



HAL
open science

Entre démocratie et oligarchie Les enjeux politiques de la définition du dèmos à Athènes au ve siècle.

Emmanuèle Caire

► **To cite this version:**

Emmanuèle Caire. Entre démocratie et oligarchie Les enjeux politiques de la définition du dèmos à Athènes au ve siècle. . Cahiers d'Etudes Romanes, 2017, 35, pp.41-55. hal-01721806

HAL Id: hal-01721806

<https://amu.hal.science/hal-01721806>

Submitted on 8 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

cahiers d'études romanes

nouvelle série, n° 35 (2/2017)



Le peuple

Théories, discours et représentations



Centre Aixois
d'Études Romanes

Aix Marseille Université



Sommaire

Avant-propos	11
Marc Ortolani	
Introduction. Le peuple, du mot à la chose.	
Quelques jalons dans l'histoire des idées politiques	21
Emmanuèle Caire	
Entre démocratie et oligarchie.	
Les enjeux politiques de la définition du <i>dèmos</i> à Athènes au v ^e siècle	41
Pascal Gandoulphe	
Le mot <i>pueblo</i> dans la littérature juridico-politique espagnole du tournant des xvi ^e et xvii ^e siècles, et son archéologie	57
<h2>Moyen Âge et Renaissance</h2>	
Sylvain Trousselard	
De l'édification du peuple de Dieu. <i>Le Bestiaire moral dit de Gubbio</i>	75
Denis Collomp	
Joies et tristesses des pauvres dans l'épopée française en vers du xiv ^e siècle	87
Théa Picquet	
Le peuple chez les Républicains florentins de la Renaissance, définition et fonctions. Nicolas Machiavel (1469-1527) et Donato Giannotti (1492-1573)	107
Jean-Marc Rivière	
L'émergence de l'individualité comme modalisateur du discours politique chez les <i>popolani</i> florentins	121
Béatrice Charlet-Mesdjian, Carine Ferradou	
Les mots du « peuple » dans le Calepino. Parcours lexicographique et idéologique du xvi ^e au xviii ^e siècle	135
Élisabeth Roche-Grandpierre	
La signification théologique de la notion de peuple au xv ^e siècle chez Marsile Ficin	153

Époques moderne et contemporaine

- Francisco José Aranda Pérez
Pueblo o sociedad en el pensamiento político español de la modernidad.
De la república y la comunidad, los súbditos y los vasallos,
hacia la soberanía y la ciudadanía 167
- Nejma Kermele
Le peuple absent. Dire et penser les communautés politiques
dans l'Amérique hispanique au XVI^e siècle 193
- Nuria Verdet Martínez
Los pleitos de incorporación a la corona durante el seiscientos valenciano.
La visión de jurista Francisco Jerónimo de León 209
- Manuel Borrego
La notion de « peuple » dans le *Quichotte* 231
- Sylvain André
Le peuple contre Sancho Bastida de Muñatones.
Noblesse et officiers royaux dans la révolte napolitaine de 1585 245
- Marion Regeste-Mistral
Réformer le peuple ?
Objectifs et portée des écrits de Cristobal Pérez de Herrera 267
- Jean-Luc Nardone
La Révolution de Naples : Les dix jours de Masaniello (1647).
Suivi de l'édition critique d'un manuscrit inédit
de la Bibliothèque universitaire de Bologne 279
- Giuliano Ferretti
Le « peuple » sous la monarchie de Louis XIII. Quelques réflexions 309
- Martine Vasselin
Figures populaires dans la peinture ibérique xv^e-xviii^e siècles.
Les mutations d'une vision 321
- Cécile Massoni
Peuple parisien, peuple cisalpin. Discours et représentations des élites
directoriales sur le peuple en France et en Italie :
une perspective comparée (xviii^e siècle) 335

Sommaire

Barbara Dimopoulou	
La « Bibliothèque démocratique » (1869-1877).	
Une collection éditoriale au service de l'instruction du peuple	351
Rémy Fuentes	
Le Peuple : notion, conscience et progrès.	
Francesco Faà di Bruno (1825-1888) dans la Turin du Risorgimento	369
Gérard Gómez	
La société <i>rioplatense</i> et la place du peuple indigène durant le XIX ^e siècle	385
Michèle Guicharnaud-Tollis	
« Peuple », utopie révolutionnaire et construction des nations dans l'Amérique hispanique.	
Discours et représentations du XIX ^e au XXI ^e siècle	405
Rubén Torres Martínez	
L'État-nation, le peuple et ses « droits ». Configuration d'une nouvelle conceptualisation sur le « peuple » depuis l'État	419
Joao De Oliveira	
La construction idéologique du peuple et de ses pratiques culturelles comme paradigme identitaire pour le cinéma brésilien des années 1960	431
Sophie Coudray	
Réalité(s) et fantôme(s) d'un théâtre du peuple brésilien.	
Du <i>Teatro de Arena</i> au <i>Teatro do oprimido</i> ,	
Augusto Boal et l'idée de théâtre populaire	449
Francesca Belviso	
Le peuple italien vu par un intellectuel (dés)engagé.	
Pavese, Nietzsche et la naissance de « l'âme nationale »	461
Sophie Nezri	
La notion de peuple et de race italique dans la revue	
<i>La difesa della Razza</i> , publiée en Italie de 1938 à 1943	477
Carlo Baghetti	
Formes et fonctions d'un roman impopulaire :	
<i>Vogliamo tutto</i> de Nanni Balestrini	493
Gilles Ivaldi, Maria Elisabetta Lanzzone	
De l'usage politique du peuple <i>Padano</i> .	
La construction d'identité par la Ligue du Nord	505

Le peuple

Agnès Delage

Peuple et anti-peuple. La *gente* comme sujet politique en Espagne,
des mouvements du 15 M à l'hypothèse populiste de Podemos
(2011-2017)

521

Nasser Suleiman Michaëlen Gabryel

Hegel, Marx, Gramsci : Peuple, Nation, Révolution

539

Entre démocratie et oligarchie

Les enjeux politiques de la définition du *dèmos* à Athènes au v^e siècle

Emmanuèle Caire

Aix Marseille Univ, CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France

Le discours athénien sur le peuple (*dèmos*) est indissociable du discours sur la démocratie, à la fois en raison de leur lien étymologique et parce que l'image du peuple que véhicule le discours politique est en constante interaction avec le jugement porté sur le fonctionnement et la valeur de la démocratie. De fait, si *dèmos* n'est qu'un terme parmi d'autres pour désigner le peuple en grec, c'est autour de ce mot que se cristallisent les enjeux d'une polémique qui traverse toute la pensée politique : que ce soit à propos de sa définition (ensemble des citoyens ou « populace »), de sa fonction politique (gouvernant ou gouverné), de sa valeur morale et civique (capacité politique et économique ou position de profiteur inutile, incapable de réflexion), démocrates et oligarques offrent une image fortement contrastée du peuple athénien. D'Hérodote à Thucydide, d'Aristophane au Pseudo-Xénophon on voit émerger les prémices d'un débat sur la notion de « peuple » qui, à travers Platon et Aristote, trouve encore des échos dans la période contemporaine.

Mots-clés : peuple, *dèmos*, démocratie, Athènes, pouvoir, richesse, pauvreté, majorité minorité, aristocratie, oligarchie.

The Athenian discourse on the people (*dèmos*) is closely associated with the discourse on democracy, both because of their etymological link and because the image of the people which the political speech conveys constantly interacts with the judgment on the functioning and value of democracy. Actually, if, in Greek language, *dèmos* is but a term among others to indicate “people”, it is around this word that focuses a debate which crosses all the political thought: democrats and oligarchs offer a strongly contrasted image of people in Athens. From Herodotus to Thucydides and from Aristophanes to Pseudo-Xenophon it is possible to see the beginnings of a debate on the notion of “people” which, through Plato and Aristotle, still finds echoes in the contemporary period.

Keywords: people, *demos*, democracy, Athens, power, wealth, poverty, majority, minority, aristocracy, oligarchy.

Le discours athénien sur le peuple est indissociable du discours sur la démocratie, d'abord parce que le terme *dèmos* (l'une de manière de désigner le peuple en grec) peut être utilisé dans le discours politique, à partir de la fin du v^e siècle, comme un synonyme de *dèmokratìa*, mais aussi parce que l'image du peuple véhiculée par le discours politique est en constante interaction avec le jugement porté sur le fonctionnement et la valeur de la démocratie.

Avant d'examiner les enjeux de ce lien étroit entre peuple et démocratie, il convient de formuler quelques remarques préalables.

Le terme « démocratie » n'est pas un terme neutre. Il est difficile d'en dater précisément la naissance. On peut toutefois la situer au cours de la première moitié du v^e siècle av. J.-C., dans un contexte politique conflictuel où l'enjeu est celui de l'extension ou de la limitation de l'exercice du pouvoir dans les cités¹. Ce n'est pas non plus un terme isolé : il émerge au moment où le vocabulaire politique se précise et se diversifie, à la fois sous l'influence du développement de la propagande politique et de la réflexion théorique sur la nature des régimes. Aux anciens termes *eunomia* et *isonomia* (« bonne répartition », « égale répartition ») qui ont servi de slogans lors des luttes politiques ouvrant et fermant le vi^e siècle, viennent s'ajouter au v^e siècle d'autres noms pour identifier ou caractériser les régimes politiques. Les uns sont forgés sur le suffixe *-archia* (de *archè*, « commandement », « magistrature ») et ils caractérisent un régime par le nombre de ceux qui ont accès aux fonctions de gouvernement : *monarchia* (« gouvernement d'un seul »), *oligarchia* (« gouvernement du petit nombre ») ; les autres sont forgés sur le suffixe *-kratìa* (de *kratos*, « le pouvoir », « la domination ») et ils mettent l'accent sur le groupe qui est censé détenir le pouvoir dans la cité : *dèmokratìa* (« pouvoir du *dèmos* »), *aristokratìa* (« pouvoir des meilleurs ») ou, un peu plus tard, *ploutokratìa* (« pouvoir des riches »)².

Dès l'origine *dèmokratìa* apparaît donc comme un terme polémique dont la signification première reste aussi contestée que la datation : soit il exprime la revendication du *kratos* pour le *dèmos* (c'est-à-dire l'extension au plus grand nombre des fonctions permettant l'exercice effectif du pouvoir dans la cité) et il est dès lors l'antonyme d'*oligarchia*³, soit il stigmatise la confiscation par les

1 La question de l'origine et de la date d'apparition du mot *dèmokratìa* a fait l'objet de nombreuses discussions. Voir une synthèse de cette question avec la bibliographie présente dans E. Caire, *Penser l'oligarchie à Athènes. Aspects d'une idéologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 37-42.

2 Sur l'histoire de ces différentes notions l'ouvrage de référence reste J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

3 Une forme du type *dèm-archia*, parallèle à *mon-archia* et *olig-archia* était rendue impossible par l'existence en attique du nom *dèmarchos* pour désigner un magistrat local, le démarque.

catégories populaires d'un pouvoir qui devrait être réservé aux « meilleurs » des citoyens, c'est-à-dire qu'il est le contraire de l'*aristokratia*. Les deux définitions ont été largement utilisées par les partisans comme par les adversaires de la démocratie et nous verrons les enjeux de ce débat pour la conception même du « peuple » que suppose cette double interprétation de la signification de *dēmokratia*.

Cependant le terme même de *dēmos* n'est pas la seule manière de désigner le peuple en grec.

Dès l'époque mycénienne et encore dans le monde de l'épopée, *damōs* coexiste avec *laos*. Les études lexicographiques consacrées à l'articulation de ces deux notions⁴ font apparaître que *laos* désigne un groupe, plus ou moins nombreux, qui se définit par rapport à un chef. Il n'est pas de chef sans *laos* pas de *laos* sans chef. Comme *laos* exprime de surcroît une notion de mouvement, on considère souvent que le *laos* est le peuple en armes. Le mycénien *damōs*, quant à lui, implique une idée de partage. Il renvoie donc à une partie de territoire⁵, à la communauté qui l'occupe, et donc à une collectivité territoriale. Ainsi, face à *laos* qui représente une somme d'individus, *dēmos*, dès l'origine renverrait à une véritable communauté, douée d'une réalité propre. Cependant, dans l'*Iliade* déjà, apparaît une première ambiguïté de la notion de *dēmos* : les rois (*basileis*) font partie de cette communauté d'hommes, le *dēmos*, mais en même temps ils en émergent, et de ce fait le *dēmos* en vient paradoxalement à désigner une catégorie particulière qui s'oppose précisément à l'élite constituée par les *basileis* : l'homme du *dēmos*, par rapport au roi, est l'homme du commun, celui qui n'a d'autre particularité que celle justement d'appartenir au *dēmos*, alors que le roi, lui, est *basileus* en plus d'être un membre du *dēmos*. Le *dēmos* est donc une manière de penser la collectivité, qui inclut évidemment la notion de grand nombre, mais qui du même coup renvoie à l'anonymat les individus qui composent ce grand nombre, par rapport aux dirigeants et aux élites qui, en tant qu'individus, s'en détachent.

L'abstrait *dēmarchia* aurait été naturellement compris comme le nom de la magistrature correspondante. Cf. P. Chantraine et al., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009 [1^{re} éd. 1968-1980], s.v. δῆμος et ολιγός.

- 4 E. Scheid-Tissinier, « *Laos* et *dēmos*, le peuple de l'épopée », *L'Antiquité classique*, 71, 2002, p. 1-26 ; M. J. Werlings, *Le dēmos avant la démocratie. Mots, concepts, réalités historiques*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010, p. 47-107.
- 5 C'est le sens que prend ce mot à l'époque classique lorsqu'il désigne les *dēmos* attiques, circonscriptions du territoire de la cité. En grec moderne *dēmos* s'est spécialisé dans ce sens originel pour désigner la commune et le territoire municipal.

À l'époque classique, alors que *laos* est tombé en désuétude et ne connaît plus que des emplois poétiques ou archaïsants, d'autres termes sont utilisés pour désigner le peuple, comportant chacun des connotations particulières. Le singulier *polis* (la cité) et son dérivé *politai* (les citoyens) sont utilisés pour renvoyer à la communauté civique, alors qu'*ethnos* renvoie à une communauté raciale ou à une organisation sociale et politique qui n'est pas celle de la cité. L'expression du nombre, voire du grand nombre ou parfois de la majorité, s'exprime à travers les expressions *oi polloi* ou *to plèthos*. Avec une valeur péjorative plus nettement marquée⁶, le neutre *to ochlos* désigne la foule indistincte et, dans un contexte politique, « la populace » déshumanisée, inaccessible à la raison, dominée par ses pulsions.

Ces différents termes sont utilisés avec des visées diverses dans le débat mené à propos de la valeur de la démocratie, mais c'est bien autour de la définition même du *dèmos* que se sont cristallisés les enjeux d'une controverse dont la théorisation émerge pour la première fois dans un passage célèbre de l'*Enquête* d'Hérodote.

Les représentations du peuple dans le « débat perse » d'Hérodote

Après avoir raconté le renversement des Mages qui, dans la Perse du VI^e siècle, s'emparèrent du pouvoir après la mort de Cambyse, Hérodote met en scène un débat, anachronique au moins dans le vocabulaire qu'il utilise, entre les instigateurs du soulèvement, concernant le choix du meilleur régime. Trois personnages prennent tour à tour la parole, pour défendre respectivement le régime populaire – qui n'est jamais appelé démocratie mais simplement évoqué à partir de termes comme *isonomie* (« l'égale répartition ») ou d'expressions associant deux mots qui pourraient aboutir aux composés *plètharchie*, *plètho-cratie* ou *dém-archie* –, puis l'oligarchie et enfin la monarchie.

Les façons de désigner le peuple varient en fonction des discours et de l'opinion des personnages qui s'expriment. Dans le discours d'Otanès, qui plaide pour l'adoption du régime populaire, c'est *plèthos* qui est utilisé. Mégabyze, partisan de l'oligarchie, commence par reprendre *plèthos*, le modifie rapidement en *homilos*, qui évoque un groupe sans nécessairement faire référence au nombre, puis passe à *dèmos*. Darius, enfin, qui prône la monarchie,

6 P. Chantraine *et al.*, *op. cit.*, s.v. ὄχλος.

passé lui aussi de *plèthos* à *dèmos*. Ces glissements d'un terme à l'autre ne sont pas neutres : ils sont en rapport étroit avec la nature de l'argumentation. Le premier discours, celui d'Otanès, commence par une attaque en règle contre la monarchie, attaque qui porte en creux l'éloge de ce qu'Otanès considère comme le type de régime opposé, le gouvernement du peuple. Les arguments explicites en faveur de ce dernier régime forment la conclusion de son discours :

Le gouvernement de la masse (*plèthos archon*), lui, possède, pour commencer, le nom le plus beau de tous, celui d'*isonomie*. Ensuite, il ne fait rien de ce que fait le monarque (*mounarchos*) : au contraire, il exerce les magistratures (*archei tas archas*) par le biais du tirage au sort, l'autorité (*archè*) y est soumise à reddition de comptes, il porte toutes les délibérations au sein de la communauté (*es to koinon*). Mon avis est donc que nous abandonnions la monarchie pour élever la masse (*to plèthos*). C'est en effet dans le nombre (*en tò pollò*) que tout réside. (Hérodote, 3.80)

En opposant la monarchie à l'*isonomie* et à ce qu'il présente comme une *plètharchie*, Otanès met l'accent sur l'égalité, qui se traduit par le tirage au sort des magistratures et la pratique délibérative (par contraste avec la toute-puissance tyrannique du monarque), mais surtout sur le grand nombre, le *plèthos*, qui répond à la démesure de celui qui « gouverne seul » (*mounarchos*). La phrase conclusive du discours (*en gar tò pollò eni ta panta* : « c'est dans le nombre que tout réside »), insiste sur le fait que la pluralité, tant dans l'exercice de l'*archè* (le gouvernement) que de la *boulè* (la délibération) est le critère principal qui évite à ce régime de tomber dans tous les excès de la monarchie. Pour Otanès le peuple se définit donc d'abord et avant tout comme une collectivité.

Ses adversaires, eux, tout en reprenant la notion de collectivité, attribuent à cette dernière un certain nombre de caractéristiques qui visent à en donner une représentation négative. Mégabyze, avant de vanter les mérites de l'oligarchie, commence par déconstruire l'argumentation d'Otanès :

[...] quand il vous a conseillé d'attribuer le pouvoir (*kratos*) à la masse (*plèthos*), il est passé à côté de l'avis le meilleur. Il n'est rien de plus stupide et de plus enclin à la démesure qu'une foule (*homilos*) bonne à rien. À vrai dire, il est absolument insupportable que des hommes qui cherchent à échapper à la démesure d'un tyran tombent dans la démesure d'un peuple (*dèmos*) que rien ne retient. Lorsque l'un fait quelque chose, il le fait en sachant ce qu'il fait ; l'autre n'a même pas la capacité de le savoir. Et comment pourrait-il le savoir, lui qui n'a pas reçu d'enseignement ni rien vu de beau ni qui lui soit propre ? Il s'attaque aux affaires dans la précipitation, sans réfléchir, semblable à un fleuve impétueux. (Hérodote, 3.81)

Somme d'individus « bons à rien », dépourvus d'intelligence et d'éducation, sans culture du beau et du bien, incapables de réflexion, le peuple agit comme une entité propre, mais une entité qui est rejetée du côté de l'inhumanité parce qu'elle est régie par des pulsions qu'elle ne maîtrise pas. Le nombre n'est nullement un avantage : bien au contraire, il constitue un danger, car il donne au *dèmos*, si on lui laisse exercer le pouvoir (*kratos*), une force incontrôlable et fait ressembler ses élans aux flots d'un « fleuve impétueux ». Loin d'être un frein à la démesure (*l'hubris*), le grand nombre l'amplifie et la rend imprévisible et, de ce fait, plus insupportable encore que celle du tyran.

Darius, enfin, qui affirme partager l'analyse de Mégabyze sur la nature du *dèmos*, ajoute deux arguments supplémentaires pour refuser le gouvernement populaire :

Et lorsque c'est le peuple qui commande (*dèmos archontos*), il est impossible que ne se produise pas de vilenie (*kakotès*). Et lorsque la vilenie se produit dans les affaires communes, ce ne sont pas des haines qui se développent parmi les vilains (*kakoi*), mais de fortes affinités. En effet, ceux qui mettent à mal les affaires communes agissent en secret. Et cela continue jusqu'au moment où quelqu'un, se mettant à la tête du peuple (*dèmos*), met un terme à leurs agissements. Du coup cet homme est admiré du peuple (*dèmos*), et s'il est admiré il apparaît comme un monarque, et en cela il manifeste aussi que la monarchie est ce qu'il y a de plus puissant. (Hérodote, 3.82)

L'argument principal est que le peuple, parce qu'il est le nombre, englobe des *kakoi*. Le terme *kakos* « mauvais » a en grec à la fois une connotation morale et sociale. Les *kakoi* s'opposent aux *agathoi* (les « bons »), voire aux *aristoi* (les « meilleurs »). L'alliance des *kakoi* dans la gestion des affaires communes ne peut donc déboucher que sur la *kakotès* de l'État et des modalités de gouvernement. Le *dèmos* n'est pas explicitement défini comme une foule de *kakoi*, mais plutôt comme une masse aisée à manipuler, soit pour le pire, quand les *kakoi*, c'est-à-dire les démagogues, se regroupent pour agir en secret, soit pour le meilleur, lorsqu'un homme s'impose comme *prostatès*, s'appuie sur le peuple pour devenir monarque et, pour peu qu'il soit homme d'excellence, saura gouverner le peuple « en tuteur irréprochable », ainsi que l'a affirmé Darius un peu auparavant, c'est-à-dire gérer ses intérêts bien mieux que le peuple lui-même, éternel mineur, ne saurait le faire.

Avec des arguments divers, ce que Mégabyze et Darius mettent en avant, c'est l'inaptitude du *dèmos* à gouverner, en raison même de sa nature. Parce que le *dèmos* est incapable de choisir ce qui est le meilleur – ou de choisir en son sein les meilleurs –, le « gouvernement du peuple » est voué à l'échec... ou à la catastrophe. Mais la propagande oligarchique qui se développe dans la seconde

moitié du ^ve siècle, en développant la critique esquissée dans le dialogue perse, aboutit paradoxalement à une conclusion opposée. Ce retournement passe par une radicalisation de la définition même du *dèmos*.

La propagande antidémocratique du Pseudo-Xénophon

Dans un pamphlet datable des débuts de la guerre du Péloponnèse et faussement attribué à Xénophon, l'auteur anonyme conduit une attaque violente contre le régime démocratique athénien, sous couvert d'en démontrer la logique redoutablement efficace. La première phrase donne le ton et annonce sans détour le sujet de l'opuscule :

En ce qui concerne le régime des Athéniens et le fait d'abord qu'ils ont choisi ce type de régime, je ne l'approuve pas pour la raison que voici : en faisant ce choix ils ont décidé de favoriser les vauriens (*ponèroi*) plutôt que les honnêtes gens (*chrèstoi*). Voilà donc pourquoi je ne l'approuve pas. Mais puisqu'ils en ont décidé ainsi, je vais montrer qu'ils assurent bien le salut du régime et qu'ils réalisent par ailleurs tout ce en quoi le reste des Grecs jugent qu'ils sont dans l'erreur. (Pseudo-Xénophon, *Athènaion Politeia*, 1.1)

La définition de la démocratie est posée d'emblée : la démocratie est le régime qui favorise les *ponèroi*. L'opposition entre les *ponèroi* et les *chrèstoi* est de même nature que celle entre les *kakoi* et les *agathoi*. Ces termes ont d'abord une valeur morale, mais également une valeur sociale : les *chrèstoi* sont étymologiquement les « gens dont on peut faire usage », les hommes « utiles », de « bonne qualité », par opposition aux *ponèroi*, ceux qui sont par nature de « mauvaise qualité », et sur le plan social « sans valeur » pour la cité. Mais le Pseudo-Xénophon ne se contente pas de jouer sur les connotations multiples de ces termes antithétiques. Par le jeu stylistique des systèmes de coordination et d'opposition, il établit une série de glissements et d'équivalences qui visent à tisser un réseau sémantique pour caractériser deux groupes radicalement antagonistes. Ce procédé stylistique débute tout de suite après la phrase introductive :

Tout d'abord, je dirai ceci : il semble juste qu'ici les pauvres (*pénètès*) et le peuple (*dèmos*) obtiennent davantage que les nobles (*gennaioi*) et les riches (*plousioi*), pour cette raison que le peuple est celui qui fait avancer les navires et qui assure la puissance de la cité, avec les pilotes, les chefs de rame, les cinquanteniers, les pilotes en second, les constructeurs de navires ; ce sont eux qui donnent sa puissance à la cité beaucoup plus que les hoplites (*hoplitai*), les nobles (*gennaioi*) et les honnêtes gens (*chrèstoi*). (Pseudo-Xénophon, *Athènaion Politeia* 1.2)

Le peuple (*dèmos*) est ici associé aux « pauvres », mais aussi plus particulièrement à toute une série de métiers étroitement liés à la marine ; il se trouve opposé dans la première partie de la phrase aux « nobles » et aux « riches », mais aussi, par le biais du développement que représente la seconde partie, aux « hoplites » et aux « honnêtes gens ». Ce dernier terme renvoie évidemment à l'opposition qui régissait la phrase précédente, celle entre les *chrèstoi* et les *ponèroi*. De cette manière, la notion de « peuple » se trouve surdéterminée comme une catégorie économique, celles des « pauvres » (*pénètès*), par rapport aux riches (*plousioi*), comme une catégorie sociale, celle des gens sans naissance, par rapport aux « nobles » (*gennaioi*), comme une catégorie morale, celle des « vauriens » (*ponèroi*) par rapport aux honnêtes gens « *chrèstoi* », comme une catégorie militaire, enfin, celle des marins, par rapport aux « hoplites » (*hoplitai*). Le Pseudo-Xénophon suggère enfin que la situation favorisée de cette catégorie à Athènes, qui est à la base du fonctionnement de la démocratie, repose sur le fait qu'Athènes est une thalassocratie qui tire précisément sa puissance de la maîtrise des mers. Le raisonnement peut donc se lire ainsi : puisque c'est le *dèmos* « qui fait marcher les navires » et qu'Athènes tire sa puissance de la mer, Athènes est nécessairement une démocratie.

Grâce à ce jeu stylistique qui se poursuit à travers l'ensemble du pamphlet le Pseudo-Xénophon caractérise ainsi une cité divisée entre deux groupes que tout oppose : d'un côté le peuple (*dèmos*), est majoritaire en nombre. Il est donc aussi « la masse » (*plèthos*) ou « la foule » (*ochlos*). Il est constitué par les « hommes du peuple » (*dèmotikoi*) et les pauvres (*pénètès*), qui sont des « vauriens » (*ponèroi*), des « inférieurs » (*cheirous*), voire des « fous furieux » (*mainomenoi anthrôpoi*). L'ensemble de ces individus constitue « la part la plus mauvaise » (*to kakiston*) de la cité. De l'autre côté, les « honnêtes gens » (*chrèstoi*) se confondent avec « les nobles » (*gennaioi*) et les riches (*plousioi*), ils sont caractérisés par leurs activités : ils sont « les hoplites » ou « ceux qui cultivent la terre » (*géorgountes*), « ceux qui s'entraînent dans les gymnases et pratiquent la musique » (*gumnazomenoi kai tèn mousikèn epitèdeuontes*). De ce fait, ils développent un certain nombre de qualités : ils sont, comparativement ou dans l'absolu, les « meilleurs » (*beltistoi, beltious, andres aristoi*), les « plus habiles » (*dexiôtatoi*), les « plus capables » (*dunatôtatoi*) ou les « puissants » (*dunamenoi*), ceux que « favorise la fortune » (*eudaimones*). En petit nombre (*oligoi*), ils constituent la « part la meilleure », l'élite (*to beltiston*) de la cité⁷.

7 Sur la stratégie stylistique du Pseudo-Xénophon, voir Cl. Leduc, *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 119-129 ; E. Caire, « Dans chaque cité

Le Pseudo-Xénophon ne se contente pas d'ailleurs de substituer les termes les uns aux autres comme autant d'équivalents. Il lui arrive parfois de justifier ces équivalences en marquant le lien de cause à effet qui existe entre statut socio-économique et valeur morale :

C'est chez les meilleurs (*beltistoi*) qu'il y a le moins d'indiscipline et d'injustice et le plus d'application à rechercher les actions honnêtes (*ta chrèsta*) ; c'est dans le peuple (*dèmos*) qu'il y a le plus d'ignorance, de désordre et de vilenie (*ponèria*). En effet, c'est la pauvreté qui les pousse davantage aux actions honteuses, ainsi que l'absence d'éducation et l'ignorance qui, pour certains hommes, est due au dénuement. (Pseudo-Xénophon, *Athènaiôn Politeia*, 1.5)

Ces deux groupes, ainsi constitués en classes, ne sont pas seulement radicalement distincts : ils s'opposent en termes de conflits d'intérêts. En effet, à l'intérieur de chacun des deux groupes, les individus sont unis par une communauté d'intérêts qui assure entre eux une étroite solidarité et les pousse à s'opposer à l'autre groupe dont l'intérêt est radicalement contraire. En ce qui concerne le *dèmos*, il a beau être composé d'individus sans valeur, sans éducation et sans instruction, dépourvus de toute connaissance du bien, il développe cependant une compétence toute particulière pour savoir où est son intérêt et pour savoir ce qui est bon pour lui, à titre individuel autant que collectif. Pour le Pseudo-Xénophon, c'est précisément cette capacité qui justifie l'existence de l'*isègoria*, c'est-à-dire de la possibilité offerte à tout Athénien de prendre la parole à l'assemblée.

On pourrait dire : « en quoi un tel homme pourrait-il savoir ce qui est bon pour lui et pour le peuple ? », mais ils savent que l'ignorance, la vilenie et la sympathie de cet homme leur sont plus profitables que la valeur, la science et l'antipathie de l'honnête homme. Ce n'est pas avec de telles dispositions qu'une cité pourrait être la meilleure, mais c'est ainsi qu'on assurerait le mieux le salut de la démocratie. (Pseudo-Xénophon, *Athènaiôn Politeia*, 1.7-8)

En réalité, l'intérêt fondamental du *dèmos* peut se résumer de la manière suivante : « La volonté du peuple, ce n'est pas d'être esclave dans une cité bien réglée, c'est d'être libre et de gouverner, et peu lui importe que les règles soient mauvaises. » En revanche, dans un État où l'on verrait « les plus habiles (*dexiôtatoi*) établir les lois pour le peuple », les mesures prises aboutiraient inéluctablement à ce que

c'est la racaille qui est favorable au peuple..." La stigmatisation des démocrates dans l'*Athènaiôn Politeia* du Pseudo-Xénophon », in A. Queyrel Bottineau (dir.), *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2014, p. 85-98.

« rapidement, le peuple tombe en esclavage » et l'on établirait ainsi l'*eunomia*⁸. Si l'intérêt du peuple est de gouverner et de ne pas être esclave, l'intérêt des *chrèstoi* est de gouverner en maintenant le peuple en esclavage, c'est-à-dire en ne le laissant pas participer à la vie politique. Les intérêts inconciliables de chacune des deux classes les conduisent naturellement à un conflit permanent qui se traduit en termes de choix politique et dont l'auteur du pamphlet étend la portée au-delà de la seule Athènes en le posant en axiome : « Partout sur la terre, l'élite (*to beltiston*) est l'adversaire de la démocratie⁹. » S'appuyant sur la double signification du terme *dèmos*, il assimile plus étroitement encore le peuple et la démocratie, en développant par la suite cet axiome de la manière suivante :

Il n'est aucune cité où l'élite (*to beltiston*) soit favorable au *dèmos* (au « peuple » ou au « régime populaire »), mais, dans chaque cité, c'est la racaille (*to kakiston*) qui est favorable au *dèmos* (au « peuple » ou au « régime populaire »). En effet les semblables sont favorables aux semblables. (Pseudo-Xénophon, *Athènaïon Politeia*, 3.10)

Dans ce passage où il est précisément question de la façon dont les Athéniens (c'est-à-dire la démocratie athénienne) soutiennent systématiquement dans les cités grecques en proie à la guerre civile le parti des « inférieurs », ou des « plus mauvais » (*cheirous*), contre celui des « meilleurs » (*beltiou*), le Pseudo-Xénophon considère non seulement que la solidarité de classe transcende les clivages entre cités, parce que les individus sont semblables par leur nature de « bons » ou de « mauvais » et non par leur citoyenneté, mais aussi que cette solidarité débouche sur le ralliement naturel et obligatoire à un type de régime donné¹⁰. Le nom même du régime traduit ce qu'il est et la démocratie peut donc être définie comme l'antithèse de l'aristocratie et comme le *kratos* exercé par le *dèmos* sur les *aristoi*, voire comme la tyrannie du peuple sur les élites.

8 Pseudo-Xénophon, *Athènaïon Politeia*, 1.8-9.

9 *Ibid.*, 1.5.

10 L'auteur n'envisage la possibilité de membres de l'élite ralliés à la démocratie que pour la rejeter comme inexcusable et pour l'expliquer par une perversité naturelle qui dément leur statut d'*agathoi*. Cf. Pseudo-Xénophon, *Athènaïon Politeia*, 2.20 : « Pour ma part, je pardonne la démocratie (*dèmoskratìa*) au peuple (*dèmos*) lui-même, car il est pardonnable que tout homme veuille son propre bien ; mais celui qui, sans faire partie du peuple, choisit de vivre dans une cité démocratique plutôt que dans une cité oligarchique, celui-là se prépare à commettre l'injustice et sait que passer inaperçu quand on est mauvais (*kakos*) est plus aisé dans une cité démocratique que dans une cité oligarchique. »

Le *dèmos* et la démocratie : échos du débat dans la société athénienne

La définition de la démocratie comme tyrannie du *dèmos*, qui effleure dans les propos qu'Hérodote prête à Mégabyze (cf. *supra*), fait aussi l'objet d'allusions dans le théâtre comique, comme dans les *Cavaliers* d'Aristophane, comédie représentée aux Lénéennes de 424, où le chœur des cavaliers qui représente la jeunesse dorée athénienne, s'adresse ainsi au personnage de *Dèmos*, le peuple personnifié sous les traits d'un vieillard courtisé par les démagogues : « Ô Dèmos, quel beau pouvoir tu détiens, quand tous les hommes te craignent comme un tyran¹¹ ! » Cette réplique fait écho aux propos que Thucydide prête à Périclès en 430 et à Cléon, deux ans plus tard, lorsque tour à tour les deux dirigeants de la démocratie incitent le peuple athénien à prendre conscience du fait que l'*archè* qu'il exerce sur les cités alliées s'apparente à l'exercice de la tyrannie¹². Dans ces deux cas, il s'agit bien entendu de la cité dans son ensemble, mais dans la comédie d'Aristophane, les traits du personnage, un « petit vieillard rustre, mâcheur de fèves » (v. 41-42), qui se laisse mener par les démagogues, sensible qu'il est aux flatteries et aux présents, qui aspire à un salaire pour faire le métier de citoyen et de juge plutôt que de cultiver la terre, suggère une réalité beaucoup plus ambiguë : la « tyrannie » que la démocratie athénienne exerce à l'extérieur sur les cités alliées trouve un écho dans la façon dont, à l'intérieur de la cité, elle traite – ou maltraite, de l'avis des opposants – les *aristoi*¹³. La figure et la définition même du *dèmos* sont au cœur des enjeux que soulève cette représentation, avec l'interprétation divergente que donne chacun des deux partis de la formule institutionnelle figurant en tête de chaque décret

11 Aristophane, *Cavaliers*, 1111-1112.

12 Thucydide, 2.63.2 et 3.37.2, qui met la même formule, à deux ans de distance, dans la bouche des deux hommes : « désormais, avec ce pouvoir, c'est une tyrannie que vous détenez ».

13 Sur l'association *dèmos-tyrannos* dans la comédie, voir J. Henderson, « Demos, demagogue, tyrant in Attic old comedy », in A. Morgan (éd.), *Popular Tyranny*, Austin, University of Texas Press, 2003, p. 155-180 ; plus généralement sur les différents développements de cette association, L. Kallet, « *Dèmos tyrannos*: wealth, power and economic patronage », in *ibid.*, p. 117-153. L'assimilation de la démocratie à une forme de tyrannie devient un thème récurrent de la critique de la démocratie au IV^e siècle, chez Isocrate et Platon. Elle trouve son aboutissement dans la définition que donne Aristote dans les *Politiques* (4.4.1292a) de la dernière espèce de démocratie comme celle où la masse, et non la loi, détient le pouvoir souverain : c'est le règne du peuple devenu monarque (*monarchos*), agissant en despote (*despotikos*), analogue à une tyrannie (cf. J. T. Roberts, *Athens on Trial: The Anti-Democratic Tradition in Western Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 49-53).

« le peuple athénien a jugé bon de... ». Pour les tenants de la démocratie, la règle majoritaire qui régit les votes de l'assemblée fait que toute décision prise à la majorité des voix l'est au nom de l'ensemble de la cité. Pour les opposants au régime, cette même règle majoritaire n'est que le moyen d'imposer la volonté du grand nombre à la minorité¹⁴. C'est dans le rapport entre majorité et totalité que se joue précisément la définition de la démocratie.

À trois reprises Thucydide évoque cette question en proposant trois définitions successives de la démocratie. La première, la plus célèbre sans doute, est placée dans la bouche de Périclès lors de l'oraison funèbre qu'il prononce en 430 pour les premiers morts de la guerre. Il définit ainsi le régime athénien : « Pour le nom, on l'appelle démocratie parce qu'elle n'est pas administrée dans l'intérêt du petit nombre (*es oligous*), mais de la majorité (*es pleionas*)¹⁵. » Dans cette définition c'est bien l'articulation de la notion de *dèmos* avec celle de majorité qui est mise en œuvre, mais sans explicitation de ce qu'implique la notion de majorité. Par ailleurs, la définition de la démocratie comme l'administration de la cité dans l'intérêt de la majorité¹⁶ (et non comme l'administration de la cité *par* la majorité) laisse ouverte la question de savoir si l'intérêt de la majorité se confond nécessairement avec l'intérêt commun. Les deux autres définitions sont attribuées l'une à un partisan de l'oligarchie, le Lacédémonien Brasidas, l'autre à un partisan de la démocratie, le Syracusain Athénagoras. Le premier évoque en 423 sa préférence pour les régimes « dans lesquels ce n'est pas le grand nombre (*polloi*) qui gouverne le petit nombre (*oligoi*), mais bien plutôt une minorité (*elassous*) qui gouverne une majorité (*pleiious*)¹⁷ », cependant que le second affirme : « Je dis, moi, que le mot *dèmos* s'applique au

14 Il est possible que la notion même de *phèthos* ait contribué à cette ambiguïté. En grec elle évoque le « grand nombre » et peut être utilisée comme un équivalent de *dèmos*, jusque dans la formulation officielle des décrets. Mais si le « grand nombre » peut être opposé au « petit nombre », par son étymologie *plèthos* évoque aussi la complétude (cf. P. Chantraine *et al.*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009 [1^{re} éd. 1968-1980], s.v. πλήθι). Sur l'évolution de *plèthos* entre « majorité » et « ensemble de la communauté civique », voir F. Ruzé, « *Plèthos*, aux origines de la majorité politique », in *Aux origines de l'hellénisme : la Crète et la Grèce. Hommage à H. van Effenterre*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1984, p. 247-263.

15 Thucydide, 2.37.1.

16 Sur cette traduction, voir E. Lévy, « Démocratie et aristocratie. Commentaire de deux passages de l'oraison funèbre (Thucydide, II, 37, 13 et 40, 12) », *Lalies*, 22, 2003, p. 147-167, ici p. 151.

17 Thucydide, 4.126.2.

tout, et celui d'«oligarchie» à une partie¹⁸. » La définition de Brasidas rejoint celle de Périclès, en ce qu'elle pose la définition de la démocratie en termes numériques et identifie le *dèmos* avec le « grand nombre ». Mais clairement la majorité s'oppose cette fois à la minorité et l'alternative entre les régimes de type démocratique ou oligarchique rejoint la conception dichotomique de la cité que développait le Pseudo-Xénophon. Face à cette utilisation oligarchique de la définition de *dèmos* comme « grand nombre » ou « majorité », Athénagoras propose une définition plus radicale : jouant sur le double sens du mot *dèmos* (peuple et démocratie), il oppose lui aussi deux types de régimes : la démocratie et l'oligarchie, et deux façons de considérer la cité : non plus la majorité et la minorité, mais la partie et le tout. Dans l'argumentation qu'il développe autour de cette définition, il met en avant le fait que le *dèmos* qui agit dans le cadre de la démocratie comprend à la fois la majorité et la minorité (ou plutôt les minorités), alors que l'oligarchie ne réserve le gouvernement qu'à une partie, éventuellement minoritaire de la cité :

On dira que la démocratie est chose dépourvue d'intelligence et d'équité et que ceux qui possèdent les richesses sont les meilleurs pour gouverner au mieux. J'affirme, moi, d'abord, que le mot *dèmos* s'applique au tout, et le mot oligarchie à la partie ; ensuite, que les riches sont les meilleurs gardiens des richesses mais que les gens intelligents donnent les meilleurs conseils et que le grand nombre (*polloi*), en les écoutant, prend les meilleures décisions ; enfin, que ces différents éléments semblablement, à la fois séparément et tous ensemble, ont une part égale en régime démocratique. (Thucydide, 6.39.1-2)

Ainsi, pour Athénagoras, si le *dèmos* s'identifie à l'ensemble de la cité, ce n'est pas tant par le jeu de la règle majoritaire que parce que les institutions démocratiques accordent une place à la fois semblable et différente à chaque catégorie de citoyens dans l'administration de la cité. Il répond ainsi aux arguments ploutocratiques en affirmant que les « riches » doivent exercer les fonctions de trésoriers (fonctions qui, de fait, à Athènes, étaient réservées aux membres de la première classe censitaire), aux arguments aristocratiques en donnant aux « gens intelligents » un rôle de conseillers, c'est-à-dire la capacité à faire entendre leur avis tant à la *Boulè* qu'à l'Assemblée, mais en réservant le pouvoir décisionnel au grand nombre, c'est-à-dire à l'assemblée. Par ailleurs, l'unité du *dèmos* repose sur le fait que toutes les distinctions précédentes sont dépassées par la qualité de citoyen, qui assure à tous une place égale, en tant que citoyens, dans la cité. La définition du *dèmos* comme équivalent exact de la *polis* marque ainsi le fondement même

18 Thucydide, 6.39.1.

de l'idéologie démocratique¹⁹, au point qu'Alcibiade, lors de son exil à Sparte, se trouvant dans l'obligation à la fois de critiquer le régime qui l'avait condamné et de justifier son activité antérieure à Athènes, proposait une double vision de la démocratie : régime « reconnu comme une folie de l'avis général », dans lequel les démagogues « égarent la populace (*ochlos*) vers les pires comportements », c'est aussi le meilleur rempart contre la tyrannie et un héritage à sauver pour des hommes qui, comme ses ancêtres et lui-même, assuraient « la direction du peuple » (*prostasia tou plèthous*). Le *plèthos*, utilisé ici comme synonyme de *dèmos* est bien distinct de l'*ochlos*, dans la mesure où il s'identifie avec la totalité de la cité, ainsi que le montre la reprise de l'expression, un peu plus loin, sous la forme suivante : « nous assurons la direction de l'ensemble (des citoyens) » (*toxumpantos proustèmen*).

Conclusion

L'ambiguïté originelle du terme *dèmos* en grec a ainsi largement alimenté, au v^e siècle, le débat politique sur la démocratie. Les réformes de Clisthènes qui, à la fin du vi^e siècle avait uniformisé le corps civique en faisant de la naissance le seul critère de qualification politique, ont permis l'assimilation du *dèmos* à la *polis* dans l'idéologie démocratique, si bien que le terme *dèmos* a pu désigner dans le langage officiel à la fois le peuple athénien dans son ensemble et le régime démocratique²⁰. Mais l'utilisation ancienne de *dèmos* pour qualifier le « petit peuple » par rapport aux élites, comme déjà chez Solon²¹ qui opposait au *dèmos* « ceux qui détenaient la puissance et se distinguaient par leurs richesses » (fr. 5.3 West), ou encore « ceux qui étaient plus puissants et supérieurs par leur force » (fr. 37.4 West), trouve une nouvelle vitalité au v^e siècle dans la propagande antidémocratique. Il s'agit d'une part de diviser la cité en deux catégories de citoyens, les « bons » et les « mauvais », selon des critères multiples : capacité financière, instruction, éducation, valeur morale, origine familiale, fonctions militaires, avec la volonté affichée de distinguer les

19 A. Fouchard, *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté / Les Belles Lettres, 1997, p. 182-194.

20 L'accusation de *katalusis dèmos* (tentative de renversement de la démocratie) donnait lieu à une action d'eisangélie et l'accusé était passible de la peine de mort.

21 Pour la fonction du *dèmos* dans les élégies de Solon et dans sa pensée politique, voir M. J. Werlings, *Le dèmos avant la démocratie. Mots, concepts, réalités historiques*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010, p. 223-266.

citoyens « utiles », les *chrestoi*, qui mettent leurs ressources au service de la cité, et les autres, les *ponèroi*, qui, par le système de la *misthophorie* ou des activités publiques, sont une charge pour la cité. La construction de ces deux catégories antagonistes permet ainsi d'opposer l'*aristokratia*, le pouvoir des meilleurs à la *démokratia*, présentée comme une *ponèrokratia*, le pouvoir des vauriens. D'autre part, la règle majoritaire, que la démocratie a placée à la base de ses institutions (mais qui n'est pas toutefois spécifique aux régimes démocratiques), offre aussi aux adversaires du régime une occasion de contester la valeur de l'équivalence *dèmos-plèthos*. La signification profonde de la formule institutionnelle qui présente comme décision du « peuple athénien » toute décision prise à la majorité des voix dans une séance de l'Assemblée ou dans un tribunal, peut être retournée avec l'argument selon lequel le *dèmos* n'est rien de plus que le « grand nombre » n'a d'autre qualité que son importance numérique, et que la démocratie est le régime qui a trouvé le moyen de faire du nombre l'instrument de domination de la majorité sur la minorité. Dans le rapport de forces qui s'instaure ainsi, les ennemis de la démocratie chercheront à deux reprises, en 411 et en 404, à trouver ailleurs, avec les alliances extérieures, avec la manipulation des esprits, avec la pratique de la terreur, la capacité de « renverser le peuple » et d'imposer le « gouvernement du petit nombre », c'est-à-dire l'oligarchie.