité tout entière.

Les évolutions des *poleis* hellénistiques et romaines étudiées ici viennent éclairer d'un jour nouveau les débats académiques récents au sujet de leur prétendue « dépolitisation ». Que des observateurs aient pu estimer, dès l'Antiquité, que la sphère sociale phagocytait la place traditionnellement dévolue à la politique pourrait étayer le grand récit de la dépolitisation du monde grec. Témoignant du dynamisme de la politique locale, d'autres documents suggèrent une interprétation bien différente, et l'historiographie tend aujourd'hui à souligner la vitalité politique persistante dans les *poleis* hellénistiques et romaines. Reste qu'on peut débattre des raisons de cette vigueur. La plupart des chercheurs insistent sur les continuités institutionnelles avec la *polis* classique, à tout le moins avant 150 av. J.-C. environ<sup>138</sup>. Si l'on adopte une conception élargie de la *politeia*, une autre interprétation du phénomène se profile : les cités hellénistiques et romaines restaient politiquement dynamiques non parce qu'elles imitaient l'Athènes classique, mais précisément en ce qu'elles avaient inventé une vie politique qui leur était propre, plus cultivée, plus réfléchie et plus cosmopolite. Cette optique implique de dépasser des conceptions obsolètes du pouvoir et de la politique – faisant de 337 ou 146 av. J.-C. des dates charnières de la dépolitisation, avec une *polis* grecque qui aurait été émasculée par la perte de son influence militaire – au profit d'une approche plus subtile de la participation à la vie politique.

Cela signifierait alors que l'émergence de la culture pacifique, de l'éducation (*paideia*) et des associations volontaires au cœur de la vie civique grecque n'a pas eu raison de la politique, mais qu'elle a, au contraire, créé des conditions plus propices pour que tous les résidents des cités grecques (y compris les femmes et les étrangers) puissent davantage participer au pouvoir et à l'autorité. Par le dialogue, ils pouvaient se guider réciproquement vers la vertu, la sagesse et la compréhension mutuelle nécessaire à la justice, la solidarité, la stabilité et le débat, autant d'objectifs dont la réalisation avaient souvent été entravée par les guerres récurrentes, l'« amour de l'honneur » (*philotimia*) et la concurrence pour le contrôle des ressources. De ce point de vue, c'est une « citoyenneté socratique », fondée sur le

138. Pour quelques exemples, voir P. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, *op. cit.* ; John MA, « Fighting *Poleis* of the Hellenistic World », in H. VAN WEES (dir.), *War and Violence in Ancient Greece*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2000, p. 337-376 ; V. GRIEB, *Hellenistische Demokratie*, *op. cit.*

questionnement, la persuasion, le dialogue et l'encouragement, qui se serait trouvée mise en pratique dans les *poleis* hellénistiques et romaines (comme dans l'idéal plutarquéen), et non une citoyenneté à la mode athénienne classique, fondée sur la participation exclusive des citoyens et la mobilisation militaire constante.

Si aucune des alternatives esquissées – consistant à valider ou à rejeter la thèse de la « dépolitisation » – n'est pleinement satisfaisante, il est une autre piste explorée dans l'article : certains textes laissent entrevoir une voie médiane qui distingue nettement l'engagement politique et la vie sociale, donnant à chacune leur autonomie propre. Il est peut-être plus judicieux de chercher à définir et à mieux comprendre comment, dans le monde grec hellénistique et romain, la politique au sens strict du terme s'articulait avec les interactions majoritairement sociales, économiques, culturelles et religieuses<sup>139</sup>.

Si la *polis* n'abritait plus d'« animaux politiques » focalisés principalement sur les activités institutionnelles, la politique au sens strict du terme n'était pour autant pas toujours éclipsée par d'autres sphères de la vie communautaire. Défendue et pratiquée de manière appropriée, la politique formelle s'est même avérée être l'un des moyens indispensables pour maintenir la vie civique. Elle pouvait ainsi servir à affirmer et à défendre des règles rigoureuses et impersonnelles de justice, d'incorruptibilité et de service public, faisant alors contrepoids aux normes tout aussi nécessaires de charité ou de poursuite de l'intérêt personnel caractéristiques de la sphère sociale – des normes susceptibles, sans contrôle, de menacer la cohésion de la *polis*. À l'inverse, les interactions sociales et culturelles (lors des fêtes religieuses, sur l'agora ou au gymnase) pouvaient apaiser des rivalités politiques toujours vives et contribuer à un climat d'harmonie civique – tout en créant des bases plus solides pour une vie politique intense et encore conflictuelle. Cette vision dément l'idée d'un affaiblissement de la vie politique des cités grecques à la période hellénistique et au début de la période romaine, s'inscrivant dans un long processus menant à sa marginalisation par les structures religieuses durant le Bas-Empire. Tout modèle efficace de la *polis* du début de la période impériale doit donc intégrer à la fois la persistance de la vie politique traditionnelle (et du conflit) et l'émergence de nouvelles formes d'interactions civiques, mais aussi l'articulation complexe de ces deux sphères.

L'évolution analysée ici représente également un chapitre peu étudié de l'histoire des débats sur *la politique, le politique* et « le social ». Les exemples de la période hellénistique et du début de la période romaine montrent qu'il était possible, compte tenu des ressources de la langue grecque, d'imaginer une sphère sociale, ce qui tend à confirmer que les Athéniens de la période classique ont volontairement choisi de nier son existence, notamment parce qu'ils l'associaient à l'inégalité et à la division. En s'éloignant du modèle athénien, en théorie et en pratique, les Grecs de l'époque hellénistique ont, dès l'Antiquité, jeté les bases de nouveaux modes de pensée présentant des recouvrements complexes avec certaines notions,

139. Voir, pour l'histoire grecque ancienne de manière générale, Kostas VLASSOPOULOS, *Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, chap. 3 et 6; P. ISMARD, *La cité des réseaux, op. cit.*, p. 405-411.

liées mais en même temps distinctes, du monde moderne et contemporain<sup>140</sup> : ainsi de la « société civile », qu'on relie généralement aux Lumières et à Hegel<sup>141</sup>, ou du raisonnement, articulé plus tard par Nicolas Machiavel et Max Weber<sup>142</sup>, selon lequel certaines vertus émotionnelles, comme la bonté, la compassion ou la philanthropie, peuvent être contreproductives dans des contextes politiques. Pour le dire autrement, la politique est en soi un « métier » ou une « vocation », avec ses compétences et ses qualités propres, et elle ne se confond pas avec la morale générale<sup>143</sup>. *A contrario*, on pourrait ajouter que l'obsession pour les seules valeurs politiques de justice et de bien commun n'est pas forcément la meilleure façon de maintenir la paix et l'harmonie au sein d'une communauté : les différents styles d'interactions doivent s'équilibrer dans une tension productive.

Nous avons cherché à montrer comment, dans le sillage de P. Rosanvallon, une histoire des idées politiques qui s'appuie sur un très large corpus de documents allant d'inscriptions en apparence anodines jusqu'aux textes philosophiques les plus abstraits peut renouveler la compréhension d'une pensée politique ancienne et de sa résonance dans les débats contemporains. La vision moderne de la *polis* grecque, telle que défendue par H. Arendt et d'autres théoriciens, a été notre point de départ. Cette représentation, qui jouit toujours d'une certaine influence, repose sur la lecture de quelques auteurs canoniques, ne saisissant dès lors qu'une partie de la riche tradition grecque d'analyse de la vie politique et de la vie privée et de l'espace entre les deux. Cet article suggère que certains Grecs ont eu une approche différente et moins dédaigneuse de cette sphère intermédiaire et que cette conception s'est renforcée et précisée à partir de la basse époque hellénistique.

L'application d'une méthode proche de celle de P. Rosanvallon débouche en définitive sur des résultats comparables à ceux obtenus par l'historien français : dans son travail, l'incorporation de textes de nature plus pragmatique, tels des documents juridiques, et d'un plus large éventail d'auteurs, comme par exemple les syndicalistes, révèle la vivacité, plus grande que supposée, d'une « troisième sphère » intermédiaire dans la France contemporaine et des réflexions auxquelles elle a donné lieu<sup>144</sup> ; de même, la prise en compte d'inscriptions et de cités moins

140. Il n'est pas question ici d'un lien généalogique, bien que le traité *Des devoirs* de Cicéron, inspiré en partie des débats de la basse époque hellénistique (voir *supra*), puisse avoir exercé une influence sur l'évolution des concepts modernes et contemporains.

141. Voir Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. par M. B. de Launay, Paris, Payot, [1962] 1978 et son influence.

142. Voir par exemple Dana VILLA, « The Legacy of Max Weber in Weimar Political and Social Theory », in P. E. GORDON et J. P. McCORMICK (dir.), *Weimar Thought: A Contested Legacy*, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 73-98, ici p. 79.

143. Voir Max WEBER, *Le savant et le politique*, trad. par J. Freund, Paris, Union générale d'éditions, [1919] 1963.

144. Voir P. ROSANVALLON, *Le modèle politique français, op. cit.*, chap. 5 (par exemple, p. 143) et 10.



étudiées laisse entrevoir une sensibilité ancienne pour l'espace intermédiaire entre vie politique et vie privée, loin de l'image d'Épinal des cités grecques. On peut d'autant moins voir dans ce parallèle le seul fruit du hasard qu'il fonctionne alors même que les différences entre les deux contextes sont profondes et aussi révélatrices que leurs similarités : les penseurs et les citoyens de l'Antiquité étudiés ici n'ont jamais formulé leur analyse de cette zone frontière dans une logique de promotion de la liberté et de la démocratie, par exemple.

Nous nous garderons d'avancer un lien intrinsèque entre méthode et résultats : l'application de la même approche à l'Athènes classique tend à confirmer plutôt qu'à infirmer la représentation conventionnelle. Cependant, le croisement proposé par P. Rosanvallon entre « histoire des idées » et « histoire sociale »<sup>145</sup> fait surgir la complexité et la diversité des représentations des liens interpersonnels, et ce peut-être d'autant plus dans des sociétés – telles que la Grèce ancienne ou la France postrévolutionnaire – où les penseurs et les acteurs politiques ont dû adapter des idéaux civiques abstraits à une réalité sociale complexe, plurielle et changeante. Dans un cas comme dans l'autre, ce défi a conduit certains courants à rejeter les lectures dominantes en décrétant que la vie sociale extra-politique constitue une composante essentielle d'une *polis* florissante, et non son antithèse.

*Benjamin Gray*  
*Birkbeck College, University of London*  
b.gray@bbk.ac.uk

Traduction d'Antoine Heudre

