

INTRODUCTION



Les savoirs et le bien commun : la démocratie comme extension de la publicité épistémique

Arnaud MACÉ

Il s'agit d'une enquête collective sur le rôle social et politique du savoir. Elle est le fruit de l'hypothèse selon laquelle la Grèce ancienne est un terrain remarquable pour observer l'effet que la valorisation des dispositions savantes au sein d'une société est susceptible d'y produire, tout particulièrement en matière d'invention politique. La méthode d'investigation devait éviter de dissimuler la réponse dans les questions initiales, en présupposant le rôle politique du savoir ou la dimension épistémologique des pratiques collectives. Pour éviter cet écueil, il valait mieux se séparer en deux groupes : l'un avancerait dans l'examen des figures de savoir en Grèce ancienne, en questionnant la façon dont ceux et celles qui les incarnaient avaient pu percevoir leur rôle social ; l'autre poursuivrait une enquête sur les pratiques collectives qui véhiculent l'expérience de former un corps commun, en se demandant si des formes de savoir ou de représentation du savoir pouvaient ou non être présentes dans de telles expériences. On verrait alors si les deux entreprises finiraient par se croiser.

Cette répartition des tâches rythma l'alternance des matins et des après-midi d'un colloque qui se tint à Besançon en octobre 2008, rassemblant des spécialistes de domaines aussi variés que l'histoire, la

philologie et l'histoire littéraire, l'histoire de la philosophie et celles des techniques anciennes, aussi bien que les sciences politiques contemporaines¹. Nous avons eu la chance d'accueillir, au cœur du second groupe, Josiah Ober, qui publiait alors ses résultats concernant l'hypothèse selon laquelle les institutions démocratiques avaient pu, à Athènes, s'appuyer sur un processus d'optimisation de l'usage du savoir dispersé dans la population (Ober, 2008) : nous le remercions d'être venu exposer, en trois conférences matinales, l'essentiel de sa thèse, et nous remercions son éditeur, Princeton University Press, de nous avoir permis de publier ces trois textes, issus de trois chapitres centraux du livre, en version française. Le présent volume livre donc les textes issus de cette rencontre, en un diptyque : d'un côté la prolifération des figures du savoir en Grèce ancienne, connues de tous ou d'au moins quelques-uns, artisans, devins, médecins, aèdes, poètes, philosophes, praticiens de l'*historia*, sophistes, astronomes ; de l'autre, la rumeur des pratiques collectives où se constitue quelque chose comme un corps commun : celle de rire au théâtre, celle de faire du tapage dans les assemblées, celle de participer à des rites communs ou de délibérer au Conseil.

Quel est le point de contact entre ces deux versants ? Nous allons tenter, dans la présente introduction, d'en tracer les contours. La formule en est aisément énoncée : savoir et action collective ont en Grèce ancienne un rapport spécifique à des formes de « publicité ». Plusieurs types de possesseurs de savoir y ont très tôt été compris, et se sont compris eux-mêmes, comme des gens qui ont ou doivent avoir un rapport au public, à un public, rapport précisément fondé sur la possession du savoir ; les manifestations collectives dont il est question ont à voir avec la constitution d'un « public » amené à se réunir dans des lieux capables de donner à une somme d'actes individuels une forme d'unité globale. Il faut avancer prudemment vers ce point de rencontre, tant la notion de publicité et celle de public ont pu être utilisées de manières diverses et

1. « Le Savoir public, savoirs collectifs et figures du savoir en Grèce ancienne », 8 au 10 octobre 2008, Université de Franche-Comté, avec le soutien du Conseil régional de Franche-Comté et de la Ville de Besançon. Ce colloque prenait place au sein du programme de recherche IKD, mené par le Laboratoire Logiques de l'Agir de 2007 à 2011, en collaboration avec l'ISTA et la MSHE, sur la question de la genèse de la perception du partage privé/public en Grèce ancienne. Pour les principaux résultats concernant cette question, voir Macé (2012). Le personnage de Socrate et son rapport particulier au partage privé/public avait donné lieu à un approfondissement spécifique, dont les résultats ont été publiés (Macé, 2009a). Pour les bilans d'étape du programme IKD, voyez Macé (2007 ; 2008).

homonymiques, si bien qu'il vaut mieux commencer par distinguer les sens de la publicité si l'on veut en venir à comprendre comment cette forme de régime très particulière que les Grecs appelaient démocratie, et par lequel la communauté des citoyens prend elle-même en charge la distribution des prérogatives et la conduite des affaires de l'État, tiendrait son épanouissement du fait qu'on ait pu considérer que le peuple sait mieux qu'un autre ce qui doit être fait pour le bien commun – et que le savoir, reste, en toutes circonstances, ce qui procure le bien commun. La présente introduction a pour objet d'esquisser les perspectives qui ont ouvert ce vaste champ d'investigation, dont l'abord supposait que l'on déplace la façon dont on pose la question des rapports de la publicité, de l'espace public, de la démocratie et du savoir.

*

* *

L'hypothèse que les Grecs auraient dû ce qu'ils furent, ne serait-ce que dans une certaine mesure, à leur culture des savoirs et des savoir-faire, a largement été explorée. Elle semble avoir porté l'espoir de ne pas faire de la Grèce ancienne un miracle, en la restituant plutôt à un contexte qui hérite des évolutions connues à l'âge du bronze par toutes les sociétés eurasiennes : le développement de cultures urbaines appuyées sur le développement des techniques agricoles, artisanales, médicales, culturelles, et plus particulièrement celui des technologies de communication, à commencer par l'écriture². Ce que devint la Grèce ne serait lié qu'à la façon dont elle a approfondi pour elle-même un héritage commun à toute une aire géographique et culturelle : le rôle des savoirs et des techniques, et tout particulièrement de l'écriture, qui depuis les années 60 du siècle dernier, a fait l'objet d'un vaste débat sur sa capacité à être à l'origine de l'évolution scientifique et politique des sociétés grecques³. Plus particulièrement, on a cherché à établir un lien entre la curiosité qui

2. Sur cette idée de restituer la Grèce et ses « inventions » à son contexte plus large, en particulier celui des révolutions urbaines de l'âge du bronze, voyez récemment Goody, 2010, p. 174-175.
3. Sur le rôle de l'écriture dans l'avènement de formes cognitives et sociales nouvelles, voir Goody et Watt (1963) ; Detienne (1962 et 1988) ; pour une réévaluation de l'oralité, voir Havelock (1982). De manière plus générale, il faut rappeler, comme le fait M. Detienne, que la possession de systèmes graphiques de notation n'est pas une condition nécessaire au développement de l'État centralisé, ni à celui d'une multitude de savoirs, allant du calcul à l'astronomie en passant par la grammaire, qui peuvent s'épanouir

préside à l'édification des savoirs et l'invention politique. C'est certainement une idée qui ne manque ni d'évidence ni d'attrait aux yeux de l'homme moderne : n'avons-nous pas tendance à penser que l'invention démocratique moderne, par laquelle certaines sociétés occidentales du XVIII^e siècle après J.-C. sont parvenues à des révolutions politiques auxquelles elles se réfèrent encore, a elle-même bénéficié d'un vaste mouvement de curiosité savante, de développement et de diffusion des savoirs et des techniques, que nous appelons « Les Lumières » ? Le phare de la raison et de la science aurait guidé le navire du progrès et de la démocratie. Or, comme cette invention politique, celle qui se fit jour dans les constituantes américaine et française, s'est cherché des modèles du côté de la Rome et de l'Athènes anciennes, il semble naturel de scruter dans ces sociétés anciennes, et plus particulièrement dans la plus ancienne et la plus démocratique d'entre elles, les linéaments d'une telle alliance entre la curiosité pour le savoir et l'audace politique.

Établir un tel lien se heurte pourtant à des difficultés considérables, tant on risque de restreindre le champ de l'explication par la réduction des causalités⁴. Il se pourrait que l'on ne tienne, en lieu et place d'un rapport de causalité, que de simples concomitances. D'une part, le développement des savoirs peut s'avérer relativement indifférent à l'invention démocratique : ainsi de hauts degrés de science et de technicité ont pu être atteints par d'autres sociétés anciennes ou modernes hors de toute forme de démocratisation du pouvoir, ce dont les grandes civilisations de l'Asie et du Moyen-Orient peuvent témoigner. D'autre part, cette forme politique elle-même, la démocratie, pourrait bien se produire dans des environnements où l'accumulation des savoirs reste fruste. À ce dernier titre, il faut commencer par nous dégager d'un anachronisme qui menace souvent le projet de lire les révolutions modernes dans le prolongement des innovations anciennes. Si l'on veut parler de « démocratie » au sens où les Anciens employaient ce terme, il faut alors entendre par là le type de régime qui s'est par exemple épanoui à Athènes au V^e siècle avant J.-C.

sans écriture, comme le montrent l'exemple des civilisations andines et peut-être celui de l'Inde ancienne (Detienne, 1988, p. 312).

4. Voyez sur ce point Meier (1986), qui avance une vive critique de la tentation de trop réduire le « miracle » grec en rapportant l'invention politique qui en est le cœur à des facteurs techniques comme celui du système d'écriture : une telle démarche mène aux yeux de l'auteur à surévaluer le rôle de certains facteurs, en leur faisant porter dès le départ ce que l'on doit finalement obtenir au terme du processus que l'on veut décrire – ainsi l'alphabet finit par porter en germe la démocratie que l'on veut à tout prix voir sortir de lui.

et qui est considérablement différent de la forme homonyme de gouvernement connue par certains États modernes occidentaux. Ceux-ci se sont même édifiés d'une part sur le rejet de certaines des caractéristiques essentielles du régime démocratique ancien, à savoir la prise de décision directe des citoyens et la désignation des corps où tous ne sauraient siéger en permanence par tirage au sort, et d'autre part sur l'adoption de l'élection, perçue par les Anciens comme favorable au pouvoir oligarchique des élites⁵, et restreinte à Athènes à des contextes techniques (élection des architectes et médecins publics, élection des généraux par les citoyens soldats)⁶. On a, pour toutes ces raisons, plus justement nommé ces « démocraties » modernes, des « régimes représentatifs » : à tant rejeter de caractéristiques essentielles du régime appelé originellement démocratie, le régime moderne prétendant au même nom ne saurait le porter que par homonymie⁷. Or, rendue à son originalité, la démocratie cesse d'avoir tant besoin d'un vaste mouvement « des Lumières » au sein de sociétés à la rationalité et à la complexité croissante : elle consiste davantage dans l'égalité des prérogatives que se reconnaissent un groupe d'égaux, et, de ce point de vue, « l'isonomie » qui la fonde peut être rapportée à la pratique de la distribution à parts égales, qui, en Grèce ancienne, apparaît

5. Aristote témoigne du caractère courant de cette opinion : « δοκεῖ δημοκρατικὸν μὲν εἶναι τὸ κληρωτὰς εἶναι τὰς ἀρχάς, τὸ δ' αἰρετὰς ὀλιγαρχικόν », *Pol.*, IV 9, 1294b 7-9. On peut traduire ainsi : « on considère qu'il est propre à la démocratie que les magistratures soient tirées au sort, mais propre à l'oligarchie qu'elles soient issues de l'élection ». Sur le fait que l'oligarchie est la forme de gouvernement qui distingue les riches, voir II 11 9, 1273a 25-27 : « εἴπερ οὖν τὸ μὲν αἰρεῖσθαι πλουτινὴν ὀλιγαρχικόν τὸ δὲ κατ' ἀρετὴν ἀριστοκρατικόν » ; « et puisque le fait de désigner en fonction de la richesse est propre à l'oligarchie, et le faire sur le fondement de l'excellence propre à l'aristocratie ».
6. Sur les 1 100 magistratures désignées par an au IV^e siècle, une centaine l'était par élection, voir Hansen (1991, p. 230-233). Pour l'élection des magistratures techniques, chefs militaires, intendants des Arsenaux, médecins publics, voir *Ibid.*, p. 233.
7. Pour une démonstration d'ensemble, on lira Bernard Manin (1995), qui propose l'appellation de « régime représentatif ». L'abandon de ces traits essentiels de la démocratie par les constituantes française et américaine est d'autant plus significatif que l'usage du tirage au sort, par exemple, a fait ses preuves dans l'histoire européenne médiévale et renaissante, ainsi dans les républiques italiennes, et que les philosophes du XVIII^e siècle, tels Montesquieu et Rousseau, maintiennent la proposition ancienne de considérer ce mode de désignation comme propre à la démocratie, par opposition à l'élection, reconnue par eux encore dans son caractère aristocratique (voyez sur ce point l'ensemble du deuxième chapitre de l'ouvrage de B. Manin, la première section passant en revue les républiques italiennes (p. 74-93) et la deuxième la théorie politique de l'élection et du tirage au sort à l'époque classique, p. 93-108). Pour le même constat sur la disparition moderne du tirage au sort en politique, et l'esquisse d'un retour possible, voyez Sintomer (2007 et 2011).

encore chez Homère associée aux pratiques de répartition du butin, du gibier et de l'héritage (Borecký, 1965). La démocratie retrouve le contexte anthropologique qui est le sien, celui des pratiques concrètes de délibérations entre égaux, connu aussi bien des Cosaques du XV^e au XVII^e siècle, qu'au XX^e siècle en Éthiopie du Sud, chez les Ochollo⁸.

C'est alors la liaison entre savoir et démocratie qui semble s'obscurcir, car le savoir, si on le ramène lui-même à sa dimension anthropologique, n'est peut-être pas immédiatement adapté à l'égalité des parts. C'est du reste un sentiment que les Anciens semblent avoir eu, comme en témoigne une histoire que Platon met dans la bouche de Protagoras : si les arts et les sciences n'ont pas besoin d'être répartis indistinctement entre tous – « qu'un seul possède la médecine et c'est assez pour de nombreux profanes (ιδιώταις), et il en va de même pour les autres hommes de l'art (δημιουργοί) »⁹ –, en revanche les sentiments de la justice et de l'honneur doivent être distribués « parmi tous » (ἐπὶ πάντας), de telle sorte que « tous y aient part » (πάντες μετεχόντων) si l'on veut qu'il y ait une cité¹⁰. L'étude d'Olivier Renaut consacrée dans ce volume à l'*euboulia* chez Platon rappelle du reste que cette inégale répartition du savoir sera pour Platon le fondement d'une inégale répartition du pouvoir : ceux qui ont l'art politique véritable sont encore moins nombreux que ceux qui ont l'art médical, et il suffit de ceux-là pour diriger la cité de la manière la plus sage. Le savoir instaure une frontière entre ceux qui savent et ceux qui ignorent, bien plus sûrement peut-être que d'autres critères. On reconnaîtrait là ce qui permet de nourrir un rapprochement entre ennemis anciens de la démocratie et promoteurs modernes du régime représentatif : dans les deux cas, une élite bien formée saura mieux que l'ensemble gérer des affaires complexes – Josiah Ober, dans la première de ses trois conférences présentes dans ce volume, marque cette continuité entre le Platon de la *République* et les théoriciens élitistes du régime représentatif. Au contraire, la démocratie ancienne se fonderait quant à elle sur ce qui

-
8. Nous faisons références en l'enquête comparatiste menée sous la direction de Marcel Detienne, et visant ainsi à rendre le « miracle » de la démocratie grecque à son terreau anthropologique, à ces lieux d'assemblées entre égaux que l'on trouve partout où les cultures humaines ont ainsi fait advenir la communauté politique. Voir M. Detienne (2003).
 9. Nous traduisons *Protagoras* 322c 6-7 : εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἰκανὸς ιδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί.
 10. Nous suivons les lignes suivantes, c 7-d 2. Il s'agit de la réponse de Zeus à Hermès qui se demande comment effectuer la distribution du sens de la justice et de celui de l'honneur.

est distribué à tous, étant fondée sur une pratique de l'égle prérogative des membres de la communauté politique. La question du rapport de la démocratie et du savoir tournerait donc court.

La chose est plus compliquée qu'il n'y paraît. D'abord parce qu'il y a des savoirs mieux distribués que celui du médecin. La deuxième partie de ce volume, en se tournant du côté de ce que tous savent, en rencontre quelques-uns : le savoir populaire des fables, qui est déjà un savoir-faire, comme y insiste Marie-Claude Charpentier, ou le savoir métrique que le rire comique suppose chez le spectateur de théâtre, et dont Martin Steinrück suit ici l'inscription dans l'écriture dramatique elle-même. De ce point de vue, les savoirs collectifs commencent à fourmiller lorsque l'on dissipe la représentation élitiste de la manifestation du peuple comme bruit et tapage, inspirée de l'expérience théâtrale, à laquelle Noémie Villacèque consacre son étude. Mais avant d'ouvrir davantage cette porte, en restant même sur les savoirs qui ne sont de fait pas distribués à tous, ainsi celui d'être médecin, faisons une considération supplémentaire. Le propos prêté par Platon à Protagoras va plus loin que de simplement remarquer que la médecine n'est pas distribuée à tous : il indique que cela suffit à couvrir une multitude de profanes en médecine, car il suffit d'une minorité de médecins dans une population pour que toute une cité soit bien soignée. De même, le propos platonicien sur l'*euboulia*, déployé par Olivier Renaut, est bien d'affirmer qu'il suffit que la partie avisée de la cité gouverne pour que *toute* la cité soit avisée. L'intelligence devient collective, commune, sans pour autant que tout le monde ait part à l'intelligence, de même que la prestation de la médecine, la santé, peut être à tous, sans que la médecine soit à tous. Il y a là une différence entre deux modes de constitution des choses communes, que nous avons ailleurs décrites sous les termes de communs exclusifs et inclusifs (Macé, 2012, p. 16-20), et qui correspondent précisément à ceci : il y a ce qui est commun sans avoir besoin d'être distribué à tous (commun exclusif), ainsi l'intelligence de la cité pour Platon, ou le trésor public, qui est lui aussi commun sans être à tous, et il y a ce qui ne saurait être commun sans être distribué à tous et à chacun (commun inclusif), ainsi le bonheur et le malheur communs, par exemple. Or l'idée ancienne de l'isonomie, élaborée dans le contexte de la distribution égale des parts (Borecký, 1965) est rigoureusement liée à l'idée d'une communauté inclusive : elle existe par le fait qu'une délibération commune existe, à laquelle chacun de ceux qui constituent la communauté concernée peut prendre part – ce que tous décident est aussi décidé par chacun. Quel rapport pourrait-elle donc avoir

avec le phénomène du savoir, dès lors que celui-ci pourrait se caractériser par une tout autre idée de la distribution que celle qui la nourrit ? Pour entrevoir la possibilité d'un tel rapport, il faut parcourir les études rassemblées dans la première partie du volume, et qui sont consacrées aux figures publiques du savoir en Grèce ancienne.

*
* *

Pour aborder l'étude des figures publiques du savoir en Grèce ancienne, un travail de décentrement par rapport aux conceptions contemporaines de l'espace public est nécessaire. Notre regard, porté depuis le contexte « démocratique » moderne, pourrait avoir tendance à ne chercher pour le savoir d'autre rôle social que celui qui lui confère cette histoire très particulière, celle des Lumières, et l'idée de « l'espace public » dont cette histoire est porteuse. Au sein de celle-ci, le savoir n'acquiert de vocation politique que pour autant qu'il se diffuse des cercles savants vers un public à éduquer, dont on attend qu'il acquière, par exemple par l'intermédiaire de la presse et de la libre discussion, l'esprit critique lié à la diffusion de l'information. On remarque aisément que le modèle de la diffusion configure la publicité que l'on accorde au savoir d'une manière qui contribue à asseoir l'évidence du régime représentatif, dans lequel une élite éclairée est amenée à faire œuvre de pédagogie auprès de la masse. Malgré cette affinité avec le régime représentatif, cette idée de diffusion recelait plusieurs attraits pour penser le rôle des savoirs dans le développement de la démocratie grecque et elle fut largement utilisée dans les études d'anthropologie historique.

Le premier attrait de l'idée de publicité est qu'elle apporte un élément intéressant pour la tentative d'explication de l'invention politique des Grecs à partir de données anthropologiques comme l'écriture, qui, sans de tels additifs, risque de manquer de pouvoir explicatif. Comme l'hypothèse sur le rôle formateur de l'écriture alphabétique ne semble pas suffire, on peut chercher à ajouter le fait que l'écriture, chez les Grecs, devienne un « opérateur de publicité » plutôt que de secret, et qu'elle serve à afficher les lois aux yeux de tous, ainsi qu'à favoriser une *accessibilité* renouvelée de tout ce qui peut s'écrire et donc en premier lieu de ce qui

se sait¹¹. Il faudrait donc penser que l'écriture vient nourrir au sein de la cité une dynamique qui la précède : celle de la mise en commun de certaines pratiques et de certaines activités, une inclination vers la publicité qui arrache au secret une pratique auquel pourtant d'autres cultures la confinaient. C'est dans le rapport à l'accessibilité que la cité semble avoir été un milieu très particulier : cette culture du « grand jour » qui fait du scribe un « artisan de publicité », alors qu'il était celui du secret des archives dans le palais mycénien (Detienne, 1988, p. 317). La cité est prise dans une dynamique d'accessibilité, ouvrant « un monde spirituel réservé au départ à une aristocratie de caractère guerrier ou sacerdotal », grâce à la « divulgation des savoirs », à laquelle contribue précisément l'usage que font les Grecs de l'écriture (Vernant, 1962, p. 44-48). Il y a là une intuition dont on trouvait, en ce même début des années 60, une formulation indépendante sur le terrain de la théorie sociale par Jürgen Habermas (Habermas, 1962), à savoir celle selon laquelle des évolutions politiques et historiques de grande ampleur pourraient résulter des modifications à la fois profondes et dispersées, imprégnant l'ensemble d'une société, du point de vue de son rapport à ce qu'il conviendrait d'appeler la « publicité », en un sens que porte peut-être avec moins d'ambiguïté l'allemand *Öffentlichkeit* : celui de « l'ouverture », de la « visibilité », de l'« accessibilité », par opposition à ce qui est secret, réservé. Il faut clairement distinguer cette notion d'« espace public » de ce que l'on peut appeler la vie publique au sens politique : il ne s'agit pas de l'opposition de l'intérêt public et du secteur privé, mais de la façon dont les choses se prêtent au regard et à l'oreille – qui peut entendre, qui peut voir, qui peut en parler : nous avons à ce titre proposé de clarifier cette différence en distinguant, d'un point de vue terminologique, la publicité dite « sen-

11. Déjà Goody et Watt, en 1963, insistaient sur ce point : ce que l'usage non syllabique de l'alphabet phénicien par les anciens Grecs aurait permis, c'est un processus de diffusion de l'écriture à travers une multiplicité inédite d'activités et des sphères sociales, stimulant par là aussi de nouvelles activités intellectuelles (pour un retour sur l'apport de cet article par James Goody, voyez Goody [2010, p. 183]). Pour J.-P. Vernant, ce n'est pas non plus l'écriture en elle-même qui est en cause, mais un véritable « changement dans la signification sociale de l'écriture », jusqu'alors tenue pour un privilège des scribes dans les palais des administrations royales du Proche-Orient (Vernant, 1963, p. 208-209). Voyez la reprise de cette comparaison entre usage grec classique et usage hittite ou mycénien de l'écriture par Marcel Detienne (Detienne, 1986, p. 314-315) : l'expression d'« opérateur de publicité » est employée par ce dernier p. 315. L'insistance sur l'affichage des lois, par lequel l'écriture acquiert une fonction politique est dans le livre de Vernant en 1962 (*Ibid.*, p. 48) ; voyez-en la reprise sous le thème de l'écriture monumentale et publique par Detienne (1988, p. 313).

sible » (ce qui s'expose à de nombreux yeux et à de nombreuses oreilles) de la publicité politique, qui délimite le domaine public, celui de l'État, ses institutions, possessions, fonctions et activités (Macé, 2009b ; 2012, p.20-25)¹². Ces deux dimensions ne vont bien sûr pas nécessairement de pair, car on peut défendre l'intérêt de l'État d'une manière très discrète, et faire un grand tapage autour d'une affaire privée. La fécondité de l'hypothèse habermassienne tient pourtant précisément à l'idée que publicité sensible et publicité politique ne sont pas non plus tout à fait sans lien, et qu'une modification au long cours de la façon dont on accède aux choses qui se disent, s'écoutent et se voient pourrait bien avoir un effet sur les structures sociales et politiques. Si la rencontre entre théorie critique et histoire ancienne n'a pas eu lieu à l'époque, il faut reconnaître dans la présentation faite par J.-P. Vernant une intuition similaire, celle qui trouve dans l'extension de la publicité la clef du processus de démocratisation. La cité, affirmait Vernant, est fondamentalement publique en deux sens solidaires, l'un politique et l'autre sensible : celui de l'intérêt commun, d'une part, et, de l'autre, celui des pratiques établies au grand jour, *emphanos*, au milieu, *eis to meson*, dans les lieux les plus exposés, les *epiphaneistatoi topoi*¹³. Certes, là encore, l'argument peut paraître trop général pour isoler une véritable causalité, plutôt que de simples concomitances : il se pourrait bien en effet qu'une culture de l'exposition et des espaces de visibilité ne soit en rien propre à la démocratie, ni dans l'imaginaire ni dans la pratique des anciens Grecs, ainsi qu'en témoigne la façon dont la publicité rayonne dans les cités décrites par Platon, qui ne sont certainement pas démocratiques, si l'on s'en tient sans confusion au sens ancien du terme ; il se pourrait encore que la démocratie ne soit pas favorable à toutes les formes de visibilité – on pense ainsi à l'interdiction solonienne des pleurs des femmes lors des funérailles privées. En un mot, l'accrois-

12. Appeler « sensible » la publicité des choses entendues et vues par beaucoup, c'est, avec Platon, s'en tenir à leur simple dimension phénoménologique : ce qui fait l'unité de tous ces phénomènes, c'est leur plus ou moins grande exposition à des organes sensibles – choses vues par beaucoup d'yeux, entendues par beaucoup d'oreilles. Voyez l'acclimatation de cette manière antique de voir chez un contemporain comme Jacques Rancière, qui fait usage de l'expression de « partage du sensible » dans la description des pratiques humaines (Rancière, 2000).

13. C'est le cœur du dispositif mis en place par Vernant : « On peut même dire que la *polis* existe dans la mesure seulement où s'est dégagé un domaine public, aux deux sens, différents mais solidaires, du terme : un secteur d'intérêt commun, s'opposant aux affaires privées ; des pratiques ouvertes, établies au grand jour, s'opposant à des procédures secrètes » (Vernant, 1962, p. 46).

sement de la publicité pourrait ne pas, en lui-même, propager davantage la démocratie que d'autres formes de régimes.

L'usage du concept de publicité doit assurément être précisé, en premier lieu parce que la perception moderne de l'espace public est dotée d'une grande capacité généralisatrice, qui convient peut-être à l'étude des mondes modernes, mais devient source de confusion lorsque l'on scrute les sociétés anciennes. Comme l'ont avancé certains médiévistes, il est possible qu'à mesure que l'on s'éloigne de la modernité, le souci d'éviter l'anachronisme en reconstruisant le sens possible de quelque chose qui pourrait s'appeler « public » à partir des mots et des pratiques indigènes, nécessite une dissociation des éléments que la société moderne réunit au point de les confondre en un seul phénomène appelé l'« espace public », lequel est issu d'« une évolution tardive qui réduit la complexité et l'ambiguïté du rapport entre public et privé à la seule opposition entre la publicité médiatique et les secrets de l'intimité »¹⁴. Il convient donc, en se tournant vers les mondes anciens, de tenir compte de la propension de notre modernité à facilement subsumer une grande diversité de phénomènes sociaux sous la polarité du public et du réservé, et de porter une grande attention à la spécificité des phénomènes sociaux qui risquent de se trouver facilement enrôlés et homogénéisés sous la houlette de cette opposition. Plus particulièrement, il s'agit de vérifier avec précision si les formes de publicité sensibles qui sont invoquées comme forme de « publicité » sont bien de nature comparable : sans ce préalable, l'espoir de trouver un lien entre publicité sensible et publicité politique s'évanouit. Vincent Azoulay, qui, dans le présent volume, est, avec Paulin Ismard et Charles Girard, l'un des répondants de Josiah Ober, a récemment rappelé le rendez-vous manqué entre Habermas et l'histoire ancienne, en identifiant les obstacles spécifiques à lever en vue d'un usage fécond du concept d'« espace public » sur le terrain de la Grèce ancienne. Il signale plus particulièrement les trois sphères qu'il faut commencer par distinguer si l'on veut trouver des équivalents anciens à l'idée d'espace public, qui se trouve ainsi diffracté en trois types « d'espaces » : la cité des archéolo-

14. Je cite la version remaniée de l'article « Le 'bien commun' et 'la loi de la conscience' (*lex privata*) à la fin du Moyen-Âge » originellement paru dans *Studi Medievali*, n° 41 (2000, p. 505-548), puis dans Moos (2005, p. 471 *sqq.*, en l'occurrence p. 472). Voyez aussi Moos (2004). Cela n'exclut pas pourtant que cette évolution moderne, qui tend à saturer la diversité du social par cette polarisation entre ce qui s'offre à tous et ce qui est intime, peut être étudiée pour elle-même dans ses prémisses prémodernes, concernant tout particulièrement l'étude des mœurs, telle qu'elle est justement menée par P. von Moos et G. Melville en 1998 (Melville et Moos, 1998).

gues, avec ses lieux et monuments publics, la cité des épigraphistes, celle où les lois s'affichent aux yeux de tous et la cité des philosophes, celle où circulent les savoirs (Azoulay, 2011). On reconnaît ainsi toutes les sphères que Jean-Pierre Vernant mobilisait déjà en 1962 au service de son hypothèse sur la publicité de la cité – l'espace concret partagé, la publicité de la loi et la diffusion des contenus de savoir. La mise en garde de Vincent Azoulay nous invite à regarder à nouveau frais la spécificité de chacune de ces formes d'« espace » public, afin de mesurer plus précisément le type de rapport qu'elle pourrait entretenir avec la publicité politique.

Il y a un terrain où Jean-Pierre Vernant précise le rapport entre les deux publicités, sensibles et politiques : celui des espaces d'intervisibilité, des assemblées, des réunions où les égaux forment cercle. Le rapport est posé par une expression grecque, *es meson, es to meson*, qui a le grand avantage de signifier aussi bien ce qui se fait aux yeux de tous et ce qui est mis en commun : le milieu est à la fois ce que tous voient et ce qui est à équidistance de tous les membres réunis en cercle. La géométrie fournit ici un schème, c'est-à-dire une généralité de la perception qui est à la fois homogène à la sensation (l'espace partagé du cercle où se tiennent les danseurs, ou les guerriers qui délibèrent, figure de publicité sensible) et au concept (l'égalité des parts de ceux qui se donnent un objet commun et se rapportent les uns les autres à celui-ci selon une relation identique). Jean-Pierre Vernant rencontre sur ce terrain les intuitions développées par Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet, celles d'une schématisation géométrique primitive de l'espace partagé et de l'expérience politique de l'égalité des prérogatives¹⁵. Or il y a précisément là une scène primitive, qui est ensuite projetée sur l'espace public de la cité : il revient à Marcel Detienne d'avoir identifié les pratiques primitives où de telles configurations spatiales ont pu en venir à désigner ce qui est commun : celles des jeux funéraires, du partage du butin et de la délibération propres au groupe de guerriers (Detienne, 1967, chap. V). C'est au sein de l'espace de l'assemblée des guerriers que ce qui est fait aux yeux de tous acquiert un statut particulier, validé par la communauté : c'est ainsi que sont instituées des choses communes, offertes à la distribution des parts entre égaux ou en récompense au vainqueur. Mais c'est déjà une interprétation que d'ajouter que la configuration spatiale elle-même schématise directement un type de rapport politique, parce que le cercle représenterait

15. Cette liaison entre espace et organisation politique apparaît particulièrement explicitement lorsque J.-P. Vernant discute le livre de P. Lévêque et P. Vidal Naquet, *Clisthène l'Athénien* (Lévêque et Vidal Naquet, 1964 ; Vernant, 1965b).

immédiatement, grâce à l'équidistance où chacun se trouve par rapport au centre, le rapport d'égalité qui règne entre tous. Encore une fois, au milieu des cercles de guerriers, ont décidait parfois de donner plus à l'un qu'à l'autre. Et inversement, le cercle peut aussi bien schématiser la communauté inclusive de tous ceux qui se tiennent à la circonférence, comme dans une ronde, à parts égales, que la singularité de ce qui se tient au centre et se met à part¹⁶.

L'espace est en lui-même une chose qui peut être distribuée, de manière individuelle ou collective. Cette remarque ouvre la voie à une « acclimatation » du concept d'espace public à l'étude de la Grèce ancienne, telle que Vincent Azoulay l'appelle de ses vœux (*Ibid.*, II § 3). Pourquoi l'acclimater ? Pour en corriger le logocentrisme et mieux prendre en compte toutes les pratiques qui emplissent la cité à l'époque archaïque et qui y dessinent un partage de ce qui est commun (*koinon*) et de ce qui est individuel (*idion*). S'il y a un espace public ancien, c'est en tant que la cité est emplie de pratiques, collectives et particulières – des choses que l'on fait ensemble et des choses que chacun fait de son côté – et que ce partage des pratiques individuelles et collectives suppose que certaines pratiques se donnent à voir à tous ceux qui les font ensemble. La mise en commun de l'espace et du temps, par exemple sous la forme des rituels, des prières, des danses et des chants, des banquets ou des spectacles partagés, semble une caractéristique profonde de l'expérience grecque¹⁷. Si profonde, du reste, qu'elle est bien antérieure à l'invention démocratique. Si l'anthropologie historique a largement enrichi depuis les années soixante l'étude de la publicité des pratiques en Grèce ancienne, elle y a aussi trouvé une caractéristique de la cité grecque qui est plus fondamentale que ses choix constitutionnels. Partager la délibération est, en Grèce ancienne, une expérience antérieure à la démocratie : comme le montre bien l'étude du phénomène par Françoise Ruzé (Ruzé, 1997 ; 2003), la délibération homérique est déjà collective et implique déjà le peuple, dont la présence est requise autour de la scène où les rois prennent la parole. Bref, toute mise en commun de l'espace et du temps n'entraîne pas ce que l'on peut appeler démocratique au sens ancien, c'est-à-dire la distribution égale du pouvoir, le fait de faire du pouvoir une chose commune. La distribution égale de l'espace dans le cercle d'une assemblée peut certes ressembler,

16. Pour une analyse de la façon dont le même espace se prête indifféremment à différentes schématisations de l'individuel et du collectif, voir nos analyses (Macé, 2012, p. 29-32).

17. Voyez Azoulay (2011) pour la description de ce champ, dans le sillage du livre de P. Schmitt-Pantel (1992).

dans son mode de distribution, à l'égalité prise de participation au pouvoir et à la distribution des biens, mais elle ne suffit pas à la produire. Il se trouve que dans la scène primitive revisitée par Marcel Detienne, le cercle est rassemblé pour donner lieu à l'isonomie : il est l'instrument que se donne une communauté d'égaux. L'instrument n'est pas la cause : c'est la politique, c'est-à-dire une décision sur la façon dont on distribue les prérogatives et les biens, qui se donne des espaces où s'exprimer, et non les configurations sensibles qui font les décisions politiques. La culture grecque est riche en temps et en espace partagés : cette richesse offrait une variété d'instruments anthropologiques à la décision démocratique, et celle-ci a certainement en retour accentué la prolifération de tels médiums. La cité des archéologues et celles des épigraphistes s'unissent ainsi dans celle des anthropologues, où la prise en compte des pratiques collectives anime les lieux publics et se reconnaît dans cette cité dont les lois s'affichent aux yeux de tous. Nous allons revenir, en présentant les hypothèses de J. Ober, sur le rôle subordonné – celui de milieu favorable – de ces structures anthropologiques.

Il nous reste encore à statuer sur la troisième forme d'espace public ancien distinguée par V. Azoulay : la cité des savants. La notion moderne d'espace public, attachée au développement de la presse, des salons, de la sphère médiatique, enrôle facilement le monde des savants dans une publicité susceptible de nourrir les nouvelles formes que prend l'organisation politique de la cité. J.-P. Vernant tenait lui aussi à faire du phénomène de la diffusion des savoirs un moment clef de cette culture de la publicité propre à la cité grecque. V. Azoulay signale aussi les progrès de l'historiographie dans la saisie des « lieux informels du politique » (*Ibid.*, II § 1) : le salon du barbier, l'échoppe du cordonnier, les associations, religieuses ou non, les phratries, les rencontres dans les diverses occasions de la vie sociale. Mais cela suffit-il à faire servir le savoir et sa diffusion à l'élaboration de la cité démocratique ? Le savoir se prête-t-il au type d'accessibilité dont on pourrait nourrir une vie publique ?

*

* *

Le savoir, aux yeux des anciens Grecs, ne manifeste pas une configuration sensible homogène à celle des rites collectifs qui soutiennent la publicité de la cité. Le savoir, en tant qu'il se diffuse, c'est-à-dire se transmet et s'apprend, est tout sauf un phénomène public. C'est l'étude

de Bernard Vitrac, dans le présent volume, qui porte peut-être cette décevante conclusion avec la plus impitoyable sobriété. Les mathématiques, en tant qu'ensemble d'activités concrètement pratiquées par des mathématiciens, transmises par ceux-ci à d'autres mathématiciens en gestation, ont si peu marqué la société grecque que nous avons perdu la trace de la façon dont elles se sont organisées et des lieux qu'elles ont pu animer. Il ne faut pas se laisser abuser par les grandes déclarations, comme celles qui plaçaient la géométrie sur les frontons : si certains mathématiciens devinrent célèbres, c'est parce qu'ils n'étaient pas que des mathématiciens, notamment parce qu'ils furent sophistes ou philosophes, et qu'ils eurent beau jeu de se servir de l'image d'un savoir difficile, inaccessible au commun et pourtant riche de promesses merveilleuses, comme celles d'annoncer les éclipses ou d'anticiper les grandes années pour la récolte des olives. Mais des mathématiques des mathématiciens, nous avons perdu jusqu'à l'empreinte sociale. Pourquoi cela ? Anatolius, comme le rappelle Bernard Vitrac, explique que les mathématiques ont pris le nom du verbe qui signifie « apprendre » (μάθησθαι), parce qu'elles incarnent typiquement ce qui nécessite un apprentissage, par opposition à la « rhétorique », à la « poétique » ou à la « musique populaire », qui, quant à elles, pourraient, selon lui, être acquises sans prendre des leçons¹⁸. On aurait perdu la trace sociale de l'activité concrète des mathématiciens parce que les mathématiques ne sont pas immédiatement accessibles.

Réfléchissons quelques instants à ce délai d'apprendre que le savoir impose. Un savoir, même le plus simple, n'est jamais immédiatement accessible. Qui a appris à marcher, à lire, à nager, sait, s'il veut bien se souvenir, que ces choses-là ne se font pas du jour au lendemain, qu'il y eut une période où nous savions déjà maîtriser quelques éléments de la marche, de la lecture ou de la nage, tout en étant encore vulnérables à l'obstacle d'une pente trop accusée, d'une syllabe soudainement infranchissable ou d'une vague impromptue. Un jour, nous éprouvions encore le sentiment de ne pas être de ceux qui évoluent libres comme le vent parmi les choses et les mots. Un jour, nous en fûmes. Il y a là comme un saut, qui, s'il n'est pas soudain, paraît pourtant gigantesque, effrayant, à celui qui hésite encore à se lancer, comme à celui qui a déjà oublié comment il a pu jamais être de l'autre côté, parmi ceux qui ne savaient pas encore. Les anciens Grecs semblent avoir eu une conscience aiguë de ce différentiel, au point qu'on ait vu circuler un paradoxe soulignant l'incompréhensi-

18. Anatolius *apud* (Héron), *Definitions*, 138, § 3, p. 160.17-24 Heiberg, voyez B. Vitrac, *infra*, p. XX.

bilité du fait d'apprendre : si apprendre, ce n'est pas trouver ce que l'on sait déjà, comment parviendra-t-on à acquérir ce qui nous est inconnu ? Où même le chercher¹⁹ ? Comme le souligne Socrate dans un dialogue qui est peut-être de Platon, si Alcibiade a consenti à apprendre quelque chose, à lire et à écrire, à jouer de la cithare ou à lutter, cela signifie avant tout qu'il y a eu un temps où il ne les savait pas²⁰. Or comment penser que l'on ait pu être celui-là, qui ne savait pas, et celui-ci, désormais, qui sait ? Un autre paradoxe circulait justement à ce propos : vouloir apprendre quelque chose à quelqu'un c'est vouloir qu'il ne soit plus ce qu'il est aujourd'hui – c'est vouloir en quelque façon le tuer²¹. Cette différence entre l'état d'ignorance et celui du savoir est en outre indifférente au fait qu'il s'agisse d'un savoir réputé difficile, nécessitant peut-être des dispositions exceptionnelles, en tout cas des maîtres rares et très spécialisés, ou au contraire d'une chose si répandue que tout le monde en vient à la connaître et puisse l'apprendre, peut-être, sans maître spécifique, comme parler sa propre langue : dans tous les cas la même frontière mystérieuse attend chacun, entre l'ignorance éprouvée et, soudain, un jour, l'état d'avoir déjà appris. Voilà l'universelle discrimination propre à tous les savoirs : le temps. Certains surenchéiront, à l'instar de Pindare, Isocrate ou Platon, en ajoutant qu'il faut aussi de bonnes natures et des dispositions spécifiques et que celles-ci ne sont pas distribuées également à tous ; il n'en reste pas moins que la révélation des natures et des dispositions est rétrospective elle aussi. Il faut passer le temps à éprouver les dispositions de chacun à apprendre, et c'est encore le temps passé à chaque chose qui différencie les hommes et les femmes du point de vue du savoir.

Ce partage a des conséquences en termes des configurations sensibles dans lesquelles le savoir est susceptible de s'inscrire. Dans l'espace des coexistences simultanées, le temps d'apprendre inscrit une rupture – il y a ceux qui l'ont pris et ceux qui ne l'ont pas pris. La temporalité de ce qui s'apprend creuse une ombre au cœur du présent de la communauté, l'ombre de ce temps qui semble dérobé à l'instant présent, et que certains ont passé, loin des regards, à apprendre patiemment des choses. Il est significatif que les Grecs, si sensibles au fait qu'avoir appris, c'est être devenu, aient aussi conçu l'espace où l'on apprend comme un lieu de retrait dans la cité : ils ont perçu le temps de l'apprentissage comme

19. Il s'agit bien sûr du fameux paradoxe du *Ménon*, 80d-e. Voyez aussi *Euthydème*, 276d-277c.

20. *Alcibiade*, 106de.

21. *Euthydème*, 283b-d.

une chose qui relève typiquement du monde privé et non des affaires de la cité, de l'*idion* et non du *dêmosion* – c'est loin de l'Assemblée que les jeunes gens s'attachent à Pythagore pour y acquérir la vertu, dans une familiarité qui confine l'école de sagesse dans un registre équivalent à celui de la maison²². Les Athéniens n'ont pas ignoré ces lieux discrets où l'on va apprendre des savoirs éloignés des préoccupations immédiates des citoyens. Ils n'ont pas douté non plus que l'on pût, moyennant un peu de temps consacré à la chose, apprendre toutes sortes de choses, même divines. Ils ont plutôt craint que leurs enfants ne deviennent bien trop vite semblables à ces maîtres hirsutes. Socrate l'affirme dans l'*Euthyphron* : les Athéniens ne se soucient guère du fait que des hommes et des femmes affirment être très habiles, du moment qu'ils n'entreprennent pas de leur enseigner leur savoir, c'est-à-dire de les faire devenir comme eux²³. C'est cette obscurité propice aux plus inquiétantes métamorphoses qu'Aristophane met en lumière dans les *Nuées*, en plaçant sur la scène l'ombre où se terrent les philosophes pour s'exercer à ces mystérieux exercices qui les rendent si nuisibles quand ils ressortent à la lumière – un antre où ils risquent d'attirer d'honnêtes citoyens pour les rendre pareils à eux-mêmes. C'est dire que nous retrouvons là, au fond de l'antre des philosophes, un nouveau point de contact entre publicité politique et publicité sensible : de même que le cercle des pratiques collectives place la plus grande publicité au cœur de la vie politique de la cité, l'ombre où l'on se retire pour apprendre s'arrache au temps de la décision politique, et ouvre le délai d'un funeste interstice dans la clarté de la cité. La diffusion du savoir se refuse *a priori* à participer à la circulation publique qui serait censée alimenter la vie civique de la cité démocratique ; c'est pourtant à ce moment même où elle finit par la concerner de nouveau, à titre de menace, comme une activité qui pourrait, en s'attaquant aux citoyens et futurs citoyens, pris un à un, hors du contrôle vigilant des Assemblées, propager une insidieuse corruption. Le savoir public semble une contradiction dans les termes, tant le savoir semble être au contraire ce qui se tapit dans l'ombre où il prolifère.

*

* *

22. Voyez par exemple Platon, *République*, X, 599c 6-600e 3 = CPCP XV D4 (Macé, 2012).

23. *Euthyphron*, 3c.

La présence sociale du savoir ne s'arrête pourtant pas à ce qui concerne sa communication et son apprentissage. Socrate signale que les Athéniens laissent les savants tranquilles, pour peu que ceux-ci n'aillent pas menacer l'ordre public en entreprenant de les rendre savants à leur tour. Peut-être laissaient-ils aussi par là un autre registre aux savants pour exister dans la cité. Il se trouve que les anciens Grecs ont conçu la différence entre la communication propre au cercle des savants et de leurs élèves, et les discours qu'ils adressent à l'extérieur, à la foule de ceux qui n'entendent jamais devenir des savants. Diogène Laërce témoigne du fait que l'on disait que les Pythagoriciens partageaient entre eux leurs enseignements, jusqu'à ce qu'Empédocle ne « les popularisent dans ses poèmes » et n'oblige les pythagoriciens à faire une loi pour interdire « de ne rien transmettre à aucun poète »²⁴. Faire le poète : voilà en quoi consisterait le fait de vouloir populariser le savoir au-delà du cercle de ceux qui ont entrepris d'apprendre. Les Pythagoriciens, comme avertis du fait que les braves gens n'aiment pas que les savants entreprennent d'éduquer les foules, préféreraient se prémunir contre ce risque. La question reste néanmoins de savoir si, lorsque l'on fait ainsi le poète, on entend véritablement enseigner son savoir au-delà du cercle des disciples, ou si l'on ne poursuit pas un autre but. Il faut lire l'ensemble de la première partie du présent volume pour découvrir quelle réponse les poètes, les philosophes, les sophistes, les médecins, les « historiens » ont donné à cette question. Ce que nous apprend d'abord l'enquête sur la façon concrète dont les savants, en Grèce ancienne, envisagèrent la diffusion de leur savoir, c'est que celle-ci n'a pas pour but primaire de combler la différence entre celui qui sait et celui qui ignore – à supposer même que ceux qui diffusent quelque chose imaginent que cette différence existe entre eux-mêmes et leurs lecteurs.

Une idée fondatrice, que nous avons appelée « publicité épistémique » (voir sur ce point : *infra*, Renaut et Macé, p. XX), irrigue la présence sociale des savoirs et des techniques depuis Homère. L'un des obstacles les plus redoutables à notre compréhension de la place du savoir dans la culture ancienne serait de prendre à la lettre le mépris que l'on peut certes trouver dans certains textes tardifs ou aristocratiques à l'égard d'activités artisanales, opinion qui s'accompagne souvent de l'idée hâtive selon laquelle la culture technique, en Grèce, serait restée fruste, soumise

24. Diogène Laërce, VIII, 55 ; Empédocle, DK31A1, l. 37-41 ; voir sur ce point : *infra*, Renaut et Macé, p. XX.

à un « blocage »²⁵. Surtout il convient de distinguer la place humble des artisans dans la société réelle et leur rôle prédominant dans la culture grecque. Comme Austin l'a si bien décrit, Homère, en chantant Ulysse qui a visité les cités de tant d'hommes et connu leur esprit, prend pour objet l'esprit même de l'homme, dont il trouve l'expression la plus immédiate dans cette multitude d'activités techniques par lesquelles il fait face à son environnement : construire un bateau, naviguer aux étoiles, accomplir un sacrifice, faire du bois un meuble, de la laine un vêtement – c'est partout « l'éloge du professionnalisme » qui est fait par le poète. Qu'il chante, soigne, dise l'avenir ou fasse des charpentes, l'artisan est constamment loué pour ses performances, et son savoir-faire l'expose individuellement à l'admiration et le propose à la mémoire²⁶. L'Auteur ne choisit pas en vain ces quatre spécialités, puisqu'il s'agit des quatre exemples pris par Homère de ces hommes auxquels il accorde ce titre de *dêmiourgoi* – *dêmioergoi* dans son dialecte²⁷ – qui dit explicitement le fait d'avoir un service à offrir à tous, une prestation : la maison, pour le charpentier, la santé, pour le médecin, la connaissance de desseins divins, chez le devin, le chant, pour l'aède, le service, pour le héraut. Si les possesseurs de ces rôles sont appelés « *dêmiourgoi* » dans les poèmes homériques, c'est parce que, littéralement, ils sont en mesure de fournir un « travail public », c'est-à-dire de procurer un bien à une communauté. Or ces domaines, que nous voyons paraître dans la liste des travailleurs publics, sont au premier rang de ceux que les poètes, d'Homère au théâtre et à la lyrique du V^e siècle, vont associer à l'idée de savoir, de sagesse, d'expertise : c'est

25. L'idée d'un « blocage technique » a été remise en cause par l'évolution de la recherche sur les techniques antiques (voir sur ce point les analyses très utiles de Philippe Jockey, 2003, sur l'artisanat de la pierre) ; sur l'exagération qui conduit à tenter de rabattre le couple conceptuel aristotélicien de la *poiesis* et de la *praxis* sur l'opposition sociale entre le travail de l'esclave et le loisir de l'homme libre, voyez les remarques là encore très juste de P. Jockey qui rappelle l'exemple de la fabrique de boucliers exploitée par Lysias et son frère Polémarque, voir le *Contre Eratosthène* (§ 8, n. 6, p. 59).

26. Nous paraphrasons et citons Austin (1982, p. 179).

27. F. Bader affirme que l'étude des tablettes mycéniennes permet de remettre en cause la confiance dans la succession chronologique qui nous aurait amené à penser que *demiourgos* attique est le résultat de l'évolution phonétique de l'homérique *dêmioergos* (Bader, 1965, p. V). Cela n'empêche pas d'en reconnaître la parenté sémantique (voyez l'analyse sémantique du nom du « démiurge » auquel le chapitre V du livre est consacré), les noms d'agent en attique ayant le suffixe *-ourgos* là où la langue homérique utilise *-oergos* (sans que l'on puisse affirmer que les dernières formes soient toujours plus anciennes et qu'elles aient cessé d'exister, dans la mesure où les deux formes ont en réalité coexisté : voyez *Ibid.*, § 43, p. 61-63).

là l'un des résultats très nets des études de Camille Semenzato et de Claude Calame dans le présent volume. Le parcours présenté par C. Semenzato des attributions des termes σοφία et τέχνη d'Homère à Pindare manifeste en effet une liste privilégiée de domaines associés à ces termes, chez les hommes comme chez les dieux : ceux de la fabrication, celui de la persuasion/séduction, ceux de la musique, de la prophétie, de la médecine. Les spécialités des *dêmiorgoi*, la parole du héraut, le chant de l'aède, la vision du devin, l'art du charpentier sont bien tous rassemblés comme autant de domaines fondamentaux du savoir utile. Apollon, les Muses, Asclépios, Athéna, Hephästos sont les dieux le plus souvent associés à ces termes. Claude Calame parcourt la liste des savoirs que Prométhée s'enorgueillit d'avoir transmis aux hommes et qui donne encore la part belle à la divination, à la médecine, à la construction et à la musique. Les domaines définis comme ceux du « travail public » sont encore ceux qui dominent dans la mise en scène de la revendication du savoir. Nous appelons « publicité épistémique » ou « épistémologique », cette dimension qui constitue certains savoirs comme capables de procurer un bien à une communauté, c'est-à-dire de rendre un service à un public. Comme nous l'expliquons dans les pages que nous consacrons avec Olivier Renaut à ce thème dans ce volume, la publicité doit s'entendre dans un sens différent aussi bien de la publicité sensible que de la publicité politique. C'est un sens plus large que celui de la vie publique, civique, puisque le public concerné est plus large que celui des citoyens ; c'est un sens différent de celui de la visibilité, puisqu'il s'agit de la capacité à rendre un service, indépendamment du degré d'exposition du savoir concerné. À travers l'ensemble des études de notre première partie, on ne sera donc pas surpris de découvrir la succession des figures de savoir comme autant de revendications d'une telle publicité auprès de la cité.

Or ce n'est peut-être pas non plus un hasard si les domaines qui s'ajoutent à ceux des démiurges originels, par exemple chez Pindare, en viennent à inclure tous ceux qui sont amenés à représenter leur cité et à la diriger : l'art militaire et sportif (entraînement athlétique, conduite de char, vaincre aux jeux), l'activité politique (la σοφία, distingue ceux qui savent prendre soin de la cité, savent écouter les conseils de manière avisée), et, en général, l'excellence humaine elle-même. Bref, le savoir est le modèle même de ce qui rend capable de procurer un bien à une communauté : il fallait qu'il donne à ceux qui prennent soin de la communauté qu'est la cité elle-même le modèle adéquat d'un service au public qui coïncide avec la publicité politique. L'hypothèse forte d'une puissance

épistémique de production de l'espace public, au sens où le savoir offrirait le modèle sur lequel penser le pouvoir en Grèce ancienne, est défendue dans le présent volume par Marie-Laurence Desclos, dans le cadre d'une analyse de l'image publique de la médecine. L'éloge politique porte aussi, notamment avec Solon, la marque de ce transfert. Les philosophes à leur tour entrent sur la scène de la cité avec une revendication forte à son endroit, qui sera contestée par les poètes, et semble-t-il objet d'une concurrence de la part des « historiens » et des « sophistes ». Ces différents savoirs viennent non pas concurrencer l'un ou l'autre des spécialistes originels, mais ceux qui ont entrepris d'être au service de la cité elle-même. Dans la lignée des poètes et des « philosophes », historiens et sophistes entreprennent de revendiquer le rôle de bienfaiteurs de la cité.

Si la véritable vocation politique du savoir en Grèce ancienne tient au fait que les produits du savoir présentent une valeur d'usage, cela confirme encore qu'on ne saurait confondre deux types de rapports entre le savant et son public : celui qu'il entretient avec ceux qui entreprennent d'apprendre le même savoir et celui qu'il entretient avec ceux qui peuvent faire usage de sa prestation. Cela n'exclut pas que certaines figures du savoir tentent aussi de faire usage de ce rapport dans la construction de leur image publique – mais ce sera alors une figure particulière, fondée sur la transposition audacieuse d'un rapport privé (enseigner) à la vie publique, dont on trouvera les principaux exemples, dans la deuxième partie du V^e siècle, chez un auteur comique comme Aristophane, ainsi que chez un sophiste comme Protagoras, auxquels sont respectivement consacrées les études de Malika Bastin-Hammou et Laetitia Monteils-Laeng. Ces auteurs qui transposent ainsi la relation didactique à leur rapport au public prennent certes un risque d'être confrontés à ce que l'on pourrait appeler un paradoxe du savoir public : penser le public comme l'ignorant qui n'a pas encore appris ce que sait le savant fragilise la capacité de ce dernier à distinguer le vrai savant du charlatan – un risque face auquel il ne reste plus qu'à s'en remettre à la politique des apparences que Marie-Laurence Desclos a décrite dans le contexte du corpus hippocratique. La parade consiste alors à réduire le différentiel entre le maître et l'élève : le poète *didaskalos* ne possédera au bout du compte rien de plus que le savoir possédé par la foule, ainsi la *parrhesia* pour Aristophane – il est simplement un citoyen plus affûté, rappelant les autres à la vigilance ; le sophiste prétendra n'avoir fait que se pencher un peu plus sur la vertu que tous possèdent. L'étude du positionnement des historiens, par Mélina Tamiolaki, met en scène une oscillation, chez Hérodote, Thucydide

et Xénophon, dans l'affirmation du savoir, allant de l'expression d'une certitude de savoir et révéler au public ce qu'il ne sait pas, à l'idée que l'historien ne sait pas mieux que le public – dresse-t-il pour cela se donner un public réduit – et lui propose de juger par lui-même. La question est pourtant déplacée à partir du moment où la compétence que l'on suppose au public n'est pas de partager le même savoir que le savant, mais simplement d'être en mesure d'en apprécier l'utilité ou la méthode. Il ne s'agit pas alors d'aider le public à devenir historien, médecin ou poète. Il s'agit de l'aider à reconnaître les bons historiens, les bons médecins et les bons poètes, c'est-à-dire ceux dont le savoir est utile à la communauté. Qu'il cherche à ajouter une dimension pédagogique ou non à sa relation au public, le savant doit quoi qu'il en soit faire reposer la publicité de son savoir sur son utilité. Or, comme l'expliquera bien Aristote, le public en sait bien assez pour décider tout seul de la valeur utile des choses. Il n'y a pas besoin d'avoir appris l'architecture pour juger de la qualité du travail de l'architecte. Il suffit de savoir habiter dans une maison.

Notre enquête est donc en mesure de restituer au savoir le véritable sens de sa publicité sensible, et la clef de sa publicité politique, par la médiation d'une troisième publicité, la publicité épistémique. Il y a bien eu une publicité des savoirs en Grèce ancienne, à travers l'extension, par les poètes, de la liste initiale des *démourgoi* homériques, qui ouvre la voie à tous les autres, au philosophe, à l'historien, au sophiste pour rejoindre le médecin, l'architecte, le devin et le héraut parmi ceux qui affirment pouvoir donner à la communauté un bien. La publicité (sensible) faite autour d'une figure du savoir a pour but de faire connaître ce que nous avons appelé une publicité épistémique, c'est-à-dire une capacité à rendre un service à tous, et c'est seulement à ce moment que la publicité du savoir en vient à concerner la publicité politique, celle de la cité. Car, lorsque le savant entend établir aux yeux de toute une communauté qu'il est le possesseur d'un savoir capable de lui procurer un bien, il indique que le savoir, part à part des autres parts, réalité à laquelle tous n'ont pas part, se pose néanmoins comme prestataire d'un bien qui est à tous et à chacun. C'est à ce moment qu'il prétend rejoindre le terrain de l'égalité distribution où s'atteste l'expérience politique que les Grecs appelèrent démocratique. Or, comme nous avons tenté de le montrer avec Olivier Renaut, le savant construit cette image publique en mettant en scène en quelque façon le retrait où l'a confiné le temps de son apprentissage, de sa recherche des choses difficiles qui seront pourtant utiles à la cité : il doit élaborer une poétique qui fait communiquer l'obscurité et la lumière, les

replis de la cité et ses espaces de grand jour, le temps nécessaire à la patiente construction du savoir et l'espace du face à face où se prend la décision collective. Là encore, le sensible se subordonne à une dimension qui le transcende et fait servir les espaces réservés comme les espaces exposés à la construction du commun. C'est en creusant un tel tunnel entre lieux retirés et temps partagés que le poète fait la preuve du bien qu'il peut procurer à la cité, car le bien, en tant que phénomène inclusif, s'atteste précisément dans le fait qu'il ne devient commun à tous qu'en l'étant aussi à chacun, irriguant la cité aussi bien là où elle s'assemble qu'en chaque demeure où les uns et les autres nourrissent leurs joies et leurs douleurs particulières²⁸. C'est alors que le savoir nourrit une idée du bien commun qui est à son tour en harmonie avec l'idée d'une démocratie où la gestion commune des affaires met tout le savoir utile disponible au service de la cité. Il est temps d'en revenir à l'invention politique elle-même, et de préciser ses liens avec le savoir public.

*
* *

Nous présentons trois conférences de J. Ober, présentées et discutées par C. Girard, P. Ismard et V. Azoulay, avec les réponses de l'auteur. Ces textes sont issus de trois chapitres du livre *Democracy and Knowledge*, spécialement édités en format de conférence et traduits en français à l'occasion du colloque « Le Savoir public », à Besançon, en octobre 2008. Nous remercions Princeton University Press pour nous avoir autorisés à les publier, accompagnés des documents iconographiques correspondants. J. Ober prolonge ici une tradition, notamment illustrée par M. Finley, de contestation des témoignages « élitistes » de Thucydide, Platon et Aristote sur la démocratie ancienne, afin de réaffirmer contre eux la réussite incontestable de ce régime en son temps. Il met la théorie politique et la théorie économique contemporaine au service d'une thèse originale sur la démocratie athénienne : ce régime tiendrait sa réussite, mesurable dans tous les indicateurs que ces théories permettent d'établir, à sa capacité à faire le meilleur usage possible du savoir utile disponible dans la cité. Au terme de cette introduction, l'affinité entre une telle thèse et celle

28. Sur la description du type de communauté inclusive qui est définie par le rapport à la possibilité d'un bien et d'un mal communs et l'affinité que celle-ci nourrit avec l'objet du savoir, voir nos analyses dans Macé (2012, p. 29-32).

de la publicité épistémique que nous venons d'exposer devrait pouvoir apparaître aisément au lecteur, et par là le fondement qui unit les deux grandes parties de ce volume.

Dans sa généralité, la thèse de la publicité épistémique est plus primitive que la différence des formes politiques. Elle précède, à la fois chronologiquement et logiquement, la différence entre aristocratie, oligarchie, démocratie et tyrannie. Cette thèse suppose une certaine généralité : que ce soit dans le monde d'Homère, dans la Perse de Cyrus ou dans la démocratie de Périclès, le savoir est ce qui assure la capacité à prendre soin d'un bien commun. La seule différence est celle de savoir combien de gens savent faire et comment un système fait usage de l'information et du savoir utiles présents en lui-même. Or la seule raison qui pourrait amener à penser que la démocratie, c'est-à-dire le système par lequel le peuple se met en situation d'accomplir lui-même l'administration du bien commun, est moins à même qu'un autre système de prendre soin du bien commun, semble avoir partie liée à la confusion, dans le rapport au savoir, entre le fait d'avoir à l'acquérir et celui de faire un usage utile de ses prestations. La démocratie ne serait le régime le plus éloigné du savoir que si l'art politique exigeait de faire en sorte que ne dirigent que ceux qui savent, dans la mesure où le savoir, lui, ne se donne pas à tous. Mais s'il s'agit de savoir ce qui est utile à la communauté, le pouvoir qui donne la main à la communauté elle-même reprend certainement de sérieux droits : le pouvoir direct de la communauté met aux commandes ceux qui doivent être juges de l'utilité réelle du savoir et fournit aussi des moyens inédits de parvenir à trouver, au sein même de la communauté, les savoirs qui s'y cachent et qui pourraient s'avérer, selon les circonstances, les plus utiles. C'est ainsi que le système, inspiré de la sociologie des réseaux, dont J. Ober fait usage pour construire la démocratie épistémique athénienne, réalise cette intégration du savoir à l'espace public de la cité qui manquait aux précédentes théories de l'espace public en Grèce ancienne. On appréciera le fait que les trois répondants, Charles Girard, Paulin Isnard et Vincent Azoulay, aient tout particulièrement discuté les thèses de Josiah Ober sous cet angle. C'est en effet comme une nouvelle hypothèse sur l'espace public en Grèce ancienne, amenée à proposer une nouvelle cohérence entre les divers aspects de celui-ci, que nous pouvons considérer la théorie de la démocratie proposée ici par Josiah Ober.

La distribution spécifique des rôles que le système démocratique réalise par le tirage au sort s'avère en effet un dispositif fécond pour articuler l'espace de la coprésence et le temps de l'apprentissage. La démo-

cratie restaure ainsi au cœur de la cité le temps d'apprendre qui semblait lui échapper : elle fait passer les citoyens par une année où ils apprennent à gérer directement les affaires de l'État et dans laquelle ils font aussi fructifier pour celle-ci ce qu'ils savent déjà ; le brassage des citoyens, d'abord par la redistribution de la population suite aux réformes de Clis-thène, puis par tirage au sort lors de la désignation des bouleutes, assure à la cité un quadrillage efficace du savoir disponible dans sa population ; les institutions, souples mais durables, intègrent et codifient sur le long terme le résultat de l'innovation, permettant ainsi l'apprentissage futur. La démocratie décrite par J. Ober va aussi loin qu'il est possible dans le projet de faire contribuer la diversité des savoirs dont la société fourmille à l'intelligence des décisions publiques, en apprivoisant cette dialectique temporelle que le savoir impose à l'expérience humaine. Ce faisant, elle rend la publicité sensible des espaces d'intervisibilité à sa juste place : si elle n'est pas par elle-même un vecteur de démocratie, elle en devient un instrument en facilitant l'alignement du savoir – elle est un crible permettant de faire converger la diversité des expériences hétérogènes qui ne peuvent être toutes mises sur la table en même temps. La publicité sensible à elle seule ne fait pas la démocratie – il faut encore qu'elle communique avec tout ce qui ne se livre pas de lui-même au grand jour, à savoir la promesse contenue dans l'existence même du savoir, celui que l'on observe si quotidiennement en observant les mains du charpentier ou du médecin : celle qu'il existe un bien que le savoir procure, et que ce qui est profitable à la communauté lui viendra de s'appropriier tous les savoirs possibles.

Publicité sensible, publicité épistémique : les expériences partagées, la capacité des savants à être utiles à la communauté ne sont pourtant que des promesses, qui ne suffisent pas à elles seules à changer la forme de la publicité politique. À cet égard, ce sont les révolutions politiques qui restent premières, par-delà toutes les conditions anthropologiques qui les précèdent et qu'elles sont ensuite capables de mettre à leur service ; c'est la révolution par laquelle une communauté décide que la distribution des parts et des prérogatives est une affaire collective à laquelle tous doivent participer, ou la contre-révolution par laquelle les puissants affirment et réaffirment leurs privilèges. L'histoire, principalement athénienne, dont il sera question dans ce volume, est traversée par cette lutte : c'est peut-être pour cette raison que le cœur du politique, à savoir le pouvoir de répartir les prérogatives et les biens, par exemple entre tous ou plutôt à quelques-uns, y apparaît avec une telle netteté et que la société tout

entière peut y être pensée comme un ensemble de pratiques, de temps et d'espaces eux aussi susceptibles d'être distribués d'une manière ou d'une autre, pour la jouissance de quelques-uns ou pour le bénéfice de tous.

Bibliographie

- AUSTIN Norman, 1982, *Archery at the dark of the moon : poetic problems in Homer's Odyssey*, Berkeley, University of California Press, p. 179.
- AZOULAY Vincent, 2011, « L'Espace public et la cité grecque : d'un malentendu structurel à une clarification conceptuelle », in BOUCHERON P. et OFFENSTADT N. (éds), *L'espace public au Moyen Âge : débats autour de Jürgen Habermas*, Paris, PUF, p. 63-76.
- BADER Françoise, 1965, *Les composés grecs du type de demiourgos*, Paris, Klincksieck.
- BORECKÝ Bořivoj, 1965, *Survivals of some tribal ideas in classical Greek : the use and the meaning of lagchanō, dateomai, and the origin of ison echein, ison nemein, and related idioms*, Prague, Universita Karlova.
- DETIENNE Marcel, 1967, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero.
- DETIENNE Marcel, 1986, « L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 1, n° 2, p. 309-324.
- DETIENNE Marcel (éd.), 1988, *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires de Lille.
- DETIENNE Marcel, 1992, « L'espace de la publicité, ses opérateurs intellectuels dans la cité », in DETIENNE M. (éd.), *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne* (2^e éd. rev. et corr.), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires de Lille, p. 29-81.
- DETIENNE Marcel, 2003, *Qui veut prendre la parole ?*, Paris, Seuil.
- GOODY Jack, 2010 (trad. par Fabienne Durand-Bogaert), *Le vol de l'histoire : comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Gallimard.
- GOODY Jack et WATT Ian, avril 1963, « The Consequences of Literacy », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, n° 3, p. 304-345.

- HABERMAS Jürgen, 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied a. Rh/Berlin, Luchterhand (trad. française publiée en 1963 sous le titre *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot).
- HAVELOCK Eric Alfred, 1982, *The literate revolution in Greece and its cultural consequences*, Princeton, Princeton University Press.
- HANSEN Mogens H., 1991, *The Athenian democracy in the age of Demosthenes : structure, principles and ideology*, Oxford/Cambridge (Mass.), Blackwell (trad. française publiée en 1993 sous le titre *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène : structure, principes et idéologie*, Paris, Belles Lettres).
- JOCKEY Philippe, 2003, « L'artisan, l'objet et la société : à propos d'un éventuel 'blocage' des techniques dans l'antiquité : le contre exemple de la sculpture », in Balansard A. (éd.), *Technologies/Idéologies/Pratiques, Revue d'Anthropologie des Connaissances*, vol. XV, n° 1, Le travail et la pensée technique dans l'Antiquité classique, p. 57-81.
- LÉVÊQUE Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre, 1964, *Clisthène l'Athénien : essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres.
- MACÉ Arnaud, 2007, « Projet IKD. Histoire des formes de pensée à l'oeuvre dans les pratiques sociales : la perception du partage privé/public en Grèce ancienne », *Anabases : traditions et réception de l'Antiquité*, n° 5, p. 244 – 249.
- MACÉ Arnaud, 2008, « Typologie des formes de partage du privé et du public, formes collectives d'appropriation du savoir. Chantiers en cours », *Anabases*, n° 8, p. 253-257.
- MACÉ Arnaud (éd.), 2009a, *Études Platoniciennes*, vol. VI, Socrate : vie privée, vie publique, Paris, Les Belles Lettres.
- MACÉ Arnaud, 2009b, « Publicité politique et publicité sensible : le paradoxe politique du Socrate platonicien », *Études platoniciennes*, vol. 6 [éd. par Arnaud Macé], p. 83-103.
- MACÉ Arnaud (éd.), 2012, *Choses privées et chose publique en Grèce Ancienne, genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, Millon.

- MANIN Bernard, 1995, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy.
- MEIER Christian, 1986, « The Emergence of an Autonomous Intelligence among the Greeks », in EISENSTADT S. N. (éd.), *The Origins and diversity of axial age civilizations*, Albany, State University of New York Press, p. 66-91.
- MELVILLE Gert et MOOS Peter (von), 1998, *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, Köln, Böhlau.
- MOOS Peter (von), 2004, « Öffentlich » und « privat » im Mittelalter : zu einem Problem historischer Begriffsbildung : vorgetragen am 22.6.1996, Heidelberg, Winter.
- MOOS Peter (von), 2005 [2000], *Entre histoire et littérature : communication et culture au Moyen Âge*, Firenze, Edizioni del Galluzzo.
- OBER Josiah, 2008, *Democracy and knowledge : innovation and learning in classical Athens*, Princeton, Princeton University Press.
- RANCIÈRE Jacques, 2000, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique.
- RUZÉ Françoise, 1997, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque : de Nestor à Socrate*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- RUZÉ Françoise, 2003, « Des cités grecques : en guerre et en délibération », in DETIENNE M. (éd.), *Qui veut prendre la parole ? Le genre humain*, Paris, Seuil, p. 171-189.
- SCHMITT-PANTEL Pauline, 1992, *La Cité au banquet : histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, École française de Rome.
- SINTOMER Yves, 2007, *Le pouvoir au peuple : jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, Paris, La Découverte.
- SINTOMER Yves, 2011, *Petite histoire de l'expérimentation démocratique : tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, Paris, La Découverte.
- VERNANT Jean-Pierre, 1962, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF.
- VERNANT Jean-Pierre, 1963, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *La Pensée*, n° 109, p. 82 – 92 (réimprimé dans VERNANT (1965a), p. 201-215, nous citons dans cette pagination).

VERNANT Jean-Pierre, 1965a, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, Maspero.

VERNANT Jean-Pierre, 1965b, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 20, n° 3, p. 576-595 (réimprimé dans VERNANT (1965a), nous citons dans cette pagination).

