

Conclusion générale

« Voilà l'aveuglante vérité qui est ménagée dans le pli étymologique de la *communitas*; la chose publique est inséparable du rien. Et c'est précisément le néant de la chose qui est notre fonds commun¹. »

L'ensemble de notre étude proposait de conduire une expérience : que deviendrait la société athénienne si, renonçant à la perspective polarisante traditionnelle qui est celle de la cité, nous décidions de l'observer depuis une échelle médiane, celle de l'ensemble de ses associations ? Davantage qu'un fil chronologique linéaire ou qu'un improbable souci d'exhaustivité, les multiples configurations dans lesquelles apparaissent les associations ont tracé le parcours de la recherche, dont il convient désormais de rappeler les acquis principaux.

Depuis la loi de Solon sur la citoyenneté jusqu'à l'époque lycurgéenne, les associations ont joué un rôle déterminant dans la progressive constitution de l'identité civique athénienne. À l'époque archaïque, c'est l'appartenance à telle ou telle communauté qui garantissait l'ensemble des droits élémentaires attachés à une citoyenneté en formation. À ce titre, le terme de subdivision civique ne rend pas compte du rôle complexe joué par les associations au sein d'une cité dont les différentes composantes apparaissent encore faiblement intégrées les unes aux autres. Certes, la réforme clisthénienne marque bien l'intégration des différentes communautés athéniennes au sein d'une architecture civique homogène. Celle-ci se présente pourtant moins comme l'affirmation d'une identité civique autonome à l'égard des multiples affiliations communautaires que comme la reconnaissance de la très grande variété de la vie associative athénienne. Par ailleurs, Clisthène n'a jamais rédigé la moindre loi sur la citoyenneté : l'intégration au sein d'un *dème*, d'un *genos* ou d'une phratrie permettait de faire valoir le statut de citoyen indépendamment de toute législation civique. Ce n'est en réalité qu'au milieu du v^e siècle et dans la première moitié du iv^e siècle que devaient naître une véritable législation et des procédures de contrôle subordonnant l'activité des associations aux instances civiques. On peut sans doute retrouver les échos d'une telle évolution au sein

1. R. ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, 2000, p. 22.

d'une réflexion qui embrasse l'ensemble du champ intellectuel athénien, pour laquelle la question de l'unité du corps politique et du lieu d'expression de sa souveraineté constitue un enjeu déterminant.

Les associations étaient pleinement reconnues comme sujet collectif dans le droit athénien de l'époque classique. Leur mode de reconnaissance prenait la forme d'un sujet irréductiblement pluriel, analogue dans son principe à celui des collèges de magistrats. Sous l'égide de fondations testamentaires, les écoles philosophiques se sont très probablement elles aussi constituées en associations, modèle grâce auquel un patrimoine collectif pouvait être transmis. Par ailleurs, la propriété associative peut sans aucun doute être décrite comme constitutive de la propriété publique de la terre dans l'Athènes classique. Qu'elles soient des subdivisions civiques ou des « associations culturelles privées », les associations de citoyens apparaissent ainsi comme des composantes essentielles de la sphère du « public » dans la cité classique.

L'examen des pratiques culturelles associatives a permis de mettre en lumière la variété des échelles de fonctionnement de la religion athénienne. Dans le cadre d'une analyse s'appuyant sur les notions de systèmes et de réseaux culturels, l'échelon civique apparaît dès lors comme un niveau d'activité parmi d'autres d'une vie rituelle particulièrement dense, susceptible de se déployer selon des échelles très variées (locales, régionales ou même extérieures à l'Attique). La démarche invite ainsi à relativiser fortement le caractère polarisant de la religion civique athénienne. Les associations se présentent comme des espaces de connexion ou de médiation entre différentes composantes de la société civique athénienne. Élargie à l'analyse des configurations communautaires propres aux cultes d'Asklépios et de Bendis, l'étude amène en définitive à remettre en question la notion très générale de culte civique.

S'appuyant sur l'existence de caisses communautaires souvent liées aux activités de sanctuaires locaux, les associations occupaient une place déterminante dans le fonctionnement du crédit entre particuliers dans la cité classique. Ces structures financières communautaires pouvaient être, dans différentes circonstances, articulées au fonctionnement des finances civiques. On peut en effet supposer que, à l'époque archaïque, les caisses associatives ont constitué l'essentiel du Trésor public dans la cité. À l'époque classique, des formes de circulation financière intenses existaient entre l'échelle associative et les instances civiques, soit que les associations aient prêté de l'argent aux trésors civiques (Trésor des Autres Dieux), soit qu'elles aient directement contribué au financement de grandes fêtes civiques.

L'ensemble de la vie communautaire athénienne connaît une profonde transformation à partir du milieu du II^e siècle. Notre étude accrédite à ce titre l'idée d'une coupure prononcée entre la haute et la basse époque hellénistique. Les associations semblent en effet parties prenantes d'un vaste processus de recomposition de la société civique athénienne, caractérisé en premier lieu par un déclin de l'activité des *dèmes* et des *phratries*, à la fois comme structures de participation civique et cadres d'organisation des pratiques de sociabilité.

L'univers des « associations culturelles privées » connaît à la même période plusieurs transformations non négligeables (évolution du vocabulaire, apparition d'associations mixtes composées de citoyens et d'étrangers, développement de pratiques d'héroïsation, etc.). L'élément le plus marquant du processus réside néanmoins dans le renouveau d'activité des *genè*, qui deviennent progressivement une marque distinctive de l'élite athénienne, jusqu'à peut-être constituer un véritable *ordo* dans l'Athènes impériale.

Un premier constat s'impose au terme de ce récapitulatif : polyvalentes, se déployant selon des logiques territoriales complexes, les associations sont au cœur du fonctionnement de la société athénienne depuis l'époque archaïque jusqu'à la fin de l'époque hellénistique.

Assurément, d'autres terrains d'enquête restent à explorer pour affiner ou approfondir tel ou tel aspect de l'étude, confirmer ou infirmer certaines de ses hypothèses. En Attique, la situation éleusinienne offrirait ainsi sans aucun doute un terrain propice pour observer la stratification et l'articulation de différentes configurations communautaires, associant le dème d'Éleusis, plusieurs *genè* et les instances civiques. Bien qu'ils apparaissent essentiellement dans le cadre d'une documentation d'origine civique, les cultes éleusiniens étaient l'objet d'une grande diversité de pratiques communautaires. Il faudrait ainsi pouvoir restituer l'ensemble d'une vie culturelle locale, impliquant sans aucun doute les dèmes voisins d'Éleusis mais aussi les bordures de l'Attique. Par ailleurs, comme nous l'avons plusieurs fois entrevu au cours de notre enquête, le système cultuel du *genos* des Kérykes n'était pas exclusivement focalisé sur les Mystères d'Éleusis. Les cultes d'Apollon Délien ainsi que, sans doute, ceux d'Asklépios au Pirée en constituaient par exemple une part peut-être tout aussi importante.

Plus largement, il faudrait pouvoir confirmer certaines de nos analyses en s'intéressant à la vie associative d'autres sociétés civiques du monde grec. Deux cités en particulier ont plusieurs fois été évoquées au cours de l'enquête, en raison des analogies qu'elles semblaient parfois présenter avec le « modèle athénien » : Argos et Rhodes.

Dans l'Argos de l'époque classique, les *phatrai* et les *kômai* constituaient les structures essentielles de répartition de la communauté civique. Or, l'épigraphie argienne de l'époque classique semble indiquer que les deux structures jouaient un rôle déterminant concernant la propriété publique de la terre ou l'organisation financière de la cité. Il semblerait en outre qu'une telle place ait partie liée avec l'installation d'une démocratie radicale dans la décennie 460, ce qui invite à se demander s'il existait un modèle démocratique spécifique relatif aux associations et à leur rôle dans l'organisation civique. Notre connaissance des groupes infraciviques de l'Argolide ne repose malheureusement pour l'instant que sur une documentation très lacunaire. Annoncée par C. Kritzas², la

2. Voir pour l'instant C. KRITZAS, « Nouvelles inscriptions d'Argos : les archives des comptes du Trésor sacré (IV^e siècle av. J.-C.) », *CRAI*, 2006, p. 397-434.

publication prochaine des nombreuses plaques de bronze du Trésor sacré de Pallas permettra sans aucun doute d'approfondir l'enquête. Celle-ci devra toutefois s'inscrire dans une réflexion large portant sur les configurations communautaires de l'ensemble de l'Argolide depuis l'époque archaïque.

Comme Athènes, Rhodes était une cité d'une dimension pour le moins inhabituelle au sein du monde hellénistique. Il serait particulièrement intéressant d'y étudier la vie associative, sans se cantonner spécifiquement à l'univers des associations « privées », et en y voyant une porte d'entrée pour analyser de manière plus générale les mutations de la société civique rhodienne entre la haute et la basse époque hellénistique. Selon une perspective qu'a déjà en partie esquissée V. Gabrielsen³, il faudrait examiner comment leur développement s'articule avec les évolutions propres aux structures civiques que sont les *ktoina* et les *damoi*.

À tous égards, les terrains d'enquête ne manquent donc pas pour enrichir dans différents contextes les analyses qui ont été conduites. Notre démarche a néanmoins débouché sur plusieurs propositions au sujet de la *polis*. Pour l'essentiel, celles-ci s'organisent selon deux logiques de démonstration, dont l'apparente contradiction mérite d'être levée. D'une part, l'extension de la sphère du public au sein de l'ensemble des structures associatives est progressivement apparue comme un des aspects essentiels de la cité archaïque et classique ; d'autre part, notre démarche a plusieurs fois mis en avant la « structure feuilletée » de la société athénienne et la complexité des jeux d'échelles qui l'animent.

Sphère publique et échelon civique

L'ensemble de l'étude a mis en lumière la pluralité et l'éclatement des échelles du *koinon* dans la cité classique, réalité à laquelle semblent particulièrement attachées les notions de *dêmosia* et de *dêmotelê*. À plusieurs reprises, nous avons pu observer l'enracinement de la sphère du public dans un ensemble de communautés de citoyens, et ce bien au-delà de ce que pourrait laisser penser la distinction traditionnelle entre associations publiques et associations privées. Composées de citoyens, les associations étaient en effet susceptibles de posséder de la terre publique ou de participer au financement d'activités de niveau civique. Sous cet angle, notre étude revendique une forme de désubstantification de la cité, dans la mesure où elle insiste sur la multiplicité des échelles au sein desquelles s'exprime l'identité collective athénienne. Dès lors, les associations ne sauraient être conçues ni comme des « réponses à la démocratie » ni comme des « cités en miniature » : elles incarnent par elles-mêmes une partie du *koinon* athénien.

3. V. GABRIELSEN, *The Naval Aristocracy of Hellenistic Rhodes*, Aarhus, 1997, et V. GABRIELSEN, « The Rhodian Associations and Economic Activity », dans Z. H. ARCHIBALD, J. K. DAVIES, V. GABRIELSEN et G. J. OLIVER éd., *Hellenistic Economies*, Londres/New York, 2001, p. 215-244.

Mais un tel constat ne doit pas pour autant nous conduire à adopter une approche holistique, ou « fusionniste », qui ferait de l'échelon civique un acteur tentaculaire se déployant pour ainsi dire naturellement aux différentes échelles de la société athénienne.

Au cours de l'enquête s'est en effet progressivement imposée la nécessité d'une clarification conceptuelle entre deux ordres de réalité qui, bien que complémentaires, ne se recoupent pas exactement : la sphère du *koinon*, ou du « public » au sens large, dont relèvent pleinement les associations de citoyens, et celle du « civique ». Il est évidemment tentant de retrouver dans cette distinction celle, formalisée par Aristote, entre la sphère des *koinôniai* et la *politikê koinônia*. La cité peut certes être décrite comme un État au sens où s'y dégage un espace civique relativement autonome par rapport à l'ensemble des interactions sociales. Cet espace néanmoins ne concentre pas l'essentiel du domaine du *koinon* dans la cité – ou, plus exactement, l'échelon civique ne constitue qu'un échelon parmi d'autres d'expression du *koinon*. Ainsi l'ensemble de la vie religieuse athénienne ne peut être décrite comme autant de pratiques participant sous différentes formes à l'expression de l'identité civique. Ces deux dimensions peuvent néanmoins se recouper et se présenter, dans de multiples circonstances et selon des procédures variées, comme articulées. Aussi, vouloir y reconnaître la distinction moderne entre État et société civile apparaît particulièrement contestable⁴. Il convient dès lors de pouvoir localiser et préciser les formes de circulation ou de transferts entre la sphère du *koinon* et celle des instances civiques, dont nous avons montré par ailleurs à plusieurs reprises qu'elles faisaient l'objet d'évolutions sensibles : la cité de 335 n'est pas la cité du V^e siècle, ni celle de 88.

La cité des réseaux

Ainsi distingué de l'échelon civique, l'espace du *koinon* se présente comme pluridimensionnel, susceptible de se déployer à différentes échelles. Derrière le discours de l'idéologie civique, qui fait de la cité une unité indivisible, parfaitement homogène, la cité apparaît en réalité comme un faisceau d'entités composites, un ensemble de réseaux de multiples dimensions. À cet égard, notre étude défend une conception discontinuiste de la société civique athénienne, qui, parallèlement, insiste sur les écarts qui existent entre les différentes structures communautaires et souhaite mettre en valeur les connexions, les médiations par lesquelles celles-ci sont susceptibles d'être associées. Une telle approche est au cœur de notre analyse de la réforme clisthénienne, tout comme elle structure notre étude des pratiques culturelles associatives.

4. Contra M. H. HANSEN, *Polis et cité-État : un concept antique et son équivalent moderne*, Paris, 2001 (1^{re} éd. 1998), p. 132 et p. 178-179.

Pour mieux représenter l'hypothèse, constituons de toutes pièces une fiction, dont un certain Simôn d'Aphidna, dans l'Athènes de la décennie 330, serait le protagoniste. Membre de la *kômê* Hyporeia, Simôn apparaîtrait dans notre documentation dans les stèles des *hekatostai*. Kômarque, il aurait en effet participé à la vente d'une terre publique. Affilié au dème d'Aphidna, il aurait par ailleurs, comme chaque année, prit part à la *diapsêphisis* par laquelle les nouveaux Aphidniens étaient intégrés à la communauté civique, procédure au cours de laquelle Simôn aurait retrouvé les membres des nombreuses autres *kômai* d'Aphidna. Membre de la Boulè en 332, il y aurait partagé l'expérience de la prytanie avec les démotés de Phalère, Marathon, Rhamnonte, Oinoè et Trikorynthos, tous membres, comme lui, de la tribu Aiantis. Appartenant en outre à la communauté des Géphyréens, il aurait été tiré au sort vers 334 pour accomplir une partie des rites en l'honneur de Déméter Achaïa au sein même de la Tétrapole de Marathon. Dans le cadre de sa phratrie, celle des Tittakidai, il rencontrerait régulièrement des démotés des Semachidai, qui l'emmèneraient parfois assister aux cérémonies cultuelles des Epakreis. Par ailleurs, alors que Simôn empruntait régulièrement des sommes non négligeables auprès du trésor du dème voisin d'Ikarion, avec certains Géphyréens, il aurait prêté un peu d'argent à un démoté d'Oinoè. On peut imaginer, enfin, qu'il aurait été membre des *Eikadeis* avant d'en être exclu suite à une obscure histoire de parjure. Cela expliquerait d'ailleurs que, discrètement, il se rende encore le septième jour de chaque mois au sanctuaire voisin d'Apollon Parnassien.

Simôn d'Aphidna aurait ainsi appartenu à plus de six associations différentes, tout en étant en relation plus ou moins étroite avec quatre communautés auxquelles il n'appartenait pas. C'est pour l'essentiel dans le cadre de ces différentes communautés que Simôn aurait honoré les dieux, prêté ou emprunté de l'argent et accompli une partie de ses devoirs de citoyen. Simôn apparaît ainsi au cœur d'un enchevêtrement de réseaux complexes, de tailles variées, qui dessinent un espace social pluridimensionnel. Mais l'essentiel n'est pas là. Il tient à ce que chacune des associations dont fait partie Simôn est de composition différente ; par ailleurs, chacune d'entre elles est à la fois distincte et articulée, selon des modalités complexes, à toutes les autres. On peut dès lors penser en termes d'intervalle ce qui, d'un même mouvement, sépare et associe chacune des communautés entre elles. D'une certaine façon, si Athènes est une « société de face-à-face », c'est aussi une société « ouverte », au sein de laquelle la multiplicité des groupements ménage, pour chacun des individus, un espace pour de multiples formes de passages d'une affiliation communautaire à l'autre.

Tentons de donner à l'hypothèse, pour conclure, toute sa généralité. S'il faut en dernière instance assigner un lieu à l'« invention du politique » dans la cité classique, c'est précisément dans de tels intervalles que nous serions tentés de le situer – étant admis que le politique doit se comprendre selon une perspective large, à la croisée des institutions et des pratiques sociales. Ceux-ci

dessinent en effet une série de vides entre lesquels le *koinon* se déploie à différents niveaux. Bien davantage que l'assomption d'un principe spécifique de vie communautaire aux dépens des autres, c'est l'ensemble des déplacements et des circulations entre les multiples niveaux du *koinon* qui seraient dès lors essentiels à l'apparition du politique. Car ces intervalles sont autant d'espaces de médiation par lesquels se noue, sous des formes variées et que le plus souvent nous percevons difficilement, le lien social. Mais ils sont aussi des lieux vides, rendant possible une situation d'extériorité à l'égard de chacune des communautés – ou, pour reprendre une expression chère à J. Rancière, ce sont des opérateurs de « désidentification⁵ ». Simôn est hyporéen *et* géphyréen *et* tittakidien *et* aphidnien *et* epakrien *et* aiantien. Le « et », qui coordonne et disjoint, en construisant une identité irréductiblement plurielle, abolit tout principe d'identification communautaire exclusif en même temps qu'il empêche le déploiement d'une conception organiciste de la communauté politique⁶. Si la *polis* est bien la « communauté des communautés », ce n'est pas au sens où elle serait une instance surplombante à l'égard de l'ensemble des associations qui composent la société athénienne ; c'est qu'elle est l'ensemble des intervalles dont le propre est de lier et séparer, de joindre et disjointre une multiplicité de communautés.

5. J. RANCIÈRE, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, 1995.

6. Voir notamment les perspectives ouvertes par J. RANCIÈRE, *op. cit.*, pour lequel : « Un sujet politique, ce n'est pas un groupe qui "prend conscience" de lui-même, se donne une voix, impose son poids dans la société. C'est un opérateur qui joint et disjoint les régions, les identités et les fonctions, les capacités existant dans la configuration de l'expérience donnée [...] » (p. 65).