

Olivier NAY

HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

2 500 ans de débats et controverses en Occident

Nouvelle édition

ARMAND COLIN

Image de couverture : © Alex Williamson

Mise en pages : Belle Page

© Armand Colin, 2021
Armand Colin est une marque de
Dunod Éditeur, 11, rue Paul Bert, 92240 Malakoff
ISBN : 978-2-200-62802-4
www.armand-colin.com

Qu'est-ce que l'histoire des idées politiques ?

Depuis qu'elle est devenue une discipline scientifique à la fin du XIX^e s., l'histoire n'a cessé d'être jalonnée de controverses sur la meilleure manière de comprendre les expériences du passé. L'étude historique des idées n'a pas échappé à ce bouillonnement des connaissances. Elle puise des origines lointaines dans des travaux précurseurs menés au XIX^e s., comme ceux de Victor Cousin, Eugène Lerminier et Hippolyte Taine en France, ou Wilhelm Dilthey en Allemagne. Elle connaît des développements au début du XX^e s., dans des ouvrages d'historiens, de philosophes et d'essayistes étudiant les transformations de la pensée européenne comme Paul Hazard, Lucien Febvre ou Étienne Gilson. L'histoire des idées ne s'installe toutefois comme un domaine de recherche qu'entre les années 1920 et 1940, avec Friedrich Meinecke, Karl Mannheim et Hans Baron en Allemagne, Robin George Collingwood en Angleterre, et surtout Arthur O. Lovejoy aux États-Unis, fondateur en 1940 du *Journal of The History of Ideas* dont la publication, après la guerre, contribue à l'autonomisation de la discipline au sein des études historiques.

L'histoire des idées politiques s'intéresse tout particulièrement à l'évolution des savoirs portant sur l'organisation des sociétés et le gouvernement des populations. Elle étudie les activités intellectuelles, la formation des traditions de pensée, l'essor des théories et des concepts, mais aussi toutes les connaissances générales abordant les dimensions politiques de la vie en société : le bon gouvernement, le bien commun, la justice et la paix, les règles de la vie commune, ou encore du destin collectif de la société. L'histoire des idées politiques tente de comprendre les différentes manières de penser la vie en commun au fil des siècles, ce qui couvre un large spectre allant des grands systèmes de pensée interrogeant les mystères de l'existence (Dieu, l'univers, la nature, l'âme, les principes de la connaissance) jusqu'aux écrits juridiques ou politiques cherchant à fixer le fonctionnement des institutions de gouvernement (l'art de gouverner, le domaine de la loi, la distribution du pouvoir, les principes de règlement des conflits, les droits et obligations des gouvernés). Si elle s'est longtemps confondue avec l'histoire de la philosophie politique, l'histoire des idées s'est progressivement ouverte à de multiples « objets » et ne se concentre plus exclusivement sur les productions savantes. Elle intègre aujourd'hui l'étude des idéologies, des mythes, des discours, des représentations culturelles et des conceptions ordinaires du politique.

Histoire des idées, philosophie et théorie

À la différence des philosophes, les historiens des idées politiques ne poursuivent aucune ambition normative. Leur objectif n'est pas de dégager des propositions morales ou juridiques destinées à orienter la société dans un sens qui leur paraît le plus souhaitable ou le plus juste du point de vue des valeurs. Il est, plus modestement, de comprendre le rôle que jouent les idées dans le développement et la transformation des sociétés.

Le projet intellectuel de l'histoire des idées s'inscrit dans l'épistémologie des sciences sociales. L'objectif est d'observer et de décrire la place qu'occupent les « productions discursives » dans l'édification du gouvernement politique. Comme tous les scientifiques, les historiens des idées s'appuient sur les méthodes de la recherche empirique. Ils progressent dans la connaissance par la collecte, l'observation et l'interprétation de données recueillies à partir de sources variées. Ils construisent une interprétation prudente de l'histoire. Ils renoncent à étudier les faits et les connaissances à partir de prénotions et de formes de jugement qui mettent en avant une conception particulière du bien et de la justice.

Pour les historiens, les idées ne sauraient être d'ailleurs considérées comme des catégories universelles. Elles sont nécessairement des constructions sociales. Elles sont « situées », c'est-à-dire forgées dans un environnement social, politique et culturel particulier qui contribue à en définir le sens et la portée. À cet égard, elles ne désignent pas les mêmes choses d'une période à l'autre, ni d'une société à l'autre. De même, leur progression dans l'histoire suit un cheminement aléatoire fait d'inévitables hésitations, tâtonnements, résistances et mutations. Les idées ne sont donc pas des réalités stables ; elles ont leur propre historicité.

La philosophie et la théorie politique se distinguent de l'histoire des idées politiques sur un point central : elles engagent une réflexion sur les valeurs. Leur visée est de dégager des propositions relatives à la vie commune, de forger des énoncés cherchant à distinguer les conditions du bien et du juste. L'activité philosophique et théorique cherche à construire des concepts dotés d'une validité générale, affranchis des contraintes immédiates posées par la société. Certains philosophes considèrent d'ailleurs que la démarche descriptive et contextualiste des historiens est confrontée à une limite interne puisqu'en considérant les idées comme de simples « produits sociaux », elle s'empêche de dégager des critères de vérité ou de jugement universels permettant de penser la société dans sa dimension morale.

L'intérêt de la théorie politique et de la philosophie politique pour la question des valeurs conduit souvent à voir les deux domaines comme une seule et même discipline. À cet égard, les termes sont fréquemment utilisés de façon interchangeable. Ils désignent alors tous les travaux intellectuels qui cherchent à dégager des principes politiques généraux reflétant des conceptions morales ou des principes considérés comme intangibles. Dans de nombreux pays, néanmoins, le domaine de la théorie est distingué de celui de la philosophie, bien que les auteurs ne soient pas unanimes sur les critères distinctifs. En fait, la distinction, quand elle est revendiquée, n'est pas tant de nature épistémologique que disciplinaire et méthodologique.

Qu'est-ce que l'histoire des idées politiques ?

La philosophie politique est réputée être la branche de la philosophie s'intéressant à toutes les questions relatives au pouvoir, à la justice et au bien commun. Elle reste très proche d'autres branches, dont elle est souvent vue comme un prolongement, comme la métaphysique, l'éthique, la philosophie du droit, la théorie de la connaissance ou la philosophie de l'histoire. Les œuvres philosophiques font généralement des propositions générales sur des questions fondamentales du politique (le gouvernement, la loi, l'autorité, le droit, la paix). Leur objectif est de formuler des critères de jugement universels et intemporels, capables de se dégager des faits et des événements.

La théorie politique, de son côté, est une discipline née au xx^e s., souvent considérée comme un sous-domaine de la science politique. Elle est également reliée aux théories constitutionnalistes développées dans le domaine du droit. L'une des spécificités de la théorie politique est son lien étroit avec les « humanités », c'est-à-dire l'ensemble des disciplines réunissant les sciences sociales et la littérature. Sa principale caractéristique est l'interdisciplinarité. En effet, par-delà la grande diversité des approches théoriques selon les pays, les théoriciens politiques ont tous pour ambition d'ouvrir les questionnements issus de la philosophie à l'analyse du langage, à la sociologie, à l'anthropologie culturelle, aux différentes branches de la science politique et aux études littéraires.

D'un côté, la théorie politique se distingue du reste des sciences sociales dans la mesure où, contrairement à ces dernières, elle ne cherche pas à mettre à distance les valeurs. Son approche de la connaissance est éloignée du modèle positiviste des sciences. D'un autre côté, elle renonce aux exercices abstraits dans lesquels la philosophie peut parfois s'enfermer. Les théoriciens politiques conduisent en général des réflexions sur des problèmes concrets : Comment renforcer la participation en démocratie ? Sur quelles valeurs établir la citoyenneté dans le cadre européen ? Comment condamner sur un plan moral les discriminations liées au genre ou les atteintes à la nature ? Comment combiner l'égalité et la liberté dans la promotion des droits humains ? Dans quelle mesure peut-on concilier l'universalisme républicain et les politiques de reconnaissance des minorités dans le cadre de l'État-nation ?

Il existe de multiples sensibilités au sein de la théorie politique. Des auteurs conservateurs y côtoient des théoriciens du républicanisme, des penseurs libéraux, des libertariens, des défenseurs du multiculturalisme, ou encore des intellectuels critiques et des représentants de la gauche radicale. Aux États-Unis, depuis les années 1960, de nombreux travaux en théorie politique ont été menés dans les départements de lettres et de sciences sociales. Dans le cadre de l'après-guerre, en effet, les départements de philosophie restaient dominés sur les campus par une philosophie analytique s'intéressant à la logique du langage et à la signification des énoncés scientifiques, dans une perspective qui négligeait les enjeux politiques. Cherchant à rompre avec une pensée académique jugée trop abstraite, une partie des théoriciens politiques se sont engagés sur le terrain de la critique sociale, souvent en lien avec les sciences sociales. La théorie politique a notamment contribué au succès des idées dites « poststructuralistes » dès la fin des années 1970, dans une démarche croisant les philosophies de la *French Theory* (Foucault, Deleuze, Derrida) avec l'étude du langage et les apports des *cultural studies* (voir chapitre 8). Sur les campus étatsuniens traversés par la contestation sociale (années 1970 et

1980), les théoriciens politiques ont ainsi joué un rôle important dans l'essor des réflexions sur les droits des minorités (femmes, communauté noire, minorités sexuelles et de genre).

De l'histoire intellectuelle à la sociohistoire des idées politiques

Jusqu'aux années 1960, l'histoire des idées s'était développée de diverses façons dans les universités européennes et nord-américaines. Elle prenait forme dans l'enseignement de la philosophie et dans l'histoire des sciences, du droit, des religions, des civilisations et des mentalités. Une partie importante des philosophes la concevaient principalement comme une « histoire de la philosophie ». Privilégiant l'étude des grandes œuvres de Platon, de Machiavel ou de Hobbes, cette approche s'intéressait aux concepts centraux de la réflexion politique, tels qu'ils étaient discutés par les auteurs. Elle n'hésitait pas à faire dialoguer les textes par-delà les siècles, indépendamment des contextes de leur production. Face à cette lecture dominante dans les universités, l'histoire marxiste – encore très minoritaire avant 1939, puis en plein essor dans les années 1950-1960 – défendait une lecture matérialiste recherchant dans la pensée morale et politique européenne des expressions de la culture dominante et de l'idéologie bourgeoise, elles-mêmes reflets des rapports sociaux de classe.

Dans le dernier tiers du xx^e s., les historiens des idées ont été de plus en plus nombreux à délaisser l'opposition entre l'héritage idéaliste de la philosophie et le matérialisme historique du marxisme. De façon générale, ce que l'on appelle la « nouvelle histoire des idées » se construit à partir d'une critique de « l'histoire classique » des idées, centrée sur la lecture commentée des œuvres philosophiques. Ses promoteurs estiment que l'étude historique de la pensée politique ne peut se limiter à n'être qu'une « science des textes » ; l'histoire doit aussi s'ouvrir à l'analyse des « contextes » dans lesquels les idées prennent forme. Aussi, depuis les années 1970, nombre d'historiens affichent leur volonté d'étudier les environnements particuliers dans lesquels les œuvres sont élaborées, de mieux appréhender les cadres d'intelligibilité propres à chaque époque, mais aussi d'éclairer les usages des idées dans les rapports de pouvoir au sein des pays. Les historiens prennent aujourd'hui appui sur l'histoire culturelle, l'histoire des sciences, l'histoire politique et sociale, mais aussi sur toutes les sciences sociales, pour décrire la complexité des conditions de production et de diffusion des idées politiques dans la société. Face à l'impossibilité de retracer ici la diversité des écoles et des travaux qui participent à la nouvelle histoire des idées politiques, on se bornera à évoquer deux renouvellements qui nous paraissent essentiels.

Le premier est porté par les historiens cherchant à étudier la production des concepts et des savoirs sous l'angle d'une histoire *intellectuelle* du politique. Celle-ci se concentre sur l'activité de production des connaissances politiques en interprétant celles-ci à l'aune du contexte intellectuel de leur époque. Elle est portée par des courants de recherche variés. On la retrouve à la fois chez les historiens de l'école de Cambridge autour de John Pocock et Quentin Skinner, dans le

Qu'est-ce que l'histoire des idées politiques ?

programme de l'histoire des concepts (*Begriffsgeschichte*) né en Allemagne sous l'influence de Reinhart Koselleck, dans l'approche généalogique et critique initiée par Michel Foucault, ou encore dans des contributions très diverses d'historiens des religions (Lucien Febvre, Michel de Certeau), des pratiques culturelles (Robert Darnton, Roger Chartier), des révolutions (Timothy Tackett, François Furet), de l'idée démocratique (Pierre Rosanvallon, Marcel Gauchet), des intellectuels et des courants de pensée (Martin Jay, Stefan Collini).

Ces diverses approches renoncent à aborder les grands concepts politiques comme des réalités en soi, dont le cheminement dans le temps serait étudié à travers les discussions philosophiques à différents âges de l'histoire. Elles prennent également leurs distances avec les grilles d'interprétation marxistes qui, à l'inverse, réduisaient les idées savantes aux positions de classe de leurs auteurs. Elles récuse donc l'idée que les concepts ne seraient que le reflet des rapports sociaux fixés par les conditions du développement matériel des sociétés.

L'histoire intellectuelle du politique estime de façon générale que chaque société s'organise autour de « rationalités politiques » qui donnent une intelligibilité au monde social et permettent aux acteurs sociaux de s'organiser et d'agir dans la société – par exemple, la conception naturaliste du pouvoir, l'idée aristocratique, les conceptions de l'égalité démocratique. Ces rationalités sont composées des représentations philosophiques, juridiques et idéologiques qui dominent une époque. Elles n'ont pas la stabilité que le commentaire philosophique peut parfois leur prêter. Elles ne sont pas figées comme des énoncés intemporels. Non seulement les penseurs produisent des idées avec l'intention de répondre aux problèmes de leur temps, mais ils construisent leurs arguments dans un contexte linguistique et cognitif propre à l'époque dans laquelle ils vivent. La réflexion philosophique n'est donc pas seulement une production savante puisant en toute liberté dans des concepts de portée universelle ; elle s'inscrit dans un « contexte d'énonciation » où dominent des catégories mentales, des idées savantes et des conventions argumentatives qui influencent et encadrent les façons de penser les problèmes du moment. Pour le dire autrement, la production intellectuelle n'est pas dissociable des « cadres de pensée » qui délimitent le champ de l'imaginable et du souhaitable.

Ainsi, les historiens de l'histoire intellectuelle du politique montrent que, dans la marche des idées, les notions politiques fondamentales – comme la justice, le pouvoir, la liberté, le droit, le peuple, l'individu – sont toujours pensées à l'intérieur de l'univers de langage et de représentations propre à la société dans laquelle elles sont mobilisées. Ces notions ont des significations variables à différents moments de l'histoire. Dans le temps, les idées philosophiques sont marquées par des appropriations multiples et des glissements sémantiques variant selon les auteurs qui en font usage et les réinterprètent dans des cadres de pensée différents. Elles n'existent donc qu'en rapport avec le domaine général des connaissances d'une époque.

Depuis quelques années, l'histoire de la pensée connaît un second renouvellement avec le développement de l'histoire *sociale* des idées politiques. Ce courant de recherche, tout aussi composite que le précédent, connaît un grand dynamisme en France. Il renvoie aux travaux qui concentrent l'attention sur les environnements sociaux à l'intérieur desquels les idées politiques prennent forme et se diffusent. Il s'inscrit dans le prolongement lointain des intuitions formulées en 1927 par Karl

Mannheim sur la nécessité d'analyser le contexte sociohistorique rendant possible l'essor des idées. L'une de ses particularités est d'étudier les idées de façon transdisciplinaire. L'histoire sociale des idées politiques s'inspire des travaux de la sociohistoire du politique, mais s'appuie aussi largement sur des apports de la sociologie – celle des connaissances, des sciences et des disciplines, celle des œuvres et celle des intellectuels, dans le sillage des travaux de Pierre Bourdieu, d'Andrew Abbott, de Randall Collins, et de la nouvelle sociologie des idées (Charles Camic, Neil Gross, Michèle Lamont). Elle puise également dans la sociologie du militantisme, des mouvements sociaux, des partis politiques et du journalisme, dans les réflexions de Michel Foucault sur le savoir-pouvoir et, dans une moindre mesure, les travaux des *cultural studies* étatsuniennes.

De façon générale, si elle est loin de former un courant homogène, l'histoire sociale des idées politiques apporte deux contributions importantes. Ses représentants estiment tout d'abord qu'il n'est pas possible de réduire l'évolution des connaissances politiques à leur seule dimension conceptuelle. Pour comprendre la genèse et la diffusion d'une idée, il convient de la replacer dans le contexte social dans lequel évoluent les intellectuels à un niveau microsociologique. Les travaux s'intéressent par exemple à leur socialisation, à leur parcours singulier, à leurs engagements politiques, à leurs récits et à leurs représentations de soi, en cherchant à mettre au jour les liens entre leur expérience biographique d'une part et leurs intentions théoriques d'autre part. L'histoire sociale s'intéresse également aux univers sociaux plus larges dans lesquels les œuvres politiques prennent leur essor, se propagent et se renouvellent. Elle montre ainsi que les théories politiques ne sont pas simplement des productions originales et univoques d'un seul auteur, mais également le résultat de circulations et de réceptions dans des « mondes sociaux » particuliers, souvent enchâssés, qui forment ce que Pierre Bourdieu appelle le champ intellectuel : clubs politiques et salons au XVIII^e s., académies des sciences, cercles philosophiques, communautés universitaires, disciplines scientifiques, maisons d'édition, think tanks, milieux du journalisme et de l'expertise. Une telle perspective incite à ne pas se limiter à l'analyse du parcours individuel des intellectuels, à leur œuvre et à leur environnement personnel, mais aussi à prendre en compte le rôle que jouent tous les agents « secondaires » impliqués dans la diffusion et l'interprétation des idées : élèves, disciples et héritiers, rivaux intellectuels, éditeurs, libraires, responsables de revues, journalistes, intermédiaires culturels, réseaux sociaux (Internet), centres universitaires et mondes savants. Elle permet de montrer que la sociogenèse d'une œuvre revêt une dimension sociale et relationnelle, inscrite à la fois dans des jeux sociaux affinitaires, dans des formes de socialisation, mais aussi dans des dynamiques de rivalité et de concurrence entre intellectuels à l'intérieur d'un même univers de savoir.

L'histoire sociale des idées, ensuite, prend le parti de ne pas limiter l'analyse aux seules œuvres philosophiques et juridiques, estimant que les rationalités politiques et les luttes idéologiques qui caractérisent une époque ne s'expriment pas seulement dans des productions savantes. La réflexion suppose de s'intéresser également à tout un ensemble de connaissances politiques faiblement théorisées (discours, travaux d'assemblée, articles de journaux, pamphlets, lettres, essais et récits littéraires), mais aussi aux représentations ordinaires et non formalisées du politique, produites dans des arènes sociales ou culturelles, y compris

Qu'est-ce que l'histoire des idées politiques ?

sur des supports non textuels (œuvres romanesques, cinéma, créations théâtrales, correspondance privée, journaux intimes, slogans des manifestations, rumeurs politiques, échanges sur les réseaux sociaux). L'histoire sociale des idées rejoint ici l'histoire des mentalités pour explorer les modes d'expression populaire du politique, loin des lieux de consécration de la pensée intellectuelle que sont, par exemple, les cercles philosophiques et les universités.

S'inspirant des renouvellements historiographiques les plus récents, ce livre assume pleinement l'idée que l'histoire de la pensée politique ne peut se borner au seul commentaire des œuvres canoniques de la pensée politique. On insiste ici sur la nécessité d'étudier l'évolution des idées politiques dans les contextes intellectuels et sociaux spécifiques où elles naissent et circulent, sans considérer qu'elles suivent un cheminement continu et linéaire.

Les savoirs et le pouvoir

D'une manière générale, les chapitres de cet ouvrage tentent de présenter les conditions d'émergence des idées à la lumière des transformations politiques et sociales qui dominent chaque époque de l'histoire européenne. Notre approche étudie les idées « en train de se faire » et ne considère pas les doctrines comme des systèmes achevés. Elle se traduit par trois principaux choix.

Premièrement, on choisit de ne pas dissocier l'histoire des idées politiques de l'histoire générale des connaissances. La raison de ce choix est de l'ordre de l'évidence : la réflexion savante sur la société et ses institutions, en particulier dans le champ de la philosophie, ne s'est jamais développée de façon autonome par rapport aux autres domaines du savoir. Pendant des siècles, en Europe, la pensée politique prend forme dans des réflexions plus vastes couvrant l'ensemble des connaissances autorisées sur Dieu, la nature et la société. Le développement de la métaphysique religieuse, l'essor d'un droit savant, le progrès des connaissances techniques, les découvertes scientifiques et géographiques, et même l'évolution des représentations esthétiques contribuent insensiblement à déplacer les cadres de référence et les façons de penser l'ordre politique. La transformation générale des savoirs modifie les représentations du monde physique et, partant, la conception de la vie humaine. Ils transforment l'univers du pensable et du raisonnable. Ils bousculent les principes éthiques établis. Ils exercent, à long terme, des effets sur les conceptions de l'ordre social et alimentent la réflexion sur la légitimité et l'organisation du pouvoir.

Deuxièmement, l'analyse des idées proposée dans cet ouvrage entend mettre l'accent sur différentes temporalités historiques, chacune produisant un éclairage particulier sur les conditions de formation de la pensée politique. La première s'intéresse aux séquences longues de l'histoire, dans la lignée des analyses de Tocqueville, de l'école des Annales ou de l'histoire des concepts de Koselleck. La marche des idées suit en effet une évolution lente qui peut difficilement être enfermée dans le temps des événements politiques. Il est impossible de comprendre l'émergence des grands principes des sociétés politiques occidentales – la dissociation du politique et du religieux, l'essor du droit, l'affirmation de la raison, la formation d'une doctrine de l'État, l'émergence des philosophies de la liberté – sans revenir aux transformations

matérielles, sociales et intellectuelles qui accompagnent la sortie de la société médiévale. Dans l'histoire de l'Europe, en effet, la transformation des modes de pensée, des connaissances scientifiques et techniques, des concepts et des principes éthiques qui ont contribué à renouveler la compréhension de l'univers, de la nature et de la société, sont indissociables de l'évolution lente des structures économiques et spatiales (la croissance des villes, le développement du commerce et des circulations transnationales, l'apparition de nouveaux systèmes de production, l'essor du capitalisme). Elle résulte également de l'évolution des structures politiques (l'unification territoriale des royaumes, la sécularisation des institutions de gouvernement, la centralisation politique et le développement des systèmes bureaucratiques, l'affirmation de l'idée nationale, l'essor du parlementarisme et la démocratisation). Elle s'accompagne de la transformation concomitante des structures sociales (la formation de la société des trois ordres, l'émergence de la bourgeoisie marchande, l'apparition de la classe ouvrière, puis l'extension des classes moyennes).

Le second cadre temporel met l'accent sur certains moments de l'histoire dont l'intensité a été suffisamment forte pour provoquer des infléchissements dans la façon de concevoir l'ordre social et politique. Cette perspective n'est en rien contradictoire avec l'analyse de la longue durée. Plus proche de l'histoire contextuelle pratiquée par l'école de Cambridge, elle soutient l'hypothèse que la dynamique des idées politiques ne se réduit pas à un processus d'accumulation continue de connaissances, mais qu'il existe bien des situations historiques suffisamment intenses (par exemple une guerre ou une révolution) pour provoquer des inflexions importantes dans les façons de penser la société, son ordre et son devenir. Cette lecture conduit à exclure toute idée d'une progression régulière et cohérente des idées à travers les siècles. L'enjeu, pour les historiens, est de comprendre comment certains moments-charnières – en particulier les périodes d'instabilité politique ou de cristallisation des conflits – affectent de façon durable les conceptions de la vie commune et les principes du gouvernement des sociétés.

Troisièmement, on s'efforcera de montrer que l'histoire de la pensée politique ne peut être menée séparément de l'analyse des rapports de domination et des luttes entre les différents groupes rivaux dans la société, qui peuvent être des familles, des castes, des « ordres », des classes sociales, ou même des fractions importantes du peuple face aux élites dirigeantes. Trois arguments invitent en effet à ne pas négliger l'articulation entre le développement des idées politiques et les relations de pouvoir dans la société.

Tout d'abord, les liens entre les milieux savants et les cercles dirigeants sont suffisamment étroits pour que la réflexion des premiers soit influencée par les intérêts des seconds. Pendant des siècles, le philosophe est souvent clerc, légiste, théologien, savant, conseiller du prince, ministre, homme de lettres ou ecclésiastique. Il n'est pas rare qu'il évolue dans l'antichambre du pouvoir, au service d'un magistrat, d'un seigneur ou d'un prince. Les hommes de savoir sont ainsi souvent des hommes de pouvoir. Dans les cités antiques ou dans la société féodale, beaucoup occupent des magistratures, fonctions et dignités qui leur donnent une autorité sociale. Dans la société de 1789, les nouvelles idées sur l'égalité, la nation et la légitimité parlementaire sont portées par des députés révolutionnaires s'érigeant en théoriciens de

Qu'est-ce que l'histoire des idées politiques ?

la nouvelle société. Depuis les années 1960, le combat intellectuel pour les droits des minorités et la défense de l'environnement est mené par des intellectuel(le)s-militant(e)s engagé(e)s dans les luttes sociales. Aussi aurait-on bien tort d'associer systématiquement le savant-philosophe à la figure socratique du sage éloigné des contingences du monde, vivant dans l'éloignement et l'indépendance qu'exige la discipline de l'esprit. La réflexion sur le politique ne consiste pas toujours en une recherche libre de la justice universelle ou des critères du « bon gouvernement ». Bien au contraire, elle met souvent l'érudition au service d'une institution, d'un chef, d'une caste, d'un parti ou d'une cause.

Ensuite, les idées politiques ont une utilité immédiate pour les gouvernements en place, comme pour les prétendants au pouvoir. Les dirigeants politiques recourent fréquemment aux connaissances savantes dans la conduite de l'action gouvernementale. Cela est vrai dans les sociétés démocratiques où le pouvoir est redevable de ses actions devant les électeurs. Mais cela est aussi le cas dans les systèmes autoritaires. Le pouvoir arbitraire ne repose jamais, en effet, sur l'usage permanent de la violence. Les despotes cherchent toujours des principes de légitimité susceptibles d'atténuer le caractère brutal de leur domination. Ils recourent à l'idéologie pour modeler les consciences et rendre le pouvoir acceptable. En ce sens, les idées politiques ne sont pas seulement des énoncés servant à fixer un horizon éthique à la politique. Elles sont des armes discursives utilisées dans les luttes politiques, que ce soit pour renforcer un pouvoir en place ou pour le contester.

Enfin, l'ambition des penseurs politiques est généralement de répondre aux problèmes de leur temps. Leurs réflexions sont la plupart du temps motivées par la volonté d'interroger une situation politique ou sociale considérée comme injuste, instable ou dangereuse. Elles s'inscrivent également dans un contexte intellectuel et langagier qui fait que leurs façons de penser, d'argumenter et d'évaluer ne sont pas dissociables des concepts et des énoncés qui dominent le monde savant à un moment donné. La pensée des théoriciens du pouvoir s'inscrit toujours dans l'expérience sociale et politique de leur temps. C'est parce que Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham sont heurtés par l'ambition du pape d'édifier une monarchie pontificale qu'ils formulent leurs thèses sur l'autonomie du pouvoir temporel. Machiavel rédige *Le Prince* pour mieux condamner les violences et les désordres dans les cités italiennes du XVI^e s. Hobbes élabore, de son exil, la doctrine du *Léviathan* à la suite des guerres civiles qui ont déchiré l'Angleterre au milieu du XVII^e s. Locke décide de rendre publics ses deux *Traité du gouvernement civil* au moment où le royaume d'Angleterre engage sa seconde révolution (1688-1689), tout comme Burke bâtit ses thèses conservatrices en réaction directe à la violence révolutionnaire de 1789.

En étudiant les relations entre le savoir et le pouvoir, l'histoire des idées politiques ne conduit pas à réduire les œuvres philosophiques, les grands concepts, les principes moraux ou juridiques au rang de simples produits de l'histoire. Elle s'intéresse néanmoins à l'intention des penseurs politiques et aux conventions qu'ils suivent pour bâtir leur œuvre. Elle permet également de comprendre l'influence du savoir dans la construction des institutions modernes, tout en montrant que les idées politiques s'inscrivent toujours dans l'expérience sociale, intellectuelle et linguistique d'une époque.

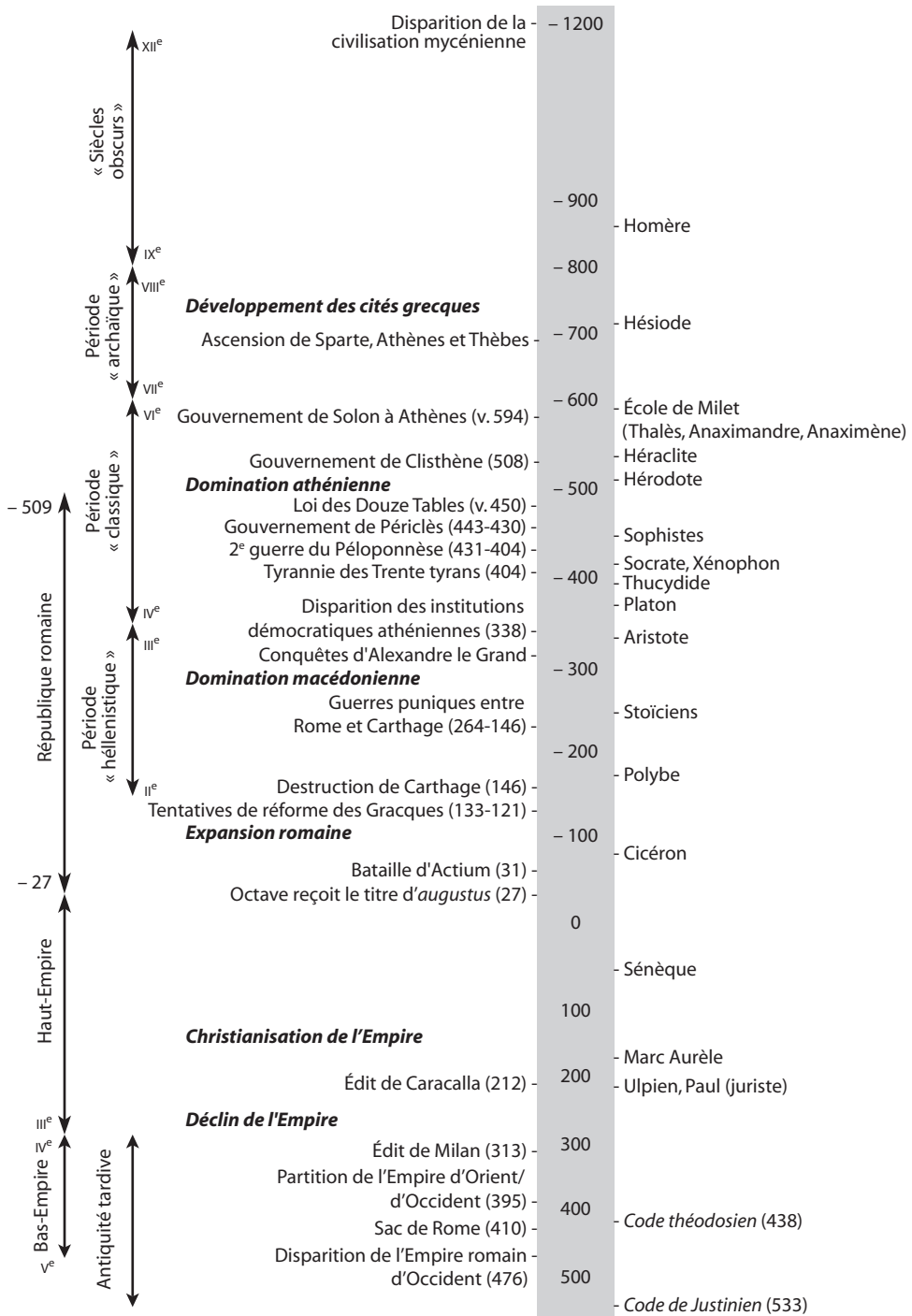
BIBLIOGRAPHIE

Pour aller plus loin

- BALL Terence, "Conceptual History and The History of Political Thought", in HAMPSHER-MONK Iain, TILMANS Karin et VAN VREE Frank, *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Amsterdam University Press, 1998.
- BIZIÈRE Jean-Maurice et VAYSSIÈRE Pierre, *Histoire et historiens*, Paris, Hachette, 2012.
- BOURDIEU Pierre, « Les sciences sociales et la philosophie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47-48, 1983, p. 45-52.
- BOURDIEU Pierre, « La circulation internationale des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 143, 2002, p. 3-8.
- BRAUDEL Fernand, *Écrits sur l'histoire* [1969], Paris, Flammarion, 2013.
- CADIOU François, COLOMB Clarisse, LEMONDE Anne et SANTAMARIA Yves, *Comment se fait l'histoire*, Paris, La Découverte, 2011.
- CAMIC Charles, GROSS Neil, LAMONT Michèle, *Social Knowledge in The Making*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.
- CERTEAU Michel (de), *L'Écriture de l'histoire* [1975], Paris, Gallimard, 2002.
- CHARTIER Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 2009.
- COLLINS Randall, *Sociology of Philosophy. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard, Harvard University Press, 1998.
- DOSSE François, *La Marche des idées : histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2003.
- FABIANI Jean-Louis, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010.
- FURET François, *L'Atelier de l'histoire* [1982], Paris, Champs Flammarion, 2007.
- GABORIAUX Chloé et SKORNICKI Arnault (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2017.
- GUIBERT Joël et JUMEL Guy, *La Socio-Histoire*, Paris, Armand Colin, 2002.
- GUILHAUMOU Jacques, « De l'histoire linguistique à l'histoire des usages conceptuels », *Genèses*, n° 1 (38), 2000, p. 105-118.
- HAUDECORNE Mathieu et MATONTI Frédérique (coord.), dossier « Actualité de l'histoire sociale des idées politiques », *Raisons politiques*, n° 67 (3), 2017, p. 5-10.
- HAYAT Samuel et WEISBEN Julien, *Introduction à la socio-histoire des idées politiques*, Paris, De Boeck Supérieur, 2020.
- JAUME Lucien, « De la philosophie politique et de son usage dans l'histoire des idées », *Le Banquet*, n° 17, 2002, p. 137-148.
- KOSELLECK Reinhart, "Social History and Conceptual History", *International Journal of Politics, Culture and Society*, 2(3), 1989, p. 308-325.
- KOSELLECK Reinhart, *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2011.
- LE GOFF Jacques, *Histoire et mémoire*, Paris, Folio Histoire, 1988.
- LOVEJOY Arthur O., *Essays of History of Ideas*, The Johns Hopkins Press, 1948.
- MATONTI Frédérique, « Plaidoyer pour une histoire sociale des idées », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 59-4 bis (5), 2012, p. 85-104.
- PESCHANSKI Denis, POLLAK Michael et ROUSSO Henri (dir.), *Histoire politique et sciences sociales*, Bruxelles, Complexe, 1991.

Qu'est-ce que l'histoire des idées politiques ?

- POCOCK John G. A., *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- PROST Antoine, *Douze Leçons sur l'histoire*, Paris, Le Seuil, 2014.
- ROCHE Daniel, « Histoire des idées, Histoire sociale : l'exemple français », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 59-4 bis (5), 2012, p. 9-28.
- ROSANVALLON Pierre, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Le Seuil, 2003.
- RUANO-BORBALAN Jean-Claude (coord.), *L'Histoire aujourd'hui*, Paris, Éditions Sciences Humaines, 2007.
- SKINNER Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne* [1978], Paris, Albin Michel, 2001.
- SKINNER Quentin, *La Vérité et l'historien*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012.
- SKORNICKI Arnault et TOURNADRE Jérôme, *La Nouvelle Histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015.
- STRAUSS Leo, « La philosophie politique et l'histoire », in *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* [1959], Paris, PUF, 2000.
- TULLY James (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie* [1971], Paris, Le Seuil, 1996.
- VITRY Alexandre (de) et SIMONETTA David (dir.), *Histoire et historiens des idées. Figures, méthodes, problèmes*, Paris, Collège de France, 2020.
-



L'invention de la raison politique

La quête du bon gouvernement dans le monde antique

La période de l'Antiquité gréco-romaine s'ouvre avec la fondation des premières cités sur les bords de la mer Égée, entre les VIII^e et VI^e s. avant J.-C. Elle s'éteint en même temps que l'Empire romain d'Occident au V^e s. après J.-C. Elle constitue une période historique décisive dans la formation de la pensée occidentale. De nombreuses idées affirmées dans l'Europe moderne plongent en effet leurs racines dans les innovations conceptuelles extraordinaires introduites par la philosophie et le droit de l'Antiquité. Certes, il serait bien sûr hasardeux d'établir une continuité intellectuelle entre des périodes aussi éloignées. La cité grecque invente la citoyenneté, mais elle incarne aussi un modèle de communauté politique caractérisé par une forte emprise de la collectivité sur l'individu. Rome ne pense pas encore la liberté comme une autonomie individuelle. Elle ignore la conception moderne de l'individu considéré comme un sujet doté d'une conscience libre et de droits naturels. Le citoyen romain reste dépendant des lois et des institutions républicaines. La vie politique antique ne repose pas, de surcroît, sur un principe de distinction entre la société et le pouvoir civil, de même que le religieux et le politique y restent largement confondus. Toutefois, malgré la distance qui sépare l'Europe moderne des anciennes cités méditerranéennes, la pensée politique européenne puise dans l'héritage intellectuel gréco-romain une partie importante de ses concepts et de ses modes de raisonnement.

Les Grecs inventent la « raison ». Ils forgent l'idée que la faculté de penser de l'homme échappe à la puissance de la religion et des mythes. En quelques siècles, en effet, la pensée grecque contribue à la formation d'une connaissance rationnelle de l'univers. Aux croyances traditionnelles livrant les hommes aux récits extraordinaires sur la vie des dieux et des héros, elle substitue une nouvelle conscience, celle du philosophe, qui cherche à comprendre l'homme et la nature grâce aux vérités tirées de la connaissance. De cette transformation générale de la pensée naît la raison politique. La philosophie s'interroge désormais sur l'ordonnement social

de la cité. Elle recourt pour cela à des catégories inédites, plus abstraites, permettant de penser et d'organiser la vie de la communauté. Les Grecs inventent ainsi de nombreuses notions politiques qui nous semblent aujourd'hui communes : l'égalité, la citoyenneté, la liberté, le droit, la loi, la participation, l'équilibre des pouvoirs, et bien sûr la démocratie. Quelques siècles plus tard, les Romains s'inspireront largement de ces idées et les adapteront à leurs institutions.

La naissance de la raison bouleverse considérablement les sociétés antiques. Portée au départ par la philosophie, elle affecte peu à peu l'ensemble de la vie religieuse, sociale, culturelle et politique. Elle prend forme dans la vitalité exceptionnelle des connaissances savantes, mais aussi dans la transformation des mentalités et des modes de vie.

LA NAISSANCE DE LA RAISON POLITIQUE DANS LA GRÈCE ANTIQUE

De la civilisation mycénienne (xvi^e-xiii^e s. avant J.-C.) jusqu'à la transformation du monde égéen et crétois en province de l'Empire romain (ii^e s. avant J.-C.), l'organisation sociale et politique de la Grèce antique évolue à plusieurs reprises. Outre les conquêtes territoriales et la constitution de réseaux commerciaux étendus à l'ensemble de la Méditerranée, le monde grec connaît d'importantes mutations entre le vi^e et le iv^e s. avant J.-C. sous l'effet de deux innovations majeures : l'avènement de la cité (*polis*) comme cadre de la vie commune ; la naissance de la philosophie, une nouvelle discipline de la pensée faisant appel aux seules qualités du raisonnement. Au cours de l'Antiquité, les transformations successives des structures politiques et sociales de la Grèce s'accompagnent ainsi d'un changement profond des représentations morales et intellectuelles. Même si l'évolution des institutions politiques et sociales commence dès le vi^e s., avant même de donner naissance à une réflexion philosophique au v^e-iv^e s., les mutations sociales et les innovations intellectuelles restent indissociables. Elles se sont même nourries mutuellement dès lors que les philosophes ont commencé à jouer un rôle important dans la vie de la cité.

La principale rupture est l'introduction de la pensée rationnelle dans l'organisation de la vie publique. Il s'agit là non pas de la « raison moderne », universelle et technicienne, qui ne prendra forme en Europe qu'entre le xvi^e et le xviii^e s. et qui ambitionnera de maîtriser le monde de la nature par l'accumulation des connaissances et l'expérimentation scientifique. Il s'agit d'une raison « politique » fixant les rapports entre les hommes dans la cité. L'idée que la vie commune peut être guidée par la pensée prend progressivement le pas sur l'autorité exercée par les principes religieux. L'émergence de la cité grecque s'accompagne ainsi d'une première forme de sécularisation des représentations sociales. Elle constitue une époque où les mythes perdent leur valeur politique et sont progressivement relégués à la sphère religieuse. La délibération s'impose comme la voie la plus légitime pour définir les règles de la vie sociale et la philosophie devient l'instrument de réflexion sur le politique.

L'apparition de la *polis* et la naissance de la philosophie

Le second millénaire avant J.-C. est dominé par la civilisation mycénienne, du nom de l'un de ses foyers les plus importants, Mycènes, dont le rayonnement s'étend des côtes de la mer Égée jusqu'à la Crète. À son apogée entre le xv^e et le xiii^e s., les Mycéniens s'organisent en puissantes royautes exerçant un contrôle rigoureux sur l'ensemble des activités sociales. Ils forment une civilisation « palatiale » : la vie sociale, religieuse, politique, économique, administrative et militaire s'organise autour du palais. À Mycènes, à Tirynthe ou à Pylos, le souverain, l'*anax*, concentre en sa personne toutes les formes de pouvoir : il exerce une surveillance étroite sur les activités commerciales, conduit la guerre, rend la justice et dirige un système administratif développé. Son autorité s'exerce sur un territoire assez vaste, constitué de communautés rurales plus ou moins autonomes. L'*anax* doit composer toutefois avec une aristocratie guerrière dirigée par de grandes familles (les *géné*) et soumise à l'autorité locale des seigneurs (les *basileia*), vassaux du roi placés à la tête d'un domaine. Sans pour autant être divinisé, le souverain assume également un rôle religieux de premier ordre, alors même que la classe sacerdotale apparaît nombreuse et puissante. L'*anax* veille notamment à la bonne réalisation des rituels et des célébrations données en l'honneur des dieux. Il constitue une figure symbolique centrale à laquelle sont rattachées toutes les croyances et les pratiques religieuses.

La religion des Grecs n'a ni doctrine révélée, ni livre sacré, ni Église, ni spécialistes des questions divines, ni dogme. La spiritualité antique est bien plus une pensée allégorique formée par l'ensemble des mythologies et des hymnes héroïques relatant l'origine du monde et la vie des dieux, ce que l'on appelle les « théogonies ». Elle prend la forme du mythe, c'est-à-dire d'un récit narratif évoquant un univers imaginaire. Elle est surtout omniprésente dans le monde des Achéens (du nom de la plus ancienne des familles grecques) qui s'épanouit au second millénaire. Dans ce monde, la réflexion sur le pouvoir est indissociable des représentations religieuses. L'ensemble des activités sociales et politiques, placées sous l'autorité de l'*anax*, trouvent des explications allégoriques dans les mythes. La plupart de ces mythes rappellent les fondations de l'ordre cosmique et justifient la hiérarchie des puissances par l'évocation des victoires remportées, dans le monde primordial, par un héros ou un dieu sur ses adversaires. Aux ix^e et viii^e s., les poésies « épiques » d'Homère (*Illiade* et *Odyssée*) et de Hésiode (*Théogonies*) retracent bien l'imaginaire religieux de la période mycénienne.

Le déclin de la civilisation mycénienne

Au xii^e s., la puissance achéenne ne résiste pas à l'invasion des tribus doriennes venues du nord. Son déclin au cours des siècles suivants ne constitue pas simplement la fin d'un système politique. Il marque la fin d'une organisation sociale et de son système de pensée. Les changements sont considérables. Durant toute la période grecque dite « archaïque » (viii^e-vi^e s.), les hautes familles, les *géné*,

conservent leur pouvoir et leur prestige. Elles dominent les communautés rurales. Mais la disparition de la figure centrale de l'*anax*, et avec elle l'effondrement du système palatial, ont des conséquences majeures.

La disparition de la monarchie pré-antique

À l'image d'un roi souverain se substitue lentement une nouvelle conception du pouvoir qui n'est plus systématiquement associée à la figure d'un maître omnipotent. C'est la notion même d'*archè* – le principe de commandement – qui évolue. Elle passe d'une organisation du pouvoir où toutes les manifestations de la puissance sont concentrées dans les mains d'un personnage exceptionnel unifiant et ordonnant les divers domaines de la vie sociale à une conception plus abstraite associant l'acte de gouverner aux activités sociales autour desquelles est organisée la vie de la communauté. Distingué de l'homme qui l'exerce, le pouvoir de commandement se scinde pour se manifester dans une multiplicité de « fonctions » délimitées. De moins en moins associé à la personne du chef, il prend désormais forme dans des charges publiques (les magistratures) qui doivent être réparties de manière équilibrée.

Le nouvel ordonnancement du pouvoir

La création de nouvelles magistratures dans la Grèce archaïque est une manifestation directe de cet éclatement progressif de la souveraineté. La spécialisation de la charge des *basileia* auxquels ne reste que l'exercice de responsabilités religieuses, l'apparition du « polémarque » (le chef des armées) aux côtés du roi, ou encore la constitution de « l'archontat » (pouvoir civil) dans plusieurs cités grecques (qui évolue à partir du VIII^e s. vers un pouvoir collégial soumis au système de l'élection et limité dans le temps), toutes ces évolutions traduisent en fait l'émergence d'une vie publique où la discussion et les règles collectives se substituent lentement à la toute-puissance du souverain. Si la société grecque reste encore profondément d'essence aristocratique, dominée par les grandes familles, son organisation politique entre peu à peu, au crépuscule du VII^e s., dans une nouvelle ère où la raison prend le pas sur le mythe.

La cité, une nouvelle conception du lien politique

La naissance des cités ouvre une page importante de l'histoire intellectuelle de l'Antiquité. Leur développement suit le vaste mouvement d'expansion territoriale et maritime des Grecs qui entraîne la fondation de communautés sur l'ensemble du pourtour méditerranéen entre le VIII^e et le VI^e s. La formation des premières grandes cités, sur les rives de la mer Égée, est le résultat d'un processus de regroupement des structures claniques héritées de la période mycénienne. Les nouvelles communautés sont alors contrôlées par les minorités aristocratiques (les *eupatrides*) privilégiées par la naissance et la fortune. Elles ignorent encore le modèle de la citoyenneté sur lequel s'appuiera l'expérience démocratique à Athènes au V^e s. Cependant, refusant le modèle de la royauté, elles constituent des lieux où s'élaborent une nouvelle organisation sociale et une conception des rapports politiques qui les distinguent du monde barbare.

La cité, nouveau creuset de la vie commune

Les cités, telles qu'elles apparaissent au VIII^e s., constituent des unités politiques relativement restreintes. Elles sont totalement indépendantes et ont un régime qui leur est propre. À ce titre, ce que l'on nomme aujourd'hui la Grèce antique n'apparaît pas à l'époque sous la forme d'une entité politique unifiée. Elle désigne un ensemble de communautés, certes réunies par la langue et la culture, la religion et les coutumes, mais disséminées dans un grand nombre de cités, comme Athènes, Sparte, Thèbes, Corinthe, Argos, Amphipolis, Milet ou Mégare. Cet ensemble est divisé sur le plan politique, social et militaire. Les cités les plus puissantes sont souvent rivales, bien que les échanges culturels et commerciaux soient intenses et nombreux. Elles s'associent parfois sur le plan militaire pour mener des expéditions lointaines. Elles reposent en tout cas sur des organisations sociales variables – on oppose souvent la discipline militaire de Sparte à la liberté des citoyens d'Athènes. Leur faible dimension les distingue des royautes et encore plus des Empires orientaux : elle constitue un facteur propice à la constitution de communautés de vie très intégrées.

Leur singularité réside dans la conception renouvelée des liens qui fondent l'ordre politique. Alors que les relations sociales étaient marquées depuis des siècles par la concentration de la puissance au profit d'un homme (le roi), puis plus tard, de quelques familles aristocratiques (les *géné*), le modèle de la cité s'appuie sur une vision particulière de la communauté, celle d'un corps social incarnant l'association morale de tous les individus liés par le même destin. Le changement de l'organisation sociale et politique ne se traduit pas par l'abandon soudain des anciennes institutions. Il s'opère sur plusieurs siècles. Il n'en est pas moins décisif car, désormais, la recherche du bien commun compte tout autant, sinon plus, que le respect des autorités héritées de la tradition. Il s'agit moins de reproduire un ordre politique à l'identique (celui des « temps primordiaux ») que de définir un objectif commun capable de répondre aux exigences présentes et à venir de la cité. L'importance nouvelle accordée à l'idéal communautaire bouleverse les conditions d'exercice de la vie politique grecque, dont on peut retenir ici quatre nouvelles caractéristiques.

Une vie politique sous l'influence de la raison

Le premier trait constitutif de la vie politique de la cité est l'importance donnée au débat dans la conduite des affaires publiques. Alors que la parole servait traditionnellement à la reproduction du rituel, au rappel de la formule juste, à l'évocation des récits mythiques, elle se libère à partir du VIII^e s. pour devenir un instrument de gouvernement. Elle devient l'outil par lequel il est possible de démontrer la justesse d'une idée. Dans un tel contexte, la politique n'est plus cette activité de régénération consistant à reproduire un ordre cosmique immuable fixé dans la religion et le mythe. Elle devient un « art » fondé sur la confrontation libre des arguments et la force du raisonnement. Elle devient un jeu fondé sur la joute oratoire (*l'êris*), au cours duquel chaque partie est tenue d'argumenter et d'opposer à son adversaire la rigueur d'une démonstration capable d'emporter la conviction de la majorité des citoyens. La vie politique ne cesse pas d'être un champ de luttes, mais les

polémiques se limitent désormais au maniement du verbe. Bien plus, la discussion est valorisée car elle nécessite de convaincre un public et refuse la confrontation physique. Et surtout, elle est conçue comme une activité constructive permettant la recherche du bien commun, et non comme l'expression triviale des divisions ou du désir de puissance.

Les Grecs sont bien conscients, toutefois, que la pratique du débat dans la vie publique comporte le risque que se multiplient les manœuvres de déstabilisation et les conspirations politiques. C'est la raison pour laquelle les affaires politiques doivent être traitées sur la place publique : elles ne sauraient être conçues ailleurs que dans un espace ouvert à la critique et au contrôle du plus grand nombre. Le caractère public des débats liés à la vie de la cité implique inévitablement l'établissement d'une frontière entre, d'une part, le domaine de la vie privée, lieu du commerce et de l'intimité familiale, et d'autre part, la sphère politique, lieu de la gestion des affaires communes, ouvert à un public toujours plus large. C'est cette culture politique nouvelle où le principe de commandement, l'*archè*, est de moins en moins dépendant du prestige familial et de l'accès au monde spirituel, qui ouvrira la porte aux expériences démocratiques à partir du v^e s., mais aussi au pouvoir des tyrans et des démagogues.

En accordant un rôle essentiel à la parole et au débat, les Grecs ne font pas que recourir à une nouvelle technique de gouvernement. Ils mettent la société humaine en discussion. Celle-ci devient l'objet d'une réflexion commune. Elle est désormais ouverte à la critique. Elle est traduite en formules logiques tirées de l'observation et de la mesure. Avec l'émergence de la cité, c'est donc la conception même de la vie sociale qui évolue : la communauté est de moins en moins considérée comme le reflet d'un ordre originel immuable ; elle s'incarne dans un projet commun établi par la raison. Les incidences d'une telle conception sur la définition même du lien politique sont capitales, car les rapports entre les hommes ne sont plus dépendants des récits cosmogoniques justifiant la hiérarchie des puissances et les formes de la souveraineté. L'existence de l'ordre social n'est plus recherchée dans la mythologie ou dans une explication transcendantale. La société est désormais conçue comme le prolongement de l'activité humaine. Elle prend corps dans l'activité sociale elle-même.

Un tel renouvellement des conceptions de la vie communautaire est décisif dans la mesure où le mythe, auparavant source de toute croyance et fondement de la légitimité de l'ordre politique, est désormais confiné à la sphère du sacré. La pensée mythique continue en effet d'opérer sur un terrain purement religieux, en apportant des solutions à des questions inaccessibles à l'entendement humain. Elle est le guide de la progression spirituelle et de la vie initiatique, du culte des divinités, de tous les sacrements, de l'accès aux « mystères » et aux révélations. Mais la vie publique, celle qui concerne le destin de la communauté établie dans la cité, se justifie et se développe à partir du viii^e s. en dehors de la religion. Elle n'est plus une énigme : elle devient l'objet d'un débat raisonné.

La distinction opérée entre la religion et la politique a une incidence majeure : la vénération des divinités olympiennes, les rituels et les sacerdoce sont progressivement placés sous la responsabilité de la *polis*. La désacralisation de la sphère politique a pour contrepartie la mise en place d'une religion officielle qui se distingue

clairement, désormais, de l'administration des affaires publiques. La cité transforme les pratiques religieuses en « cultes officiels » contrôlés par la communauté tout entière. Non seulement elle ouvre peu à peu les magistratures religieuses à l'ensemble de la communauté, mais elle entend organiser, avec les citoyens, les célébrations, fêtes, cérémonies et jeux donnés en l'honneur des divinités. Au cœur de la cité athénienne, par exemple, un centre fortifié, l'Acropole, est édifié pour y établir les cultes religieux devenus « civiques ». Les raisons de tels changements sont clairement affichées : il s'agit d'éviter que les fonctions religieuses ne soient confisquées, comme dans les temps aristocratiques, au profit de certaines *géné* qui disposaient d'un accès privilégié aux mystères et d'un monopole sur certaines charges, notamment la prêtrise. Plus largement, la vie publique se dissocie dorénavant de tout fondement religieux : l'*archè*, l'ordre du pouvoir, ne se confond plus avec le *hieros*, l'ordre du sacré.

De la pensée mythique à la raison philosophique

C'est dans ce cadre de la vie sociale, de plus en plus ouvert à la critique et au débat, que se développe une nouvelle forme de pensée dégagée des références sacrées : la philosophie. L'ère de la parole publique et le retrait de la religion stimulent en effet une nouvelle activité de l'esprit dont l'objectif est de parvenir au vrai par l'examen des principes et des causes du monde physique, mais aussi par l'étude des règles de conduite considérées comme justes et bonnes (la morale). Ainsi, avec le déclin du mythe, l'histoire de la pensée humaine s'enrichit d'un domaine de réflexion autonome, non religieux, qui doit forger son propre langage et ses propres outils de compréhension.

La philosophie privilégie l'accès aux connaissances de la nature et l'exploration de l'âme humaine. Elle applique une démarche raisonnée, méthodique, systématique et cohérente, fondée sur la discussion et la démonstration. Elle affiche une ambition d'établir le vrai en ne retenant que les propositions rigoureuses ayant surmonté la règle de l'examen et de la critique. Elle privilégie la curiosité, le questionnement et le débat. Elle se détache insensiblement de l'univers des divinités pour s'interroger sur le monde physique, puis sur les hommes dans leur rapport à la nature et à la communauté humaine. Avec la naissance de la philosophie, le regard porté sur l'univers devient scrutateur : il préfère l'observation et la compréhension des choses à la reproduction fidèle et rassurante des récits anciens. Dans l'accès à la vérité, le questionnement éthique l'emporte désormais sur la vénération des idoles, la prose se substitue à la poésie, le discours prend le pas sur la narration, l'argumentation logique supplante la représentation allégorique, l'écriture remplace lentement l'oralité.

Les philosophes de Milet et la désacralisation du savoir

Ce que l'on appelle aujourd'hui l'école de Milet, au début du VI^e s., a joué un rôle majeur dans la naissance de la pensée rationnelle. Réunissant des philosophes originaires de la cité de Milet (en Ionie, région maritime de l'Anatolie), comme Anaximandre, Thalès ou Anaximène, cette école est l'une des premières à proposer une réflexion sur l'univers libérée des récits de la mythologie grecque. Aux

explications cosmogoniques qui faisaient de l'ordre du monde le résultat des luttes entre les « puissances » primordiales et des exploits de quelques figures héroïques, les « physiciens » de Milet (en ce qu'ils s'intéressent essentiellement à l'évolution du monde physique) opposent une réflexion désacralisée sur l'ordre cosmique. Sceptiques à l'égard des explications surnaturelles de l'origine du monde, ils entendent soumettre cette question à la réflexion humaine.

Le renversement de perspective provoque une révolution de l'esprit : alors que la pensée mythique entend expliquer le monde des hommes et de la nature en retraçant les événements premiers qui ont produit le cosmos, c'est à partir des connaissances disponibles que les Milésiens cherchent, dans un sens inverse, à comprendre la formation du monde et son évolution. Certes, leur réflexion ne parvient pas totalement à écarter les représentations imaginaires de l'époque : elle transpose dans un discours abstrait certaines conceptions héritées de la religion (par exemple l'idée que le monde évolue selon un jeu de forces et de puissances). La pensée milésienne ignore de surcroît la démarche scientifique qui recourt à l'expérimentation et recherche des lois de la nature. Mais pour la première fois, la connaissance du monde n'est plus une certitude léguée par les temps anciens. Elle prend la forme d'une question explicitement posée, discutée, interprétée, soumise à l'intelligence humaine.

L'œuvre d'Anaximandre (v. 610-v. 546) est particulièrement significative de la révolution intellectuelle à laquelle concoure l'école de Milet. Après lui, l'ensemble de la conception grecque de l'univers s'en trouve modifié. Philosophe, physicien et astronome, il élabore une nouvelle interprétation du cosmos qui rompt avec la vision classique d'un monde soumis à l'intervention des puissances divines (celle d'Hésiode). À la conception mythique d'un univers fortement hiérarchisé, relevant du principe de la *monarchia*, il substitue l'idée d'un ordre géométrique où se maintient un équilibre entre des forces considérées comme égales : le régime de l'*isonomia*. Si le monde ne s'écroule pas, selon lui, c'est en raison d'une loi de la pluralité des éléments, de l'équilibre, de la symétrie et de la réversibilité qui fait qu'aucune puissance singulière ne parvient à dominer les autres. Dans cette approche, l'univers n'est plus soumis à l'attraction d'un pôle supérieur, mais se construit sur une dynamique dialectique où les forces contradictoires se contrôlent et se neutralisent mutuellement.

On conçoit l'effet que peut provoquer une telle pensée, inspirée par la physique et l'astronomie, sur la réflexion humaine qui se développe à la suite de l'école de Milet. Entre l'organisation de l'ordre de la nature et celle de l'ordre de la société, les correspondances peuvent facilement être établies. Alors que les mythes héroïques des « temps primordiaux » fondaient la légitimité d'un ordre monarchique hiérarchisé (celui de la royauté mycénienne), la pensée milésienne introduit implicitement la vision d'un monde plus ouvert, dynamique et fluide, composé de forces distinctes ne pouvant plus être soumises à la toute-puissance d'un principe supérieur. Plus avant, elle pose les prémisses intellectuelles d'une nouvelle conception de la vie sociale dans laquelle chaque être humain peut être conçu comme un élément constitutif du tout, un chaînon qui participe à l'équilibre de la communauté, et non un simple sujet devant obéissance à une autorité supérieure incarnée par le roi ou par une aristocratie. Comme dans l'astronomie d'Anaximandre,

l'espace social peut être vu désormais comme un espace symétrique où règne la pluralité, l'égalité et la réciprocité entre tous les membres d'une même communauté. La cité peut devenir cet espace civique où, tour à tour, chaque citoyen a la possibilité d'occuper les positions publiques selon un principe d'équilibre.

Le nombre, nouvel opérateur de la pensée

Cette transformation simultanée de la pensée cosmologique et de la pensée politique est rendue possible, au même moment, l'essor de nouvelles méthodes de pensée permettant de compter et d'établir des ordres de grandeur. Alors que le mythe privilégie l'image et l'allégorie, la pensée rationnelle qui émerge dans la cité découvre l'usage du nombre. Celui-ci, parce qu'il est un opérateur de la pensée qui permet de mesurer, de classer, d'évaluer et de comparer, devient un élément déterminant d'une nouvelle prise sur le réel. Les scribes achéens, dans la civilisation mycénienne, disposaient certes déjà d'un système numérique élaboré leur permettant d'administrer l'économie et le territoire. Mais vers 800 avant J.-C., le nombre devient à la fois un instrument de régulation sociale et l'un des outils privilégiés de la pensée dans de nombreux domaines.

Il pèse sur le développement de l'économie marchande en Méditerranée, mais aussi sur l'équilibre social dans les cités en renforçant le rôle de la monnaie comme valeur régulatrice du commerce. Il contribue à une nouvelle gestion du temps élargie à l'ensemble de la civilisation grecque et fondée, dès le VIII^e s., sur le décompte quadriennal des Olympiades. Il influence surtout la création artistique et l'architecture qui inventent les canons esthétiques dont la plupart s'appuient sur la mesure des justes longueurs et le respect des proportions. Il fait aussi évoluer la poésie : celle-ci passe des œuvres « épiques » (celles d'Hésiode ou d'Homère), hymnes chantant le monde des dieux, à une nouvelle expression créatrice, la poésie « lyrique », fondée sur un rythme plus complexe des pieds et des syllabes.

Avec l'école pythagoricienne (VI^e s.), la mathématique devient une discipline majeure de la pensée savante. Elle sert de fondement à la réflexion philosophique, à la sculpture, à la musique et à l'astronomie, mais aussi, dans certaines sectes mystiques, au recueillement et à la dévotion. Le nombre influence enfin la réforme politique dans la cité dès le début du VI^e s. Dans la recherche du « bon gouvernement », les grands réformateurs soucieux d'étendre l'autorité des lois et d'équilibrer les pouvoirs (Solon, Clisthène, Éphialtès) rechercheront dans la répartition numérique des différentes magistratures civiques entre les *eupatrides*, les paysans et les artisans, un critère essentiel de l'égalité des conditions. Au total, l'essor du nombre conduit à la recherche de nouvelles formes d'équilibre dans la plupart des lieux où s'exprime la création humaine. Il est un outil essentiel de l'esprit rationnel qui se développe dans les cités grecques.

De l'égalité des esprits à la reconnaissance du citoyen

La pensée philosophique qui prend forme dans la Grèce antique fait donc progressivement prévaloir la cohérence du raisonnement abstrait sur la puissance évocatrice des mythes. Sa diffusion y accompagne la transformation plus générale de la vie politique et sociale. L'émergence de la pensée rationnelle, en ce sens, est

indissociable de l'apparition de l'univers singulier de la cité. En effet, en devenant l'instrument privilégié pour penser la société, la raison contribue inévitablement à la reconnaissance de l'égalité de tous les esprits devant le vrai. Or, une telle égalité a des répercussions importantes sur la vie sociale et, *nolens volens*, sur l'ordre politique : elle justifie la possibilité pour tous les citoyens de s'exprimer sur la place publique, de se prononcer sur les problèmes de la cité, voire de participer aux choix concernant la vie communautaire. De l'égalité des esprits à l'égalité des droits, la frontière peut ainsi être progressivement franchie. On comprend dès lors que le développement de la pensée rationnelle est contemporain de l'élargissement graduel de l'espace civique (reconnaissance de la pluralité des pouvoirs, création de magistratures collégiales, apparition de la citoyenneté, mise en place d'assemblées populaires).

C'est ainsi dans un contexte historique où le pouvoir politique (le *kratos*) s'ouvre peu à peu au peuple (le *demos*) par la reconnaissance de l'égalité des citoyens face à la loi, puis par le développement des premières expériences démocratiques, que la pensée, auparavant figée dans des récits mythologiques et contrôlée par l'aristocratie religieuse, s'expose à la discussion et à la controverse. En un mot, la pensée s'ouvre à la raison en même temps que l'ordre politique s'élargit au peuple. Les deux mouvements sont inextricablement mêlés sans que l'on puisse supposer une antériorité de l'un sur l'autre.

La raison, la ruse et les « mystères »

L'évolution de la pensée grecque entre les VI^e et IV^e s. avant J.-C. ne conduit pas à la suprématie de la raison dans tous les domaines de la société. Non seulement l'esprit du philosophe, cet esprit logique formé à la démonstration et la critique, rencontre des obstacles dans la vie de la cité, mais il ne supplante pas, dans le domaine du sacré, les mythes et croyances irrationnelles.

La métis des Grecs

Dans les jeux de pouvoir, la pensée fondée sur la rigueur, la cohérence et l'équilibre fait face à une autre forme d'intelligence que les Grecs appellent la *mētis*. Loin de la recherche raisonnée de la vérité, la *mētis* désigne la ruse, l'intelligence politique fondée sur l'astuce, l'habileté et la capacité à surmonter les obstacles. Elle représente, dans l'univers de la cité, l'esprit souple et retors des hommes publics. Elle s'accompagne d'une certaine forme de cynisme dans la mesure où elle privilégie la tactique politique, les arrangements et marchandages, la pratique du secret, la duplicité et le mensonge. Elle caractérise en fait les esprits rusés soucieux de réaliser leurs fins, alors que la raison s'appuie sur la rigueur de la méthode et la recherche de l'impartialité.

La vie de la cité présente ainsi un double visage. D'un côté, la raison est convoquée pour établir les lois générales s'appliquant à la communauté. De l'autre, l'intelligence rusée continue d'animer la vie politique, générant une certaine instabilité du pouvoir. Les réformes de démocratisation alternent en effet avec les expériences tyranniques dans la Grèce classique.

Le poids des spiritualités

Dans l'ordre du sacré, l'émergence de la philosophie abstraite est loin d'épuiser le sentiment religieux des Grecs. Bien au contraire, la pensée désacralisée qui se diffuse dans la vie publique a pour contrepartie le développement, en marge de la cité, de confréries et de sectes à caractère mystique qui recourent aux rituels et au symbolisme. D'un côté, les réformes adoptées dans de nombreuses cités visent à rompre avec les privilèges sacerdotaux détenus par certaines familles et rendre le culte des divinités accessible au plus grand nombre. De l'autre, les mouvements ésotériques se multiplient dans les colonies grecques de la Méditerranée, renouant avec les théogonies classiques et les anciennes pratiques divinatoires. En contraste avec la publicité donnée au culte officiel, ils entretiennent, par la voie de l'initiation, un accès fermé aux mystères et aux révélations. Ces mouvements refusent de distinguer le monde sacré des divinités et l'univers profane de la vie sociale. Pour vivre selon ce modèle, ils invitent parfois leurs adeptes au repli communautaire. Ainsi, l'émergence de la raison dans la Grèce antique n'entraîne pas dans son sillage une mise en cause de la religion ou des superstitions. Bien au contraire, la sécularisation des idées et la transformation de la religion en culte officiel créent des conditions propices au développement de spiritualités s'efforçant de défendre une conception sacrée du lien communautaire et de contester le nouvel esprit civique de la cité.

D'une manière générale, la distinction entre la raison philosophique et la pensée mythique n'est pas aussi claire qu'elle n'y paraît. Car la naissance de la philosophie s'opère au VI^e s. aussi bien sur la place publique où se confrontent les opinions politiques, l'*agora*, que dans les milieux initiatiques pratiquant les mystères. Certes, l'activité philosophique s'exerce souvent dans le cadre de la vie publique : c'est le cas des Sophistes (V^e s.), ces rhéteurs qui enseignaient les règles du maniement de la parole. Mais elle s'exprime également dans des confréries fermées où l'esprit raisonné cohabite avec les enseignements secrets réservés aux initiés (ésotérisme), comme la secte pythagoricienne dont la doctrine associe l'exercice des mathématiques avec une quête mystique interrogeant les secrets de l'univers. Plus tard, de nombreux philosophes à l'image de Diogène le Cynique (IV^e s.) – dont l'anecdote rapporte qu'il avait pour seul logement un tonneau – se mettent en marge de la cité. Ils affichent leur volonté de liberté, se retirent de la vie publique et dénoncent le goût pour le luxe et les honneurs.

Les limites de l'ambition philosophique

Sur un plan plus général, la raison des Grecs ne peut pas être confondue avec la raison des Lumières (XVIII^e s.). Certes, les philosophes sont sensibles à la pensée logique. Ils concourent à l'essor des mathématiques et au développement de l'astronomie. Mais ils n'assignent pas à la raison une vocation universelle qui ferait d'elle un principe permettant de maîtriser le monde naturel ou de modifier le cours de l'histoire humaine. Ils ne contestent pas les principes supérieurs qui régissent l'univers. S'ils reconnaissent dans la raison un outil essentiel pour comprendre le monde physique et une voie incontournable pour forger une nouvelle morale, ils n'entendent pas donner à l'homme une prise nouvelle sur la marche de la nature ou

du temps. Le cosmos suit des lois qui lui sont propres. L'esprit humain, grâce à la connaissance, se borne à en déchiffrer les énigmes.

La raison antique, si elle est le privilège des hommes libres, n'est donc ni instrumentale, ni expérimentale. Elle encourage la recherche de la vertu et la quête du bien commun, en misant sur les mérites de la pensée argumentée et du débat contradictoire. Elle ne cherche pas à donner une explication complète de l'évolution du monde, encore moins à le transformer. Elle est donc une raison proprement politique, soucieuse d'agir sur la conduite de soi et la vie de la cité ; elle n'est pas une raison universelle cherchant à maîtriser la nature par la science et la technique. Prenant appui sur la philosophie, elle produit très vite des effets sur les conceptions de la vie politique : en permettant l'émergence du débat public et de l'idée d'égalité, elle crée la possibilité de l'expérience démocratique.

La cité grecque, la raison politique et l'expérience démocratique

Durant toute la période dite « archaïque », le développement des cités ne s'accompagne pas de la démocratisation des institutions grecques. Certes, le modèle de la royauté despotique s'est éteint. Mais la vie politique reste dominée par ceux qui possèdent la terre et détiennent l'autorité depuis des siècles : les familles patriarcales. Les premières cités, dans ce contexte, restent sous l'emprise de l'aristocratie des *eupatrides*. Parallèlement, les Grecs réalisent d'importantes conquêtes militaires qui leur permettent de fonder de nouvelles cités sur le pourtour méditerranéen (en particulier sur les rivages du nord, de l'Anatolie et du Pont-Euxin) et de prendre l'ascendant, dans le commerce maritime, sur les Phéniciens (peuple d'origine sémitique installé au Moyen-Orient). Les communautés grecques s'enrichissent. Elles étendent leur culture, leurs arts et leurs mœurs à de nouveaux peuples.

Mais par retour, l'expansion coloniale provoque en leur sein une transformation importante des équilibres économiques et sociaux. L'aristocratie mène une vie fastueuse et se coupe des milieux ruraux. Les commerçants enrichis affichent leur nouvelle puissance et réclament des droits. À l'inverse, les agriculteurs, restés à l'écart du commerce maritime, sont maintenus dans une situation de grande pauvreté. La concentration des propriétés terriennes et l'accroissement des écarts de richesse sont à l'origine de soulèvements sociaux qui obligent les dirigeants, vers la fin du VI^e s., à engager des réformes publiques. Celles-ci font entrer les cités dans l'âge de la loi. Elles conduisent aux premières expériences démocratiques. La raison se diffuse dans les méthodes de gouvernement et sert une nouvelle conception du pouvoir dans laquelle le citoyen occupe un rôle central.

Le rôle de la loi dans la cité

L'âge « classique » (VI^e-IV^e s.) est la période la plus brillante de l'Antiquité grecque. Il constitue une séquence de transformation rapide marquée par l'évolution des mœurs et des savoirs dans les cités, mais aussi par des expériences politiques nouvelles témoignant de la volonté des hommes de réordonner la société. Durant

cette période, les philosophes jouent un rôle décisif aux côtés des grands réformateurs. Ils participent à la dissémination des nouvelles connaissances.

Le nouveau langage de la philosophie valorise la démonstration logique, la recherche de l'équilibre et l'éthique de la discussion. Il influence ainsi intensément la transformation interne des cités. La Grèce entre dans une nouvelle ère politique où la conduite des affaires publiques recourt de plus en plus aux lois communes, c'est-à-dire aux procédures et règles stables dégagées par la raison.

La dikè, une nouvelle conception de la justice humaine

Le développement de la pensée philosophique affecte tous les aspects de la vie communautaire : les échanges économiques, les activités politiques, la pratique religieuse. Une revendication de plus en plus forte s'exprime à cet égard au sein de la cité : les lieux de la vie commune doivent désormais s'organiser conformément à des principes d'équilibre et de justice. Dans tous les domaines, il convient en effet de borner la volonté de puissance des grandes familles, les *géné*. Le principe de *monarchia* (justifiant la concentration hiérarchique de l'autorité) laisse place, lentement, à la valeur de la *dikè* : une justice s'exprimant dans une norme supérieure à tous et établie par la raison humaine. Contrairement à la *monarchia*, la *dikè* ne constitue pas une règle inscrite dans la nature ou une norme divine. Elle est une loi établie par les hommes, par la délibération et à laquelle est assurée une publicité écrite. Publique, elle s'applique à tous de manière égale. Artificielle, elle est toujours modifiable. Mais elle conserve une valeur supérieure dans la mesure où aucun individu ne peut y déroger sans le consentement de tous.

Avec la *dikè*, les Grecs inventent ainsi une nouvelle conception de la vie sociale qui soumet la communauté à l'autorité de la loi générale, égale pour tous, et qui fait reculer les références de la tradition mythologique. Avec elle, se développe une conception plus égalitaire du lien politique cherchant à garantir des droits à tous les membres de la cité, ouvrant la voie à une répartition plus équitable des magistratures et des honneurs entre les différents groupes qui composent le corps social. L'historien Hérodote, contemporain des « guerres médiques » qui opposèrent les Grecs aux Perses (492-448), voit d'ailleurs dans le règne de la loi, auxquels les citoyens se soumettent librement, l'un des éléments de supériorité de la Grèce sur les peuples barbares.

L'essor de la pensée juridique

La raison politique naissante prend une forme concrète dès le VI^e s. avec le développement du droit écrit. Celui-ci est de plus en plus présent dans les activités sociales. Dans le domaine privé, par exemple, la résolution des conflits impliquant un crime trouve de plus en plus sa solution dans la loi commune. Jusque-là, le meurtre restait une affaire privée à laquelle s'appliquait la tradition de la vengeance entre familles. Désormais, il subit une sanction prévue et mise en œuvre dans le cadre de la cité. Il est vu comme une menace pour la communauté tout entière et doit donc être résolu hors du cadre de l'*oikos*, la famille domestique.

L'esprit juridique gagne aussi la vie publique. Le VI^e s. est en effet marqué par la volonté de traduire les aspirations communautaires dans un effort de réforme

globale de la cité. Celle-ci devient ainsi un lieu de législation permanente. Des législateurs, les *nomothètes*, se voient confier la mission de déterminer des règles publiques dont l'objectif est d'assurer la stabilité sociale. De nouvelles procédures voient également le jour. Dans les institutions politiques, ces procédures privilégient les principes de délibération et de collégialité. Elles ont pour but de parvenir à des décisions équilibrées. Dans les institutions judiciaires, elles abandonnent les formules rituelles classiques, définies par la coutume ou la religion, et rendent les jugements au nom de la cité tout entière. Elles privilégient de plus en plus une démarche rationnelle prenant appui sur des règles impersonnelles et systématiques, comme la collecte des faits, le recours au témoignage, l'identification de la preuve et la recherche d'une solution argumentée.

Solon et la recherche de l'équilibre politique

Rien n'incarne mieux ce nouvel esprit juridique que l'action entreprise par Solon, archonte et législateur du début du VI^e s. Sa réforme des institutions athéniennes symbolise pleinement l'effort engagé à ce moment pour établir une société gouvernée par la loi. À son arrivée, la cité athénienne est fortement divisée. Elle sort d'une période de quasi-anarchie (soulèvement des paysans, vacance de l'archontat). Attentif au rétablissement de la paix sociale, Solon entreprend une réforme d'envergure en recherchant le juste milieu entre les attentes populaires et les exigences des riches familles. Il est l'un des premiers à souligner la nécessité d'établir une loi fondamentale de la cité, une loi respectée par tous et supérieure à toutes les parties. La *dikè* est pour lui la seule façon de préserver l'esprit d'unité dans une communauté athénienne minée par les querelles. Refusant d'établir une tyrannie, il participe à la rédaction de lois écrites applicables à tous, y compris aux propriétaires terriens et aux familles patriarcales. La nouvelle législation entend mettre fin aux conflits par la réalisation d'un équilibre entre les classes de la société athénienne (notamment par une remise des dettes et un partage des terres), transposant ainsi dans l'espace de la cité la conception de l'univers symétrique diffusée au même moment par l'école milésienne.

Les réformes de Solon renvoient le principe de pouvoir, l'*archè*, à deux principes philosophiques complémentaires. Le premier, l'*eunomia*, désigne l'idée que le monde trouve son ordonnancement et donc sa stabilité dans un « juste équilibre » des puissances. Dans la société des hommes, il implique une répartition équilibrée des pouvoirs entre les principaux groupes composant le corps social. Il suppose notamment le respect d'une certaine équité entre ces groupes selon leurs mérites. Il constitue en tout cas une sérieuse limite au pouvoir des familles aristocratiques. Le second principe, la *sôphrosyné*, est quant à lui à l'origine une notion religieuse exprimant la vertu liée à l'abstinence, la sobriété et la privation. Transposé dans la cité, il acquiert avec Solon une dimension morale nouvelle, que l'on retrouvera au IV^e s. dans l'œuvre d'Aristote : il représente le dépassement des émotions et de l'instinct dans les relations entre les hommes. Plus avant, ce principe soutient une éthique de la tempérance dans les actions humaines. L'*eunomia* et la *sôphrosyné* trouvent avec la réforme de Solon une première application concrète. Dans l'esprit du législateur, il s'agit bien d'introduire, grâce à une loi générale suivant le principe de la *dikè*, l'équilibre et la sagesse dans le gouvernement de la cité.

Après Solon, la loi devient une technique de gouvernement de plus en plus fréquente dans les cités grecques. Avec sa diffusion, la raison philosophique entre dans le champ de la vie politique. Mais surtout, l'idée d'une loi générale établie par la raison sape les bases de l'ancienne légitimité, liée aux traditions de la religion. Elle permet le passage de systèmes de pouvoir fortement hiérarchisés à des institutions de gouvernement ouvertes à l'ensemble du corps social. Ruinant définitivement l'image hésiodique du roi-ordonnateur dont les qualités extraordinaires lui permettent de dépasser les conflits et d'apaiser la société, elle ouvre la voie à la réalisation d'un nouvel idéal : la démocratie.

La naissance du citoyen

L'histoire de la Grèce antique n'est pas celle d'un long fleuve qui aurait conduit une civilisation du despotisme royal à la démocratie vertueuse. Les institutions politiques varient amplement d'une cité à l'autre et, entre le VI^e et le IV^e s., la plupart d'entre elles sont régulièrement en proie aux révoltes et aux coups d'État. L'histoire des cités est en fait celle d'une succession instable de régimes politiques alternant les expériences démocratiques, les régimes tyranniques et les tentatives de restauration aristocratique. Toutefois, dans plusieurs cités, l'expérience de la citoyenneté et l'instauration de la démocratie populaire sont des innovations si fortes qu'elles caractérisent, pour de nombreux historiens, la période classique.

Une nouvelle conception de la vie commune

La principale mutation qui précède l'apparition de la démocratie en Grèce est l'invention de la citoyenneté. Celle-ci est d'abord une idée. Elle consiste à considérer que les hommes ne sont plus des êtres passifs devant se plier aux exigences d'un ordre politico-religieux supérieur incarné par le roi et par des génè. Elle voit les habitants de la cité comme des êtres actifs appelés « citoyens » (*politai*), considérés comme égaux dans le cadre de la vie publique et, à ce titre, titulaires de privilèges juridiques et civiques identiques. Ce passage du sujet au citoyen est la traduction directe, dans la vie politique, de la conception inédite des rapports politiques qui a commencé à émerger à la fin de la Grèce archaïque.

La citoyenneté concerne les hommes jouissant de la liberté, un statut s'obtenant généralement par la filiation. Elle exclut donc de fait les étrangers, les esclaves et les femmes. Elle n'est donc pas ouverte à tous. Mais elle considère ceux à qui est reconnue cette qualité comme des êtres interchangeables, semblables les uns aux autres, quels que soient leur origine, leur rang ou leur condition. Dans cette vision, la reconnaissance des droits politiques n'est plus liée aux qualités sociales ou aux vertus supérieures d'un individu, celles qui font de chacun un être à part : l'excellence, la naissance ou la fortune par exemple. Ce qui fait la citoyenneté est l'appartenance à une communauté civique. Cette nouvelle conception du rattachement des individus aux institutions politiques est révolutionnaire pour l'époque, car elle rompt avec la vision inégalitaire véhiculée par les mythes et les récits homériques qui exaltaient la supériorité des « héros ». Elle implique de considérer tous les individus de façon abstraite, à partir des liens qui les unissent à la cité.

Si la conception de l'individu change, c'est aussi parce que la définition de la société grecque évolue avec l'apparition de la cité. Considérée auparavant comme une superposition hiérarchique de castes et de groupes au sommet de laquelle prenait place une puissance souveraine, elle est identifiée désormais à un « tout » dont l'unité est plus importante que ses parties. Alors que la société mycénienne s'incarnait dans ses fractions les plus prestigieuses (nobles et riches) et dans la hiérarchie des différents pouvoirs (identifiables par des titres, des fonctions et des honneurs), la cité antique se définit comme une communauté. Là où les positions étaient définitivement fixées par la tradition, elles peuvent être occupées tour à tour par chaque citoyen en sa qualité de membre de la cité – à l'exception de certaines fonctions militaires ou techniques auxquelles l'accès est limité. Alors que la royauté s'identifiait au roi, la cité prend corps dans le « sentiment de communauté » appelé la *philia*.

Le principe d'égalité juridique porté par la citoyenneté reste néanmoins un sujet de tensions dans des sociétés où, tout au long des VI^e, V^e et IV^e s., la naissance, le prestige social et la répartition des richesses continuent de maintenir de fortes inégalités. À cet égard, la conception philosophique de l'égalité est loin d'être totalement résolue : elle fait l'objet de luttes sémantiques prolongeant les tensions entre les grandes familles, les commerçants enrichis et les plus pauvres. En attestent les nombreux mots utilisés pour la désigner : les notions d'*homoioi* (les « semblables » ou les « pairs ») et d'*isoi* (les « égaux ») pour parler des êtres humains ; les principes philosophiques d'*isotès*, d'*eunomia* ou d'*isonomia* pour penser la formation des équilibres dans l'univers et dans la société (voir plus bas).

Sparte, le soldat et le citoyen

Contrairement à ce qui pourrait sembler une évidence, la naissance de la citoyenneté ne se confond pas avec celle de la démocratie politique. C'est en effet dans la pratique militaire qu'émerge, à partir du milieu du VI^e s., le principe d'égalité. L'art de la guerre passe alors d'une conception aristocratique de la fonction militaire, prérogative des puissants (principalement les *géné*), à une conception communautaire de l'armée fondée sur une organisation disciplinée dont la pièce maîtresse est le soldat. Dans plusieurs cités, l'apparition de « l'hoplite » (fantassin puissamment armé et protégé d'une cuirasse) porte un coup sévère aux prérogatives des *hippeis*, les cavaliers issus de l'aristocratie.

C'est surtout à Sparte (Péloponnèse), cité guerrière et rivale d'Athènes, que la transformation de l'organisation militaire témoigne d'une nouvelle conception sociale où la « communauté des soldats » l'emporte sur l'héroïsme des chefs. Entre le VII^e et le VI^e s., la cité lacédémonienne entreprend en effet des réformes importantes pour établir de nouvelles institutions vouées à la guerre. Elle met en place un modèle de vie communautaire fondé sur l'exercice militaire et l'enseignement de la discipline collective. Elle crée un corps de « soldats-citoyens » au sein duquel les distinctions militaires sont supprimées. Ces guerriers, placés sur un pied d'égalité matérielle (on leur attribue à tous un lot de terre), sont considérés comme des *homoioi* et sont représentés par une assemblée, l'*apella*. Certes, la cité spartiate maintient ses deux institutions royales, l'une viagère, l'autre héréditaire. Mais son