URBANISATION SANS CITÉ
Essor et déclin de la citoyenneté

Par Murray Bookchin

Chapitre 3
La création de la politique

La politique a aujourd'hui une réputation plutôt odieuse auprès de la vaste majorité de la population. Le mot semble désigner les techniques ayant comme vil objectif d'exercer un pouvoir sur les êtres humains. Nous « faisons de la politique » non seulement au niveau international, national et local : nous en faisons aussi dans nos relations domestiques, dans les écoles et autres lieux d'apprentissage, dans des carrières ordinaires ou extraordinaires. La politique en fait, est réputée avoir envahi les recoins les plus privés de nos vies. Pire, elle est vue comme oppressante, manipulatrice, habilement séduisante, ou tout simplement dégradante. Peu de mots provoquent aussi vite un ricanement méprisant que le terme « politicien ». On la conçoit de manière instrumentale comme un moyen de contrôler les peuples. La corruption est envisagée comme inhérente à la politique, une corruption à la fois de ses utilisateurs, des politiciens et du public sur qui on l'utilise. L'idéal d'une vie politique ne récolte pas beaucoup d'adeptes chez les gens avec un minimum de décence morale. Les conservateurs traditionnels et les anarchistes l'identifie à l'État et prêchent un message d'atténuation ou d'abolition pure et simple du « pouvoir politique ». Les libéraux et les socialistes célèbre rarement la politique comme un *desiderata*, mais il l'associe si étroitement à l'État – une nécessité dans les théories modernes libérales et socialistes – que sa pratique est vue comme inévitable dans un monde hautement imparfait.

Les idéologies sociales contemporaines ont tendance à confondre la politique avec l'État comme allant de soi– et on jette la « société » au mélange incongru. Alors que plusieurs personnes ne font pas la distinction entre « gouvernement » et « société », en raison du rôle envahissant que l'État joue dans leur vie privée, un nombre incalculable d'individus sont incapables de distinguer l'État de la « politique ». Ces attitudes – et elles sont rarement plus que des attitudes – sont justifiées aujourd'hui par l'expérience ordinaire, comme nous le verrons. Le fait que le social, le politique et « l'étatisé » sont loin d'être des synonymes mais plutôt de vastes sphères circonscrites par une histoire et une identité propres, est tellement loin de la perception du public que les distinguer semble paradoxal. L'adéquation de la politique aux activités de l'État est tenue pour un fait. La pénétration des deux, généralement conçu comme un seul phénomène, dans les affaires privées rencontre encore une résistance considérable, même si ce n'est que dans une tension psychologique qui s'exprime dans une forme de résistance existentielle, des violations mineures de la loi par exemple, plutôt que dans la clarté idéologique.

Dans les dernières années cependant, de sérieuses tentatives ont été faites pour examiner la distinction entre « société » et « politique ». Ces tentatives trouvent leurs racines traditionnelles dans les distinctions théoriques entre la société et l'État. Les anarchistes répètent depuis des années ce que tout le monde sait ou ressent : l'État n'est

pas le même phénomène que la famille, le milieu de travail, les groupes fraternels, les congrégations religieuses, les syndicats et les associations professionnelles. Bref, le monde « privé » que les individus créent ou dont ils héritent pour combler leurs besoins personnels ou spirituels. Ce monde personnel peut être désigné comme « social », peu importe à quel point le « gouvernement » y pénètre, le régule ou, dans des états totalitaires, en absorbe les formes. C'est un monde qui s'enracine profondément dans ce que Marx, et plus tard Hannah Arendt, décrivaient comme le « domaine de la nécessité», un monde dans lequel l'individu satisfait les conditions de sa survie personnelle. Ici, la biologie fournit le terreau pour un système de préservation de soi tel que les gens ont une façon conditionnée culturellement mais systématique de se reproduire, de se nourrir et de s'habiller, de s'abriter et de supporter des systèmes pour résister à un « monde naturel » présumé « inclément, cruel, muet et aveugle ».

Avant la machine étatique, la politique

Avoir raffiné la distinction entre le social et l'État est une des contributions majeures de la théorie anarchiste traditionnelle. Qu'il y ait une sphère politique indépendante de l'État et du social, a cependant échappé à la plupart des penseurs radicaux en science sociale. Même à un penseur politique aussi sérieux que Marx qui prenait en compte les états « démocratiques » pouvait « évoluer » vers le socialisme et les états « bonapartistes » qui dominaient mais équilibrait les conflits de classe. L'aile réformiste du socialisme marxiste n'était pas seule à envisager un État docile qui pourrait être utilisé dans l'intérêt socialiste. Ses propres « pères fondateurs » étaient autant criblés de doutes sur la nature de l'état que les réformistes le sont aujourd'hui.

L'émergence du domaine politique comme sphère autonome a des origines complexes dans l'histoire des idées. La politique comme phénomène possible de distinguer de l'État et de la vie sociale apparaît d'abord dans les écrits d'Aristote, possiblement le plus hellénique de tous les théoriciens et philosophes grecs. Chez Aristote, la question se pose encore en termes d'association humaine à l'échelle de la cité, ou pour être plus précis, la *polis,* qui est souvent traduite à tort par la « cité-état [1]».

Vers le milieu du 5e siècle av. J.-C., quand la démocratie athénienne avait atteint un haut degré de développement, le concept de l'État – d'un appareil bureaucratique professionnalisé pour le contrôle social – brillait par son absence. Le Grec ancien n'a pas de mot pour dire « État ». Le terme est latin à l'origine, et ses racines étymologiques sont plutôt ambitieuses. À proprement parler, le mot indique davantage la condition d'une personne, son statut ou son mode de vie et sa réputation, qu'une communauté d'États ou un État dans le sens moderne du terme. Ce n'est qu'au début du 16e siècle, alors qu'on voit surgir d'authentiques États-nations et des monarchies très centralisées, que le mot en vient à signifier une autorité civile professionnelle avec le pouvoir de gouverner un « corps politique ».

---

[1] On traduit en effet souvent le mot *polis*, pour lequel il n'existe pas de terme équivalent en français ou en anglais, par *État*.

Il y a une très bonne raison expliquant que l'évolution du mot reflète l'évolution de l'État lui-même. Pas que le pouvoir d'État ait été rare dans l'Antiquité ou le Moyen-Âge. Les empires « cosmologiques » comme Eric Vogelin les désignait – Mésopotamie, Égypte et Perse – et celui plus « œcuménique » de Rome, étaient des États au sens où ils ont contrôlé de vastes ressources, ont dominé des millions de personnes, et qu'ils étaient structurés autour de traits professionnels, rationnels et bureaucratiques. Les institutions étatiques sont apparues très tôt dans l'histoire humaine, bien qu'à divers stades de développement et de stabilité, souvent par fragments, avec des caractéristiques plutôt tribales. Par exemple, l'État pharaonique de la vallée du Nil remonte à des milliers d'année, peut-être avant l'unification du nord et du sud de l'Égypte, bien avant le long déclin de l'Empire romain.

Athènes avait un État dans un sens très limité et fragmentaire. Malgré son système gouvernemental pour s'occuper d'une population considérable d'esclaves, « l'État » tel que nous le connaissons peut difficilement être associé aux Grecs. À moins que nous ne soyons réducteurs au point de concevoir comme étatiste n'importe quel système d'autorité et de régulation. Une telle conception simplifierait grossièrement les conditions actuelles dans lesquelles vit l'humanité dans le monde « civilisé ».[2] Jusqu'à récemment, les systèmes professionnels de gouvernance et la violence cohabitaient avec des communautés articulées à la base de la société : quartiers des quelques zones largement urbanisées du monde, communes et villages autonomes, réseau étendu des liens par le sang et une grande variété de groupes professionnels ou d'entraide et de fraternités. Ces entités étaient largement hors de la portée des autorités d'États centralisés. En fait, ces formations nettement sociales étaient nécessaires au maintien de l'État. Elles étaient ses sources de revenus, son personnel militaire, et dans plusieurs cas la source de main-d'œuvre pour diverses tâches publiques et religieuses.

La démocratie athénienne au contraire, était l'opposé d'un système professionnalisé de gouvernance organisé strictement pour le contrôle social. Si on choisit de traduire la *polis* athénienne par « État », ce qui est fait avec une insouciance effrayante, on devra alors supposer que la notion d'un État correspond à un corps politique formé de 40 000 citoyens hommes. Une élite en vérité, en face d'une population probablement trois fois plus grande composée d'esclaves et de résidents étrangers sans droit de vote. Malgré cela, les citoyens d'Athènes peuvent difficilement être appelé une « classe » dans un sens significatif. En effet, dans ce corps politique, on rencontre des différences économiques qui passent par tout l'éventail des ressources matérielles du riche au pauvre.

On devra aussi supposer que la notion d'État est cohérente avec un système amateur de gouvernance, basé sur des assemblées presque hebdomadaires, un système judiciaire structuré autour d'énormes jurés qui représentaient à échelle réduite ces assemblées, la sélection et le roulement des administrateurs par tirage au sort, et l'absence de tout

---

[2]Le mot « civilisé » est utilisé tout au long du libre pour dire littéralement le monde *civitas* ou la cité, au large sens latin dans lequel on l'utilisait, pas dans un sens culturellement péjoratif. Les lecteurs du livre, *The Ecology of Freedom*, savent que ce mot n'indique pas une avance monumentale de la condition humaine par rapport à des sociétés « primitives » - mis à part certains équipements techniques et scientifiques qui ont allégé le fardeau matériel de l'humanité.

professionnalisme ou bureaucratisme politique, incluant des forces militaires qui étaient de véritables milices de citoyens armés plutôt que des soldats professionnels.

Polis : taille, idéaux et organisation

Ces quelques observations ne rendent pas justice au système athénien de démocratie, notamment son haut degré de connaissance, de civisme, d'engagement et d'esthétisme. Elles suffisent cependant pour comprendre comment la politique fut créée dans les rares occasions où elle surgit dans l'histoire avec un degré raisonnable d'authenticité, et comment elle était conçue par son théoricien le plus célèbre, Aristote. C'est vers Aristote qu'on doit se tourner pour les premières différentiations entre les domaines social et politique, les sphères domestique et publique. L'État n'était pas étranger à Aristote; il existait en tant que monarchie et tyrannie, comme tous percevaient les États autour de l'Athènes de Périclès. Et ceux-ci étaient confondus avec la *polis* par Aristote et ses étudiants, de la même manière qu'on confond aujourd'hui *politikos*, soit l'administration des affaires de la *polis*, avec l'État. Cependant, l'élément central dans la pensée d'Aristote était bien la *polis*, et non pas le phénomène ambivalent, l'État. Ce qui est central à la pensée moderne par contre est l'État, pas la politique, ou, à vrai dire, le fait d'administrer une entité qui pourrait passer pour une *polis*. Ainsi, même si la politique et l'État s'empêtrent dans les deux cas, ils le font de façon différente et à partir de perspectives très différentes.

Cette distinction ne devrait pas être réduite à une simple différence de points de vue sur un phénomène commun. Aristote et les théoriciens modernes examinent en fait deux mondes différents. Cette différence devient évidente dans le Livre VII de *Politique* écrit par Aristote, lorsque la taille de la *polis* « idéale » est discutée. Aristote et les théoriciens sociaux les plus modernes seraient d'accord qu'une très petite communauté coure le risque, si elle compte essentiellement sur ses propres ressources, de ne pas fournir adéquatement à ses habitants des moyens d'existence, et encore moins de « vivre bien », peu importe comment on choisit d'interpréter cette phrase extrêmement problématique. Presque prophétique, Aristote tourne en dérision le point de vue qui veut que la grandeur d'une communauté se juge à son étendue territoriale et démographique. Aussi important que les nombres et les ressources puissent être, une *polis* avec une population trop nombreuse ne peut avoir « un bon gouvernement légal… La loi [*nomos*] est un certain ordre, c'est-à-dire que la bonne législation est nécessairement un ordre harmonieux, or un nombre [de gens] trop important ne peut admettre l'ordre, car y mettre de l'ordre relèverait probablement du pouvoir divin, celui-là même qui assure la cohésion de notre univers. Et puisque le beau réside d'habitude dans un nombre et une grandeur, une cité elle aussi qui combine une grandeur à la limite mentionnée sera nécessairement la plus belle. Mais il existe une certaine mesure pour la grandeur d'une cité, comme pour tout le reste, animaux, plantes, instruments », sinon elle perdra « sa vraie nature » tout comme la possibilité de se réaliser. Pour résumer ce remarquable corpus d'idées, Aristote conclut : «la meilleure limite pour une cité c'est le nombre maximum de citoyens propre à assurer une vie autarcique et qu'on peut saisir d'un seul coup d'oeil. [3]»

[3] Aristote, *Les politiques* (traduction par Pierre Pellegrin, Flammarion : Paris, 1993), 1326a.

Probablement qu'aucun théoricien moderne des sciences sociales ne résoudrait l'équation « beauté » en tant que « grandeur » et « limite » comme « vraie nature » pour définir l'essence d'une communauté. Les arguments en faveur d'une échelle humaine ont été mis de l'avant par des urbanistes hétérodoxes sur la base de principes logiques, démocratiques et esthétiques, mais rarement, si ce n'est pas jamais, sur la base de principes éthiques, et même métaphysiques. Une communauté « qu'on peut saisir d'un seul coup d'œil», c'est-à-dire décentralisée, intelligible et attirante, ce que Aristote et ses contemporains considéraient un *desiderata*, est ancrée dans plusieurs prémisses semblables mais aussi différentes. Aristote nous parle à partir d'une époque qui trouvait l'essence dans la grandeur et l'harmonie, et dans la « vraie nature » d'une communauté humaine, la limite d'une *polis*. Un pragmatisme éthique imprègne les réflexions d'Aristote qui diffère qualitativement du pragmatisme instrumental des urbanistes modernes, malgré que les deux partagent une vision pratique commune de la consociation[4] humaine.

La politique, en revanche, est dans l'esprit d'Aristote inséparable de son contexte éthique. Les humains sont aussi des « animaux », un fait qui nous accueille très tôt dans *Politique,* mais des animaux d'un type spécial. C'est le destin humain ou *telos*, s'il veut accomplir sa « vraie nature », de vivre dans une *polis*. Une *polis*, cependant, est plus qu'une communauté ou *koinonia*. C'est une *koinonia* qui a atteint l'idéal d'un objectif commun parmi ceux pour qui la réalisation de soi est la « vie bonne ».

La « vie bonne » inclut quant à elle un degré d'autonomie matérielle qui dépasse la simple survie. Mais cette autonomie matérielle n'est pas un appétit pour les biens, avec tous les excès qui y sont associés, une soif qui brouillerait la clarté éthique et intellectuelle. L'humain transcende son animalité dans la mesure où il possède la raison et le langage, ou *logos*, mot qui contient les deux caractères dans cette capacité à représenter verbalement et à généraliser par la logique. Mais ces qualités ne garantissent pas que l'humain ait atteint son plein potentiel ou qu'il en soit même proche. Il doit exister des institutions qui permettent de doter des moyens pour réaliser l'épanouissement de l'humain ; un corpus éthique doit exister pour donner à ces institutions nécessaires une substance et une forme ; une richesse d'activités sociales doit être cultivée dans le centre civique ou *agora* de la *polis*, le gymnase, et au théâtre, tout comme dans l'assemblée populaire et dans les cours, pour nourrir les interactions et les échanges; une façon de développer le caractère et l'éducation, tous deux combinés dans le mot grec *paideia*, doit être mis en œuvre pour enrichir les interactions entre les humains et par le fait même favoriser l'expansion de la compréhension éthique et intellectuelle.

Sous-jacent à ces divers « moyens », est l'insistance d'Aristote sur la solidarité humaine ou *philia*, qui englobe l'amitié (d'ailleurs la traduction la plus courante pour le terme grec), mais qui a une portée beaucoup plus grande, une connotation de communauté civique. L'intimité amicale est peut-être réservée à quelques-uns, mais *philia* laisse supposer un immense degré de sociabilité, un attribut civique de la *polis* et de la vie

---

[4] Littéralement, *associer (sociare) ensemble (con)*. Se dit d'un mode de gestion ou d'un système politique formé par la coopération de plusieurs groupes sociaux, souvent antagonistes ou marqués par des clivages, basé sur le partage du pouvoir.

politique inhérent à son administration. L'humain est « par sa nature » un animal politique ou *zoonpolitiken*, ce qui équivaut à dire qu'il est destiné non seulement à vivre en communauté mais à communier. Pour critiquer Lykophoron, le sophiste, qui soutient que la *polis* est une « simple alliance » entre les humains pour les prévenir de s'infliger du mal les uns les autres (la même opinion que celle de Hobbes plus tard, à propos du « contrat social ») et pour promouvoir l'échange de biens afin de satisfaire leurs besoins individuels, Aristote argumente que la *polis* est une fin en soi, la réalisation du besoin humain de consociation[5] séparément de ses besoins matériels. « Si l'homme a formé une communauté et s'est rassemblé dans un souci de richesse », déclare-t-il, « leur part dans la *polis* équivaudrait à leur part de propriété, alors les arguments des champions de l'oligarchie seraient valides…; mais si d'un autre côté, la *polis* était formée pas seulement pour la vie mais pour la vie bonne… et si ses objectifs ne sont pas les alliances militaires pour la défense contre n'importe quelle blessure, et si elle n'existe pas que pour le commerce et les relations d'affaires », la *polis* serait plus qu'une communauté et ses citoyens auraient « la vertu et le vice politiques » à leur portée. En fait, sans cette préoccupation de vertu civique et de faiblesse, les humains formeraient des communautés pareilles à celles des animaux ou des esclaves, qui ne s'occupent que de leur survie. Les communautés unies simplement par des alliances économiques ou militaires – et ici Aristote avait en tête les Étrusques et les Carthaginois – ne seraient pas différentes des associations que d'autres personnes établissent et qui, pour ces « accords d'importation, conventions se garder des préjudices et des pactes écrits d'alliance militaire », n'ont pas d'agents en commun et ne se soucient pas « des qualités éthiques des autres» [6].

En contrepartie, le foyer est la sphère de la seule survie, l'endroit où notre *zoonpolitiken* se retire pour satisfaire ses besoins biologiques comme se nourrir, s'habiller, s'abriter – en somme, le « domaine de la nécessité » pour citer une phrase de Marx communément utilisée. C'est le domaine de la femme, des enfants, de la famille, et des esclaves de l'homme, sur lequel une « royauté », le patriarcat, règne. Ici, la relation de l'homme aux membres de son groupe domestique n'est pas déterminée par le *logos* mais par la nécessité, et le lien social est strictement celui d'un « gouvernant » sur des « gouvernés ». « La famille », nous dit franchement Aristote, « est la communauté naturelle de tous les jours » pour répondre aux besoins quotidiens de l'homme. [7]

Mais les humains aspirent à plus et ils réunissent en conséquence leurs familles pour former des villages. Dans la mesure où les villages sont transformés par le potentiel de l'homme pour la vie bonne vers des communautés éthiques et culturelles, la *polis* commence à apparaître. La famille continue à exister pour combler les besoins animaux de l'homme. Alors, les deux mondes du social et du politique surgissent, le dernier du premier. L'approche d'Aristote à l'essor de la *polis* est énergiquement développementale et, en ce sens, ressemble à la version de Platon de l'apparition de la « *polis* idéale » dans *La*

---

[5] Voir note 3.

[6] Aristote, *Politique*, 1280a - 1280b. La citation a été adaptée par l'auteur.

[7] *Ibid.,* 1252a-1252b.

République[8]. La *polis* est le point culminant d'un ensemble politique, de la croissance de ses parties biologiques et sociales, un monde du latent et du possible. La famille et le village ne disparaissent pas dans le traitement que fait Aristote du sujet, mais ils sont inclus par le domaine meilleur et plus complet de la *polis*.

La différence entre le social et le politique dans la pensée d'Aristote relève strictement du processus : la différence est expliquée par la croissance et le développement du social dans le politique, pas dans leur polarisation ou leur simple succession. L'État n'a pas encore émergé dans une forme qui lui donne sa singularité, autonome des deux autres domaines. « Gouverner » appartient complètement à la famille. Quand « gouverner » apparaît dans la *koinonia*, c'est simplement une bête extension de la famille patriarcale dans le monde civique (*monarchia*) ou il prend la forme du despotisme gouverné par un tyran (*tyrannos*). Et Aristote voyait les monarchies et les tyrannies comme des formes d'administration inachevées ou déformées, qui sont inappropriées à une *polis*, même si le règne d'un monarque avec les contraintes traditionnelles qu'on impose à son dirigeant est préférable au règne d'un tyran, qui est la suprématie arbitraire d'un seul homme.

Il ne préfère pas non plus le règne d'un petit nombre sur la majorité c'est-à-dire une aristocratie au mieux et une oligarchie au pire. De la même façon, la démocratie envisagée comme le règne de la multitude sur quelques-uns – spécifiquement, une condition dans laquelle les « pauvres » gouvernent les « riches » - n'est pas du tout désirable pour Aristote, même s'il ne semble pas la trouver aussi odieuse que la domination arbitraire d'un seul homme.

La *polis* la mieux ordonnée est structurée autour d'un système de gouvernance où la strate la plus méritoire de la population au point de vue éthique et matériel, administre les affaires de la *polis* dans l'intérêt de tous. Ce régime politique ou « méritocratie » comme on l'a appelée, est une union éthique qui rapporte simultanément la « vie bonne » morale et matérielle. La politique consiste en la raison pratique (*phronesis*) et l'action (*praxis*) qui entre dans une si heureuse *koinonia*.

Vitalité politique athénienne

La politique athénienne était fondamentale ou n'était pas. Même, elle était volubile, et populaire dans tous les sens du terme. En l'espace de trois siècles, le peuple athénien et ses substituts aristocratiques tels que Solon, Clisthène et Périclès, allaient démembrer le système féodal traditionnel des temps homériques, mener une guerre constante contre les privilèges parmi les citoyens. L'assemblée populaire allait aussi être convertie de réunion sans vie et rarement tenue à un forum vivant et continu pour prendre d'importantes décisions, ouvrant par le fait même la vie publique à tout homme adulte athénien. Le pouvoir cessa d'être la prérogative d'une petite strate bien-née de la population. Il devint une activité citoyenne. Le calendrier historique athénien est marqué par la montée

[8] Littéralement, *politea*. Le mot République – la traduction latine pour *res publica*, littéralement chose publique – n'a pas d'équivalent en grec, et selon l'opinion de l'auteur pas non plus de place dans le titre du célèbre dialogue de Platon.

grouillante du peuple, par de saisissantes fluctuations entre le règne aristocratique, la tyrannie, un gouvernement populaire limité, jusqu'à la deuxième moitié du 5e siècle av. J.-C., quand la vie politique d'Athènes s'est stabilisée autour d'une démocratie face-à-face du type le plus radical. Nous pouvons supposer que des développements similaires se sont produits dans d'autres *poleis* helléniques qui s'allieraient avec Athènes pour des raisons politiques internes et pour la défense mutuelle.

Dans tous les cas, dans l'histoire connue, aucune autre structure n'est comparable à la démocratie athénienne. Les assemblées populaires comme les conseils municipaux de la Nouvelle-Angleterre et les sections révolutionnaires de Paris de 1793-1794, allaient apparaître ailleurs au fil du temps. La Confédération suisse est un des quelques exemples, dont plusieurs avortés ou incomplets, dans lesquelles le contrôle populaire a formé les fondations d'un système politique en construction. Athènes cependant, est unique dans l'histoire dans ce que la *polis* encourageait la participation citoyenne non seulement dans les prises de décision de l'assemblée mais aussi dans les politiques quotidiennes de l'*agora.* C'est ce qui a poussé ses admirateurs à travers les âges à la considérer avec une adulation peu critique comme une preuve de « pure » démocratie – et ses opposants comme une preuve d'horrible « masse-ocratie ».

Si la politique est prise pour être une forme d'activité populaire dans l'administration de la vie publique qui, à strictement parler n'est ni un État, conçu comme un système hautement professionnalisé de gouvernance, ni une « société », conçue comme des formes d'associations personnelles pour promouvoir la survie et le bien-être, les Athéniens peuvent être considérés comme ayant littéralement créé la politique. Il s'agissait de politique paroissiale selon les critères de la définition « globale » et moderne du terme : d'une échelle civique plutôt que régionale, limitée à une minorité de la population, dont le champ du monde « civilisé » était hellénique, méprisant les esclaves, les femmes, les « barbares » au-delà des frontières de l'*ethnos* grec, ainsi que les résidents étrangers qui accomplissaient beaucoup du travail qualifié et qui participaient à la majorité des activités commerciales.

Qualitativement en revanche, Athènes faisait montre de profondeur là où il manquait l'étendue. C'est probablement, comme les Zélotes juifs allaient le croire, qu'une compréhension spéciale de nature spirituelle ou morale est le privilège non pas des grands empires, mais de petites communautés en marge des grands écoumènes classiques. Les deux peuples, Hellènes et Israélites, fournissent une preuve évidente de la vérité qui pourrait être contenue dans cette conviction servant leurs intérêts. Pourtant, une « création » avait certainement émergé et ouvert une conjoncture dans les affaires humaines. Un nouveau domaine de vie était apparu, le domaine politique, qui allait acquérir plusieurs significations différentes mais dont les origines dans le Grec classique allaient garder la foi dans les valeurs et pratiques qui donnent du sens à ces mots maltraités, la « sphère publique ».

Organisation politique romaine

La République romaine, dont l'impact pèse lourd sur la tradition politique euro-américaine, se place quant à elle en contraste marqué avec la notion athénienne de sphère

publique. Polybe, l'historien grec de l'ascension de Rome à l'hégémonie mondiale, propose la théorie classique du gouvernement républicain. Cette théorie allait affecter profondément la pensée des constitutionnalistes américains et français durant le 18e siècle.

Selon Polybe, les vertus de la monarchie étaient incarnées dans les consuls, les deux magistrats suprêmes de la République. Le Sénat fournissait les avantages de l'aristocratie à la République, avec ses grades en ordre descendant de rang : consuls, prêteurs, censeurs, édiles, tribuns et questeurs. L'image du Sénat romain débattant librement des enjeux publics est essentiellement un mythe : aucun sénateur ne pouvait exprimer son point de vue à moins qu'un consul ne sollicite son opinion, et ces requêtes étaient dirigées par une séquence hiérarchique stricte qui laissait souvent très peu de temps à l'art oratoire des corps inférieurs. Finalement, la démocratie était représentée par plusieurs assemblées du peuple. Ces assemblées, dont environ quatre ont été identifiées, reflétaient, dans leur diversité et leur ascendance, les fortunes des plébéiens et d'autres ordres modestes dans leurs conflits avec les patriciens gouvernants. Peu importe leurs origines, les assemblées populaires romaines élisaient tous les magistrats de Rome, dont quelques-uns, comme les tribuns et les prêteurs, avaient un énorme contrôle sur d'autres branches du gouvernement durant leur apogée.

Les assemblées pouvaient être utilisées par d'ambitieux politiciens pour contourner le Sénat et promulguer des lois auxquelles l'oligarchie dominante s'opposait. Deux stratégies politiques existaient donc durant les périodes les plus ferventes de l'ère républicaine : une oligarchique et une populaire. La *comitia centuriata* formait le corps législatif principal des temps républicains. Un mélange complexe et pondéré de groupes votants organisés selon leur statut militaire et, plus tard, selon leur classe, celle-ci basée sur la propriété et l'âge, l'assemblée était structurée hiérarchiquement. Elle élisait les consuls, prêteurs et censeurs de Rome – qui formait chacun successivement les magistrats de la République les plus importants et les plus prestigieux. Les fonctions électives de la *comitia centuriata* allaient être lentement supplantées par l'assemblée tribale de Rome, la *comitia tributa,* basée largement sur les divisions territoriales dans lesquelles 35 tribus étaient classifiées en 31 tribus rurales et 4 tribus urbaines. Coexistant avec ces deux assemblées, la plèbe qui avait son propre *concilium plebis* duquel tous les patriciens étaient exclus. Le *concilium* choisissait ses propres tribuns et édiles. Ces derniers constituaient les fonctionnaires chargés d'administrer les travaux publics et la police. Ils prenaient aussi en charge l'approvisionnement en céréales et les jeux qui donnèrent à la ville sa réputation tristement célèbre.

On doit le mot « plébiscite » (*plebiscitia*) au droit des tribuns de la plèbe de soumettre des lois aux fins d'approbation par le *concilium*. Le *Campus Martius* du côté ouest du Tibre ou le Forum constituaient les principaux endroits de réunion pour ces assemblées, et la discussion, si elle avait lieu, était tenue au minimum. Les lois, les décrets, les déclarations de guerre étaient présentés au peuple par des administrateurs comme les consuls, les prêteurs et les tribuns; on soumettait au vote les élections et les confirmations. On ne saurait dire avec certitude que les assemblées populaires romaines étaient simplement muettes. Avant que les assemblées se divisent en unités spécifiques, la *comitia* hautement structuré était précédé d'une *contio* peu organisé durant lequel les discussions

étaient peut-être plus possibles. « La *contio* survivait comme une forme précoce d'assemblée », faisait remarquer Lilly Ros Taylor, « comme celle des guerriers homériques ou les Spartes ultérieurement, durant lesquelles les hommes exprimaient leur opinion en criant. » Si c'est le cas, la *contio* ne signifie pas que l'assemblée romaine s'approche plus de la loquace assemblée athénienne. En fait, les observateurs grecs des procédures romaines étaient déroutés par la différence entre la *contio* et la *comitia*. « Sans cette distinction en territoire grec entre les réunions pour parler et celles pour voter », note Ross, « les auteurs grecs qui écrivent sur les institutions romaines avaient de la difficulté avec le mot *contio* ». Polybe et Cassius Dion allaient appeler les assemblées par un seul mot, *demos,* ou simplement, le peuple. Appien, un Grec d'Alexandrie, et Plutarque, qui naquit en Béotie, semblent avoir été assez écartés de la *polis* traditionnelle pour désigner la forme d'assemblée romaine une *ekklesia*, le mot grec pour « assemblée populaire », qui comme Ross insiste : « combinait la discussion et le vote ». Si la *contio* ressemble en quoi que ce soit aux assemblées homériques ou spartiates, on y écoutait plus qu'on y parlait, exprimant son approbation par des acclamations et des cris plutôt que par la parole.

L'association que fait Polybe de l'assemblée romaine avec la démocratie est trompeuse. La République n'avait pas de composante démocratique au sens hellénique du terme, et le discours, même si relativement libre, était davantage une question de démontrer dans le Forum une rhétorique élitiste à des audiences manipulables qu'un échange entre des égaux politiques. Une relation face-à-face entre les citoyens actifs à des fins de consensus est étrangère aux systèmes républicains de gouvernement. Une démocratie est participative; une république, représentative. La première implique l'exercice du pouvoir directement par le peuple. La seconde, la délégation du pouvoir à des substituts sélectionnés, qui *reconstituent* par la suite le domaine politique qui existait initialement à la base de la *koinonia,* dans un pouvoir séparé et généralement professionnalisé à son sommet. Les républiques sont au-delà de la portée du contrôle populaire; les démocraties ne sont pas confrontées avec l'enjeu de déplacement du pouvoir.

Rousseau, avec une ironie à peine masquée pour les philosophes français tellement admiratifs du constitutionnalisme anglais, allait faire ces distinctions avec acuité. « La souveraineté ne peut être représentée, pour la même raison qu'elle peut être aliénée. Elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point: elle est la même, ou elle est autre, il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires, ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. »

Érosion de la sphère publique

Le culte romain de *libertas* est structuré autour de la liberté personnelle, et non pas celle politique. Un individu peut exercer un large éventail de choix dans sa vocation, ses responsabilités, ses goûts. Le laisser-aller romain durant l'Empire, avec son appétit presque psychotique pour les extrêmes, a pratiquement étendu ce culte à un mode de vie. Le credo fut déformé dans des pratiques extravagantes, ayant pour résultat que l'État se retrouva bientôt à devoir se passer du support de sa citoyenneté. Ses citoyens fuyaient le service

militaire, les obligations publiques, les taxes et les responsabilités communes les plus minimes. Par conséquent, chaque aspect du gouvernement a dû être professionnalisé. Sous l'Empire, les troupes de Rome étaient des mercenaires, de plus en plus des étrangers par la naissance ou la culture : sa bureaucratie est devenue un appareil élaboré dont le personnel était formé de nombreux anciens esclaves ayant acquis les habiletés pour la politique que leurs anciens maîtres avaient perdu et que les citoyens romains négligeaient généralement.

Cette extraordinaire érosion de la compétence personnelle entache chacun des aspects de l'ère impériale. Mais même la république préparait la route vers le déclin de Rome. Dans la sphère politique, la *libertas* romain n'est jamais devenue liberté, la vision grecque de *eleutheria* basé sur l'égalité. On cherche un terme en Latin autre que *libertas* ou *licentia* qui exprime la centralité de jugements politiques individuels, bref un terme qui ne classe pas l'individuel dans le collectif et qui soupèse la *comitia* et le *councilium*. Cette quête est en vain. Le concept romain de la vie politique est corporatiste, même étatiste, jusqu'au centre, et il n'y a pas d'interaction réciproque entre le personnel et le politique.

Pour trouver un individu qui ait de l'espace pour la vie politique, il faut se tourner vers les nobles romains, ou ceux de bonne famille par exemple. Dans ces cas, la vie politique est obligatoire. Même, à part la guerre, c'est la vocation authentique d'un aristocrate. Ainsi, elle est conçue comme une profession et souffre de cette professionnalisation de la politique que les Grecs tentaient d'éviter par tous les moyens. Les jeunes hommes de lignage patricien s'entraînaient depuis la naissance à la diction et à la rhétorique, à l'exercice physique et aux aptitudes militaires, à l'amabilité et à l'art de l'influence. Excessivement maniérés et conscients d'eux-mêmes, on leur enseignait à gagner la faveur des puissants et à se lier d'amitié avec les gens potentiellement influents. Petit à petit, ils étaient initiés au juridique et aux affaires, en même temps qu'aux arts martiaux et aux postures de commandement. Polybe conseille dix ans de service militaire avant qu'un homme puisse aspirer à une carrière politique, un prérequis qui fut par chance abrégé dans les dernières années de la République. On entrait ensuite au service d'un gouverneur provincial et plus avant, pour devenir un magistrat mineur ou un tribun militaire.

Devenir prêteur était alors « la prochaine charge obligatoire », tel que Taylor le présente, suivi de la fonction de consul, si possible. Entretemps, on occupait des fonctions importantes dans les provinces, où il existaient d'immenses opportunités d'enrichissement et de pillage. Ces grandes lignes de l'éducation et de la carrière d'un noble pourraient être décrites avec des détails qui tiennent davantage de la politicaillerie que de la politique. Les bons amis, les clients dévoués, et les liens personnels appropriés étaient critiques pour atteindre une position publique et la renommée politique.

Encore plus significatif que le culte romain de *libertas*, le culte de l'*amicitia*, le mot latin pour « amitié ». Le succès d'une carrière ne dépendait pas seulement de la famille et de la richesse, mais aussi d'un système élaboré d'amis et d'obligations partagées qu'un patricien en ascension développait. J'utilise le mot « système » en toute connaissance de cause pour insister sur la machine complexe de liens personnels et d'interactions sur lesquels toute la structure était basée. La « politique » romaine doit être conçue comme un réseau de clients et d'associés, plutôt que de clubs et de partis. Les féroces divergences

entre les factions dans la République, qui ont finalement entrainé sa ruine, étaient plus de nature personnelle que politique. Les allusions de Cicéron aux *partes* des *populares* et des *optimates* (les « partis » du « peuple » et des « aristocrates » pour utiliser ces mots dans un sens moderne) sont des preuves de différences dans les méthodes de manipulation plutôt que de différences dans les programmes. Aucun des nobles, à l'exception des frères Gracchus, n'a essayé de faire glisser le pouvoir politique de l'élite patricienne à la masse. En fait, les politiciens romains étaient rarement affligés de sentimentalité pour les oppressés ou la détresse des roturiers.

Utiliser le peuple pour ses propres fins, lui faire servir ses ambitions de carrière, était cependant une technique répandue, non seulement durant l'ère républicaine mais aussi durant l'époque impériale. Et les Romains n'étaient pas les pires avec ces tactiques démagogiques. Les nobles donnaient d'immenses quantités de leur richesse pour obtenir le support populaire contre leurs rivaux. Un flot régulier d'émoluments, de cadeaux, de festivals et de jeux finirent par être attendus par la population romaine comme un aspect caractéristique de la politique. Le client romain et la politique cadeau, en revanche, ont accéléré la dégradation de la citoyenneté, en encourageant un appétit pour le sensationnalisme et la brutalité qui émergèrent en vif contraste avec l'esprit et les vertus traditionnels républicains. La « chose publique » ou *res publica* devint une matière commercialisable à souhait – une « chose » à être vendue, achetée et dérobée. À cet égard, l'Empire changea très peu la « politique » romaine. Il rendit seulement le processus de démoralisation, de vulgarisation et de vol plus systématique et méthodique.

La Rome des premiers jours n'a pas produit une race d'hommes bienveillants, ni d'ailleurs Athènes ou d'autres *poleis* grecques. La gentillesse et la sentimentalité ne sont pas des traits classiques. L'obligation et le devoir sont les qualités personnelles favorites du monde antique. Mais ces qualités créaient tout de même un idéal d'une *yeomanry*[9] hautement engagée, sûre d'elle moralement et extrêmement indépendante. Les propriétés terriennes des *yéomans*[10] leur fournissaient la capacité matérielle permettant une solide indépendance d'esprit et un sens d'enracinement à la communauté. Derrière les noms les plus distingués de la république de Rome, comme Cincinnatus, qui laissa sa ferme au service public, se trouvaient les cultes familiaux austères, les divinités civiques et un ancêtre sans tache – une lignée à chérir puisque qu'elle démontrait la simplicité aux allures militaires et les vertus agraires. *Dignatas* et *honorare* devaient être plus précieux que la richesse, le statut social et l'estime publique, même si ces récompenses venaient toujours grâce à la décence de la famille.

Ces fermiers sévères et dévoués allaient constituer les légions commandées par Scipio dans les guerres brutales avec Carthage. Ils furent la chair à canon de ces guerres coûteuses, longues et débilitantes qui amenèrent leurs fermes à la ruine et leurs attaches sociales à la destruction. Par la suite, un patriciat[11] inflexible, trop urbain pour valoriser la

---

[9] Utilisé au sens d'une classe de petits propriétaires terriens.

[10] Ici encore, un yéoman désigne un paysan propriétaire de la terre qu'il cultive. Mot souvent utilisé pour parler de l'Angleterre médiévale.

[11] Une noblesse.

simplicité innocente de ses propres ancêtres ruraux, effaça ce que les guerres puniques avaient déjà largement entamé – les idéaux de vertu républicaine et les conditions matérielles agraires dans lesquelles ce sens de la vertu et du devoir étaient enracinés. Cincinnatus appartenait à un monde social plutôt que politique. La gouvernance à son époque était vue comme une responsabilité domestique dans laquelle un serviteur public répondait aux besoins du peuple davantage à titre de père que d'administrateur. De tels hommes devinrent d'éphémères *dictatori*, sans jamais établir de dictatures. Ils retournèrent rapidement à leurs fermes après avoir répondu à l'appel du service public. Ils n'avaient pas soif de pouvoir, encore moins de le professionnaliser.

Mais Rome n'arrivait pas à trouver l'équilibre entre les valeurs aristocratiques et les droits publics atteints par Athènes. Plus spécifiquement, Rome a échoué à transformer la gouvernance de la *civitas* en une communauté politique authentique. Des hommes comme Cincinnatus allaient perdre non seulement les terres qui leur donnaient leur indépendance d'esprit. Ils allaient perdre la base sociale pour l'engagement public sans développer une politique qui puisse contrôler et contenir les nouvelles dérogations civiques qui se formaient autour d'eux. Comme Athènes, Rome allait croître – et comme Athènes, elle allait être amenée dans un vaste théâtre régional de relations de pouvoir et de responsabilités. Mais là où Athènes avait reconfiguré drastiquement sa société en un domaine public qui encourageait de manière décisive la citoyenneté active parmi tous ses éléments sociaux, Rome a permis à sa yéomanry[12] de se dissoudre dans des territoires déracinés et à sa vie publique de se languir. Une république plutôt qu'une démocratie se mit à exister avec un degré d'ingéniosité et d'efficacité administrative sans précédent dans toute l'histoire de la jurisprudence, ainsi que des prouesses militaires. Mais on paya le prix fort pour cet accomplissement, un prix qui sonna sa fin. La République romaine des dernières années n'était pas un monde qui aurait pu engendrer Cincinnatus ou même Marcus Portius Cato dont les écrits regorgent de dénonciations de la dégradation morale de Rome, de sa lasciveté, de son extravagance. La politique était la prétention presque exclusivement des patriciens et jalousement gardée des invasions populaires. En ce sens, la Rome républicaine était fidèle à elle-même : comme tous les autres régimes élitistes, il aurait été exceptionnel qu'elle ne passe pas d'une république de plus en plus oligarchique à un empire complètement despotique.

Persistance et croisement des modèles

Athènes et Rome sont au bout du compte devenues des modèles pour deux types de gouvernements « populaires » : démocratie et république. Les théoriciens des sciences sociales et praticiens politiques ultérieurs, ayant perdu toute propension monarchique, allaient favoriser un système de gouvernance clairement plus républicain que démocratique.

Mais les idées démocratiques d'un certain corps politique ne sont pas disparues. Elles allaient remonter à la surface des profondeurs d'un « underground » populaire de sectes chrétiennes déviantes à travers le Moyen-âge, comme Brethren du Libre-Esprit, les

[12] Voir note 9.

mouvements anabaptistes, et des conciliabules ouvertement anarchiques durant la Réforme. Comme Athènes, ils n'étaient pas sans défaut les élites étaient avec les élites, les saints dans de plus larges communautés de croyants, et ainsi de suite. Néanmoins, les démocraties de villages ont gardé vivantes de fortes traditions d'assemblées populaires. Elles pourraient être héritées du lointain néolithique et d'institutions semblables et elles ont aussi émergées dans plusieurs villages médiévaux. La notion de « peuple » ou *demos* n'a pas disparue. L'idéal de « règne populaire » devait persister de l'Antiquité classique jusqu'aux temps modernes.

Plus communément, cependant, les théories républicaines de la gouvernance ont été hybridées avec des idées démocratiques, et elles allaient produire des demandes croissantes d'autodétermination avec des institutions évoquant la démocratie d'Athènes. Le *Prince* et le *Discours* de Machiavel brillaient d'un fabuleux mélange d'idées républicaines et démocratiques, largement traduit dans l'attention particulière de l'auteur pour les vertus de la République de Rome. Son aversion pour la noblesse oisive est prononcée. La politique, aux yeux de Machiavel, n'est pas une course pour les paresseux, les ignorants et les malotrus fortunés qui sont les héritiers inutiles de leurs titres et de leur lignée aristocratique. C'est un art qui demande du talent et du savoir-faire, et qui doit être exercé par le prince aussi gentiment avec le peuple, qu'impitoyablement avec ses rivaux. L'engagement total envers la politique des souverains désignés qui est exigé par Machiavel reflète l'émergence d'un nouveau type d'homme, le prince de la Renaissance : laïque, d'une vive intelligence, habile et rusé. Il est un homme de raison plutôt que de foi, de jugement plutôt que de croyance, d'indépendance plutôt que de dépendance. Un nouveau brassage politique est dans l'air, un qui soit moderne, qui tire ses précédents du parti sénatorial de la jeune république romaine, plutôt que du parti sacerdotal de l'Église médiéval. Les références de Machiavel sont Scipio, pas Augustin; Tite-Live pas Aquin.

Cependant, par cette idée républicaine d'une méritocratie, Machiavel avance des concepts italiens pour le 16e siècle pouvant être retracés dans l'attachement à l'amateurisme[13] de Périclès et des Athéniens. Sa haine de la noblesse est comparable à celle pour les mercenaires qui infestaient et spoliaient l'Italie à son époque : les soldats professionnels. Le besoin le plus impérieux pour un État bien organisé, dit-il, est une armée de citoyens. « Les mercenaires sont aussi peu fiables qu'ils sont sans scrupule. Ils sont nés comme des pilleurs qui n'ont aucune autre allégeance que celles que l'argent peut acheter. Les capitaines mercenaires sont, ou excellents dans les armes, ou non », déclare-t-il, « s'ils le sont, vous ne pouvez vous y fier, puisqu'ils aspireront toujours à leur propre grandeur, soit en vous opprimant, vous qui êtes leur maître, ou en opprimant d'autres contre votre souhait; mais si le capitaine n'est pas valeureux, il vous ruinera généralement. Si l'on répond que quiconque aura les armes en main fera de même, qu'il soit mercenaire ou non, je répliquerai que les armes doivent être employées soit par un prince soit par une république. Le prince doit se rendre à l'armée en personne et accomplir lui-même sa tâche de capitaine. La république doit y envoyer ses propres citoyens; quand elle en envoie un qui n'est pas valeureux, elle doit le changer. S'il l'est, le brider avec ses lois, afin qu'il ne dépasse pas les bornes. On voit par expérience que seuls les princes et les républiques armées font

[13] Par opposition à professionnel.

de très grands progrès, et que les armes mercenaires ne font jamais rien de bon. Une république dotée de ses propres armes passe plus malaisément sous l'obédience d'un de ses citoyens, qu'une qui est armée d'armes étrangères.[14] »

L'argumentation de Machiavel pointe clairement dans la direction d'une république et des citoyens armés plutôt que vers un prince et une armée professionnelle. Clairement, si un gouvernement princier était au centre de ses préoccupations, la compétence du prince serait au-delà de tout contrôle légal. Il n'y aurait rien qui puisse l'empêcher « d'outrepasser les limites convenables », et même de tolérer de quelconques limites. Machiavel, inspiré des classiques grecs et romains, n'était pas non plus indifférent au fait que les forces militaires athéniennes, contrairement à celle de la Rome impériale, étaient structurées autour de capitaines imputables, strictement régulés par des lois, par l'*ekklesia* ou l'assemblée populaire citoyenne. Dans le cas athénien, l'amateurisme primait sur le professionnalisme. Les institutions politiques, visiblement peuplées par des citoyens libres et armés, primaient sur un pouvoir d'État avec ses bureaucrates mercenaires et ses soldats. Machiavel concentrait sans aucun doute son regard sur l'Italie et les causes de son indépendance nationale, mais ses pieds étaient fermement plantés dans sa Florence bien-aimée et les causes de la liberté. La sève coulait, en l'occurrence, des racines vers le haut – de la cité à la nation – ayant pour résultat qu'un État républicain, même princier, était nourri par et mélangé aux idées démocratiques civiques.

Loyauté à l'État-nation : de la cité à la politique étatisée

Idéologiquement, l'hybridation de deux idées classiques très différentes et potentiellement contradictoires de la gouvernance publique émane d'une sérieuse confusion entre ce qu'on veut dire par politique et politique étatisée[15].

L'essor de l'État-nation à partir du 16e siècle a grandement altéré le cadre du discours politique. L'unité de base de la gouvernance publique était la cité, et non pas de plus grandes entités tels que la province, la nation ou l'empire. L'allégeance des citoyens aux institutions gouvernantes peut être évoquée comme d'une loyauté de nature hiérarchique distincte. Le citoyen était d'abord et avant tout un citadin. La petite ville était le lieu authentique et le plus significatif de sa vie personnelle et publique. Il s'identifiait en second lieu avec la province ou la région. L'idée de « nationalité » était vague, au mieux, et encore, quand elle existait. Les Romains des coins les plus reculés de l'Empire se considéraient invariablement comme des citoyens de la ville impériale. Parmi les Grecs, la loyauté civique était presque dévorante : les Athéniens par exemple, se distinguaient vivement et avec dédain des Spartes ou des Corinthiens, un sentiment partagé par les citoyens des autres *poleis*, les autres cités grecques. Les philosophes stoïques, qui allaient paver la voie pour la chrétienté, insistaient tout au long des temps romains que la loyauté à une cité entachait l'idée que tous les hommes étaient des frères. L'idée stoïque et sa

[14] Traduction française de Christian Bec, tirée des Classiques Garnier, éditions Bordas : Paris, p.67-68.
[15] Dans le texte d'origine, l'auteur Murray Bookchin utilise le mot « statecraft » qui n'a pas d'équivalent en français. On le traduit parfois par « art de gouverner » ou « moyens employés par l'État ». On a ici choisi « politique étatisé », que Bookchin s'efforce de distinguer de la « politique » au sens décrit.

nouveauté même, sonnent comme une protestation idéologique contre l'opinion populaire d'une citoyenneté qui implique la loyauté première pour sa cité, et non à un concept aléatoire appelé « humanité ».

L'essor de l'État-nation a changé la hiérarchie des loyautés, et par le fait même la manière de concevoir la politique. Pas que l'esprit de clocher antique et médiéval n'ait pas continué à être attrayant. L'esprit de clocher a eu un effet dommageable, souvent déshumanisant, sur la vie urbaine en général. La tendance à dresser sa cité contre une autre a encouragé le chauvinisme local, nourri par des pathologies comme les hostilités ethniques, les guerres et le repli sur soi culturel. Dans un monde où la cité produisait un sens profond de l'identité ethnique et culturelle, comparable aux formes les plus véhémentes de nationalisme du monde moderne, la conquête d'une ville par une autre se terminait souvent par la pure destruction d'une population. La destruction totale de Carthage par Rome dans les dernières guerres puniques n'était pas simplement le démantèlement d'une cité antique importante; c'était l'esclavage et l'éradication d'un peuple – de leur identité, culture, traditions, singularité. En fait, de leur prétention à exister. Jéricho, Troie et Jérusalem allaient subir le même sort, pour ne citer que les exemples les plus connus de ce que signifiait la destruction des cités dans le monde classique – un acte de dévastation comparable uniquement au génocide dans le monde moderne.

Avec la montée du nationalisme et de l'État-nation, l'État commença à assumer une suprématie sur la cité, et même les penseurs sociaux radicaux commencèrent à formuler leurs idéologies politiques en termes territoriaux ou nationaux plus larges. Les révolutionnaires puritains concevaient leurs « droits » non comme des citoyens de Londres, qui formait le véritable centre des troubles parlementaires contre la cour, mais comme des « Anglais ». Le puritanisme, basé sur une doctrine des droits naturels, ne formulait pas ces « droits » sur des formes typiquement citoyennes d'assemblées populaires ni sur des politiques basées sur la proximité personnelle. Une nation, « l'Angleterre » était perçue victime des invasions des barbares normands, qui avaient traversé le canal depuis la France cinq cents ans auparavant et imposé une tyrannie royale au système représentatif de gouvernance saxonne. Les combattants de la révolution exprimaient leur loyauté en termes d'adhésion au « parlement » ou à la « cour ». Des institutions hors du commun, hors de la portée des citoyens ordinaires, commencèrent à supplanter les institutions civiques dans lesquelles un type de démocratie face-à-face était possible. Le républicanisme en fait, était une idéologie de nations plutôt que de cités et la politique étatisée devint la politique de structures hautement centralisées.

Retrouver le sens premier de la politique

Il serait difficile d'exagérer la quantité de bêtise intellectuelle produite par l'expansion du mot politique, enraciné essentiellement dans la vie civique de la *polis*, quand le terme se mit à inclure la politique étatisée. La politique classique a toujours impliqué l'existence d'un corps politique. À sa façon, elle supposait une sorte de communauté écologique au sens social, même à Rome, quand les mots *populus Romanus* en sont venus à ne pas signifier davantage qu'une oligarchie aristocratique. La notion classique de corps politique n'était pas un euphémisme pour un « électorat » ou une « circonscription » comme

elle l'est aujourd'hui : c'était une entité réelle, physique et observable. On pouvait le voir sur les places publiques lorsque des discussions animés sur des enjeux politiques s'amalgamaient aux bavardages sur les problèmes personnels et d'affaires. Le « corps politique » se réunissait presque chaque semaine sur une colline d'Athènes, la Pnyx, où la rencontre de l'*ekklesia* était convoquée, ou il se rassemblait dans les grands espaces du Forum romain où la *comitia tributa* tenait souvent ses séances. On pouvait l'entendre de façon audible, soit par des acclamation à Spartes, des disputes à Athènes, ou même durant les périodes impériales de Rome les plus despotiques, lorsque les sifflements et cris du peuple au Colisée rappelaient aux empereurs qu'ils n'étaient pas hors de portée de la critique publique. Dans des époques plus militantes, ce corps politique se soulevait sur la Place Saint-Pierre de Rome durant le Moyen-Âge et prenait d'assaut les églises de Florence pour écouter les serments de Savonarola durant la Renaissance. Bref, le corps politique existait au sens littéral où il était une entité tangible, composée de cellules vivantes, qui exprimait ses préoccupations dans un relation face-à-face de confrontations et de fervents discours.

Ce contact direct avec les citoyens actifs était de la politique intégrée, organique dans son sens le plus significatif et protoplasmique. Les assemblées politiques n'étaient pas seulement des audiences durant lesquelles les délégués publics pratiquaient leurs habiletés politiques. Elles étaient des communautés législatives unies par une raisonnable similarité d'intérêts publics partagés et de préceptes éthiques. Cette vie politique s'était hissée hors de la vie sociale pour acquérir une identité distincte propre. Elle présupposait des formes sociales spécifiques comme fondations, évidentes dans n'importe quel récit sur la *polis* ou son équivalent dans la cité-état médiéval ou « commune ». Mais même un penseur aussi conservateur qu'Aristote n'a jamais confondu une famille ou un atelier avec l'*agora*, où les affaires publiques étaient généralement débattues, et l'*ekklesia*, où le corps politique se rassemblait physiquement pour prendre des décisions publiques. Ainsi, la *polis* grecque n'a jamais été un État au sens moderne du terme avec des substituts professionnels pour un corps politique, ni une entité sociale comme une « famille » qui unit les gens par les liens authentiques du sang. L'idée aristotélicienne de *philia,* ou solidarité, comme une précondition cruciale pour une vie politique exprimait l'unique identité politique dotée d'une forme de gouvernance, celle qui transcende les seules obligations de la parenté. Si les gens d'une même famille étaient redevables les uns aux autres par les liens du sang et par la coutume tribale, les citoyens étaient obligés par les liens civiques et les préceptes éthiques.

Si on peut dire de la politique qu'elle a émergé de la société, un mot utilisé ici pour signifier strictement les relations familiales, professionnelles et sociales, alors on peut affirmer que la politique étatisée surgit de la politique, conçue comme les activités d'un corps politique directement impliqué. Les aristocraties, monarchies et républiques ont, au bout du compte, dissous le corps politique comme une entité participative, un phénomène essentiellement écologique en une masse informe d'êtres « sociaux » privatisés que nous appelons si habilement un électorat ou une circonscription. Les « députés du peuple » remplacent le peuple, pour remplacer la formule concise de Rousseau, et les institutions bureaucratiques remplacent les assemblées populaires. L'identité du politique comme un phénomène unique devant être distingué d'autres activités, présumées « sociales », n'est pas un concept exclusif aux penseurs classiques comme Aristote. C'est un problème

récurrent et souvent déroutant qui apparaît dans les écrits de Rousseau, dans des documents constitutionnels du passé qui distinguent entre les citoyens « actifs » (propriétaires) et les citoyens « passifs » (sans propriété), et aujourd'hui, encore plus remarquablement, dans les écrits d'une philosophe extrêmement douée, Hannah Arendt.

Ce qui est le plus curieux à propos de cette littérature et de sa tentative d'isoler la politique comme une sphère clairement identifiable d'activité publique est à quel point elle est encombrée par le poids institutionnel de l'État-nation. La distinction d'Arendt entre le « domaine politique » et celui « social » ne permet que peu de différence entre les activités politiques et la politique étatisée. L'État a si complètement fusionné avec la politique – de manière institutionnelle et fonctionnelle – que les deux semblent presque identiques. Ce qui est remarquable est que la science sociale ne trouve pas problématique la congruence de ces deux arènes de gouvernance publique. Aussi claire que soit la vieille distinction aristotélicienne entre le sociale et le politique, la distinction tout aussi cruciale entre le politique et l'étatique tend à se perdre dans la littérature moderne sur la politique. L'activité politique et l'art de gouverner sont devenus profondément mélangés dans la théorie et la réalité que l'usage actuel du mot « politique » est pris pour être « l'art » des politiciens, qui à toutes fins pratiques remplacent le corps politique. Que l'État ait historiquement dépolitisé ce corps politique et l'ait dissout institutionnellement semble une bizzarerie idéologique incompréhensible, dans un monde où l'activité politique prend la forme d'une bataille continuelle entre gladiateurs politiques, dans une arène étrangement muette et presque vide.

La raison principale pourquoi la confusion entre la politique et la politique étatisée persiste aussi fortement aujourd'hui est peut-être que nous avons perdu de vue la source historique et l'arène principale de toute politique authentique : la cité. Non seulement nous confondons l'urbanisation avec la *cité-ification*, mais nous avons littéralement abandonné la cité dans l'histoire des idées – à la fois dans la manière d'expliquer la condition humaine actuelle et dans les systèmes de gouvernance publique ainsi créés. Pas que nous manquions d'histoires de la cité de grande valeur ou de tentatives de l'évaluer sociologiquement. Mais notre littérature urbaine néglige généralement la relation entre la cité et le phénomène remarquable de citoyenneté qu'elle produit. Les historiens de la cité tendent à être obnubilés par des récits largement narratifs du développement de la cité, de village à mégalopole – des récits rongés par la nostalgie du passé ou une acceptation bête des conditions urbaines existantes et du futur qu'elles annoncent. L'idée que la cité est la source de théories politiques, éthiques et économiques infiniment provocantes – en fait, que ses institutions et ses structures les incarnent – est généralement étrangère aux théoriciens modernes des sciences sociales.

Une interprétation éthique des normes historiques urbaines doit souligner un enjeu majeur : le besoin de retrouver des formes civiques et des valeurs qui puissent encourager une citoyenneté active. Cela revient à dire que nous devons récupérer la politique à nouveau – pas seulement les formes sociales des rapports personnels qui sont à la base de tout type d'activité humaine. La cité, conçue comme une nouvelle forme d'union éthique, une forme de prise de pouvoir personnel à échelle humaine, un système participatif de prise de décisions, voire écologique, et une source caractéristique de culture civique – cette idée

civique de communauté doit être ramenée à nouveau dans l'histoire des idées humaines et de la sagesse pratique. On doit la réexaminer comme un domaine de pensée et d'activité qui donne lieu, comme à diverses périodes de l'histoire, à la libre alliance politique, la politique qui place la famille, le travail, l'amitié, l'art et les valeurs dans le plus large contexte d'un monde civique plus complet. La politique, en effet, doit être recréée de nouveau si nous souhaitons réclamer tout degré de souveraineté personnelle et collective sur notre destin. L'unité nucléaire de cette politique n'est pas le bureaucrate impersonnel, le politicien professionnel ou le fonctionnaire du parti… ou même le résident urbain dans toute la splendeur de son anonymat civique. C'est le citoyen. Un terme qui incarne les idées classiques de *philia*, d'autonomie, de rationalité et par dessus-tout, d'engagement civique. Le citoyen insaisissable qui s'est manifesté historiquement dans les assemblées de Grèce, dans les communes médiévales d'Europe, dans les conseils de ville de la Nouvelle-Angleterre et dans les sections révolutionnaires de Paris, doit être ramené au premier plan de la théorie politique. Car sans sa présence et sans une compréhension claire de sa genèse, de son développement et de son potentiel, toute discussion sur la cité risque de devenir anémiquement formelle et institutionnelle. Une cité deviendrait presque certainement une masse informe, un simple chaos de structures, de rues et de places, si elle n'avait pas les institutions et les formes appropriées au développement d'une citoyenneté active. Mais sans les citoyens pour occuper ces institutions et remplir ces formes, on peut créer une variété infinie d'entités civiques, mais comme les grandes aires urbaines qui menacent de les dévorer, elles seraient complètement mortes socialement et dénaturées écologiquement.