



HAL
open science

Élites, cités et citoyens dans la Grèce archaïque. Apports récents et mise au point historiographique

Alain Duplouy

► **To cite this version:**

Alain Duplouy. *Élites, cités et citoyens dans la Grèce archaïque. Apports récents et mise au point historiographique. Statuts personnels et espaces sociaux. Questions grecques et romaines*, 25, Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès; Éditions de Boccard, pp.19-43, 2018, Travaux de la Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès, 978-2-7018-0541-2. hal-02404186

HAL Id: hal-02404186

<https://paris1.hal.science/hal-02404186>

Submitted on 18 Dec 2019

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

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

Travaux de la Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès

25

Collection dirigée par Isabelle Sidéra

Statuts personnels et espaces sociaux
Questions grecques et romaines

sous la direction de
Claudia MOATTI et Christel MÜLLER

Éditions de Boccard
4, rue de Lanneau - 75005 Paris
2018

SOMMAIRE

Claudia MOATTI et Christel MÜLLER <i>Introduction. Les statuts à l'épreuve de l'espace</i>	9
---	---

Approches historiographiques

Alain DUPLOUY <i>Élites, cités et citoyens dans la Grèce archaïque. Apports récents et mise au point historiographique</i>	19
Michel HUMM <i>Du « dualisme patricio-plébéien » à la société d'ordres. La République romaine, de la fin du VI^e à la fin du IV^e siècle av. J.-C.</i>	45

Espace et différenciation sociale

Claudia MOATTI <i>Le langage spatial des statuts personnels dans le monde romain.</i>	87
Reine-Marie BÉRARD <i>La mort et le citoyen. Espaces funéraires et statuts individuels dans les colonies grecques à l'époque archaïque</i>	109
Airton POLLINI <i>La contribution de l'archéologie à la question des statuts. Espaces funéraires, domestiques et politiques.</i>	129
Brigitte LE GUEN <i>Le théâtre de Dionysos Éleuthéreus n'est pas l'Assemblée des citoyens. Public et statuts personnels dans l'Athènes classique</i>	149
Jean-Manuel ROUBINEAU <i>Exclus du gymnase, exclus au gymnase. Note sur la loi gymnasiarchique de Béroia...</i>	175
Clément BADY <i>Plutarque et le symposion. Statuts et liens interpersonnels dans les espaces de banquet à la haute époque impériale</i>	185

Pertes et changements de statut

Vincent AZOULAY et Paulin ISMARD	
<i>Honneurs et déshonneurs. Autour des statuts juridiques dans l'Athènes classique</i>	213
Christel MÜLLER	
<i>Itinéraires d'une prostituée: Néaira et les espaces de la cité au IV^e siècle av. J.-C.</i>	243
Frédéric HURLET	
<i>Interdicta aula. Cour impériale et hiérarchie spatiale (Haut-Empire romain)</i>	271
Yann RIVIÈRE	
Quid enim sum?	
<i>Le bannissement de Cicéron et son retour à l'existence (58 av. J.-C.)</i>	287

ÉLITES, CITÉS ET CITOYENS DANS LA GRÈCE ARCHAÏQUE APPORTS RÉCENTS ET MISE AU POINT HISTORIOGRAPHIQUE

Alain DUPLOUY*

Résumé

L'article propose un parcours historiographique à travers les concepts d'élites et de citoyens dans la Grèce archaïque, confrontant ceux-ci aux notions classiques de la sociologie contemporaine de classe, ordre et statut. L'article esquisse également les principes d'une «citoyenneté comportementale», qui peut être rapprochée de la notion d'*habitus*, et d'un corps civique pensé sur le modèle du *Stand* weberien, faisant du style de vie un critère essentiel d'intégration. Dans la Grèce archaïque, des comportements, collectifs ou individuels, propres aux citoyens entraînaient en effet une reconnaissance communautaire, voire permettaient d'intégrer le corps civique. L'étude se conclut par une réflexion sur la nature de la cité grecque, forme d'État ou de communauté, tout en dénonçant les illusions du néo-évolutionnisme politique. À la «citoyenneté comportementale» esquissée dans la première partie de cette étude correspond une cité archaïque conçue avant tout comme une communauté d'individus.

Mots-clés: élite, cité, citoyenneté, Grèce archaïque, histoire sociale.

Abstract

This paper reviews over a century of literature on the notions of elites and citizens in archaic Greece and establishes a parallel with the classical concepts of contemporary sociology of class, order and status. It also defines citizenship as a performance, in line with the notion of habitus, as well as it takes model on the Weberian notion of Stand, which insists on lifestyle as a criterion for membership, to figure out the citizen group. In archaic Greece specific behaviours, whether collective or individual, were attached to the citizen status, implying acceptance by the community of legitimate members, as well as enfranchisement of prospective citizens. Finally, the paper explores the very nature of the Greek polis, either defined as a form of State or as a stateless society, while rejecting the neo-evolutionist model as non-efficient. If citizenship can be defined as a performance, then the city must be conceived primarily as a form of community.

Keywords: elite, polis, citizenship, Archaic Greece, social history.



Comme je l'ai montré dans de précédents travaux, dans la Grèce ancienne, la définition de l'élite repose non sur les qualités intrinsèques d'un groupe «aristocratique» défini par le sang ou par le droit, mais sur des stratégies de distinction¹. Les «modes de reconnaissance sociale» qui commandent cette dynamique correspondent à toutes les pratiques qui rendaient évident le rang des individus, en même temps qu'elles

* Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, Maison Archéologie & Ethnologie René-Ginouvès, UMR7041 ArScAn, Archéologies et Sciences de l'Antiquité [aduplouy@univ-paris1.fr].

1. En particulier DUPLOUY 2006a.

contribuaient à l'acquisition du prestige nécessaire aux ambitions de chacun. Pour se situer dans le spectre social au sein d'une communauté plus ou moins large, les individus déployaient les moyens adaptés à leurs ambitions, investissant des champs aussi nombreux que variés : mariage, funérailles, offrandes, énonciations gentiles, etc. Tout moment, tout espace pouvait en ce sens donner lieu à une stratégie de promotion sociale. Loin de jouir d'une vie de plaisirs et de détente, selon l'image consacrée, l'« aristocrate » grec travaillait en fait inlassablement à construire et à entretenir son image et son statut. Témoin de ces démonstrations, le groupe social conférait à ces individus un prestige reconnu par tous, esquissant les rangs, sans cesse changeants, de la hiérarchie communautaire. Nul n'était du reste vraiment à l'abri d'une défaveur publique, mais aucun obstacle – sinon la renommée elle-même – ne s'interposait à l'ascension sociale des individus entreprenants. Il n'existe donc pas de *nobilitas* archaïque qui aurait monopolisé, de génération en génération, l'avant-scène de l'histoire grecque. Au contraire, le monde grec a connu, de tout temps, de multiples élites dont la position dans la hiérarchie sociale a toujours été instable et devait être en permanence entretenue au risque d'une déchéance sociale.

Si la définition des élites dans la Grèce ancienne s'est désormais affranchie d'un cadre social rigide, largement hérité de l'historiographie du XIX^e siècle, il est néanmoins courant de considérer qu'à de rares exceptions près, ces individus faisaient partie du corps des citoyens. Encore faut-il définir la citoyenneté dans la Grèce archaïque. C'est là un problème auquel je m'attacherai dans la première partie de cette étude. Tout en précisant le rapport que la citoyenneté entretenait dans la Grèce archaïque avec la mise en place d'une hiérarchie sociale, je défendrai une approche comportementale de celle-ci, loin du modèle politique et juridique qui s'applique ordinairement. Dans un deuxième temps, je discuterai la nature des positions sociale et civique ainsi définies, en les confrontant aux principales catégories de la sociologie historique. Enfin, je terminerai par une réflexion sur la nature de la cité grecque archaïque, telle que l'impliquent ou la supposent les considérations précédentes.

UNE « CITOYENNETÉ COMPORTEMENTALE »

Aristote est le premier à avoir explicitement posé la question de la définition du citoyen. Il est aussi le premier à y répondre d'une manière théorique en insistant sur le rôle du citoyen dans les institutions politiques et judiciaires de la cité. Selon Aristote, le citoyen au sens strict (*ἀπλῶς πολίτης*) se caractérise par une participation à la justice et à la prise de la décision, *τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς* (*Pol.* III 1275a 23), autrement dit par l'exercice d'un pouvoir judiciaire et politique². L'influence du schéma aristotélicien fut considérable dans l'historiographie contemporaine. Seule la *Politique*, qui fournit des définitions plus ou moins explicites, semblait en effet en mesure de pallier les carences de la documentation antique sur la notion de citoyen. Pareille approche de la citoyenneté grecque a donc naturellement reçu un écho dans les études de droit public antique. L'idée trouve en l'occurrence une place déterminante dans les *griechische Staatskunde* des maîtres allemands de la fin du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle³, qui connaissent aujourd'hui une actualité nouvelle avec les travaux de l'historien danois Mogens Herman Hansen⁴. Il en

2. MOSSÉ 1967 ; LÉVY 1980 ; JOHNSON 1984 ; FRÖHLICH 2016.

3. SZÁNTÓ 1892 ; BUSOLT (1920) 1963 ; SWOBODA 1926.

4. Voir notamment HANSEN 2006.

résulte une conception de la citoyenneté associée à un statut juridique, distinct de ceux d'esclave et de métèque, dont les principales prérogatives sont liées à la participation au système délibératif et judiciaire de la cité grecque. Au-delà de cette approche juridique et institutionnelle, bien d'autres pistes ont néanmoins été explorées au cours du XX^e siècle : l'évolution terminologique des mots désignant le citoyen ou la cité (ainsi dernièrement les travaux de Josine Blok), les pratiques culturelles liées à la construction de la communauté civique (pensons notamment à l'œuvre de François de Polignac), les pratiques funéraires de la cité naissante (les premiers écrits de Ian Morris), les relations entre citoyenneté et économie (de Moses Finley à Alain Bresson) ou encore la construction d'une identité politique à travers la production matérielle et artistique (d'Ernst Langlotz à Francis Croissant)⁵.

Parallèlement à ces traditions de recherche bien établies, la notion de citoyen dans la Grèce archaïque peut également bénéficier d'une approche comportementale, analogue dans son principe à celle qui m'a permis de redéfinir les élites. Les comportements et la propension des individus à adopter des comportements spécifiques, propres à un mode de vie civique, constituent en effet une dimension importante de la citoyenneté dans la Grèce ancienne, tout particulièrement dans les cités de Grèce archaïque⁶.

Dans les cités grecques, l'absence de liste de citoyens, c'est-à-dire d'un registre d'état civil certifiant le statut juridique des individus, impliquait que chacun devait régulièrement apporter les preuves de sa condition afin d'être reconnu et accepté comme tel par les autres membres du corps civique. Comme le note Aristote (*Pol.* III 1275b 31-32) à propos des fondateurs d'une cité, le simple fait de « participer au pouvoir de cette manière », c'est-à-dire de prendre part aux réunions de l'Assemblée et des tribunaux, « fait d'eux des citoyens ». Il n'en va pas différemment dans l'Athènes classique, où les preuves de citoyenneté retiennent longuement l'attention des tribunaux à défaut d'une attestation univoque du statut civique⁷. De la même manière, si l'on sort du registre des institutions politiques et juridiques, il existait dans la Grèce archaïque des comportements, collectifs ou individuels, qui étaient propres aux citoyens et qui pouvaient justifier, à eux seuls ou en association avec d'autres critères, une reconnaissance communautaire et, partant, la jouissance d'un statut civique. Parmi ces pratiques figurent bien entendu des activités collectives, tels le banquet, la chasse ou les cultes, dont la participation définit l'essence même d'une citoyenneté liée à la commensalité, à la vie militaire et à la religion⁸. Mais il existait aussi des comportements individuels, attendus par la communauté et définis dans la pratique sociale par la reproduction continue d'attitudes et de dispositions propres au groupe des citoyens.

Prenons un exemple. À Athènes, lors de la docimasie des magistrats élus par tirage au sort, le Conseil vérifiait les qualités du citoyen désigné, ainsi que le respect de certains comportements. On demandait notamment au candidat s'il possédait des tombeaux de famille et où ils étaient (*Constitution d'Athènes* 55, 3). Était-ce là une question anodine ? Après tout, qu'y a-t-il de plus normal que d'avoir des ancêtres au cimetière ? Précisément pas. I. Morris a en effet lié, pour la Grèce géométrique et archaïque, citoyenneté et droit à une sépulture « en bonne et due forme » (*formal burial*) : seuls les citoyens étaient enterrés, alors que les non-citoyens se voyaient nier ce même privilège. Selon I. Morris, l'extension du droit à ce genre de sépulture archéologiquement repérable partout en Grèce vers 750

5. Pour un bilan sur l'historiographie du concept de citoyenneté, DUPLOUY 2018a.

6. Pour une argumentation en détail, DUPLOUY 2018b.

7. BERTRAND 2007.

8. Sur ces aspects, voir notamment SCHMITT-PANTEL 1992a ; DE POLIGNAC 1995a ; SCHNAPP 1997.

serait à mettre en relation avec l'invention de la *polis* et avec l'apparition du citoyen⁹. Autrement dit, enterrer ses parents et leur donner une tombe était le comportement normalement attendu de tout citoyen. Rappelons également que lorsque les Alcéméonides furent expulsés d'Athènes, Cléomène et Isagoras s'attaquèrent aussi aux tombes de leurs ancêtres. Thucydide (I 126, 12) rapporte que «les vivants furent éloignés et les ossements des morts furent jetés hors du pays». Ce ne sont là que deux exemples parmi d'autres qui, dans l'histoire athénienne, établissent des liens étroits entre funérailles familiales et attitude civique.

Au-delà de la simple démonstration de l'appartenance à une communauté civique particulière, ces comportements individuels pouvaient du reste constituer des stratégies pour intégrer le corps civique, autrement dit des modes d'agrégation progressive à celui-ci. Ainsi, à Kymè d'Éolide, une «disposition constitutionnelle» de l'époque archaïque rapportée par Héraclide Lembos (§ 39 Dilts) précise que chaque citoyen devait entretenir un cheval. À Kymè, élever un cheval faisait donc partie du mode de vie requis par la cité, que ce comportement ait été le principal critère de citoyenneté ou une obligation parmi d'autres¹⁰.

En somme, pour être accepté en tant que citoyen, il convenait aussi de se comporter comme un citoyen. En termes sociologiques modernes, cette «citoyenneté comportementale» peut être rapprochée de la notion d'*habitus*, popularisée par la sociologie de Pierre Bourdieu – dont Christophe Pébarthe regrettait récemment qu'elle ne soit pas suffisamment utilisée par les historiens de l'Antiquité en France¹¹. Ce «système de dispositions réglées», acquis par le biais de l'éducation et incorporé par chaque membre d'un groupe au point de lui fournir des grilles d'interprétation du monde, est au fondement des manières d'être et des comportements qu'il adopte et qui sont acceptés et attendus par le groupe social auquel il appartient ou cherche à appartenir. Avec un sens certain de la formule, P. Bourdieu définissait l'*habitus* comme des «structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes¹²». L'*habitus* est une «structure structurée» car il est produit par socialisation ; mais il est aussi une «structure structurante» car il est générateur d'une infinité de pratiques nouvelles. C'est en ce sens «un système de dispositions ouvert qui [est] constamment soumis à des expériences et, du même coup, transformé par ces expériences¹³». Par son éducation et les étapes de son intégration à la communauté, l'individu incorpore progressivement une image des structures objectives du monde social dans lequel il se trouve. Ces dispositions durables et transposables, qui constituent l'*habitus*, lui permettent alors de guider sa propre action, sous la forme de stratégies qu'il développe presque inconsciemment. Ce faisant, il contribue à reproduire cet ensemble de dispositions qu'il a lui-même intégrées et qui structurent la façon de penser, de percevoir et d'agir sur le monde de tous les membres de la communauté à laquelle il appartient et à laquelle il prend part. En quelque sorte, le système s'autoalimente et contribue à sa propre pérennité, tout en s'adaptant aux conditions sociales changeantes.

9. MORRIS 1987. La traduction de l'expression *formal burial* par «sépulture en bonne et due forme» me paraît plus explicite et immédiatement compréhensible que la traduction habituelle «sépulture formelle». La thèse de I. Morris est évidemment plus élaborée que ce rapide résumé ne le suppose ; elle a aussi donné lieu à moult critiques. Je reprends la discussion dans DUPLOUY à paraître.

10. Sur l'*hippotropia* civique, voir DUPLOUY sous presse.

11. PÉBARTHE 2012, p. 543.

12. Notamment BOURDIEU 1980, p. 88.

13. Précision apportée par Pierre Bourdieu dans une série d'entretiens radiophoniques sur France Culture en 1988 ; cf. BOURDIEU et CHARTIER 2010, p. 79.

De ce point de vue, il ne fait aucun doute qu'il existait dans la Grèce archaïque des « comportements civiques », soit propres aux citoyens et attendus des citoyens, qui tantôt signalaient l'appartenance de leurs auteurs au corps civique, tantôt permettaient à ceux-ci de justifier voire de prétendre à leur incorporation au sein de la communauté citoyenne. Étant donné la diversité des pratiques rencontrées, chaque cité disposait d'ailleurs de son propre *habitus* civique, de cette « matrice de comportements individuels » qui influence tous les domaines de la vie civique. C'est du reste la raison pour laquelle les comportements appréciés dans certaines cités n'étaient pas nécessairement reconnus dans d'autres. Enfin, ces comportements ont varié dans le temps, selon la culture changeante de la communauté et l'évolution des modes de vie.

Bien entendu, il ne s'agit pas de considérer que la citoyenneté dans la Grèce archaïque était toujours une citoyenneté strictement comportementale à l'exclusion de tout autre paramètre, ni même que les pratiques collectives ou individuelles contribuaient dans toutes les cités à esquisser le statut de citoyen. Pareille approche n'est pas nécessairement valable en tout lieu et en tout temps, ni même ne se veut exclusive d'autres critères civiques¹⁴. Il s'agit néanmoins d'insister, face à la vulgate juridique et institutionnelle, sur l'importance des manières d'être dans l'expression et l'affirmation de la citoyenneté dans la Grèce archaïque.

En matière de comportements et de diversité des attitudes attendues du citoyen, un passage bien connu de Thucydide (I 6) évoque deux modes de vie (*diatai*) : un mode de vie ancien, fait de luxe (*habrosynè*), commun chez les Ioniens et à Athènes dans l'ancien temps, et un mode de vie plus austère, adopté initialement par les Spartiates et qui est devenu celui des Athéniens de l'époque classique. Comme le montre Nick Fisher¹⁵, ce mode de vie austère va en fait de pair avec le développement de l'athlétisme dans l'éducation des citoyens. Il s'agit d'un mode de vie rude, où l'exercice physique – militaire ou « sportif » – se pratique nu et correspond à une conception particulière de la citoyenneté, qui est celle de Sparte à l'époque archaïque et progressivement d'Athènes. À l'inverse de l'austérité athlétique, il existait un autre mode de vie propre, selon Thucydide, à l'Athènes archaïque et aux cités d'Ionie, que l'on rencontre aussi en Grèce d'Occident. Aussi étrange que cela puisse paraître, afficher un certain degré de luxe dans son comportement individuel, à travers les diverses pratiques de la vie quotidienne, n'était pas seulement le signe manifeste d'un statut social « aristocratique ». Ce luxe archaïque (*habrosynè*) était aussi étroitement lié, dans certaines cités, à la définition de la citoyenneté. J'ai ainsi montré, dans trois études distinctes que je résumerai brièvement ici, comment la citoyenneté s'exprimait dans les cités archaïques de Colophon, de Sybaris et d'Athènes à travers des comportements de luxe d'ordinaire associés à l'expression d'un prestige tout « aristocratique¹⁶ ».

À Colophon, comme l'indique Xénophane (fr. 3 West), les citoyens, au nombre de mille, se pavanaient sur l'agora, vêtus de pourpre, arborant des chevelures bien apprêtées et exhalant l'odeur de parfums subtils. Il y avait là autant de manières d'afficher publiquement son rang de citoyen, bien au-delà d'un quelconque statut social. Le luxe ostentatoire des Sybarites est, quant à lui, resté proverbial¹⁷. À travers les innombrables excentricités

14. Christel Müller montre clairement comment, à l'époque hellénistique, une superstructure performative coexiste avec une infrastructure juridique dans l'esquisse des positions sociales individuelles et collectives (MÜLLER 2014).

15. FISHER 2018.

16. DUPLOUY 2013, 2014 et 2018b.

17. Voir notamment CALLAWAY 1950 ; AMPOLO 1993 ; GORMAN et GORMAN 2007.

des Sybarites, souvent d'ailleurs exagérées par une tradition hostile, se dégage un mode de vie civique particulier, permis par l'extraordinaire richesse du territoire. *Sybarizein*, « vivre comme un Sybarite », une expression qui se rencontre déjà chez Aristophane (*Paix* 344), dénote un mode de vie qui s'applique à la cité dans son ensemble, non à quelques individus remarquables. L'*habrosynè* sybarite n'est donc pas une stratégie de distinction individuelle, mais bien une valeur commune, un mode de vie partagé par la cité. Enfin, à Athènes, les prétendues « classes censitaires soloniennes » révèlent avant tout une conception archaïque de la citoyenneté liée à la pratique de certaines activités : les pentacosiomédimnes étaient de grands propriétaires terriens, analogues aux géomores de Samos ou de Syracuse, les *hippeis* n'étaient autres que des individus capables d'élever un cheval, comme il y en avait dans tant d'autres cités grecques, et les zeugites étaient les propriétaires d'un attelage de bœufs de labour, définissant ainsi une catégorie de fermiers indépendants capables d'être autonomes dans leurs champs, mais aussi de fournir les bêtes à sacrifier lors des fêtes religieuses de la communauté.

Bien évidemment, pareils comportements fondés sur l'opulence et l'ostentation tranchent par rapport aux canons de la cité classique, où ces pratiques furent décriées comme étant l'apanage d'une élite hostile au gouvernement démocratique, avant d'être assimilées à la *tryphè* orientale et vivement critiquées par la morale hellénistique et impériale¹⁸. Autre temps, autres mœurs, comme l'exprime à sa manière Thucydide ! Une approche comportementale de la citoyenneté archaïque doit en ce sens déconstruire les catégories heuristiques élaborées par la pensée institutionnelle classique ou par la morale hellénistique, pour mettre au point ses propres grilles de lecture. Dans la Grèce archaïque, le prestige conféré par des comportements particuliers avait autant de valeur, dans les attentes de la communauté civique, que la participation à la prise de décision politique au sein des instances formalisées de la cité classique. Pour le dire encore autrement, les premières formes de citoyenneté dans la Grèce ancienne passaient notamment par les comportements et les modes de vie.

CLASSE, ORDRE ET STATUT : QUELLE ÉLITE ET QUELLE CITOYENNETÉ ?

Si la citoyenneté dans la Grèce archaïque inclut une dimension comportementale, quelle était la nature exacte de celle-ci ? Quelle était sa relation avec une élite fondée, elle aussi, sur des stratégies de distinction ? Et comment qualifier ces positions sociales ? J'examinerai ici, en suivant les définitions naguère retenues par M. Finley¹⁹, les notions sociologiques de « classe », d'« ordre » et de « statut », qui offrent en fait autant de modèles possibles à l'analyse des sociétés anciennes.

La « classe », pour s'en tenir à la conception marxiste, regroupe des individus en fonction de leurs rapports aux moyens de production ; elle correspond dans l'ensemble à un corps économiquement défini en relation avec la division sociale du travail. En d'autres termes, il s'agit essentiellement d'un groupe d'individus ayant conscience de partager un niveau de fortune et des intérêts économiques.

Appliqué à l'Antiquité, le concept, comme l'ont définitivement montré Moses Finley et Jean-Pierre Vernant²⁰, présente des difficultés manifestes, puisque esclaves et salariés

18. PASSERINI 1934 ; SCHEPENS 2007, p. 258-261. *Contra* GORMAN et GORMAN 2014, dont les auteurs assignent l'ensemble de la perspective au seul Athénée.

19. FINLEY (1973) 1975, p. 53-76.

20. VERNANT 1974, p. 11-29 ; FINLEY (1964) 1984, p. 166.

libres appartiendraient à la même classe, tout comme le plus riche des sénateurs romains et le propriétaire d'un atelier de poterie. Lorsqu'en 1848 le *Manifeste du parti communiste* déclare que « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire des luttes de classes », il invitait les historiens à prendre position dans un débat politique, davantage que sur un phénomène historique. Forgé pour l'analyse de la société occidentale et capitaliste du XIX^e siècle, ce concept est donc, plus que tout autre sans doute, à proscrire dans l'étude des sociétés anciennes. L'utiliser serait du reste faire fi de la dimension profondément historique de l'analyse marxienne, pour souscrire à la démarche le plus souvent anhistorique des divers courants de pensée marxistes. Dans des sociétés antiques où le travail n'est pas une activité valorisée – pas plus d'ailleurs que la fortune en elle-même –, la division sociale ne peut évidemment reposer sur la notion de « classe ».

Le concept n'en a pas moins été utilisé dans l'histoire grecque d'obédience marxiste. Si le corps civique en lui-même n'a jamais été assimilé à une classe sociale à part entière, il est en revanche censé être traversé par une lutte de classes entre propriétaires nantis et paysans pauvres, qui constituerait le moteur de l'histoire grecque archaïque avant l'avènement des démocraties de l'époque classique. En 1981, l'historien anglais Geoffrey E. M. de Ste. Croix faisait paraître un ouvrage majeur (*The Class Struggle in the Ancient Greek World*) plaçant au cœur de l'histoire grecque les concepts marxistes de « classe » et de « lutte des classes ». « *The most important single dividing line which we can draw between different groups of free men in the Greek world is, in my opinion, that which separated off from the common herd those I am calling "the propertied class", who could "live of their own" without having to spend more than a fraction of their time working for their living* », notait-il²¹. En revanche, la petite paysannerie et les artisans, qui constituaient normalement l'essentiel de la force militaire de la cité, se débattaient constamment pour ne pas être confondus avec les non-libres, ni d'ailleurs réduits en esclavage, notamment pour dettes. Si Sparte asservit les hilotes messéniens afin de permettre l'existence d'un groupe restreint de citoyens unis par des conditions de vie théoriquement identiques, ailleurs en Grèce, une succession de conflits entre ces deux classes sociales, menant parfois à de véritables révolutions, aurait peu à peu permis le développement de démocraties, dans lesquelles le peuple aurait réussi à réduire significativement la domination aristocratique sur la cité et l'exploitation économique qui en résultait. Les termes du débat ont été récemment repris par Peter W. Rose²². S'inscrivant dans la droite ligne de la pensée de G. E. M. de Ste. Croix, P. W. Rose s'oppose d'emblée – quoique de manière indirecte, à travers sa lecture de Robin Osborne²³ – à divers travaux récents sur l'aristocratie archaïque, à commencer par mon propre livre. Il est clair que la remise en question du concept d'« aristocratie », consubstantielle à l'existence de classes sociales dans la Grèce ancienne et partant, à l'idée même de lutte des classes, contrevient à la vision marxiste.

En dehors de l'historiographie strictement marxiste, certaines théories récentes privilégient, elles aussi, une certaine forme de lutte des classes ou du moins d'opposition idéologique. Depuis une quinzaine d'années, I. Morris promeut en effet la vision d'un monde archaïque partagé entre deux cultures antithétiques, entendues comme des phénomènes de classe : idéologie élitiste d'une part, « *middling ideology* » de l'autre. « *The elitist ideology*

21. DE STE. CROIX 1981, p. 114.

22. ROSE 2009 et 2012.

23. Tirant profit de travaux récents, Robin Osborne ramène l'existence de l'« aristocratie archaïque », telle qu'elle est habituellement définie, à une « chimère historiographique » (*a modern fantasy*) (OSBORNE 2009, p. 209 et 354). Voir désormais FISHER et VAN WEES 2015.

belonged to a group which wanted to fashion itself as a ruling class by claiming to monopolize a high culture beyond the reach of the masses», précise I. Morris. La « *middling ideology* » se construit par opposition à ces valeurs et est définie comme « *a class- and gender-based ideology, working in the interest of the less well-off men but leaving room for others to use it for their own ends*²⁴ ». Selon I. Morris, l'ascendant progressivement pris par la « *middling ideology* » et ses partisans dans le jeu politique archaïque mena peu à peu à l'instauration de démocraties dans la Grèce classique. En considérant la « *middling ideology* » comme un phénomène de classe et en plaçant l'égalitarisme civique à la racine des changements du monde grec archaïque, I. Morris offre en réalité une expression dérivée de la pensée de G. E. M. de Ste. Croix, tout en reprenant la notion d'idéologie développée par le sociologue marxiste Georg Lukács²⁵. Malgré un succès indéniable dans la littérature anglo-saxonne, la thèse de I. Morris a reçu de nombreuses critiques, qui soulignent le caractère chimérique d'une telle approche²⁶.

L'« ordre » (ou l'« état », au sens ancien du mot, antérieur à la Révolution) correspond, selon les mots de M. Finley, à « un groupe défini en termes juridiques à l'intérieur d'une population donnée, jouissant de privilèges et frappée d'incapacités bien précisés dans un ou plusieurs domaines d'activités, gouvernemental, militaire, légal, économique, religieux, matrimonial, et se situant dans un rapport hiérarchique avec les autres ordres²⁷ ». Ajoutons à cette définition sociologique commune que l'appartenance à un ordre est normalement héréditaire. Notons d'emblée que le concept est quelque peu oublié aujourd'hui et a souvent été remplacé – à tort – par celui de « statut », dans sa seule acception de « statut juridique²⁸ ». Nous verrons qu'il s'agit là, en réalité, d'un appauvrissement du vocabulaire sociologique et d'une restriction des concepts utiles pour penser les sociétés anciennes.

Comme je l'ai montré ailleurs²⁹, l'élite grecque archaïque, longtemps définie comme une aristocratie de naissance aux privilèges garantis, analogue dans son principe à la noblesse d'Ancien Régime, n'a en fait rien d'un ordre social distinct, protégé par le droit et situé au sommet de la société. L'idée que des familles ou des groupes traversent les âges et se maintiennent inchangés durant des siècles est en effet une conception largement théorique. Au contraire, la dynamique des « modes de reconnaissance sociale » explique le renouvellement constant des catégories sociales supérieures auquel on assiste dans la Grèce archaïque et classique. Ces siècles ont connu la disparition de certaines lignées et l'émergence de nouveaux groupes, provoquant une recomposition sociale incessante de l'élite et donnant lieu à une importante mobilité sociale (ascendante ou descendante). Loin d'assigner à chacun une position définitive ou d'établir des barrières juridiques insurmontables entre diverses catégories sociales, les communautés grecques archaïques et classiques semblent au contraire avoir privilégié un laisser-faire, au sein duquel chaque citoyen pouvait trouver sa place dans la hiérarchie sociale grâce au recours à de multiples stratégies de distinction. Ces élites ne formaient donc en aucun cas un « ordre » distinct au sein du corps civique.

24. MORRIS 2000, p. 155-191 (citation, p. 119 et 163).

25. LUKÁCS 1960.

26. HAMMER 2004 ; KISTLER 2004 ; HALL 2007, p. 178-182 ; OSBORNE 2009, p. 354 ; DUPLOUY 2012, p. 121-124.

27. FINLEY (1973) 1975, p. 54.

28. Voir la remarque de MÜLLER 2014, p. 765 et n. 66.

29. DUPLOUY 2006a.

Je restais alors néanmoins convaincu que cette mobilité sociale « aristocratique » ne pouvait se faire qu'au sein d'une entité sociale clairement définie, quant à elle, en termes juridiques et assimilable à un ordre, celui des citoyens. Je partageais en cela la conception de M. Finley, pour qui la citoyenneté dans le monde antique correspondait à « l'appartenance à un ordre au sens le plus strict du terme », donnant lieu à une « hiérarchie sociale définie et imposée par la loi », particulièrement claire dans les cités de l'époque classique³⁰. C'était aussi la conception de Benedetto Bravo pour la Grèce archaïque³¹. Rejetant, à juste titre, l'idée que les « aristocrates » aient pu constituer, malgré leur prétention à appartenir à un groupe fondé sur des qualités particulières dues à la naissance, un corps social fermé et juridiquement reconnu comme tel à l'intérieur du corps civique, il soulignait par la même occasion que seul le groupe des citoyens pouvait être qualifié d'« ordre » ou d'« état », par opposition à l'ensemble des individus dépendants et, plus largement, à tous les non-citoyens. À leur suite, j'écrivais donc : « à l'image des quartiers de noblesse sous l'Ancien Régime, la citoyenneté antique définissait elle-même un ordre spécifique au sein de la population de chaque cité, qui plaçait *de iure* ses membres en position de supériorité politique et juridique vis-à-vis de tous ceux qui ne possédaient pas la citoyenneté, qu'il s'agisse d'étrangers résidents ou d'individus non libres. Le corps civique constitue donc en lui-même une véritable noblesse de sang – avec toutes les implications que cette expression suppose et dont la démocratie athénienne a parfaitement su exploiter les ressources – vis-à-vis du reste de la population » ; et, plus loin, « la seule aristocratie qui ait eu la structure d'une noblesse d'Ancien Régime – en tant que groupe social défini par un statut juridique, politique et fiscal particulier – ne fut jamais en Grèce, rappelons-le, que le corps civique³² ».

Tout cela ne correspond cependant plus à l'état actuel de ma réflexion. Davantage même, s'agissant des cités archaïques, je considère que pareille présentation est partiellement erronée.

Si la citoyenneté dans la Grèce ancienne est d'ordinaire associée à la jouissance d'un statut juridique, opposé à celui d'esclave ou d'étranger, et à l'exercice d'une autorité politique et judiciaire dans le cadre des institutions de la cité, une telle conception, issue de la réflexion politique d'époque classique et des théoriciens modernes du droit constitutionnel antique (*Staatskunde*), me semble en réalité mal adaptée aux spécificités de la cité archaïque. Au-delà d'une approche juridique et institutionnelle de la citoyenneté archaïque, une étude des « comportements civiques » permet au contraire, comme je l'ai détaillé ci-dessus, d'éclairer une conception particulière, propre à certaines cités archaïques, du vivre ensemble. Si les Sybarites, par exemple, furent à ce point raillés dans l'historiographie classique, hellénistique et impériale, c'est précisément parce que leur mode de vie, leur *habitus* civique, ne correspondait plus aux coutumes ni aux normes du temps. C'est donc à nous, historiens, de modifier notre regard et d'adapter nos outils heuristiques aux réalités archaïques, en redonnant une certaine importance aux modes de vie et aux comportements dans la définition d'une citoyenneté proprement archaïque. De ce point de vue, il me paraît désormais clair que dans les cités grecques archaïques l'ensemble des citoyens ne formait sans doute pas un « ordre » au sein de la population, mais un ensemble aux contours sans doute plus flous, celui d'une certaine forme de communauté

30. FINLEY (1973) 1975, p. 58-59.

31. BRAVO 1984, p. 139-149.

32. DUPLOUY 2006a, p. 256 et 266.

civique, qu'il conviendra de préciser. J'y reviendrai ci-dessous à propos de la nature spécifique de la cité grecque archaïque.

En matière d'« ordre », l'histoire médiévale offre une série de modèles historiographiques intéressants, qui permettent de prolonger la réflexion sociologique. Dès le XI^e siècle, des clercs d'Europe du Nord ont esquissé un schéma de stratification sociale dans lequel les inégalités entre individus reposent avant tout sur la tradition. Selon la présentation bien connue de Georges Duby, la société y est imaginée et représentée sous la forme de trois « ordres » : « ceux qui prient » (*oratores*), « ceux qui combattent » (*bellatores*) et « ceux qui travaillent » (*laboratores*)³³. Si cette distinction trifonctionnelle était à l'origine coutumière, marquée par des rites d'agrégation, elle fut progressivement transcrite en termes juridiques, aboutissant à la société française des XVII^e et XVIII^e siècles qui reposait sur une distinction clairement établie entre le clergé, la noblesse et le tiers état. Appliquer pareille distinction à la Grèce ancienne, qu'il s'agisse de l'aristocratie archaïque ou du corps civique, ne rendrait évidemment pas compte de la spécificité de la cité grecque. L'historiographie médiévale et moderne n'en a pas moins produit d'autres modèles intéressants, en particulier dans le contexte académique français des années 1960 et 1970, très marqué par un débat virulent autour des notions d'ordre et de classe.

S'opposant à la vision marxiste de l'école des *Annales*, qui entendait étudier les sociétés passées en termes strictement économiques à travers la notion de « classe », l'historien moderniste Roland Mousnier proposa vers la fin des années 1960 une conception originale de l'« ordre » et un système de modélisation sociale qui connurent une certaine fortune dans l'historiographie française, suscitant d'amples débats. Face aux « sociétés de classes », qui distinguent les hommes d'après leur richesse, et aux « sociétés de castes », qui reposent sur un critère de pureté religieuse, R. Mousnier développait le concept de « société d'ordres » pour décrire les sociétés féodales et d'Ancien Régime. Pour R. Mousnier, « dans la stratification en Ordres ou en "estats", les groupes sociaux sont hiérarchisés non d'après la fortune de leurs membres et leur capacité à consommer, non d'après leur rôle dans la production des biens matériels, mais d'après l'estime, l'honneur, la dignité attachée par la société à des fonctions sociales qui peuvent n'avoir aucun rapport avec la production des biens matériels, telle que la profession des armes ou la vocation du lettré aux magistratures³⁴ ». En l'occurrence, dans un tel modèle, les « groupes et individus sont jugés et classés selon l'ensemble des sentiments et des idées sur l'univers et sur la société et selon l'ensemble de leurs caractères de naissance, de race, de lignage, de parentés, d'alliances, de qualité, de style de vie, de profession, de rôle dans la profession, de nature des moyens d'existence, des fonctions sociales, rôles et attitudes³⁵ ». Bien que la dimension gentilice affirmée par R. Mousnier ainsi que de multiples distinctions sociales coutumières enracinent profondément pareille conception de la société médiévale dans le modèle juridique traditionnel de l'« ordre », les notions d'honneur, de styles de vie ou de rôles, qui sont tout autant au cœur de cette conception, renvoient en fait à une autre catégorie sociologique, celle de « statut ».

Pour faire face aux difficultés engendrées par les notions de « classe » et d'« ordre », mais aussi pour expliquer le fait que certains individus appartenaient manifestement à des catégories se recoupant les unes les autres, tantôt de manière complémentaire tantôt

33. DUBY 1978.

34. MOUSNIER *et al.* 1965, p. 15.

35. MOUSNIER 1972 (citation, p. 293).

de façon antagoniste, M. Finley proposait en 1973, dans *The Ancient Economy*, d'utiliser la notion de « statut », « un mot admirablement vague qui implique un important élément psychologique³⁶ ». Julien Zurbach a certes montré, dans un article récent, l'évolution finleyenne sur la notion même de statut : ce que M. Finley, marqué par sa formation juridique, nomme « statut » en 1960 est en effet proche de ce qu'il nomme « ordre » en 1973, à savoir un ensemble de droits et de devoirs attachés à une personne, tandis que la notion de statut a entre-temps changé de nature, se rapprochant désormais des notions d'honneur et de réputation³⁷. Passant en quelque sorte du juridique au psychologique, M. Finley faisait en réalité sienne, dans le chapitre « Orders and Status », une perspective clairement héritée de la sociologie webérienne. Un texte en particulier de *Wirtschaft und Gesellschaft*, intitulé « Klassen, Stände, Parteien », pose le plus clairement ces notions³⁸. Si la traduction des termes *Klassen* et *Parteien* ne pose aucune difficulté, il n'en va pas de même avec la notion typiquement webérienne de *Stand*. Rendue en anglais par « status group » ou « status situation »³⁹, elle est parfois traduite en français par « ordre⁴⁰ », mais les spécialistes la transposent normalement par l'expression « groupe de statut » qui s'intègre mieux au vocabulaire de la sociologie moderne⁴¹. Même si M. Finley ne lisait Max Weber qu'en allemand, on ne peut qu'être frappé par la proximité entre la notion de *Stand* chez M. Weber et celle de *status* chez le second M. Finley⁴².

Chez M. Weber, la notion de *Stand* renvoie à une dynamique sociale dégagée de tout facteur économique relatif à la possession ou à l'acquisition de biens matériels, même si ces derniers peuvent participer à l'élaboration d'un statut (*ständische Lage*) particulier. Pour M. Weber, « Während die „Klassen“ in der „Wirtschaftsordnung“, die „Stände“ in der „sozialen Ordnung“, also in der Sphäre der Verteilung der „Ehre“, ihre eigentliche Heimat haben⁴³ ». De ce point de vue, un « groupe de statut » (*Stand*) est un groupe social dont les membres disposent d'un même degré de prestige. Mais davantage que les diverses qualités que possèdent les individus, c'est en réalité la reconnaissance par la collectivité des qualités attendues et leur évaluation positive qui confèrent la dignité sociale constitutive du statut. « Im Gegensatz zur rein ökonomisch bestimmten „Klassenlage“ wollen wir als „ständische Lage“ bezeichnen jede typische Komponente des Lebensschicksals von Menschen, welche durch eine spezifische, positive oder negative, soziale Einschätzung der „Ehre“ bedingt ist, die sich an irgendeine gemeinsame Eigenschaft vieler knüpft », note M. Weber⁴⁴. L'évaluation dépend en ce sens des qualités individuelles et de la manière dont elles sont mises en œuvre, mais aussi des valeurs que les autres membres de la collectivité estiment, honorent et respectent. À cet égard, le prestige reconnu par la communauté dépend de plusieurs facteurs :

36. FINLEY (1973) 1975, p. 62.

37. ZURBACH 2013, p. 960-965. Voir aussi ISMARD 2014.

38. WEBER (1921) 1972, p. 531-540. Une édition critique moderne est donnée par Wolfgang Justin Mommsen dans la *Max Weber-Gesamtausgabe* : WEBER 2009, p. 78-88. Je citerai ici l'édition originale, plus accessible. Cette partie importante du chapitre 8 de *Wirtschaft und Gesellschaft* n'a fait l'objet à ce jour d'aucune traduction française ; cf. WEBER 2013, p. 5-7 ; les éditeurs annoncent une traduction prochaine aux éditions La Découverte.

39. WEBER 1944, repris dans GERTH et MILLS 1946, p. 180-195 et WEBER 1978, p. 926-940. Voir aussi SCOTT 1996.

40. Voir la traduction française du tome 1 de *Wirtschaft und Gesellschaft* coordonnée par Jacques Chavy et Éric de Dampierre chez Plon en 1971 : WEBER 1971, p. 396.

41. Voir LAURIN-FRENETTE (1978) 2003, p. 93-98 ; GROSSEIN 2005, p. 886-887 et 896.

42. Sur la dette de M. Finley envers M. Weber, voir MORRIS 1999 ; BRUHNS 2014.

43. WEBER (1921) 1972, p. 539.

44. WEBER (1921) 1972, p. 534.

« Nous appelons "condition" [*ständische Lage*] un privilège positif ou négatif de *considération* sociale revendiqué de façon efficace, fondé sur: *a*) le mode de vie, par conséquent *b*) le type d'instruction formelle, [articulé en] *préceptes* (α) empiriques ou (β) rationnels, et la possession des formes de vie correspondantes, *c*) le prestige de la naissance ou le prestige de la profession⁴⁵. »

Pour M. Weber, le style de vie est donc essentiel dans l'acquisition d'un statut : « *Inhaltlich findet die ständische Ehre ihren Ausdruck normalerweise vor allem in der Zumutung einer spezifisch gearteten Lebensführung an jeden, der dem Kreise angehören will*⁴⁶. » Les membres d'un « groupe de statut » adoptent en ce sens un mode de vie (*Lebensführung*) particulier, soit un ensemble de comportements et de pratiques qui tirent leur unité de dispositions d'esprit et de qualités éthiques déterminées, elles-mêmes liées à l'éducation, à la culture, à la profession exercée, aux mœurs, goûts et manières d'être, ainsi qu'aux traditions et conventions sociales. C'est le mode de vie lui-même qui est constitutif du groupe :

« *Dem die maßgebende Rolle der „Lebensführung“ für die ständische „Ehre“ bringt es mit sich, daß die „Stände“ die spezifischen Träger aller „Konventionen“ sind: alle „Stilisierung“ des Lebens, in welchen Äußerungen es auch sei, ist entweder ständischen Ursprungs oder wird doch ständisch konserviert*⁴⁷. »

En somme, un « groupe de statut » est constitué autour de valeurs, de normes et, partant, d'un style de vie particuliers ; ses membres entretiennent un sentiment d'appartenance et partagent les mêmes marqueurs statutaires. Enfin, pour M. Weber, les « groupes de statut » sont souvent des communautés relativement fermées sur elles-mêmes, constituées au travers de mécanismes d'inclusion et d'exclusion dans lesquels la reconnaissance par les autres est fonction de la conformité au style de vie valorisé par le groupe, tandis que des pratiques culturelles excluantes, allant parfois jusqu'à l'endogamie stricte, dressent des barrières symboliques et sociales entre « groupes de statut » distincts.

On notera au passage que le chemin parcouru par M. Finley, qui abandonna une approche strictement juridique au profit d'une conception dynamique et intersubjective des statuts sociaux héritée de M. Weber, est lui-même à nouveau emprunté, en sens inverse, par J. Zurbach. Celui-ci plaide en effet pour une réappropriation juridique de la notion de statut – au sens du premier M. Finley donc – à travers une définition nouvelle des « groupes de statuts » (*sic!*). Appliquant ce concept aux hectémores athéniens et aux hilotes spartiates, il note : « ces statuts ne se comprennent que du point de vue juridique et collectif, c'est-à-dire qu'ils définissent des groupes dont les membres sont caractérisés par un même faisceau de droits et d'obligations⁴⁸. » Selon J. Zurbach, l'existence de tels groupes dans la Grèce archaïque relève en particulier des problèmes liés à la mise en valeur de la terre et à la distribution de ses produits. Ainsi considère-t-il que « les groupes que les cités archaïques ressentent le besoin de définir sont justement des groupes de statuts [*sic!*], dotés d'une définition des droits où l'accès à la terre et aux ressources est fondamental⁴⁹ ». En renvoyant la notion de « statut » aux seules dimensions politique, foncière

45. WEBER 1971, p. 395-396. Ces pages issues du tome 1 de *Wirtschaft und Gesellschaft* (p. 179-180), traduites en français en 1971, ne constituent qu'une brève présentation de concepts sociologiques sur lesquels M. Weber revient plus longuement dans le tome 2, qui n'a pas encore bénéficié d'une traduction complète en français. Cf. n. 38.

46. WEBER (1921) 1972, p. 535.

47. *Ibid.*, p. 537.

48. ZURBACH 2013, p. 984.

49. *Ibid.* On comprend mal l'ajout du pluriel à « statuts » dans la formule « groupes de statuts » ; chaque groupe serait-il caractérisé par plusieurs statuts (juridiques) distincts ?

et juridique, J. Zurbach en vient en réalité à accorder à de tels « groupes de statuts » (*sic!*) une signification particulièrement restreinte par rapport à celle que leur avait naguère donnée M. Weber. Davantage même, en gommant toute référence aux modes de vie, J. Zurbach efface ce qui, chez M. Weber, faisait la substance même de la notion de *Stand*. D'un point de vue wébérien, il y a donc là un véritable contresens. Contribuant largement à brouiller les pistes, comme l'avait fait avant lui R. Mousnier avec une acception particulière de la notion d'ordre – qui d'une certaine manière se rapprochait fortement du *Stand* wébérien –, J. Zurbach nomme en fait « statuts » ce qui n'est autre que des « ordres », avec la pleine acception juridique du terme. C'est donc bien en substituant au mot « statut » la notion d'« ordre » – telle que définie ci-dessus en suivant M. Finley et telle qu'admise communément en sociologie – que l'on comprendra au mieux la thèse de J. Zurbach, sans pour autant y adhérer, lorsqu'il écrit, en conclusion de son étude : « si les sociétés civiques de l'époque archaïque sont des sociétés de statuts, c'est que l'organisation en groupes clairement définis et distingués permettait de répondre aux tensions profondes qui les traversent⁵⁰. »

Mais revenons à la notion de « statut » héritée du *Stand* wébérien, qui caractérise le second M. Finley et une partie de l'historiographie récente. En langue anglaise, avant même la traduction de M. Weber, le concept de *status* avait été enrichi par l'anthropologue américain Ralph Linton. Dès 1936, celui-ci opposait « *ascribed status* » et « *achieved status* », selon deux expressions à peu près intraduisibles en français et d'ailleurs peu utilisées dans l'historiographie francophone, mais qui connaissent un succès particulier dans la littérature anglo-saxonne⁵¹. La première (*ascribed status*) désigne un statut social reçu par une personne à la naissance : il s'agit d'une position sociale qui n'est ni choisie ni méritée ; elle ne dépend pas davantage des capacités de chacun et demeure normalement invariable tout au long de l'existence. L'individu doit alors se plier au rôle et au rang que lui assigne son origine. Il s'agit en ce sens d'une position assez proche de la notion française d'« ordre ». La seconde expression (*achieved status*) désigne au contraire, pour un individu, une position sociale acquise en fonction de son mérite, de ses capacités propres et de son investissement : il s'agit d'une situation choisie et gagnée au terme d'efforts individuels ; elle varie donc notamment en relation avec la compétition sociale en cours. Non limité au seul facteur économique, ce type de statut gagné à la sueur de son front se rapproche ainsi de la notion habituelle de « statut », telle que le second M. Finley l'utilise. On perçoit là toute la richesse des catégories sociologiques élaborées par les traditions de recherche nationales, mais aussi l'importance de définir précisément les termes et le sens dans lequel ils sont utilisés.

Dans la société fondamentalement agonistique qu'est la Grèce archaïque, les distinctions sociales ne reposent pas, comme je l'ai montré dans mon livre, sur la naissance, ni sur le droit, les institutions ou la religion, ni même sur la fortune *stricto sensu*, mais davantage sur l'usage de cette fortune et d'un certain capital symbolique à travers des comportements socialement acceptés par la communauté, à travers ces multiples stratégies de distinction que sont les modes de reconnaissance sociale⁵². Si la volonté de reproduction des

50. ZURBACH 2013, p. 997.

51. LINTON 1936, p. 115-131.

52. De ce point de vue, malgré le maintien malencontreux du terme « aristocrates », le tableau dressé par Marek Węcowski correspond parfaitement au mode de fonctionnement social esquissé dans mon livre. Il offre comme parallèle l'« aristocratie » polonaise et lituanienne des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles – nommée *szlachta*, sans rapport avec les racines grecques (WĘCOWSKI 2014).

élites est une constante de la dynamique sociale dans la Grèce ancienne, nul statut « assigné » à la naissance ne supportait longtemps l'épreuve de l'estime publique en l'absence d'investissement réel de la part des individus dans la joute sociale permanente. Ni « classe » ni « ordre », ces élites disposaient d'un « statut acquis », correspondant au prestige progressivement accumulé par les individus, reconnu par la communauté dans son ensemble et sans cesse susceptible de révision par l'opinion publique. La notion webérienne de *Stand*, avec tout ce qu'elle implique en termes de style de vie et de pratiques d'agrégation et d'exclusion symboliques, convient donc particulièrement bien, me semble-t-il, pour décrire la hiérarchie sociale des communautés grecques de l'archaïsme.

D'un certain point de vue, pareille approche des élites grecques archaïques n'est pas sans rapport avec l'approche fonctionnaliste et stratificationniste du sociologue américain Talcott Parsons, qui emprunta lui-même divers éléments d'analyse à la sociologie de M. Weber⁵³. Selon T. Parsons, la mise en place d'une hiérarchie sociale est liée aux effets d'un système de valeurs partagé par toute la société ; les individus sont classés les uns par rapport aux autres en fonction de la valeur sociale qu'ils possèdent. Le statut social est ainsi le résultat du jugement des autres ; chaque individu est évalué selon son style de vie, son prestige et la reconnaissance dont il fait l'objet. Si la réussite individuelle – et notamment professionnelle – est au cœur du système de valeurs et de stratification sociale à l'œuvre dans la société américaine contemporaine étudiée par T. Parsons, le dépassement de soi et la distinction sont, quant à eux, à la racine de la culture grecque : « toujours être le meilleur et surpasser les autres », chantait Homère (*Il.* VI 208 et XI 784). Malgré son caractère moderniste, le modèle proposé par T. Parsons n'est donc pas dénué de tout fondement dans l'étude de certaines sociétés antiques. Dans la culture de la honte et de l'honneur qui est celle de la Grèce ancienne, ce sont en effet les comportements et le prestige rapporté à leur auteur qui conditionnent la position sociale reconnue à chaque individu, récompensant les attitudes appropriées et sanctionnant les débordements déplacés. Selon la célèbre histoire racontée par Hérodote (VI 129), c'est parce qu'il avait exécuté quelques pas de danse jugés inappropriés qu'Hippokleidès d'Athènes se vit finalement refuser la main d'Agaristè de Sicyone par son père, alors qu'il avait tous les atouts en main pour l'emporter sur les autres prétendants. Les valeurs de la communauté définissent ainsi une structure normative, une échelle de stratification sociale partagée par tous, qui permet d'assigner à chacun une position dans la hiérarchie communautaire. Comme à chaque communauté correspond un système de valeurs spécifique, la hiérarchie ne se compose jamais exactement de la même manière – c'est-à-dire en fonction des mêmes comportements – dans toutes les communautés.

Si la définition des élites correspond assez bien à la notion finleyenne de « statut », avec sa forte composante psychologique d'acceptation symbolique par la communauté, qu'en est-il de la citoyenneté ? Telle que codifiée à Athènes par Périclès en 451/450 ou théorisée globalement par Aristote dans la *Politique*, la citoyenneté classique peut sans doute être tenue pour constitutive d'un « ordre » des citoyens, fondé sur des critères stables et définitifs (la double ascendance civique et la participation aux institutions politiques et juridiques), quoique les individus aient eu sans cesse à faire les preuves de leur condition civique devant les instances de la cité. Elle reflète en ce sens une communauté relativement fermée sur elle-même, qui n'admet que difficilement en son sein ceux qui lui sont extérieurs. Les premières formes de citoyenneté dans la Grèce archaïque, telles que

53. PARSONS 1940, 1953 et 1970.

je les ai esquissées ci-dessus à travers les « comportements civiques », correspondent en revanche davantage à un « statut » aux contours flous, fortement dépendant des modes de vie et de l'appréciation collective des comportements individuels. Il en résulte une conception plus ouverte de la communauté civique, capable d'intégrer tous ceux qui se conforment au modèle promu par ceux qui en font déjà partie. De ce point de vue, le concept wébérien de *Stand* offre, ici aussi, me semble-t-il, un modèle herméneutique d'une indéniable fécondité pour explorer pareille citoyenneté archaïque, exprimée et forgée à travers des comportements enracinés dans le mode de vie et le système de valeurs de toute une communauté.

Précisons néanmoins un point important de la réflexion. S'ils étaient à l'origine de statuts spécifiques, quelle différence existe-t-il dans un tel modèle entre « modes de reconnaissance sociale » et « comportements civiques » ? Dans la Grèce archaïque, leur fonctionnement est sans doute analogue, mais la nature des comportements impliqués autant que leur accessibilité variaient assurément de cité en cité. Ainsi, là où dans certaines cités tel comportement entraînait un surplus de prestige pour quelques individus seulement, il pouvait être requis de tous les citoyens dans une autre. Dans une structure sociale où l'exclusion symbolique produisait sans relâche ses effets, élever un cheval – par exemple – pouvait être le moyen de se faire reconnaître comme citoyen (c'est le cas de Kymè d'Éolide), là où il permettait dans d'autres cités d'afficher – outre une forme de citoyenneté accessible par ailleurs – des prétentions plus élevées (c'est le cas d'Athènes).

ÉTAT ET COMMUNAUTÉ : QUELLE CITÉ ?

Cette réflexion sociologique sur la nature des élites et de la citoyenneté m'amène à une interrogation sur la nature de la cité grecque archaïque, en commençant par ses relations avec le statut de citoyen.

En 1970, Émile Benveniste attirait l'attention des historiens sur les deux modèles linguistiques de la cité antique. Si le latin *ciuis* a donné le collectif *ciuitas*, c'est à l'inverse en grec le mot *politès* qui dérive du terme *polis*. Autrement dit, dans la structure de la langue grecque, comme d'ailleurs en français, le citoyen ne se conçoit pas sans l'existence d'une cité⁵⁴. Ce rapport linguistique a très souvent conforté une certaine vision historique, où la cité constitue une entité théorique et rationnelle – Oswyn Murray parle de « cité de raison⁵⁵ » –, dont la fondation ou la restructuration, attribuée à quelque archégète ou législateur, est censée offrir un cadre politique, juridique, social, institutionnel, biologique, économique, culturel et artistique à l'épanouissement de ses membres, donnant ainsi corps à l'existence de citoyens. Le citoyen n'existe dès lors qu'à partir du moment où il appartient à une cité, dont les structures ont été clairement définies en amont.

La structure de la langue n'était pourtant pas, pour É. Benveniste, le strict reflet de la réalité : « ce n'est chaque fois qu'une partie de la langue et une partie de la société qu'on met ainsi en comparaison ». En l'occurrence, pour É. Benveniste, la dérivation linguistique entre *polis* et *politès* évoque seulement « dans le champ des réalités sociales la possibilité (c'est tout ce qu'on peut dire *a priori*) d'une situation parallèle ». Pour être clair, le linguiste n'a jamais prétendu travailler sur autre chose qu'un monde de représentations. Il ne faudrait donc pas confondre dérivation linguistique et processus historique d'émergence

54. BENVENISTE 1970 ; cf. DUPLOUY 2006b.

55. MURRAY 1992.

de la cité et de définition du citoyen. En l'occurrence, le lien qui unit cité et citoyen ne saurait être conçu comme la simple relation entre une entité abstraite et ses membres. Si l'état de la langue grecque traduit éventuellement un idéal ou une aspiration inscrits dans l'inconscient collectif, l'usage des mots est bien plus révélateur des réalités historiques. Or, comme l'a montré J. Blok⁵⁶, le terme *politès* n'apparaît pas au singulier avant le dernier quart du V^e siècle. L'époque archaïque ne connaît que le pluriel, *politai*, dont la dimension collective est donc essentielle. Plus que le titulaire d'un statut concédé par la *polis*, le *politès* archaïque est donc bien avant toute chose un « concitoyen », qui n'a d'existence que par rapport à ses semblables, selon un processus de reconnaissance intersubjectif, et non par rapport à une entité étatique abstraite.

C'est pourtant comme tel que le rapport entre cité et citoyenneté a d'ordinaire été pensé, comme simple « appartenance » – les auteurs anglo-saxons parlent de « *membership* » – d'un individu à une entité politique. C'est ainsi qu'une recherche sur les origines de la citoyenneté à Athènes donne lieu, chez Philip B. Manville, à une discussion sur la formation de la cité : « *the quest for the origin of the community will necessarily provide clues about membership in it*⁵⁷. » Il en va de même chez M. H. Hansen. Fort attaché à établir un parallèle strict entre la *polis* grecque et la notion moderne d'État telle qu'elle s'esquisse à partir du XVIII^e siècle, l'historien danois relève :

« [...] *in the ancient Greek city-state culture "citizenship" was what it has become again in the modern world: a person's juridically defined, inherited, membership of a state, in virtue of which that citizen enjoys a number of political, social and economic privileges in that state which a non-citizen living in the state is deprived of or can enjoy only to a limited extent*⁵⁸. »

C'est ainsi que certains historiens vont jusqu'à penser qu'il existait à l'époque archaïque des cités sans véritables citoyens. Selon tout un courant de l'historiographie moderne sur la naissance de la cité, comme le relève B. Bravo pour mieux s'y opposer, « *si potrebbe dire che nell'età arcaica c'era già la polis, ma non c'erano ancora i πολιται*⁵⁹ ». Henri Van Effenterre et Françoise Ruzé parlent à cet égard de pré-*politeia*, définie non comme « un statut précis qui aurait précédé la citoyenneté classique », mais comme la « confluence d'efforts dispersés qui permettent de dégager peu à peu le rapport fondamental entre l'homme et la cité⁶⁰ ». Comme nous l'avons vu, ce rapport ne saurait pourtant être défini à sens unique.

Quelle est la nature de cette cité archaïque ? C'est là sans doute la question la plus complexe qui soit en histoire ancienne. Elle a été au cœur d'innombrables discussions depuis la publication de la *Cité antique* de Fustel de Coulanges en 1864 et a cristallisé la formation de plusieurs écoles de pensée. Il n'est pas de mon intention ici de passer en revue cette historiographie ; divers spécialistes l'ont déjà fait de manière critique⁶¹. Comme O. Murray l'a écrit, non sans un certain humour, « la *polis* française est une sorte d'eucharistie », là où « pour les Allemands, on ne peut parler de la *polis* que dans un manuel de droit constitutionnel⁶² ». Je m'en tiendrai donc à rappeler ces deux modèles que tout oppose pour mieux situer cette forme de « citoyenneté comportementale » éminemment sociale que j'ai esquissée ci-dessus.

56. BLOK 2004 et 2005.

57. MANVILLE 1990, p. 35.

58. HANSEN 1998 ; 2006, p. 110-112.

59. BRAVO 1996, p. 531.

60. VAN EFFENTERRE et RUZÉ 1994, p. 25-28.

61. Citons notamment GAWANTKA 1985 ; SAKELLARIOU 1989 ; VLASSOPOULOS 2007. Voir aussi AZOULAY et ISMARD 2007.

62. MURRAY 1992, p. 15.

«Le mot *polis* a plusieurs significations» (πολλαχῶς πόλις λέγεται), notait Aristote (*Pol.* III 1276a 23). S'interrogeant sur la pérennité et l'identité d'une *polis*, Aristote retenait trois éléments essentiels : un territoire, une population et un gouvernement. C'est néanmoins à ce dernier qu'il accordait la priorité dans la définition et l'étude de la cité grecque. L'accent mis sur les diverses formes de constitution et sur les institutions politiques fut à l'origine d'une longue tradition de recherche dont l'expression actuelle la plus aboutie se rencontre dans les travaux du Copenhagen Polis Centre de M. H. Hansen. Selon ce dernier, «*the very heart of the polis concept was the citizen body understood as the participants in the city's political institutions*⁶³». La distribution du pouvoir entre les divers organes politiques d'une cité (Assemblée, Conseil, tribunaux et magistrats) et l'accès sélectif à certains d'entre eux permettent de distinguer, selon un schéma antique bien connu, plusieurs types de constitution (*politeiai*) ainsi que leurs variantes positives et négatives : monarchie et tyrannie, aristocratie et oligarchie, démocratie et «république». De ce point de vue, les institutions politiques et judiciaires sont censées être au cœur de ce qui fait réellement la *polis*, présentée par M. H. Hansen comme «*one of the most totally institutionalised societies in world history*⁶⁴». Une telle approche fondée sur la pensée aristotélicienne ne peut toutefois convenir à une enquête sur la cité grecque archaïque ; elle est en effet conditionnée par une pensée et une pratique politiques ancrées dans la cité démocratique athénienne de l'époque classique, dont l'application rétrospective aux cités de la Grèce préclassique est parfaitement anachronique⁶⁵. Elle relève non seulement d'un finalisme téléologique, mais aussi d'un athénocentrisme patent. Appréhendée à l'aune d'un certain modèle de la cité grecque, la *polis* archaïque apparaît ainsi comme une cité inachevée ou en voie d'évolution vers un état plus accompli, qui serait évidemment l'Athènes classique. Ce n'est malheureusement pas de cette manière que l'on dégagera la nature exacte des cités grecques archaïques.

En quête de paradigmes extérieurs, les spécialistes de la Grèce archaïque se tournent de temps à autre vers l'anthropologie évolutionniste (ou néo-évolutionniste). Considérant que l'histoire de toute société à travers le monde est passée sensiblement par les mêmes étapes, celle-ci formule un modèle d'évolution sociale et politique supposé rendre compte de la complexification croissante des formes d'organisation humaine⁶⁶. Depuis Lewis H. Morgan, les théoriciens de l'évolutionnisme social considèrent que les sociétés humaines se classent selon leur degré de complexité : des sociétés primitives aux sociétés étatiques, en passant par divers stades intermédiaires, comme les sociétés à *big men* ou à *great men* et les chefferies. Dans l'ensemble, la naissance de l'État est censée aller de pair avec la création et l'accroissement des inégalités sociales, du «communisme primitif» des populations préhistoriques de chasseurs-cueilleurs aux sociétés industrielles et capitalistes de l'Occident moderne traversées par la lutte des classes. De Friedrich Engels à Alain Testart, avec des nuances sensibles, l'évolutionnisme social a connu de nombreuses applications dans les sciences humaines. Historiens et archéologues de la Grèce archaïque n'ont d'ailleurs pas été en reste, usant abondamment de ce paradigme évolutionniste.

Cherchant à esquisser la cité naissante pour mieux comprendre la nature de la citoyenneté originelle, Ph. B. Manville souligne que l'anthropologie néo-évolutionniste constitue l'une de ses principales sources d'inspiration⁶⁷. De ce point de vue, à un État archaïque cor-

63. HANSEN 2006, p. 110.

64. *Ibid.*, p. 113.

65. Voir notamment DUPLOUY 2002 et 2005.

66. Sur l'anthropologie néo-évolutionniste, on verra notamment JOHNSON et EARLE 1987.

67. MANVILLE 1990, p. 28.

respondrait une forme de citoyenneté embryonnaire, qualifiée d'incomplète, que seules des réformes successives permirent d'amener à la citoyenneté athénienne d'époque classique. C'est également par rapport à un tel modèle évolutionniste qu'Anthony T. Edwards, dans une étude sur le monde d'Hésiode, tente de caractériser la situation sociopolitique d'Asca. Usant du paradigme néo-évolutionniste, il tient Asca pour une communauté pré-politique, c'est-à-dire pré-*polis*, dont le modèle serait à chercher dans les âges obscurs. Il n'en admet pas moins que de semblables villages, dotés d'une organisation sociale analogue, continuèrent d'exister jusqu'à l'époque classique, tels les fossiles d'un temps révolu. Il est à craindre pourtant que dans l'évolution restituée par A. T. Edwards, un seul et unique modèle civique n'intervienne, celui d'une cité « *with its elite, its formal institutions and offices, and its fixed territory*⁶⁸ », qui n'est au mieux que l'idéal-type aristotélicien. Il faut enfin rappeler le débat passionné entre Moshe Berent et Mogens Herman Hansen sur la nature de la cité grecque archaïque. Là où le premier y voyait une forme de « société sans État » (*stateless society*) inscrite dans un schéma d'anthropologie évolutionniste – à savoir une communauté politique qui ne dispose pas de gouvernement institutionnalisé et centralisé administrant un territoire et sa population –, le second réaffirmait avec force sa conception d'une cité-État grecque immuable, dans le temps comme dans l'espace, des premières attestations du terme *polis* au milieu du VII^e siècle à l'époque des conquêtes d'Alexandre le Grand⁶⁹.

L'évolutionnisme politique n'en repose pas moins sur des distinctions parfois subtiles entre stades contigus de l'évolution. Ainsi Maurice Godelier notait-il :

« Il n'y a pas de différence de fond entre chefferie héréditaire et État. Il y a une différence d'échelle qui entraîne une série de transformations [...]. L'État est une sorte de super-chefferie mais qui s'appuie sur une administration, exerce le même pouvoir à tous les endroits du territoire et délègue une partie de ce pouvoir au personnel d'une administration⁷⁰. »

Ainsi définie, la notion d'État ne me paraît d'ailleurs en rien fournir un modèle à la cité grecque archaïque, sauf à s'en tenir à l'avis de Claudia de Oliveira Gomes qui, alignant les communautés aristocratiques du haut archaïsme sur le modèle anthropologique de la chefferie, pense à l'inverse pouvoir restituer l'apparition d'un « corps de fonctionnaires » dans les régimes tyranniques⁷¹. Le néo-évolutionnisme a du reste été l'objet d'importantes critiques de la part des anthropologues eux-mêmes, qui rappellent notamment qu'un tel modèle heuristique n'est applicable que sur la longue durée, mais est totalement inadapté à des échelles temporelles réduites⁷² – comme le sont les quelques siècles de l'archaïsme grec. À bien y réfléchir, il est du reste paradoxal que les historiens de la Grèce archaïque pensent trouver des modèles originaux dans la comparaison avec les sociétés primitives, dans la mesure où c'est précisément à partir d'une vision tribale des sociétés de l'Antiquité gréco-romaine que les pères fondateurs de l'anthropologie sociale ont naguère interprété les populations primitives qu'ils observaient et alors même que pareille vision a depuis lors été sérieusement remise en question, ne serait-ce qu'avec l'ouvrage *Tribu et cité* de Denis Roussel⁷³. Loin d'offrir un paradigme extérieur, le néo-évolutionnisme conduit en réalité à

68. EDWARDS 2004 (citation, p. 79). Voir aussi mon compte rendu dans *AC* 75 (2006), p. 522-523.

69. BERENT 1996 et 2000 ; HANSEN 2002. Sur ce débat, voir aussi FARAGUNA 2000.

70. GODELIER 1999, p. 20.

71. DE OLIVEIRA GOMES 2007, p. 66, 110 et 146. Voir aussi mon compte rendu : DUPLOUY 2009.

72. YOFFEE 1993 ; MCINTOSH 1999. De ce point de vue, les études rassemblées par Nicola Terrenato et Donald C. Haggis sont en revanche bien décevantes ; le modèle néo-évolutionniste y est en effet rarement mis en question (TERRENATO et HAGGIS 2011).

73. ROUSSEL 1976.

refermer la boucle herméneutique, avec le risque de réinjecter dans la Grèce ancienne des modèles interprétatifs désormais désuets.

L'anthropologie sociale américaine n'en a pas moins offert d'autres concepts intéressants, qui ont trouvé un écho chez divers spécialistes de la Grèce archaïque. Prolongeant au niveau de l'ensemble d'une société la distinction valant au niveau des individus entre « *achieved* » et « *ascribed status* », les anthropologues ont pris l'habitude d'opposer, à la suite de Morton H. Fried⁷⁴, des sociétés dites « *ranked* » et des sociétés qualifiées de « *stratified* ». Dans une « *ranked society* », les statuts individuels se fondent les uns dans les autres sans la moindre solution de continuité et la mobilité sociale est importante. Pareilles sociétés se caractérisent souvent, en matière de culture matérielle, par une débauche de moyens et une inventivité créatrice sans borne, qui sous-tendent une compétition sociale intense et renvoient à une société ouverte. À l'inverse, une « *stratified society* » est une société figée, dans laquelle les groupes sociaux sont fermement inscrits dans une hiérarchie immuable et se reproduisent de manière endogamique. À l'inverse des précédentes, ces sociétés stratifiées se caractérisent généralement par une culture matérielle peu éclatante. Comme l'a montré James Whitley, c'est en particulier le cas de la Crète archaïque :

« [...] a stratified social order does not have the same need for display as a ranked one. It has nothing to prove, only something to maintain. Indeed, display can be a threat to the social order, as they provide opportunities for those outside the group to compete and so undermine established hierarchies⁷⁵. »

Ainsi se trouve caractérisée la nature spécifique des cités crétoises archaïques par rapport à la plupart des cités grecques égéennes.

Ces distinctions me conduisent de plus en plus à envisager le fonctionnement des sociétés grecques archaïques en dehors de toute formalisation étatique. C'est de fait contre une conception institutionnelle et évolutionniste de la cité grecque, qui projette sur la Grèce archaïque le modèle de l'Athènes classique, que s'inscrit toute la démarche de Fr. de Polignac. Celle-ci puise ses racines dans une approche sociologique française essentiellement durkheimienne, mais aussi dans une anthropologie historique dont les pères fondateurs furent Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet. À la cité-institution de tradition allemande, Fr. de Polignac oppose en effet une cité-communauté. Invité par M. H. Hansen en novembre 1993 à présenter son approche à l'Académie royale des sciences et des lettres du Danemark, Fr. de Polignac engageait les chercheurs à « repenser la cité » par le biais de la communauté ou, plus exactement, à « oublier la cité pour penser la société » et à « se débarrasser de la notion même de *polis* » qui est « davantage une étiquette trompeuse qu'un concept heuristique⁷⁶ ». Selon une tradition qui remonte à la *Cité antique* de Fustel de Coulanges, Fr. de Polignac privilégie une approche holistique de la *polis*, au sein de laquelle faits politiques et faits religieux sont intimement liés. Il définit ainsi la cité en formation comme une « réalité sociale, fondée sur un ensemble de relations entre les membres d'une communauté territoriale, tous concernés par l'émergence d'une nouvelle forme de cohérence sociale⁷⁷ ». Plus précisément, en s'attachant à la fonction des sanctuaires dans le processus de formation des cités grecques, il tend à assimiler la *polis* à l'expression d'une forme de cohésion culturelle, esquisant les contours d'une « citoyenneté culturelle ».

74. FRIED 1967.

75. WHITLEY 2010, p. 182 ; 2001, p. 89-90 (à propos des « *ranked societies* » de l'*Early Iron Age*).

76. DE POLIGNAC 1995b, p. 9.

77. DE POLIGNAC 1995a, p. 95.

«Ce sont les hommes qui font la cité» (ἄνδρες γὰρ πόλις), écrivait Thucydide (VII 77, 7), suivant en cela Alcée (fr. 112, 10 et 426 L-P). Quelles que soient les péripéties rencontrées par une cité, même la perte de son territoire ou un changement politique majeur, la *polis* peut en effet être envisagée comme une communauté de citoyens. Pour les historiens, il importe donc de comprendre comment se sont esquissés les contours de la cité. De ce point de vue, on peut dire que le processus de construction civique reposait principalement sur une distinction entre «*insiders*», qui étaient autorisés à prendre part à la communauté, et «*outsiders*», qui en étaient exclus. Autrement dit, l'esquisse du corps civique passait par des processus d'inclusion, mais aussi d'exclusion. En tant que société, la *polis* était liée à toutes les sphères d'activité que les citoyens avaient en commun dans leur vie quotidienne. Contrairement à la perspective aristotélicienne, le cœur de la cité n'était pas restreint à une activité politique s'exprimant à travers des institutions formelles. Dans la Grèce archaïque, le «politique» était au contraire «encasté» – pour adopter la perspective polanyienne de l'anthropologie historique – dans la société elle-même⁷⁸. Toute sorte d'activités dans les champs les plus divers (social, politique, judiciaire, militaire, culturel, artistique ou économique) pouvait donc fonctionner comme processus d'inclusion ou d'exclusion et ainsi contribuer à distinguer entre «*insiders*» et «*outsiders*».

Au-delà des pratiques collectives, comme le banquet, les cultes, la chasse, qui ont depuis longtemps retenu l'attention, j'insiste pour ma part sur la nécessité de replacer de manière particulièrement dynamique l'action de l'individu au cœur du processus de genèse des cités grecques, de lui rendre sa place dans la construction des communautés et des identités qui y sont liées⁷⁹. Plutôt que de subordonner leur existence à celle du groupe dans lequel ils s'inscrivent, ce sont les individus qui, selon la dynamique des «comportements civiques» et des «modes de reconnaissance sociale», esquissèrent les contours de la cité et de son élite. De ce point de vue, on pourrait même dire, en reprenant le schéma linguistique de É. Benveniste, qu'il existait bien, d'un point de vue historique, des *politai* avant la *polis*. Il ne s'agit pourtant pas de tomber dans une alternative stérile, plaçant l'un ou l'autre terme de l'équation en position d'antériorité, mais bien d'admettre, sur le modèle de la force d'entraînement que constituent l'*habitus* et les pratiques sociales qui en dépendent, que les individus contribuaient aussi, selon la formule d'Alcée et de Thucydide, à esquisser les contours de leur cité.

Au lieu de qualifier d'«appartenance» la relation qui unit le citoyen à sa communauté – ce qui introduit une vision «par le haut» –, je préfère donc concevoir la citoyenneté archaïque comme une forme de «participation». C'est là d'ailleurs le sens même de la définition proposée par Aristote, qui parle de «participation au jugement et à la prise de décision» (μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς). C'est aussi le choix fait par Carmine Ampolo. L'historien italien évoque en effet ces quelques vers d'Alcée (fr. 130 L-P), dans lesquels le poète décrit sa vie d'exilé par opposition à sa vie antérieure de citoyen. Outre la participation à l'Assemblée et au Conseil, qui renvoie à la définition d'Aristote et de M. H. Hansen, Alcée mentionne les cultes et les rituels, la guerre et les rivalités politiques, étendant ainsi l'exercice de la citoyenneté à de nombreux domaines de la vie en communauté. C. Ampolo n'hésite d'ailleurs pas à qualifier les citoyens d'«actionnaires de la cité» (*azionisti della polis*). La référence au registre de la bourse est évidemment intentionnelle, dans la mesure où il étend la participation du citoyen aux activités socio-économiques, comme la propriété foncière ou le partage des revenus miniers. «*I cittadini non solo partecipano alla vita politica*

78. Sur le «politique» à l'époque archaïque, on verra en particulier SCHMITT-PANTEL 1992b.

79. C'était la conclusion de mon livre, cf. DUPLOUY 2006a, p. 289-292.

(*pochi o molti dipendeva dal tipo di regime*), *ma alla vita civica in generale in tutti i suoi aspetti, in contesti che implicano una partecipazione agli utili, ai benefici*», note-t-il⁸⁰. Il en résulte une conception active de la citoyenneté archaïque, qui permet d'envisager le rôle tenu par les individus dans la construction des communautés dont ils contribuent à esquisser les contours.

En somme, la « citoyenneté comportementale » que j'ai esquissée dans la première partie de cette étude correspond à une cité archaïque conçue comme une communauté d'individus. Sans méconnaître l'existence de certaines institutions formelles ou des premières dispositions juridiques, il me semble que ce ne sont pas celles-ci qui définissent prioritairement ce qu'était la *polis* archaïque. Cette cité-communauté, selon le modèle défendu par Fr. de Polignac, existe avant tout à travers les relations que les individus entretiennent entre eux. Et même si cela fait partie des implications attendues, la cité archaïque n'est pas prioritairement cette entité qui accorde à ses membres divers privilèges et leur impose diverses obligations. La cité archaïque est une entité sociale qui repose sur une identité partagée : ceux qui cherchent à faire partie de la communauté esquissent progressivement ses contours à travers la définition et la reproduction d'un mode de vie reconnu et accepté par tous, tout en tenant à l'écart ceux qui n'adhèrent pas ou qui n'ont pas les moyens d'adhérer à ce modèle. Ce langage particulier de la différenciation sociale, qui oppose « *insiders* » et « *outsiders* », qui simultanément inclut les uns et exclut les autres, me paraît avoir été le moteur du processus de construction des cités grecques. De la chute des palais mycéniens à la fin de l'époque archaïque, la préoccupation essentielle des individus était alors de construire la communauté dans des limites et selon un modèle qu'il convenait d'inventer. Et c'est du reste parce qu'un tel système d'affiliation civique basé sur la conformité à des valeurs communes était fondamentalement ouvert qu'il en résulta autant de modèles civiques différents que de cités grecques archaïques.

Bibliographie

- AMPOLO C. (1993), « La città dell'eccesso: per la storia di Sibari fino al 510 a.C. », in *Sibari e la Sibaritide, Atti del trentaduesimo convegno di studi sulla Magna Graecia, Taranto-Sibari, 7-12 ott. 1992*, Tarente, Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, p. 213-222.
- (1996), « Il sistema della polis. Elementi costitutivi e origini della città greca », in SETTIS S., éd., *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, 2, *Una storia greca*, 1, *Formazione*, Turin, G. Einaudi, p. 297-342.
- AZOULAY V. et ISMARD P. (2007), « Les lieux du politique dans l'Athènes classique. Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales », in SCHMITT-PANTEL P. et POLIGNAC Fr. de, éd., *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, Albin Michel, p. 271-309.
- BENVENISTE É. (1970), « Deux modèles linguistiques de la Cité », in POUILLON J. et MARANDA P., éd., *Échanges et communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, à l'occasion de son 60^e anniversaire*, I, La Haye – Paris, Mouton, p. 589-596.
- BERENT M. (1996), « Hobbes and the "Greek Tongues" », *History of Political Thought*, 17, p. 36-59.
- (2000), « Anthropology and the Classics: war, violence and the stateless polis », *CQ*, 50, 1, p. 257-289.

80. AMPOLO 1996, p. 322.

- BERTRAND J.-M. (2007), « À propos de l'identification des personnes dans la cité athénienne classique », in COUVENHES J.-Chr. et MILANEZI S., éd., *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, p. 201-214.
- BLOK J. (2004), « Recht und Ritus der Polis. Zu Bürgerstatus und Geschlechterverhältnissen im klassischen Athen », *HZ*, 278, p. 1-26.
- (2005), « Becoming Citizens. Some Notes on the Semantics of "Citizen" in Archaic Greece and Classical Athens », *Klio*, 87, p. 7-40.
- BOURDIEU P. (1980), *Le Sens pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- BOURDIEU P. et CHARTIER R. (2010), *Le Sociologue et l'historien*, Marseille-Paris, Agone.
- BRAVO B. (1984), « Commerce et noblesse en Grèce archaïque. À propos d'un livre d'Alfonso Mele », *DHA*, 10, p. 99-160.
- (1996), « Una società legata alla terra », in SETTIS S., éd., *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, 2, *Una storia greca*, 1, *Formazione*, Turin, G. Einaudi, p. 527-560.
- BRUHNS H. (2014), « Moses I. Finley, coupable de "wébérisme" ? », *Anabases*, 19, p. 69-82.
- BUSOLT G. ([1920] 1963), *Griechische Staatskunde*, 1, *Allgemeine Darstellung des griechischen Staates* (éd. I. von Müller), Munich, C. H. Beck'sche.
- CALLAWAY J. S. (1950), *Sybaris*, Baltimore, Johns Hopkins Press.
- DUBY G. (1978), *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard.
- DUPOLOY A. (2002), « L'aristocratie et la circulation des richesses. Apport de l'histoire économique à la définition des élites grecques », *RBPh*, 80, p. 5-24.
- (2005), « Pouvoir ou prestige? Apports et limites de l'histoire politique à la définition des élites grecques », *RBPh*, 83, p. 5-23.
- (2006a), *Le Prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X^e et V^e siècles avant J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres.
- (2006b), « L'individu et la cité. Quelques stratégies identitaires et leur contexte », *REA*, 108, p. 61-78.
- (2009), « Claudia de Oliveira Gomes, *La Cité tyrannique. Histoire politique de la Grèce archaïque*, Rennes, Presses universitaires, 2007. 1 vol. 15,5 x 24 cm, 230 p. (Histoire). Prix: 20€. ISBN 978-2-7535-0497-4 », *AC*, 78, p. 479-481.
- (2012), « Culti e cultura nella Grecia di età geometrica (1000-750) », in *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità, migrazioni, fondazioni, Atti del cinquantesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 1-4 ott. 2010*, Tarente, Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, p. 101-132.
- (2013), « Les Mille de Colophon. "Totalité symbolique" d'une cité d'Ionie (VI^e-II^e s. av. J.-C.) », *Historia*, 62, p. 146-166.
- (2014), « Les prétendues classes censitaires soloniennes. À propos de la citoyenneté athénienne archaïque », *Annales HSS*, 69, 3, p. 629-658.
- (2018a), « Pathways to Citizenship », in DUPLOUY A. et BROCK R. W., éd., *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford, Oxford University Press, p. 1-49.
- (2018b), « Citizenship as Performance », in DUPLOUY A. et BROCK R. W., éd., *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford, Oxford University Press, p. 249-274.
- (sous presse), « *Hippotrophia* as a Citizen Behaviour in Archaic Greece », in CANEVARO M. et BERNHARDT J., éd., *Mass, Elite, and the Order of the Polis in Archaic Greece*, Leyde, Brill.
- (à paraître), *Construire la cité. Essai de sociologie historique sur les communautés de l'archaïsme grec*.
- EDWARDS A. T. (2004), *Hesiod's Ascra*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press.
- FARAGUNA M. (2000), « Individuo, Stato e comunità. Studi recenti sulla polis », *Dike*, 3, p. 217-229.

- FINLEY M. ([1964] 1984), *Économie et société en Grèce ancienne* (trad. J. Carlier), Paris, La Découverte.
- ([1973] 1975), *L'Économie antique* (trad. M. P. Higgs), Paris, Les Éditions de Minuit.
- FISHER N. (2018), «Athletics and Citizenship», in DUPOUY A. et BROCK R. W., éd., *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford, Oxford University Press, p. 189-225.
- FISHER N. et VAN WEES H. (2015), «The Trouble with "Aristocracy"», in FISHER N. et VAN WEES H., éd., *Aristocracy in Antiquity. Redefining Greek and Roman Elites*, Swansea, The Classical Press of Wales, p. 1-57.
- FRIED M. H. (1967), *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology*, New York, Random House.
- FRÖHLICH P. (2016), «La cité grecque entre Aristote et les modernes», *CCG*, 27, p. 91-136.
- GAWANTKA W. (1985), *Die sogenannte Polis. Entstehung, Geschichte und Kritik der modernen althistorischen Grundbegriffe der griechische Staat, die griechische Staatsidee, die Polis*, Stuttgart-Wiesbaden, Fr. Steiner.
- GERTH H. H. et MILLS C. W., éd. (1946), *From Max Weber. Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press.
- GODELIER M. (1999), «Chefferies et États, une approche anthropologique», in RUBY P., éd., *Les Princes de la protohistoire et l'émergence de l'État*, Naples-Rome, Centre Jean Bérard – École française de Rome, p. 19-30.
- GORMAN R. J. et GORMAN V. (2007), «The *Tryphê* of the Sybarites: a historiographical problem in Athenaeus», *JHS*, 127, p. 38-60.
- (2014), *Corrupting Luxury in Ancient Greek Literature*, Ann Arbor (MI), University of Michigan Press.
- GROSSEIN J.-P. (2005), «Max Weber "à la française"? De la nécessité d'une critique des traductions», *Revue française de sociologie*, 46, p. 883-904.
- HALL J. (2007), *A History of the Archaic Greek World*, Malden (MA), Blackwell Publ.
- HAMMER D. (2004), «Ideology, the Symposium, and Archaic Politics», *AJPh*, 125, p. 479-512.
- HANSEN M. H. (1998), *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, Copenhagen, Munksgaard.
- (2002), «Was the *Polis* a State or a Stateless Society», in NIELSEN Th. H., éd., *Even More Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, Fr. Steiner (coll. CPC Papers, 6), p. 17-47.
- (2006), *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford, Oxford University Press.
- ISMARD P. (2014), «Classes, ordres, statuts: la réception française de la sociologie finleyenne et le cas Pierre Vidal-Naquet», *Anabases*, 19, p. 39-53.
- JOHNSON A. W. et EARLE T. (1987), *The Evolution of Human Societies. From Foraging Group to Agrarian State*, Stanford, Stanford University Press.
- JOHNSON C. (1984), «Who is Aristotle's Citizen?», *Phronesis*, 29, p. 73-90.
- KISTLER E. (2004), «Kampf der Mentalitäten: Ian Morris' „Elitist“ versus „Middling-Ideology“?», in ROLLINGER R. et ULF C., éd., *Griechische Archaik: interne Entwicklungen, externe Impulse*, Berlin, Akademie Verlag, p. 145-175.
- LAURIN-FRENETTE N. ([1978] 2003), *Classes et pouvoir. Les théories fonctionnalistes* [URL: http://classiques.uqac.ca/contemporains/laurin_frenette_nicole/classes_et_pouvoir/classes_et_pouvoir.html, consulté le 17 oct. 2017].
- LÉVY E. (1980), «Cité et citoyen dans la *Politique* d'Aristote», *Ktèma*, 5, p. 223-248.
- LINTON R. (1936), *The Study of Man. An Introduction*, New York, D. Appleton-Century.
- LUKÁCS G. (1960), *Histoire et conscience de classe: essais de dialectique marxiste*, Paris, Les Éditions de Minuit.

- MANVILLE Ph. B. (1990), *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- MCINTOSH S. K., éd. (1999), *Beyond Chiefdoms: pathways to complexity in Africa*, Cambridge – New York – Melbourne, Cambridge University Press.
- MORRIS I. (1987), *Burial and Ancient Society: the rise of the Greek city-state*, Cambridge – New York, Cambridge University Press.
- (1999), « Foreword », in FINLEY M. I., *The Ancient Economy*, Berkeley – Londres – Los Angeles, University of California Press (1^{re} éd. : 1973), p. ix-xxxvi.
- (2000), *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece*, Malden (MA), Blackwell.
- MOSSÉ Cl. (1967), « La conception du citoyen dans la *Politique* d'Aristote », *Eirene*, 6, p. 17-21.
- MOUSNIER R. (1972), « Les concepts d'«ordres», d'«états», de fidélité et de monarchie absolue en France de la fin du XV^e siècle à la fin du XVIII^e », *RH*, 94, p. 289-312.
- MOUSNIER R., LABATUT J.-P. et DURAND Y. (1965), *Problèmes de stratification sociale. Deux cahiers de la Noblesse (1649-1651)*, Paris, Presses universitaires de France.
- MÜLLER Chr. (2014), « La (dé)construction de la *politeia*. Citoyenneté et octroi de privilèges aux étrangers dans les démocraties hellénistiques », *Annales HSS*, 69, 3, p. 753-775.
- MURRAY O. (1992), « Cités de raison », in MURRAY O. et PRICE S., éd., *La Cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris, Éd. La Découverte, p. 13-39.
- OLIVEIRA GOMES Cl. de (2007), *La Cité tyrannique. Histoire politique de la Grèce archaïque*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- OSBORNE R. (2009), *Greece in the Making. 1200-479 BC*, Oxford, Routledge.
- PARSONS T. (1940), « An Analytical Approach to the Theory of Social Stratification », *American Journal of Sociology*, 45, p. 841-862.
- (1953), « A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification », in BENDIX R. et LIPSET S. M., éd., *Class, Status and Power. Social Stratification in Comparative Perspective*, Londres, Routledge – Kegan Paul, p. 92-128.
- (1970), « Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited », *Sociological Inquiry*, 40, 2, p. 13-72.
- PASSERINI A. (1934), « La triphè nella storiografia ellenistica », *SIFC*, 11, p. 35-56.
- PÉBARTHE Chr. (2012), « Sur l'État... grec? Pierre Bourdieu et les cités grecques », *REA*, 114, 1, p. 543-565.
- POLIGNAC Fr. de (1995a), *La Naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII^e-VII^e siècles*, Paris, Éd. La Découverte.
- (1995b), « Repenser la «cité»? Rituels et société en Grèce archaïque », in HANSEN M. H. et RAAFLAUB K., éd., *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, Fr. Steiner, p. 7-19.
- ROSE P. W. (2009), « Class », in RAAFLAUB K. A. et VAN WEES H., éd., *A Companion to Archaic Greece*, Chichester – Malden (MA), Wiley-Blackwell, p. 468-482.
- (2012), *Classes in Archaic Greece*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROUSSEL D. (1976), *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris, Les Belles Lettres.
- SAKELLARIOU M. B. (1989), *The Polis-State. Definition and Origin*, Athènes, Research Centre for Greek and Roman Antiquity.
- SCHEPENS G. (2007), « Les fragments de Phylarque chez Athénée », in LENFANT D., éd., *Athénée et les fragments d'historiens, Actes du colloque de Strasbourg, 16-18 juin 2005*, Paris, De Boccard, p. 239-261.

- SCHMITT-PANTEL P. (1992a), *La Cité au banquet: histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, École française de Rome.
- (1992b), «Les activités collectives et le politique dans les cités grecques», in MURRAY O. et PRICE S., éd., *La Cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris, Éd. La Découverte, p. 233-248.
- SCHNAPP A. (1997), *Le Chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris, Albin Michel.
- SCOTT J. (1996), *Stratification and Power: structures of class, status and command*, Cambridge, Polity Press.
- STE. CROIX G. E. M. de (1981), *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic age to the Arab conquests*, Londres, Duckworth.
- SWOBODA H. (1926), *Griechische Staatskunde, 2, Darstellung einzelner Staaten und der zwischenstaatlichen Beziehungen*, Munich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- SZÁNTÓ E. (1892), *Das griechische Bürgerrecht*, Fribourg-en-Brisgau, P. Siebeck.
- TERRENATO N. et HAGGIS D. C., éd. (2011), *State Formation in Italy and Greece: questioning the neoevolutionist paradigm*, Oxford – Oakville (CT), Oxbow Books.
- VAN EFFENTERRE H. et RUZÉ Fr. (1994), *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec, I, Cités et institutions*, Rome, École française de Rome.
- VERNANT J.-P. (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Fr. Maspero.
- VLASSOPOULOS K. (2007), *Unthinking the Greek Polis: ancient Greek history beyond Eurocentrism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WEBER M. ([1921] 1972), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (éd. J. Winkelmann), Tübingen, J. C. B. Mohr.
- (1944), «Class, Status, Party» (trad. et éd. H. H. Gerth et W. Mills), *Politics*, Oct., p. 271-278.
- (1971), *Économie et société, 1, Les Catégories de la sociologie* (éd. J. Chavy et É. de Dampierre), Paris, Plon.
- (1978), *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology* (éd. G. Roth et Cl. Wittich), Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
- (2009), *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass, 1, Gemeinschaften* (éd. W. J. Mommsen et M. Meyer), Tübingen, Mohr.
- (2013), *La Domination* (éd. Y. Sintomer, trad. I. Kalinowski), Paris, Éd. La Découverte.
- WĘCOWSKI M. (2014), *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet*, Oxford, Oxford University Press.
- WHITLEY J. (2001), *The Archaeology of Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2010), «La Crète au VII^e siècle», in ÉTIENNE R., éd., *La Méditerranée au VII^e siècle av. J.-C. (essais d'analyses archéologiques)*, Paris, de Boccard, p. 170-182.
- YOFFEE N. (1993) «Too Many Chiefs?», in YOFFEE N. et SHERRATT A., éd., *Archaeological Theory: who sets the agenda?*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 60-78.
- ZURBACH J. (2013), «La formation des cités grecques. Statuts, classes et systèmes fonciers», *Annales HSS*, 68, 4, p. 957-998.