

ORDRE ET DÉSORDRE EN TERRITOIRE GREC

VIII^e - IV^e SIÈCLES AV. J.C.*

PAR

Jean ALAUX

Université de Valenciennes

I - KÓSMOS : LE MOT, LA CHOSE

Sur la dialectique de l'ordre et du désordre, les Grecs n'ont cessé eux-mêmes de s'interroger depuis l'origine, qu'il s'agisse des mythes cosmogoniques, des modèles normatifs de la cité ou des spéculations philosophiques et savantes. Contraint d'opérer un tri dans une matière vaste, je voudrais toutefois essayer de montrer qu'elle n'est hétérogène qu'en apparence¹.

Notre relation à l'Antiquité est faite d'un singulier mélange de familiarité et de distance et, souvent, de distance au cœur de la familiarité. Mon point de départ sera sémantique : le mot *kósmos* qui, passé (tardivement d'ailleurs) en français², désigne la notion d'un univers organisé selon certaines lois, ne

* Je souhaiterais remercier M. Raphaël Draï de m'avoir invité à réfléchir sur ces sujets à l'occasion du Séminaire de formation doctorale 1995-1996 organisé à la Faculté de Droit et des Sciences Politiques et Sociales de l'Université de Picardie Jules Verne. Sauf exception signalée, les textes grecs sont cités dans les éditions et les traductions de la *Collection des Universités de France* (Paris).

1. Il faut ici mentionner — sans pouvoir l'analyser en profondeur — le récent essai de Richir (M.), *La naissance des dieux*, Paris, 1995, dans lequel les élaborations complexes de la pensée mythologique depuis Homère jusqu'à Platon (en passant par Hésiode et par les Tragiques) s'articulent à l'énigme sans cesse renaissante de la fondation du pouvoir.

2. 1863 d'après le *Robert*, les composés cosmographie, cosmologie et cosmogonie remontent au XVI^e siècle ; voir aussi Bloch (O.) et von Wartburg (W.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris (1932), rééd. 1975, s. v. cosmo-.

prend que très progressivement ce sens dans la langue grecque ; il se réfère pendant longtemps à l'idée d'ordre, d'arrangement adéquat (avec des valeurs militaires et politiques), voire de parure et d'ornement³. C'est au cours du V^e siècle — de façon rare et ponctuelle (chez un certain nombre de Présocratiques et dans au moins un passage du Corpus médical) — que le terme en vient à signifier “monde ordonné”⁴ ; au IV^e siècle encore, chez Platon par exemple, il conserve un sens technique, hérité des spéculations philosophico-religieuses antérieures⁵.

Cette évolution tardive du mot, et la rareté des témoignages que nous en avons, nous invitent à poser la question de savoir pourquoi, dès les premiers mythes dont subsistent des traces écrites et donc fondatrices, la notion d'ordre du monde se construit et se pense tout autrement que nous ne le ferions aujourd'hui d'instinct.

Les commencements du monde : de la généalogie à la souveraineté

Ouvrons la *Théogonie* d'Hésiode, ce “*maître du plus grand nombre*”, comme l'appelle Héraclite⁶ : le modèle, on le sait, est d'abord généalogique⁷, qu'il s'agisse de naissances *ex nihilo*, de parthénogenèse ou, ensuite, d'unions entre deux éléments plus ou moins discrets⁸.

3. Chantraine (P.), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, (1968), rééd. 1983, s.v. κόσμος (étymologie obscure : < *κόσμος ; cf. latin censeo ?).

4. Cf. notamment, le passage du traité hippocratique *La nature de l'homme* (attribué à Polybe et daté des années 410-400, édition de J. Jouanna, *Corpus medicorum graecorum*, I, 1, 3, Berlin, 1975), où l'auteur, après avoir exposé la théorie des quatre humeurs constitutives du corps humain, dont les proportions varient en fonction des différentes saisons, se réfère à la loi selon laquelle “*pas un seul être dans notre univers (έν τῷδε τῷ κόσμῳ) ne pourrait subsister un seul instant sans tous les autres*” (c. 7). Voir la mise au point de Jouanna (J.), pp. 273-274 (cf. aussi pp. 39-41 et 251). Je remercie M. Paul Demont de ses indications précieuses sur le sujet.

5. Le passage du *Gorgias* où on le rencontre dans ce sens est probablement une allusion aux conceptions pythagoriciennes (cf. Xénophon, *Mémoires*, I, 1, 11) : voir 507e-508 a, éd. de E. R. Dodds, Londres, 1959, et le commentaire pp. 338-339 (au cours du V^e siècle, la notion de “monde ordonné” se dégage dans les textes philosophiques et médicaux, puis elle s'élargit). Pour la fin du VI^e siècle et le V^e siècle, voir Héraclite, D.K., B 30, Empédocle, D.K., B 134, Anaxagore, D.K., B 8, Diogène d'Apollonie, D.K., B 2, et, si ces fragments sont authentiquement du V^e siècle, Philolaos, D.K., B 1, B 2, B 6 ; on peut se reporter à l'édition française établie par Dumont (J.-P.) avec la collaboration de Delattre (D.) et Poirier (J.-L.), *Les Présocratiques*, Paris, 1988.

6. Fr. 57 D.K.

7. Les philosophes qui, selon la critique d'Aristote (*Métaphysique*, Λ, 1075 b-1076 a), “*prennent pour principe le nombre mathématique*” et font ainsi de l'essence de l'univers “*une série d'épisodes*”, sont encore imprégnés de ce modèle. On notera, sur un tout autre plan, que le panthéon romain, malgré le jeu bien connu des correspondances entre les noms des dieux, ne comporte pas de “*couple anthropomorphe... ni de généalogie et par conséquent pas de théogonie non plus.*” [Dupont (Fl.), *Les Monstres de Sénèque. Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, Paris, 1995, p. 47].

8. Les unions sont d'abord incestueuses, puis progressivement mieux différenciées. Voir

Au commencement, trois entités distinctes “naissent” (ou “furent” : le verbe grec est le même : *géneto*) sans origine assignée : d’abord *Kháos*, qui n’est pas le désordre comme les Stoïciens, bien plus tard, l’entendront⁹, mais, étymologiquement, la “Béance” — l’“Abîme” traduit-on souvent, mais il faut alors concevoir un abîme non-spatialisé, sans bas ni haut, sans fond ni bord, sans direction fixe — ; ensuite *Gaïa*, qui va engendrer la plupart des êtres divins ; enfin *Éros* qui n’est pas encore le principe d’attirance entre les sexes (Aphrodite n’est pas apparue), mais l’instinct même qui pousse l’être à advenir et à croître¹⁰.

Kháos produit sa propre lignée, en commençant par Erèbe et Nuit¹¹ : nous reviendrons sur la sinistre cohorte des enfants de la Nuit, si importante dans la pensée et dans l’histoire grecques¹² ; précisons pour l’instant qu’entre *Kháos* et *Gaïa*, entre leurs descendances respectives, il n’y aura pas d’union sous forme de mariage, mais, à coup sûr, des interférences révélatrices — et inévitables — d’un point de vue structurel et fonctionnel¹³.

Du côté de *Gaïa*, la mise en place de l’univers s’effectue en l’espace de quatre générations : fécondée par Ciel, qu’elle a conçu seule en même temps que Flot¹⁴, elle enfante une série de Titans¹⁵, dont *Krónos*, le dernier-né, qui

(suite note 8) l’ouvrage fondamental de Ramnoux (Cl.), *Mythologie ou la famille olympienne* (1959), rééd. 1982, Brionne.

9. Sur le mot lui-même et les notions qu’il implique, voir Chantraine (P.), *op. cit.*, s. v. $\chi\alpha\omicron\varsigma$ (< $\chi\alpha\upsilon\text{-}\omicron\varsigma$; cf. $\chi\alpha\iota\rho\omega$, “s’ouvrir, béer”). Notons au passage que, même chez un Stoïcien romain comme Sénèque, il arrive que les connotations initiales perdurent. Nous songeons ici au vers 1238 de *Phèdre*, où Thésée, au comble du *dolor*, s’exclame : “*Dehisce, tellus, recipe me, dirum chaos*”, “*Terre, fends-toi ! // Prends-moi, noir Chaos !*” (trad. Fl. Dupont, *Sénèque. Théâtre complet*, Paris, 1991). Ce retour de la béance et de la confusion originelle tapies au fondement du monde est d’ailleurs conforme à la régression du héros tragique vers un univers primitif, antérieur au “cosmos” harmonieusement organisé.

10. Cet *Éros* initial (v. 120) s’intégrera plus tard au cortège d’Aphrodite née du sperme d’*Ouranós* (v. 201). Pour une mise au point sur les autres mythes relatifs à *Éros*, voir Brisson (L.), “*Éros*”, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, sous la direction de Y. Bonnefoy, Paris, 1981, 1, pp. 351b-359b.

11. A la grande indignation d’Aristote qui ne conçoit pas que puisse être premier ce qui n’est qu’en puissance : d’où l’existence nécessaire d’un “*extrême qui meut sans être mû, être éternel, substance et acte pur*”, le fameux “*premier moteur immobile*” ; voir *Métaphysique*, A, 1071 b 27 (comment peut-on naître de la nuit ?) et 1072 a 25-26.

12. Voir Ramnoux (Cl.), *La Nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, rééd., Paris, 1986.

13. Vernant (J.-P.), “Cosmogonies et mythes de souveraineté” in : Vernant (J.-P.) et Vidal-Naquet (P.), *La Grèce ancienne. 1. Du mythe à la raison*, Paris, 1990, pp. 111-138 (pp. 118-121 et 127-129 : *Kháos* donne naissance à Erèbe et à Nuit, mais Nuit engendre Éther et Jour ; certaines entités se retrouvent dans les deux lignées). Cf. Ramnoux (Cl.), *Mythologie...*, pp. 88-89.

14. Première esquisse d’ordre spatialisé : *Gaïa* enfante Ciel, les montagnes (et donc les vallons), Flot (*Póntos*).

15. Deuxième esquisse d’ordre spatialisé, plus complexe, par les Titans ; mais *Ouranós* bloque la génération et étouffe l’espace.

s'unit à sa sœur *Rhéa*. Pendant deux générations, une rivalité de pouvoir oppose alors un père et un fils ; *Krónos* mutile par la ruse son père *Ouranós*, qui refuse de laisser advenir à la lumière, en les repoussant dans le sein de *Gaïa*, les enfants qu'elle a procréés¹⁶ ; *Krónos*, uni à sa sœur, engendre une série de divinités, dont Zeus, lui aussi le dernier-né. A son tour, il se rebelle contre son père, qui dévore ses enfants ; grâce à la ruse, il échappe à l'avidité paternelle et, aidé d'autres puissances dont certaines ressortissent à l'informe et au désordre (les Cent-Bras), mène contre son père et les Titans une longue guerre victorieuse¹⁷ qui les relègue aux marges de l'univers, dans les tréfonds du Tartare¹⁸.

Lui-même engendre, avec sa sœur Héra, la deuxième génération des Olympiens, mais il prend soin de ne point laisser advenir un fils tel qu'il puisse lui disputer sa puissance (il avale *Mêtis* enceinte d'Athéna pour qu'elle ne procréé pas d'autre enfant que cette vierge guerrière)¹⁹.

L'univers se répartit alors en trois zones, chacune assignée à un frère (le stade est dépassé où un conflit entre un père et un fils mettait en danger l'ordre même du monde) : la mer revient à Poséidon, le ciel à Zeus, et le monde souterrain à Hadès ; la terre, domaine des mortels, demeure en indivision ; c'est sur elle que les hommes établiront, grâce au sacrifice²⁰, les rites du

16. Du sexe jeté à la mer naît Aphrodite, mais, des gouttes de sang répandues sur Terre, surgissent les Erinyes, ces déesses implacables attachées aux meurtriers de leur propre sang. La parenté des Erinyes avec la race de *Kháos* est d'autant plus frappante que le texte hésiodique enchaîne avec la séquence concernant les enfants de la Nuit (v. 211 et s.) : voir Vernant (J.-P.), "Cosmogonies et mythes de souveraineté", p. 128. Par ailleurs, entre en jeu dans l'univers le principe d'*húbris* : sur le sens exact de ce terme (acte violent qui passe les bornes et lèse autrui), voir Garvie (A.), "L'*hybris*, particulièrement chez Ajax", *Sophocle, le texte, les personnages*, études rassemblées par Machin (A.) et Pernée (L.), Aix-en-Provence, 1993, pp. 243-253. L'*húbris* engendre elle-même l'infinie réciprocité du talion, cette notion plus grecque qu'hébraïque : voir Draï (R.), *Le Mythe de la loi du Talion. Une introduction au droit hébraïque*, Aix, 1991, pp. 100-102 et 122-123 notamment. Sur le conflit hésiodique entre *díkē* et *húbris*, voir Nagy (G.), *Le Meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, trad. J. Carlier et N. Loraux, préface de N. Loraux, Paris, 1994, p. 193.

17. *Théogonie*, v. 665-819.

18. Le Tartare est une sorte de jarre sans fond situé au-dessous de l'univers "discret" : c'est un "abîme immense" (*khásma méga* : on retrouve l'étymologie de *Kháos*) où se dresse "la maison épouvantable" de la Nuit (*Théogonie*, v. 736-745). Sur les rapports entre *Kháos* et Tartare, voir Moreau (A.-M.), *Eschyle, la violence et le chaos*, Paris, 1985, pp. 10-12 (*Kháos* est "situé" entre la Terre et le Tartare).

19. Voir *Théogonie*, v. 886-900. Cf. l'importance secrète, à propos de l'*Iliade*, du fils destiné à détrôner son père que Thétis eût dû concevoir de Zeus, et dont Achille est le substitut mortel. En un sens, la guerre de Troie est un évitement de la guerre cosmique. Voir Nagy (G.), *Le Meilleur des Achéens*, pp. 391-396, et Pindare, *Isthmique VIII*, v. 27-50 (rivalité de Zeus et de Poséidon auprès de Thétis ; prédictions de Thémis et conseil de marier Thétis à un mortel).

20. Voir, là-dessus, Vernant (J.-P.) et Durand (J.-L.), "Sacrifice. Les mythes grecs", in : *Dictionnaire des mythologies et les religions traditionnelles et du monde antique*, sous la direction de Y. Bonnefoy, Paris, 1981, 2, pp. 408b-414. Sur le rôle de Déméter et de sa fille Perséphone dans la communication entre les différentes zones, voir Ramnoux (Cl.), *Mythologie...*, p. 126 sqq. (cf. *Théogonie*, v. 912-914).

partage avec les dieux d'en haut et, grâce aux cérémonies funéraires, la stricte séparation entre le monde d'en bas de celui des vivants bâtisseurs de cités²¹.

Mais un point essentiel est à souligner : à lire Hésiode et, avant lui, Homère, on voit clairement que la toute-puissance de Zeus — même si elle est parfois contestée par les autres dieux, même si tel ou tel foment une ruse qui endort l'éternelle vigilance du maître de l'Olympe — n'est jamais réellement menacée ; Zeus est "*de beaucoup plus fort*" que les autres dieux, fussent-ils tous réunis²².

Nous sommes passés d'un schéma généalogique de l'ordre universel à un modèle de souveraineté²³ ; les tensions entre les générations divines sont stabilisées par Zeus, qui répartit les fonctions et même les interférences divines ; le dieu majeur n'est plus une pièce du jeu d'échecs ; il est le joueur, même s'il n'a inventé au fond ni les règles, ni l'échiquier²⁴.

À cet égard le titre de "*père des dieux et des hommes*" que lui assignent régulièrement les poèmes homériques et hésiodiques ne doit pas être pris au pied de la lettre, mais métaphorise (au titre de la parenté classificatoire) une relation de suzeraineté ; la *Théogonie* le signifie, de manière parfois plaisante :

21. C'est cet ordre sacré que méconnaît Créon lorsqu'il laisse pourrir sur la terre le cadavre de Polynice, puis lorsqu'il prétend enfermer Antigone, vivante, chez les morts : voir Sophocle, *Antigone*, v. 773-780 (Créon) et 1064-1071 (paroles de Tirésias : Créon brouille la distinction entre le "*haut*" et le "*bas*"), et le commentaire de P. Demont dans son édition (Sophocle, *Antigone*, traduction de P. Mazon revue par J. Irigoien, introduction, notes et commentaires par P. Demont, Paris, 1991), pp. 85-89. Créon oublie que le monde d'Hadès ignore l'étroitesse des lois de la cité. D'ailleurs, la modification du châtement initialement prévu pour Antigone (v. 36 : la lapidation, mais — et cela constitue déjà un premier degré d'impiété —, au sein même de la cité), aggrave encore à cet égard la folie du roi.

22. Ce trait se mesure clairement dans l'*Iliade* où la suprématie incontestable de Zeus contraste avec la relativité foncière du pouvoir d'Agamemnon : chef de l'expédition, imposant tyranniquement des volontés qui manquent de conduire l'armée grecque à la catastrophe, l'Atride le cède en valeur — et il le sait — au "*meilleur des Achéens*", Achille. Sur l'inévitable distance entre le dieu et le roi qui tire de lui sa légitimité, voir l'analyse du mythe de Périphas par Richir (M.), *La Naissance des dieux*, pp. 38-41.

23. Voir les remarques de Vernant (J.-P.), *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979, pp. 17-18.

24. Voir l'*Iliade*, où Zeus veille à l'exécution d'un destin dont il ne peut, s'agissant des mortels, modifier le terme : lorsque son propre fils Sarpédon s'apprête à périr sous les coups de Patrocle, il s'entend rappeler par Héra qu'il ne saurait soustraire au trépas un simple mortel (XVI, v. 431 sqq.) ; Zeus pèse aussi dans sa balance d'or deux destins respectifs, qu'il s'agisse des deux armées (VIII, 69-77) ou de deux guerriers (voir le chant XXII, 168-213, à propos d'Hector, dont la fin imminente l'afflige). D'ailleurs, les mots qui désignent l'idée de destin (*Moira, aïsa*) renvoient souvent à la "*part*" de vie et donc à la mort inévitable assignées à chaque homme. Les rapports de Zeus et des destins sont donc, *mutatis mutandis*, ceux du roi avec la justice qu'il dispense : bonne mise au point dans *Omero, Iliade*, a cura di M. G. Ciani, commento di E. Avezzi, Venise, 1990, pp. 1072-1073 et 1084-1086 (notamment ceci : "*Zeus diviene allora l'esecutore ultimo di un ordine al quale soggiace egli stesso, pur non essendo soggetto, come dio, a quello che fra i destini umani è caratteristico e universale : la morte, porzione per eccellenza dell'uomo.*").

Rhēā (...) engendra [*téke*] (...) Zeus plein de *mētis*, le père des dieux et des hommes (453-457).

Vers l'isonomie cosmique et politique

Quand peut-on discerner une évolution dans ce modèle d'univers certes schématique du point de vue des représentations spatiales, mais très complexe dans la multiplicité et la complémentarité des forces qu'il met en jeu ? Sans aucun doute — Jean-Pierre Vernant a écrit là-dessus des pages décisives²⁵ — au moment où s'informe l'univers mental, indissociablement politique et religieux, de la cité-état²⁶.

Entre le VII^e et le V^e siècles, naît la conception d'un espace radicalement nouveau où le pouvoir — encore inégalement réparti, mais peu nous importe ici — cesse d'être la propriété d'un seul (individu ou famille), et s'établit au centre même de la communauté, sur l'*agorá*, ce *mésón* où se rassemblent des citoyens nommés *hómoioi* ou *ísoi* ; c'est aussi l'époque où apparaissent les premières lois écrites et publiques²⁷.

Deux repères historiques nous guideront ici : d'abord, l'archontat de Solon (594 ?) qui, à la faveur d'une crise agraire et sociale, établit la responsabilité collective du citoyen par rapport à la loi et se dresse comme une "borne" entre les riches et les pauvres en proie à la guerre civile (*stásis*)²⁸. Les réformes de Solon n'instaurent certes pas encore la démocratie, mais reposent sur l'idée d'*eunomie*²⁹, c'est-à-dire d'une juste répartition des biens et des droits. Solon se présente comme un arbitre qui impose à ses concitoyens des lois "rédigées de la même manière pour tous"³⁰. L'archontat de Solon est donc un moment

25. Voir *Les Origines de la pensée grecque* (1962), rééd. Paris, 1981, pp. 79-130 ; *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965), rééd. Paris, 1990, pp. 202-260.

26. Ajoutons que, dès le milieu du VIII^e siècle, commence le grand mouvement de colonisation qui va durer jusqu'au milieu du VI^e, et contraindre les Grecs à penser l'organisation de l'espace civique dans le geste même de la fondation (ou du réaménagement) des cités : voir, là-dessus, Bertrand (J.-M.), *Cités et royaumes du monde grec : espace et politique*, Paris, 1992, pp. 9-64, ainsi que les textes rassemblés et commentés par Létoublon (Fr.), *Fonder une cité*, Grenoble, 1987.

27. Voir, à Athènes, le rôle de Dracon (621) : Hansen (M.-H.), *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie* (1991), tr. fr. de S. Bardet et Ph. Gauthier, Paris, 1993, p. 53.

28. Voir Loraux (N.), "Solon au milieu de la lice", in : *Aux origines de l'hellénisme. La Grèce et la Crète. Hommage à H. Van Effenterre*, Paris, 1984, pp. 199-214 (à propos, notamment, du fr. 37 W.). Pour les fragments de Solon, voir West (M.-L.), *Iambi et elegi graeci*, 2, Oxford, rééd., 1992.

29. La loi écrite se dit encore *thesmós* (ce qui est "posé", "institué") ; *nómos* garde jusqu'au V^e siècle le sens de "coutume", de "norme commune" : Blaise (F.), "Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques", *Revue des études grecques*, tome 108, 1995/1, pp. 24-37, p. 28.

30. Lévêque (P.) et Vidal-Naquet (P.), *Clisthène l'Athénien. Sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon* (1964), rééd., Paris,

charnière : le législateur s'arroge encore les attributs traditionnels de Zeus, la justice et la force par laquelle il impose les lois³¹ ; mais, aussi bien, l'avènement d'un concept de justice sociale est en voie de développement : en "libérant" la terre, Solon inscrit l'*eunomia* dans la réalité concrète³².

A l'extrême fin du VI^e siècle (508/507), la réforme de Clisthène marque une étape nouvelle et capitale. L'idéal d'*isonomie*³³ devient véritablement politique et s'incarne dans le fonctionnement institutionnel³⁴. Clisthène réorganise l'espace civique en fonction d'une géométrie complexe qui groupe dans chaque tribu des citoyens d'origine sociale et géographique différente, voués à exercer ensemble et pendant un dixième de l'année la prytanie au sein de l'Assemblée : la démocratie est née, même si le mot n'existe pas encore³⁵.

(suite note 30) 1983, p. 31 (fr. 36 W., 18-19). Contrairement à l'image que s'en fait Aristote, théoricien du *mésôn*, Solon n'est pas un conciliateur modéré, mais un héros dressé au centre de la lice et occupant précisément la place de cet espace "neutre" encore inexistant : Voir Loraux (N.), "Solon...", pp. 199-201.

31. Fr. 36 W., 15b-17. Voir Blaise (F.), "Solon...", pp. 28-31 et Vernant (J.-P.), *Les origines...*, p. 83. Nous n'entrerons pas dans débat de savoir si l'eunomie solonienne conserve une profonde imprégnation religieuse [Lévêque (P.) et Vidal-Naquet (P.), *Clisthène...*, p. 31] ou si le vocabulaire religieux est détourné au profit de la conception d'un ordre civique "auto-produit" [Blaise (F.), "Solon...", pp. 31, 36].

32. Il faut évidemment nuancer tout cela : voir, pour une brève et précise mise au point, Ostwald (M.), "La Démocratie athénienne. Réalité ou illusion ?", *Métis*, VII, 1-2, 1992, pp. 7-24, pp. 9-11 ; Canfora (L.), *Histoire de la littérature grecque d'Homère à Aristote* (1989), tr. fr. D. Fourgous, Paris, 1994, pp. 100-108, et Mossé (Cl.), *Politique et société en Grèce ancienne. Le "modèle" athénien*, Paris, 1995, pp. 71-82. Claude Mossé souligne toutefois que le refus même de Solon de "procéder à un partage égalitaire du sol" atteste que "l'idée d'un droit égal pour tous à la terre civique était déjà formée" : cf. dans l'*Illiade* (XV, 185 sqq.), les plaintes de Poséidon contre Zeus (entre frères, doit régner l'égalité de partage ; le vrai rapport de subordination concerne le père et les enfants).

33. Le terme, cette fois, ne signifierait pas "égalité devant la loi", mais "égale distribution" du pouvoir [Will (E.), *Le Monde grec et l'orient. I, le V^e siècle* (1972), rééd., Paris, 1980, p. 73 et p. 104]. Voir cependant Mossé (Cl.), *Politique et société...*, pp. 84-85 (au milieu du V^e siècle, *isonomie* veut dire : égalité "devant", "selon", "par" la loi) et Brulé (P.), "Les cités", dans : Briant (P.), Lévêque (P.), *Le Monde grec aux temps classiques. I : le V^e siècle*, Paris, 1994, pp. 152-153 (qui parle, à propos de la réforme clisthénienne d'"*isonomie hiérarchique*").

34. Pour un exposé de la réforme, voir Lévêque (P.) et Vidal-Naquet (P.), *Clisthène...* ; Will (E.), *Le Monde grec...*, pp. 63-76 ; Hansen (M.-H.), *La Démocratie...*, pp. 70-74 ; Bertrand (J.-M.), *Cités et royaumes...*, pp. 42-48.

35. Le mécanisme est complexe : l'Attique est répartie en trois régions qui ne correspondent pas, d'ailleurs, à trois "régions" naturelles. Chaque région est divisée en dix trittyes incluant elles-mêmes un certain nombre de *dèmes* (le *dème* est l'élément de base du système et le lieu où s'inscrit la citoyenneté) ; ensuite dix tribus sont instituées, chacune composée de trois trittyes, une de la ville, une de la côte, une de l'intérieur. 50 citoyens sont tirés au sort dans chaque tribu pour exercer ensemble les fonctions au Conseil pendant un dixième de l'année. Voir aussi, sur l'importance, après Clisthène, du rôle et des réformes d'Épialte, Ostwald (M.), "La Démocratie...", et Hansen (M.-H.), *La Démocratie...*, pp. 61-62.

A cette mutation sociale et politique qui, d'ailleurs, donne progressivement à la cité des humains son autonomie par rapport au domaine divin, correspond une innovation radicale dans la conception de l'univers, pensée dès la première moitié du VI^e siècle. Les philosophes Milésiens en sont les témoins³⁶ et, parmi eux, le plus original sur ce point, Anaximandre : le premier, il imagine un univers sphérique au centre duquel la terre se tient, non pas parce qu'elle reposerait sur un autre élément, mais parce qu'elle est équidistante des divers points de la sphère, dans un champ de forces équilibrées où aucune ne l'emporterait sur l'autre³⁷. La terre est au cœur d'un monde régi lui aussi par l'*isonomía*, le principe même qui préside à la réforme clisthénienne et à l'instauration de la démocratie.

II - LES GRECS : ENFANTS DE L'ORDRE OU ENFANTS DU DÉSORDRE ?

Ce bel équilibre, cet effort pour penser d'un même mouvement, aux aurores de la démocratie, l'ordre cosmique et l'ordre politique, va pourtant demeurer un idéal, et même un idéal marginal.

Éris dans la cité

On assiste en effet, dès le V^e siècle, à un divorce progressif entre la spéculation philosophico-religieuse et la sphère du politique : les explications avancées du phénomène sont nombreuses et complexes³⁸.

Un aspect saute en tout cas aux yeux lorsque l'on confronte au modèle civique athénien les constructions platoniciennes des derniers dialogues : le mouvement est renversé par lequel les mutations sociales et politiques de la cité informaient la représentation de ce "cosmos" avant la lettre ; la cité terrestre devient — ou devrait devenir — le reflet, la projection rigoureuse d'un univers céleste différencié et hiérarchisé.

36. Rappelons qu'avec Hécatee, c'est aussi l'histoire qui naît à Milet vers la fin du VI^e siècle.

37. A l'image d'un disque plat entouré par Océan, surmonté par le ciel "*d'airain*", mais enté sur un abîme sans nom où s'agitent les forces primitives et chaotiques, succède celle d'une colonne tronquée, stabilisée au centre géométrique exact du cosmos, où aucune force ne l'emporte sur l'autre et où aucune direction n'a de valeur absolue [Vernant (J.-P.), *Mythe et pensée...*, pp. 205-207].

38. Pour les uns, l'évolution des modèles politiques vers une complexité normative croissante fondée sur le concept d'égalité géométrique s'oppose en tous points à la volonté d'indifférenciation de la réforme clisthénienne ; pour d'autres, les vieilles représentations différenciées et hiérarchisées du corps social coexistent, depuis Clisthène, avec la volonté de partage du pouvoir et des responsabilités politiques [songeons à la permanence et à l'importance des classes censitaires : claire mise au point historique in : Hansen (M.-H.), *La Démocratie...*, pp. 67-70]. Sur le débat en question voir, d'un côté, Lévêque (P.), Vidal-Naquet (P.), *Clisthène...*, pp. 123-146, de l'autre, plus nuancé, Vernant (J.-P.), *Mythe et pensée...*, pp. 251-260.

En effet, la volonté des théoriciens politiques et des urbanistes, d'Hippodamos de Milet à Platon, est désormais d'unifier un espace menacé en permanence par la division et le désordre qui, au V^e comme au IV^e siècles, s'établissent de manière endémique sur les plans économique, social et politique³⁹ : l'histoire d'Athènes à la période classique est traversée, rappelons-le, par la rivalité qui oppose aux démocrates les tenants de l'oligarchie, et la guerre extérieure contre Sparte exacerbe à l'échelle du monde grec cet affrontement. Tout se passe comme si l'ordre divin et cosmique ne coïncidait plus avec celui de la cité terrestre⁴⁰.

Ne nous y trompons pas néanmoins : le mal vient de plus loin, et l'histoire ne fait que confirmer ce qui, dès le départ, était inscrit dans l'ordre de la genèse universelle — et nous voici, après ce long survol historique, ramenés à Hésiode.

Nous avons remarqué qu'entre la lignée de *Kháos* et celle de Terre, il n'y avait pas de mariage possible, mais de réelles interférences. *Éris*, la querelle, est un principe opératoire permanent dans la pensée des Grecs⁴¹ et, quoique, dès l'origine, Hésiode lui-même tente de la convertir en force originellement positive⁴², elle nourrit et engendre la sédition, cette *stásis* contre laquelle Solon se dressait.

39. Ainsi, plusieurs indices, dans le texte platonicien du *Critias*, présentent la guerre originelle entre Athènes et l'Atlantide comme une *stásis* coupant en deux une cité originelle ; par ailleurs, le livre I des *Lois* (notamment 626 c-628 b) ne voit dans la guerre (*pólemos*, puis *stásis*) le mode normal de relation entre cités, entre entités plus petites et même de soi à soi, que pour mieux ensuite poser l'exigence d'un nouveau règne des lois promis à effacer l'échec sanglant qu'a été, selon Platon, l'histoire athénienne du V^e siècle. Je remercie Pascal Payen de m'avoir autorisé à citer ici, trop hâtivement, quelques points de son étude à paraître : "La Cité en conflit : Platon, lecteur d'Hérodote ?", communication présentée au colloque interdisciplinaire : *Écriture, philosophie et théologie de l'Histoire, de l'Antiquité au XVII^e siècle*, Chantilly, Centre culturel des Fontaines, 2-3-4 octobre 1995. Sur les échos entre Athènes et les cités imaginées par Platon, voir aussi Lévêque (P.) et Vidal-Naquet (P.), *Clisthène...*, pp. 133-146.

40. A quoi s'ajoute que les conflits entre pauvres et riches vont s'exacerber à Athènes au cours du IV^e siècle : Mossé (Cl.), *Politique et société...*, pp. 101-108.

41. Voir, là-dessus, Nagy (G.), *Le Meilleur des Achéens...*, pp. 255-264 : à l'issue du conflit de ruses entre Zeus et Prométhée (cf. *Théogonie*, v. 512-616 et *Les Travaux et les Jours*, v. 47-106), le sacrifice, comme partage à distance, est la sanction d'une rupture entre les dieux et les hommes privés de la commensalité originelle ; la guerre de Troie est, elle aussi, suscitée par *Éris* et la querelle qu'elle provoque entre les déesses.

42. *Ibid.*, pp. 357-364 : la question est ici celle des deux *Éris* dans *Les Travaux et les Jours* (v. 11-26). L'étrangeté vient du fait, que selon Hésiode la bonne *Éris*, celle qui favorise l'émulation et la compétition civilisatrice, est bien l'*Éris* originelle de la *Théogonie*, celle en qui "le fils de Krónos" "a placé les racines mêmes de la Terre" : dénégation, euphémisation de la part de qui, sachant la primauté du conflit, le scinde en deux forces homonymes, la première positive, la seconde néfaste ? Selon G. Nagy, l'*Éris* inévitable doit être formalisée et socialisée, à travers, notamment, la poésie de "blâme". Pour une autre interprétation de la double *Éris* des *Travaux* en termes de survivance indo-européenne, voir Mezzadri (B.), "La Double *Éris* initiale", *Métis*, IV, 1, 1989, pp. 51-60 (mais, selon l'auteur, les deux *Éris* hésiodiques sont de

Le terme *stásis* dérive lui-même du verbe *hístēmi* qui désigne la station debout immobile et, en particulier, la position assignée à l'hoplite tenant ferme sa place ; d'un mot qui désigne l'immobilité stable, on passe à une notion qui implique désordre et confusion⁴³ : la cité se divise, s'affronte à elle-même et, très vite, comme dans la mêlée homérique devenue furieuse, on ne sait plus à quel camp appartiennent les ennemis⁴⁴. La guerre du Péloponnèse fut l'occasion de ces terribles retours de la confusion originelle, à Athènes même, dont l'histoire fut parfois tragique⁴⁵.

Cité duelle ou cité ternaire ?

Songeant alors à Héraclite, pour qui la "guerre" est le "père" et le "roi" de toute chose⁴⁶, on peut se demander si, véritablement, le *mésón*, ce milieu tant vanté par les modérés athéniens qui en font le lieu d'une classe "moyenne" éprise de paix et de réconciliation, n'est pas un "beau mensonge"⁴⁷. Car un

(suite note 42) la même lignée ; c'est au moment où le règne de Zeus advient que la bonne *Éris* des *Travaux* est assignée à sa place originelle, aux antipodes du règne des Olympiens [v. 18-19], la *Théogonie* relevant d'une "temporalité" différente ; l'étude insiste fortement sur le fait que la double *Éris* n'est pas une simple polarité, une "double postulation", mais s'incarne en deux êtres distincts [p. 54]]. Nous suivrons pour notre part G. Nagy, qui écrit : "This point is, just as an undivided negative *Eris* can split into a primary positive and secondary negative pair..." [Greek Mythology and Poetics (1990) Ithaca and London, 1992, p. 76].

43. Finley (M.-I.), *L'invention de la politique* (1983), tr. fr. J. Carlier, Paris, 1985, pp. 156-157.

44. La *stásis* correspond à ce *bellum plus quam civile* romain, qui n'est pas l'affrontement organisé d'armées rivales, mais la guerre acharnée où le proche tue le proche dans la plus sauvage indistinction : voir Jal (P.), *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale*, Paris, 1963, et Botteri (P.), "Stasis, le mot grec, la chose romaine", *Métis*, IV, 1, 1989, pp. 87-100. Sur l'égalisation propre à la *stásis*, voir Loraux (N.), "Thucydide et la sédition dans les mots", *Quaderni di Storia*, 23, 1986, pp. 95-134.

45. Avant même la guerre du Péloponnèse, mais un monde que le trouble n'épargne pas, la pensée grecque témoigne de l'aspiration et de la difficulté mêlées à apprivoiser les forces chaotiques de la nuit : c'est tout l'effort de l'Athéna des *Euménides* (458) pour intégrer dans la cité les vieilles Érinées ; mais on sait que la vision d'Eschyle n'est pas dépourvue d'angoisse et de scepticisme. Voir, par exemple, Moreau (A.), *Eschyle...*, pp. 267-289 et 329-333 (l'idée d'un "optimisme" d'Eschyle est nuancée).

46. Héraclite, fr. 53, D.K.

47. C'est l'avis de Finley à propos d'Aristote (*L'invention...*, pp. 32-33 et, notamment, n. 4). Sur l'image aristotélicienne de Solon comme homme du "milieu", voir Loraux (N.), "Solon...", pp. 199-201 notamment. Voir aussi Thucydide à propos de la destruction, dans la *stásis* de Corcyre (427) et dans les guerres civiles en général, des "éléments intermédiaires" [*tà dè méssa... diephtheíronto*] (III, 82, 8). La question, très débattue, est évidemment de savoir si cette notion de "parti modéré" a eu ou non, à la fin du V^e et au début du IV^e siècle une "base sociale" (P. Demont) ou s'il s'agit d'un pur concept idéologique ; certains plaident pour la première hypothèse : voir Romilly (J. de), *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, 1975, notamment pp. 177-178 ; Hansen (M.-H.), *La Démocratie...*, déjà cité *supra* pp. 145-147 notamment (tripartition militaire du corps civique), et Demont (P.) (discutant notamment les thèses de J. Ober), "A propos de la démocratie athénienne et de la cité grecque", *Revue des études grecques*, tome 108, 1995/1, pp. 202-203. Sur les tensions sociales dans l'Athènes

autre modèle — cher à Nicole Loraux — concurrence celui d'une cité harmonieusement unifiée en son centre ; c'est celui de la cité divisée, déchirée, mais qui, du fait même de cette division se recrée plus aisément dans l'unité d'un *súmbolon* originel. Mettre un terme à la division, cela peut se dire en grec sous la forme d'une double négation (défaire la division, délier la déliaison) comme si, pour tout dire, la division était première et l'unité seconde⁴⁸.

Le modèle duel de l'ordre social, celui d'une scission sans cesse à défaire pour construire l'ordre s'opposerait alors au modèle ternaire d'un *mésón*, cimentant des factions rivales. Cette représentation ne date pas seulement de l'époque classique. A cet égard, la loi étonnante attribuée à Solon par Aristote est révélatrice :

Celui qui, dans une *stásis*, ne prendra pas les armes avec une des parties, sera frappé d'atimie et n'aura plus de droits politiques⁴⁹.

On peut évidemment interpréter cette loi comme un instrument impérieux d'affirmation de la responsabilité collective du citoyen. On peut souligner qu'en un temps de conflits sociaux aigus, elle assimile *stásis*, la guerre civile, à *pólemos*, la guerre étrangère, et laisse peu de place à une pensée de la conciliation⁵⁰. On peut y voir aussi le signe d'une ambiguïté fondamentale, peut-être fondatrice. Le législateur pense la primauté, l'inévitabilité du conflit, mais également le stade, second, où il faudra que la cité se reforme pour continuer à exister : comment mieux ressouder un objet qu'en le scindant en deux parties symétriques, en deux moitiés sans reste ? Puisque le désordre nous dépasse, tâchons d'en être les empiriques organisateurs.

*

(suite note 47) du V^e siècle, voir les analyses de Mossé (Cl.), *Politique et société...*, notamment pp. 86-120. Sur la tendance des Modernes à valoriser le *mésón* en refaisant le geste de l'utopie grecque, voir Loraux (N.), "Repolitiser la cité", *L'Homme*, n° 97-98, *Anthropologie : état des lieux*, Paris, 1986, pp. 263-283, not. pp. 270-279.

48. Là-dessus, voir Loraux (N.), "Le lien de la division", *Le Cahier du Collège international de philosophie*, 4, 1987, pp. 101-124, "Reflections of the Greek City on Unity and Division" in : *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, edited by A. Molho, K. Raafflaub, J. Emlen, Stuttgart, 1991, pp. 33-51, pp. 44-45, et "La Cité grecque pense l'Un et le Deux", *Mélanges Pierre Lévêque*, édités par M. M. Mactoux et E. Geny, 8, Besançon-Paris, 1994, pp. 275-291, pp. 284-287.

49. Aristote, *Constitution d'Athènes*, 8, 5, et Plutarque, *Vie de Solon*, 20, 1.

50. Voir Loraux (N.), "Solon...", pp. 203-204.

Ainsi, l'idée d'un monde spatialement organisé selon certaines lois ne s'impose pas d'emblée à la pensée grecque : l'univers apparaît plutôt comme un champ de forces, de tensions tantôt complémentaires, tantôt divergentes, sans que jamais cesse d'œuvrer la division qui forme comme le revers de l'être et même, pour certains, son principe⁵¹.

Dans la notion de désordre, les Grecs n'ont pas seulement entendu l'absence d'ordre, l'état initial antérieur à la fondation de l'ordre ; ils y ont aussi et peut-être surtout perçu la force cosmique originelle qui vise à défaire ce qui est, à toujours perturber l'harmonie construite, dans les cieux comme dans la cité, par les hommes : pulsion de mort et de vie à la fois⁵².

L'ordre grec — dont nous nous formons trop souvent une image marmoreenne — est donc une conquête toujours recommencée et parfois violente, dans le lent travail civilisateur de la pensée philosophique et normative⁵³ : c'est pourquoi Zeus surveille, d'un œil éternellement anxieux, la race, elle aussi éternelle, des enfants de *Kháos*.

51. Rappelons à quel point le sacrifice, et donc la condition humaine, sont fondés sur une *éris* originelle : voir *supra* n. 41.

52. Les deux premières lignées de la *Théogonie*, nous l'avons vu, n'ignorent pas les interférences ; la première nommée incarne la division même, et c'est avec elle (à partir d'elle, suggéreront *Les Travaux et les Jours* en parlant de la bonne *Éris* ou du bon usage d'*Éris*) que l'univers des hommes et les hommes dans l'univers doivent se construire.

53. Lorsque, dans le récit de la *Théogonie*, tout semble apaisé pour le règne de Zeus, voici que *Gaïa* elle-même enfante, comme après coup et de l'étreinte même du Tartare où semblaient à jamais relégués les Titans rebelles, une nouvelle incarnation du désordre, Typhée, le père des vents déments, contre lequel Zeus va entreprendre une nouvelle guerre cosmique (v. 820-880). Typhée, précise Hésiode "sur les mortels comme sur les immortels, fût devenu maître et seigneur, n'était l'esprit perçant du père des hommes et des dieux qui l'aperçut" (v. 837-838 ; traduction de A. Bonnafé : Hésiode, *Théogonie. La naissance des dieux*, traduit du grec par A. Bonnafé, précédé d'un essai de J.-P. Vernant, Paris, 1993).