

Intégrés ou dénoncés: la place faite aux pauvres dans les discours grecs sur la démocratie

RÉSUMÉ-. La démocratie athénienne eut l'originalité de donner aux pauvres une importance inhabituelle dans la vie politique. On analyse ici la place qui leur fut faite dans les représentations de la démocratie, principalement sur la base de trois textes: l'éloge et la critique du régime dans le récit d'Hérodote (III, 80-82), le discours à la gloire d'Athènes prononcé par Périclès dans le récit de Thucydide (II, 37-41) et le pamphlet antidémocratique du pseudo-Xénophon (*Constitution des Athéniens*). Il en ressort que plus on est hostile à la démocratie, plus on parle des pauvres. Le pseudo-Xénophon inaugure une tradition qui dénonce la démocratie comme étant le régime qui assure la domination immorale des pauvres sur les riches. Malgré une filiation bien attestée dans la philosophie politique de Platon et d'Aristote, cette vision est restée marginale dans la société athénienne. La conception démocratique officielle et populaire ne présente pas, quant à elle, le régime comme étant à l'avantage exclusif des pauvres. Elle évite toute idée d'antagonisme social pour offrir du corps civique une image d'unité et d'harmonie qui a certainement contribué à renforcer sa cohésion.

ABSTRACT-. An original feature of Athenian democracy was to give prominence to the poor in political life. I analyze here the place they had in representations of democracy, mainly on the basis of three texts: praise and criticism of that political system in Herodotus' narrative (3.80-82), a speech to the glory of Athens made by Pericles in Thucydides' history (2.37-41) and the antidemocratic pamphlet attributed to Xenophon (*Constitution of the Athenians*). What emerges is that the more one is hostile to democracy, the more one speaks of the poor. Pseudo-Xenophon begins a tradition which denounces democracy as a system which ensures the immoral domination of the rich by the poor. Although it has a well-attested filiation in the political philosophy of Plato and Aristotle, this view remained a marginal one in Athenian society. As for the official and popular democratic conception, it does not depict the system as exclusively favouring the poor. It avoids any idea of social antagonism, so as to depict the civic body as a harmonious unit, which helped strengthen its cohesion.

Ce fut l'une des originalités de la démocratie athénienne à l'époque classique que de ne pas exiger de ses citoyens un minimum de revenus et de prétendre assurer à tous l'égalité de droit ainsi qu'une part du pouvoir, quel que fût l'état de leurs ressources. Un tel régime devait donc faire aux pauvres une place plus grande que d'autres systèmes, que ce fût dans le processus de décision ou dans le contenu des choix politiques. Quelles qu'aient été la réalité et l'étendue de cette place¹, on souhaiterait s'interroger ici sur la représentation qu'en ont donnée les discours grecs sur la démocratie. Par discours grecs sur la démocratie, on entendra plus précisément les propos

(1) On se reportera aux analyses de M. HANSEN, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, 1993 (éd. originale Oxford, 1991) [ci-dessous: HANSEN, *La démocratie*]. On abrégera comme suit les références récurrentes:

BORDES, *Politeia*: J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, 1982.

HORNBLOWER, *A Commentary*: S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, vol. I, Oxford, 1991; vol. III, Oxford, 2008.

LAPINI, *Commento*: W. LAPINI, *Commento all'Athension Politeia dello pseudo-Senofonte*, Florence, 1997.

généraux qui ont été tenus sur ce régime dans les textes littéraires contemporains de la démocratie athénienne, tout particulièrement dans la seconde moitié du v^e siècle av. J.-C. Ces textes sont peu nombreux et ils ont en commun de n'être pas écrits par des pauvres, de n'être pas non plus le reflet direct d'un discours officiel, mais d'être dus à des lettrés familiers de l'Athènes contemporaine, qui est leur référence unique ou principale². Ils présentent cependant d'importantes différences, qui tiennent à leur genre, à leur audience et à leur point de vue sur la démocratie. Cette diversité est pour nous le reflet précieux de débats idéologiques sur la nature du régime démocratique, sur l'identité de ses bénéficiaires et sur la légitimité de cet état de fait. Elle témoigne aussi du rôle politique des représentations du corps social et de la conscience aiguë qu'en avaient les hommes d'alors. On se propose d'analyser de ce point de vue trois textes bien connus en tant que représentations de la démocratie (le débat perse sur les régimes chez Hérodote III, 80-82, l'oraison funèbre prononcée par Périclès d'après Thucydide, II, 37-41, et la *Constitution des Athéniens* faussement attribuée à Xénophon), avant de mesurer la place de ces dernières dans l'idéologie dominante et le rôle qu'elles exercèrent dans la vie de la cité.

Le premier texte qu'il convient d'examiner est celui d'Hérodote, qui met en scène dans son récit un débat entre Perses à propos du meilleur régime politique (III, 80-82), occasion de présenter sous forme rhétorique les avantages et inconvénients de chacun des systèmes possibles. C'est, on le sait, la première typologie conservée des trois grands régimes politiques en usage chez les Grecs contemporains de l'auteur, monarchie, oligarchie, démocratie³.

Les trois personnages qui prennent tour à tour la parole font chacun la critique d'un régime avant de faire l'éloge d'un autre⁴. Sans entrer dans le débat sur l'historicité d'une telle discussion entre nobles perses en 522, on admettra que le récit d'Hérodote reflète, sur le plan formel, la manière des sophistes qui développèrent de son temps l'art de savoir défendre une cause et son contraire, de présenter – comme ici – le pour et le contre. On ne peut douter non plus que, sur le fond, les arguments avancés ne se fassent l'écho des débats de l'époque, si bien que le texte témoigne

LÉVY, « Les "Dialogues perses"... » : E. LÉVY, « Les "Dialogues perses" (Hérodote, III, 80-83) et les débuts de la science politique », *Lalies* 22, 2003, p. 119-145.

LÉVY, « Démocratie et aristocratie... » : E. LÉVY, « Démocratie et aristocratie. Commentaire de deux passages de l'*Oraison funèbre* (Thucydide, II, 37, 1-3 et 40, 1-2) », *Lalies* 22, 2003, p. 147-167.

LORAU, *L'invention d'Athènes* : N. LORAU, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, 1993² (1^{re} éd. 1981).

MARR et RHODES, *The 'Old Oligarch'* : J. L. MARR et P. J. RHODES, *The 'Old Oligarch': The Constitution of the Athenians attributed to Xenophon edited with an introduction, translation and commentary*, Oxford, 2008.

TOLBERT ROBERTS, *Athens on Trial* : J. TOLBERT ROBERTS, *Athens on Trial. The antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton, 1994.

(2) Ce sera aussi la nôtre. Athènes n'a certes pas été la seule cité démocratique et la typologie établie par Aristote dans la seconde moitié du iv^e siècle av. J.-C. montre les variantes possibles et observables dans le monde grec, mais elle manifeste aussi que le régime athénien était l'un des plus favorables aux pauvres, ne fût-ce que par l'institution d'une indemnité de fonction (*misthos*). Sur la typologie des démocraties dans la *Politique* d'Aristote, voir l'aperçu proposé par HANSEN, *La démocratie*, p. 94-96.

(3) Ce texte justement fameux a suscité une abondante bibliographie, dont on citera : K. BRINGMANN, « Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80-82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft », *Hermes* 104, 1976, p. 266-279 ; J. BLEICKEN, « Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie) », *Historia* 28, 1979, p. 148-172 ; J. A. S. EVANS, « Notes on the debate of the Persian grandees in Herodotus 3, 80-82 », *QUCC* 36, 1981, p. 69-84 ; BORDES, *Politeia* ; D. ASHERI, *Erodoto. Le Storie. Vol. III*, Milano, 1990, p. 295-301 ; C. B. R. PELLING, « Speech and Action: Herodotus' Debate on the Constitutions », *PCPhS* 48, 2002, p. 123-158 ; LÉVY, « Les "Dialogues perses"... » ; G. SISSA, « Democracy: a Persian Invention? », *Mètis* N.S. 10, 2012, p. 227-261. Notre analyse a tiré grand profit de BORDES, *Politeia* et de LÉVY, « Les "Dialogues perses"... ».

(4) Otanès critique la monarchie et vante le régime égalitaire qu'est la démocratie (III, 80), Mégabyze rebondit en critiquant la démocratie avant de faire l'éloge de l'oligarchie (81) et Darius conclut en rejetant l'oligarchie au profit de la monarchie (82).

à la fois de la classification tripartite des régimes politiques, alors bien établie, et des éloges et critiques dont ils pouvaient faire l'objet. Ces débats peuvent être datés des années 440-430, dernière décennie de rédaction pour Hérodote, non seulement parce que c'est l'époque où les sophistes font fureur, mais parce que plusieurs aspects du fonctionnement démocratique évoqué semblent bien refléter les pratiques athéniennes du v^e siècle (tirage au sort des magistrats, reddition de comptes, comportements démagogiques)⁵.

Comme les deux autres régimes, la démocratie fait tour à tour l'objet d'un éloge (80) et d'une critique (81)⁶. Et comme eux aussi, elle est définie en fonction de l'étendue du souverain – dans son cas : le grand nombre, tandis que l'oligarchie repose sur le pouvoir des meilleurs et la monarchie sur celui d'un seul homme⁷. Quelle est donc la part faite aux pauvres dans ce grand nombre ?

Il faut distinguer sur ce point la présentation élogieuse du régime, par Otanès (80), de son évocation critique, par Mégabyze (81). L'éloge de la démocratie est formulé comme suit :

Πλήθος δὲ ἄρχων πρῶτα μὲν οὐνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην. Δεύτερα δὲ τούτων τῶν ὁ μούναρχος ποιεῖ οὐδέν· πάλω μὲν γὰρ ἀρχὰς ἄρχει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλευμάτα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει. Τίθεμαι ὧν γνώμην μετέντας ἡμέας μούναρχίην τὸ πλήθος ἀέξειν· ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα.

« Le gouvernement de la multitude (*plèthos archon*), tout d'abord, porte le plus beau de tous les noms : isonomie. Puis, il ne s'y fait rien de ce que fait le monarque : on y obtient les fonctions (*archai*) par le sort, on y rend compte de la fonction (*archè*) qu'on exerce, toutes les délibérations y sont soumises à la communauté (*to koinon*). Je propose donc que nous renoncions à la monarchie et que nous favorisions la multitude (*plèthos*) ; car c'est dans le nombre (*to polu*) que tout réside. » (III, 80, trad. P.-E. Legrand légèrement modifiée)

Dans la logique d'un raisonnement qui vient de rejeter le pouvoir d'un seul, cet éloge évoque les pratiques qui, sous la démocratie, s'opposent à l'arbitraire du pouvoir monarchique : tirage au sort des charges, redditions de comptes, délibérations communes, ainsi que le principe qui les sous-tend : l'isonomie, ou égalité politique. Les acteurs et bénéficiaires du pouvoir n'apparaissent que de manière impersonnelle et indistincte, ou sous l'appellation générique de *plèthos*, la multitude – terme dépourvu de connotation péjorative. Équité, partage, communauté : tout contribue à évoquer ici un corps civique uni et sans division.

Tel n'est plus le cas quand Mégabyze en vient à faire la critique de ce même régime démocratique, suivant les termes que voici :

Τὰ μὲν Ὀτάνης εἶπε τυραννίδα παύων, λελέχθω κάμοι ταῦτα· τὰ δ' ἐς τὸ πλήθος ἄνωγε [κελεύων] φέρειν τὸ κράτος, γνώμης τῆς ἀρίστης ἡμάρτηκε. Ὀμίλου γὰρ ἀχρηίου οὐδέν ἐστι ἀσυνετώτερον οὐδὲ ὑβριστότερον. Καίτοι τυράννου ὑβριν φεύγοντας ἄνδρας ἐς δήμου ἀκολάστου ὑβριν πεσεῖν ἐστι οὐδαμῶς ἀνασχετόν· ὁ μὲν γὰρ εἶ τι ποιεῖ, γινώσκων ποιεῖ, τῷ δὲ οὐδὲ γινώσκων ἐνι. Κῶς γὰρ ἂν γινώσκοι ὃς οὐτ' ἐδιδάχθη οὔτε εἶδε καλὸν οὐδὲν οὐδ' οἰκίον, ὡθεὶ τε ἐμπεσῶν τὰ πρήγματα ἄνευ νόου, χειμάρρῳ ποταμῷ ἴκελος ; Δήμῳ μὲν νυν, οἱ Πέρσησι κακὸν νοεῦσι, οὔτοι χράσθων· ἡμεῖς δὲ ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων ἐπιλέξαντες ὀμίλην τούτοισι περιθέωμεν τὸ κράτος· ἐν γὰρ δὴ τούτοισι καὶ αὐτοὶ ἐνεσόμεθα, ἀρίστων δὲ ἀνδρῶν οἰκὸς ἀριστα βουλευμάτα γίνεσθαι.

(5) LÉVY, « Les "Dialogues perses"... », p. 122.

(6) Le mot de δημοκρατία n'est pas employé ici, mais il l'est ailleurs, lors d'une allusion d'Hérodote à cet épisode précis : en VI, 43, l'historien emploie le verbe dérivé δημοκρατεῖν pour dire au style indirect qu'Otanès avait proposé que les Perses aient un régime démocratique (δημοκρατεῖσθαι). Le terme d'ἰσονομία est le seul qui apparaisse dans le débat perse, du moins dans la partie élogieuse, et, comme il y est défini comme « le plus beau des noms », les Modernes se sont demandé s'il était plus positif que celui de « démocratie », ou du moins plus consensuel, parce qu'il suggérait l'équité et qu'à ce titre on l'opposait souvent à la tyrannie ou monarchie. Notons cependant que la démocratie est évoquée dans la critique de Mégabyze (III, 81) à travers le terme de δήμος, qui y désigne, comme il est courant, le régime populaire (Δήμῳ μὲν νυν, οἱ Πέρσησι κακὸν νοεῦσι, οὔτοι χράσθων).

(7) Cf. BORDES, *Politeia*.

« Ce qu'a dit Otanès en voulant faire cesser la tyrannie, je le reprends à mon compte ; mais, quand il vous pressait de déferer le pouvoir (*kratos*) à la multitude (*plèthos*), il s'est écarté du meilleur avis. Car il n'y a rien de plus inintelligent et de plus porté à l'excès que la foule (*homilos*), qui n'est bonne à rien. Or, que des hommes fuyant les excès d'un tyran tombent dans les excès d'un peuple (*dèmos*) sans discipline, ce n'est aucunement supportable. En effet, le premier, s'il fait quelque chose, le fait en connaissance de cause, alors que le second n'a même pas la possibilité de connaître. Car comment pourrait-il connaître, lui qui n'a rien appris ni vu de bien et à qui rien de bien n'est même familier⁸ et qui, sans réfléchir, en se précipitant sur elles, bouscule les affaires publiques, à la manière d'une rivière torrentielle ? Que ceux qui veulent du mal aux Perses, ceux-là pratiquent donc le régime populaire (*dèmos*), mais nous, sélectionnons un groupe des hommes les meilleurs (*aristoi*) et revêtons-les du pouvoir (*kratos*), car nous aussi nous serons de leur nombre et il y a toute apparence que des hommes les meilleurs naissent les meilleures décisions. » (III, 81, trad. E. Lévy légèrement modifiée)

À l'inverse du discours laudatif d'Otanès, ce propos hostile au régime ne porte pas sur le fonctionnement des institutions et la manière dont y est organisé et distribué le pouvoir : il se fonde tout entier sur un portrait des détenteurs du pouvoir, un portrait moral qui est uniquement à charge. Il repose sur des qualificatifs négatifs (ἀ-χρηίου... ἀ-συνετώτερον... ἀ-κολάστου) qui énoncent les défauts qui sont autant de qualités manquantes. Si la démocratie doit être rejetée, c'est parce qu'elle donne le pouvoir à ceux qui sont, d'une part, bêtes et ignorants, d'autre part, sans aucune mesure dans leur conduite.

Les termes qui désignent ici le souverain sont manifestement péjoratifs : à la multitude (*plèthos*) évoquée par Otanès succèdent la foule (*homilos*) et le peuple (*dèmos*). On sait que ce dernier terme a en grec, comme en français, un sens large et un sens restreint : le sens large est politique et désigne le corps civique (latin *populus*), le sens restreint est social et renvoie à la « classe populaire » (latin *plebs*). C'est précisément en ce sens restreint qu'il faut ici le comprendre, celui d'une classe populaire, à laquelle sont opposés les « meilleurs », l'élite des *aristoi*, les seuls dont le pouvoir soit jugé souhaitable. C'est là une vision que l'on retrouve fréquemment dans la bouche des oligarques cherchant à revendiquer ou légitimer leur pouvoir.

Ainsi, alors que l'éloge de la démocratie met l'accent sur une participation au pouvoir égalitaire des membres du corps civique sans distinction apparente (*plèthos* ne paraît ni restrictif ni connoté), la critique du régime met en avant les insuffisances du peuple entendu au sens restreint – ses insuffisances morales et intellectuelles. Cette double tendance s'observe également dans deux autres grands textes du dernier tiers du v^e siècle, l'éloge de la démocratie athénienne placé par Thucydide dans la bouche de Périclès (Thucydide, II, 37-41) et le pamphlet contre ce même régime par le pseudo-Xénophon (*Constitution des Athéniens*). Notons toutefois deux différences de taille : la critique de la démocratie par Mégabyze est dépourvue de toute dimension sociale explicite, elle désigne des détenteurs du pouvoir qui n'ont pas les qualités morales requises, mais ne met pas cette déficience en rapport explicite avec une indigence matérielle. En d'autres termes, il n'y est pas question de pauvres. En second lieu, la démocratie n'est jamais présentée ici comme un régime qui assurerait la domination des pauvres (ni de la foule) sur les riches (ni sur les « meilleurs »)⁹.

L'oraison funèbre que Thucydide fait prononcer à Périclès et le pamphlet du pseudo-Xénophon constituent respectivement l'éloge et la critique de la démocratie athénienne les plus développés que l'on ait conservés. Contrairement au « débat perse », ils ne prétendent pas traiter de la démocratie en général, mais de la *politeia* des Athéniens, ce qui désigne à la fois leur régime politique et leur mode de vie, qui sont présentés dans l'un et l'autre cas comme hautement singuliers.

(8) Sur la difficile interprétation de οὐδ' οἰκίον, voir LÉVY, « Les « Dialogues perses »... », p. 132 n. 71.

(9) Cf. TOLBERT ROBERTS, *Athens on Trial*, p. 36.

Il s'agit assurément de deux textes très différents, tant par leur nature que par leur audience. L'oraison funèbre est en fait la reconstitution, voire la réécriture littéraire, par un historien athénien qui composa son œuvre dans le dernier quart du ^v^e siècle av. J.-C., d'un discours public censé avoir été prononcé en 430 par Périclès. Il s'agissait d'un discours officiel, composé et prononcé par un orateur choisi par le Conseil, devant un public composé principalement d'Athéniens des deux sexes, mais aussi d'alliés et d'étrangers, résidents ou de passage¹⁰. Ce type de discours était usuel : il s'agissait de prononcer une oraison funèbre en l'honneur des citoyens athéniens morts à la guerre dans l'année écoulée, dans le cadre de funérailles publiques. À la différence des autres oraisons conservées, l'éloge d'Athènes se concentre moins ici sur les exploits passés de la cité que sur les qualités de son régime. Mais il n'en est pas moins, tout comme les autres, et comme l'a montré dans le détail Nicole Loraux, « une célébration athénienne d'Athènes »¹¹. Tout en étant l'illustration d'un régime harmonieux aux yeux de Thucydide, un historien que l'on qualifie parfois d'oligarque alors qu'il a transmis le plus long éloge de la démocratie athénienne de toute la littérature antique, placé, qui plus est, dans la bouche d'un homme pour qui il ne cachait point son admiration¹², c'est un témoignage sur l'autoportrait du régime athénien, une représentation qui devait être sinon consensuelle, du moins majoritaire – au moins dans ses grands traits¹³.

La *Constitution des Athéniens* faussement attribuée à Xénophon est au contraire un pamphlet contre la démocratie athénienne, dû à un Athénien et s'adressant à une audience réduite et privée. Elle présente ce régime politique comme fondamentalement mauvais, du fait qu'il suppose que les riches y soient dominés par les pauvres¹⁴. Malgré leurs différences de genre et d'audience, ces deux tableaux de la démocratie semblent ainsi se répondre, ce qui est d'autant plus précieux qu'ils semblent plus ou moins contemporains. En effet, bien que la date du pamphlet soit depuis longtemps discutée, on s'accorde généralement pour l'époque de la guerre du Péloponnèse, peut-être même dans ses premières années, ce qui en ferait un texte contemporain de l'époque où Périclès prononça son oraison, en un temps où Athènes était au sommet de sa puissance et de son rayonnement internationaux, où son régime pouvait en outre encore sembler inattaquable, l'époque d'une démocratie sûre d'elle-même et dans laquelle la classe populaire n'avait cessé d'acquérir de nouveaux droits et avantages.

Qu'en est-il donc de la place faite aux pauvres dans ces deux représentations antithétiques du régime athénien ? Commençons par l'oraison funèbre¹⁵, où l'éloge de la démocratie comprend trois passages particulièrement pertinents (37,1 ; 40,1 ; 40,2), qui sont aussi trois passages d'interprétation délicate.

(10) THUCYDIDE II, 34, 4 ; II, 36, 4.

(11) Cf. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, ch. 1.

(12) Comme le souligne HORNBLLOWER, *A Commentary*, vol. III, p. 1035-6, Thucydide n'est ni un véritable oligarque ni un fervent démocrate, mais le partisan d'un régime harmonieux qui évite les dissensions sociales, que ce soit la démocratie de Périclès ou le régime des Cinq Mille (VIII, 97, 2), qu'il loue pour l'équilibre qu'il établit entre la foule (*hoi polloi*) et l'élite (*hoi oligoi*).

(13) Cf. BORDES, *Politeia* ; LORAUX, *L'invention d'Athènes*, p. 179-229 ; HORNBLLOWER, *A Commentary*, vol. I, p. 294-309 ; LÉVY, « Démocratie et aristocratie... » (avec bibliographie).

(14) D'une bibliographie immense, on retiendra quelques titres essentiels : E. KALINKA, *Die pseudoxenophontische AΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Einleitung. Übersetzung. Erklärung*, Teubner, Leipzig/Berlin, 1913 ; G. W. BOWERSOCK, *Xenophon, VII, Scripta Minora*, Loeb Classical Library, Oxford, 1968 ; LAPINI, *Commento* ; MARR et RHODES, *The 'Old Oligarch'* ; C. BEARZOT, F. LANDUCCI et L. PRANDI (éd.), *L'Athenaion politeia rivisitata. Il punto su Pseudo-Senofonte*, Milan, 2011.

(15) Même si Thucydide ne mit sans doute la dernière main à son texte qu'après la fin de la guerre du Péloponnèse et donc à une date postérieure à la composition du pamphlet telle qu'on la fixe le plus souvent, la date à laquelle Périclès prononça ce discours est, quant à elle, antérieure.

Le premier d'entre eux porte sur le principe majoritaire et l'égalité démocratique :

Χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλοῦση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. Καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται· μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκίμει, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὐ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται.

« Nous avons en effet un régime qui ne jalouse pas les lois de nos voisins et, plutôt que d'en imiter d'autres, nous sommes nous-mêmes un modèle pour certains. » (trad. personnelle) « Et, sans doute, pour le nom, comme on gouverne en vue non du petit nombre (*oligoi*) mais de la majorité (*pleiones*), il est appelé démocratie (*dēmokratia*). » (trad. E. Lévy) « Mais, tandis que, selon les lois, pour leurs différends privés, tous bénéficient de l'égalité (*to ison*), c'est en fonction de la valeur (*axiōsis*), selon la réputation dont jouit chacun dans un domaine, que l'on obtient la préférence pour les affaires publiques, non pas en vertu d'une alternance plutôt qu'en vertu de son mérite; et, à l'inverse, ce n'est pas non plus en fonction de sa pauvreté (*penia*) que, si du moins l'on peut rendre quelque service à la cité, l'on en est empêché par l'obscurité de son rang. » (II, 37, 1, trad. personnelle¹⁶)

Il n'est pas question de commenter ici tous les aspects de ce passage riche et complexe. Étant donné le sujet qui nous occupe, on se contentera de deux remarques. La première concerne la distinction entre le petit nombre et la majorité. Notons d'abord que les Modernes demeurent partagés entre deux interprétations de ἐς πλείονας οἰκεῖν, que l'on peut comprendre, avec Jacqueline de Romilly, « les choses dépendent (...) de la majorité » ou, avec Edmond Lévy, « on gouverne (...) en vue de la majorité » – ce qui suggère, dans le premier cas, que la démocratie est définie comme un gouvernement par le peuple et, dans le second, qu'elle apparaît comme un gouvernement pour le peuple¹⁷. Dans le second cas, elle serait définie de manière plus restrictive que chez Hérodote (III, 80), où la multitude était clairement désignée comme actrice du pouvoir (*plēthos archon*) et non pas bénéficiaire passive. Toujours est-il qu'apparaît ici une distinction entre majorité et minorité. On retrouve donc une référence au principe du nombre, qui prévalait déjà dans l'éloge d'Otanès (ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα), et c'est aussi ce critère du nombre qui définit l'alternative et la discrédite : les *oligoi*, la minorité des « peu nombreux » – que les partisans de l'oligarchie désignent plus volontiers comme étant les *aristoi*, les « meilleurs », privilégiant ainsi, à l'image de Mégabyze (Hérodote, III, 81), la mise en avant d'un critère qualitatif. Cette distinction entre majorité et minorité n'en suppose pas moins l'existence d'une division au sein du corps civique. Mais c'est une division abstraite, sans contenu social explicite. Et il est de même remarquable que le terme de *dēmos* ne soit jamais employé – ni ici ni dans le reste de l'oraison funèbre. Il y a fort à parier que l'orateur (ou l'auteur) cherche à éviter un mot ambigu, qui pourrait laisser entendre que la démocratie favorise le *dēmos* au sens restreint (les classes populaires) – thème de prédilection des détracteurs de la démocratie comme le montre éloquemment la diatribe du pseudo-Xénophon.

(16) La traduction de ce passage par J. de Romilly est la suivante : « S'agit-il de ce qui revient à chacun ? la loi, elle, fait à tous, pour leurs différends privés, la part égale (*to ison*), tandis que pour les titres, si l'on se distingue en quelque domaine, ce n'est pas l'appartenance à une catégorie, mais le mérite, qui vous fait accéder aux honneurs ; inversement, la pauvreté n'a pas pour effet qu'un homme, pourtant capable de rendre service à l'État, en soit empêché par l'obscurité de sa situation. » Et voici celle d'E. Lévy : « Mais, pour la part qui leur revient effectivement, si, conformément aux lois, pour leurs différends privés, tous bénéficient bien de l'égalité, conformément à la réputation, selon la façon dont chacun se fait estimer en quelque chose, ce n'est pas l'appartenance à une catégorie plus que la valeur personnelle qui fait accéder de préférence aux honneurs publics et, inversement, dans la pauvreté mais pouvant rendre service à la cité, on n'en est pas empêché par le manque de renom. »

(17) L'interprétation « par la majorité » est présentée comme la plus courante par E. W. ROBINSON, *The first democracies. Early popular government outside Athens*, Stuttgart, 1997, p. 57, avec références en n. 71. L'interprétation « en vue de la majorité » est cependant défendue, entre autres, par M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley, 1986, p. 183 n. 29, LORAUX, *L'invention d'Athènes*, p. 190, HORNBLLOWER, *A Commentary*, vol. I, p. 298, et LÉVY, « Démocratie et aristocratie... », p. 151 (avec de bons arguments).

Le passage qui porte ensuite sur l'égalité fait au contraire mention des différences sociales, ne serait-ce que pour en nier les conséquences, du moins dans le domaine politique. L'orateur commence en effet par énoncer le principe d'égalité arithmétique qui prévaut dans le domaine judiciaire et il se contente alors de parler égalité (*ison*) entre tous (*pasi*) sans établir de distinction. On comparera la formulation du même principe dans les *Suppliantes* d'Euripide, pièce de 422 av. J.-C., donc peu ou prou contemporaine de l'époque supposée du discours :

γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὁ τ' ἀσθενής
ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει,
ἔστιν δ' ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέροις
τὸν εὐτυχοῦντα ταῦθ' ὅταν κλύη κακῶς,
νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων.

« Quand les lois sont écrites, faible (*asthenès*) et riche bénéficient d'une justice équitable. Les faibles et l'homme fortuné peuvent apporter la même réponse quand ils sont insultés et l'inférieur l'emporte sur le grand s'il a le droit pour lui. » (433-437, trad. personnelle)

Pour affirmer l'égalité judiciaire, Euripide désigne deux catégories sociales bien distinctes¹⁸, ce que l'oraison funèbre prend bien soin d'éviter. Une distinction sociale fait néanmoins surface quand l'orateur passe du judiciaire au politique : d'après lui, les Athéniens jouissent en ce domaine d'une égalité géométrique, la participation de chacun étant fonction de sa valeur personnelle (et non de sa naissance ou de sa richesse) – ce qui est une référence probable aux magistrats désignés par élection. La pauvreté est alors évoquée de manière à nier une source possible d'inégalité politique, comme un état qui n'empêche pas de rendre service à la cité – allusion possible aux interventions orales à l'Assemblée, aux opérations de vote dans les différents organes démocratiques ou à l'accomplissement de charges subalternes, pourvues par tirage au sort, fonctions assumées en droit par tout citoyen qui le souhaitait et d'autant plus accessibles dans la pratique que certaines faisaient l'objet d'une indemnité (*misthos*). Mais, comme le note justement Edmond Lévy¹⁹, le texte évite de parler explicitement de riches et de pauvres. Il est question de pauvreté, ce qui peut s'appliquer à une situation provisoire, et évite l'évocation d'une catégorie sociale qui introduirait des subdivisions dans le corps civique.

Le deuxième passage de l'oraison funèbre qui fasse allusion à la pauvreté se situe plus avant dans le discours, quand l'orateur vante les valeurs des Athéniens : il évoque alors leur attitude morale quand ils sont en situation de richesse ou de pauvreté :

πλοῦτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῷ ἢ λόγου κόμπῳ χρώμεθα, καὶ τὸ πένεσθαι οὐχ ὁμολογεῖν τι
αἰσχρόν, ἀλλὰ μὴ διαφεύγειν ἔργῳ αἰσχίον.

« Pour ce qui est de la richesse (*ploutos*), nous en usons plutôt comme d'une occasion d'agir que comme un sujet de vantardise, et il n'est pas honteux de reconnaître qu'on est pauvre (*penesthai*), mais il l'est plus de ne pas chercher à y échapper par l'action. » (II, 40, 1-2, trad. personnelle)

Au dire de l'orateur, dans la richesse comme dans la pauvreté, les Athéniens apprécient le choix de l'action. Le contraste n'est pas ici entre deux catégories (riches/pauvres) ni même entre deux situations (richesse/pauvreté), mais, dans chacune d'elles, entre l'action et l'inaction²⁰. De nouveau se trouve ainsi évitée toute image d'un corps civique scindé en deux : tout se passe comme si richesse et pauvreté pouvaient concerner tout un chacun.

(18) Sur l'usage d'*ἀσθενής*, « faible », pour désigner le pauvre, on se reportera aux remarques de S. COIN-LONGERAY, *Le vocabulaire de la richesse et de la pauvreté dans la poésie grecque d'Homère à Aristophane*, thèse de doctorat, Lyon 2, 1998, p. 256-258, qui note judicieusement que la faiblesse évoquée ici est quasi synonyme de pauvreté « peut-être parce que l'auteur se refuse à utiliser la famille de *πενία* (...) qui semble relever d'un vocabulaire trivial. » La faiblesse, poursuit-elle, exprime une des conséquences de la pauvreté et « pouvait paraître un bon euphémisme » (p. 258).

(19) LÉVY, « Démocratie et aristocratie... », p. 155.

(20) LÉVY, « Démocratie et aristocratie... », p. 160.

Un troisième passage, enfin, intéresse notre propos, car il porte sur la répartition des activités politiques – un passage souvent mal compris, pour lequel il convient de conserver le texte des manuscrits et de suivre la traduction d'Edmond Lévy :

Ἐνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικά μὴ ἐνδεῶς γινῶναι· μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν.

« Il est possible aux mêmes gens de gérer à la fois leurs affaires et celles de la cité et à d'autres, qui se sont tournés vers des travaux matériels, d'avoir sur les affaires publiques des avis qui ne laissent rien à désirer. Nous sommes les seuls, en effet, qui considérons celui qui n'y prend aucune part comme quelqu'un non de tranquille mais d'inutile... » (II, 40,2, trad. E. Lévy)²¹

Comme l'a bien montré Edmond Lévy, le texte ainsi compris distingue deux catégories de citoyens athéniens²² :

(1) les gens qui peuvent à la fois gérer leurs affaires privées et celles de la cité – soit, concrètement, les gens de l'élite (exerçant, par exemple, de hautes magistratures comme la stratégie, tout en administrant leurs biens) ;

(2) les autres, qui ont des métiers manuels et qui peuvent s'exprimer à l'assemblée.

En d'autres termes, tous ont une compétence politique, mais une compétence qui diffère selon la catégorie à laquelle ils appartiennent. Les rôles sont donc répartis en fonction des moyens, mais l'orateur se garde bien de parler explicitement de riches et de pauvres²³.

Reste qu'il reconnaît à ces derniers la possibilité d'une participation politique, que n'iaient au contraire les adversaires de la démocratie, tel le héraut thébain qui s'exprime dans les *Suppliantes* d'Euripide (420-422) :

... γαπόνος δ' ἀνὴρ πένης,
εἰ καὶ γένοιτο μὴ ἀμαθής, ἔργων ὕπο
οὐκ ἄν δύναίτο πρὸς τὰ κοῖν' ἀποβλέπειν.

« Et un paysan, étant un pauvre, même s'il n'était pas sans éducation (*amathès*), du fait de son travail ne pourrait s'occuper des affaires publiques. »

Seulement, comme l'a bien montré Edmond Lévy, la formulation est assez subtile pour que les membres de l'auditoire comprennent ce qu'ils désirent en fonction de leur propre appartenance : les aristocrates verront cette distinction interne, les autres seront plus sensibles à l'opposition implicite avec Sparte, où les activités économiques et politiques sont réputées incompatibles. Il s'agirait donc d'un discours à double entente²⁴.

(21) LÉVY, « Démocratie et aristocratie... », p.159 et 160-162. Voir déjà E.LÉVY, *Athènes devant la défaite de 404*, Paris, 1976, p.129-130, et *La Grèce au ve siècle*, Paris, 1995, p.216-225. La traduction de J. de Romilly (*CUF*) repose sur une correction des manuscrits, au texte desquels est ajouté ἑτέρα, ce qui, comme l'a noté E.Lévy, rend le texte aussi plat que « peu thucydéen » : « Une même personne peut à la fois s'occuper de ses affaires et de celles de l'État ; et, quand des occupations diverses (traduction de <ἑτέρα> ajouté après ἑτέροις) retiennent des gens divers, ils peuvent pourtant juger des affaires publiques sans rien qui laisse à désirer. Seuls, en effet, nous considérons l'homme qui n'y prend aucune part comme un citoyen non pas tranquille, mais inutile. »

A. W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides*, II, Oxford, 1956, p.121, suit la même voie en postulant que l'ensemble s'applique à tous les Athéniens. HORNBLLOWER, *A Commentary*, vol.I, p.304-5 ne s'attarde guère sur ce passage pour lequel il se réfère à un article de J.S. RUSTEN, qui aurait décelé ici l'allusion à trois modes de vie, philosophique, économique et politique (« Two Lives or Three? Pericles on the Athenian Character (Thucydides 2.40.1-2) », *CQ* 35, 1985, p.14-19). En fait, la phrase qui nous intéresse correspond, pour Rusten, au mode de vie politique, et le savant la traduit bien en distinguant deux catégories : « those who manage our city do the same for their households as well, and others, even though they pursue their trades, have a thorough knowledge of politics » (p.18).

(22) Celui de J. de Romilly n'en donne à voir qu'une seule.

(23) LÉVY, « Démocratie et aristocratie... », p.161.

(24) E. LÉVY, *Athènes devant la défaite de 404*, Paris, 1976, p.130.

Au total, les mentions d'une catégorie assimilable aux pauvres sont subtiles, détournées et peu présentes. L'accent est mis sur la cohésion sociale et l'harmonie interne de la cité. Il est probable que, de ce point de vue, ce discours soit fidèle à l'idéologie démocratique de la cité²⁵.

Il en va tout autrement du pamphlet du pseudo-Xénophon, qui est le premier texte connu à inclure les pauvres dans sa définition même du régime démocratique. Et leur place y est on ne peut plus centrale. Rien, ici, d'un discours à double entente : le texte a le tranchant d'un texte polémique et la phrase d'introduction annonce sans détour l'objet de la démonstration qui va suivre.

Περὶ δὲ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας, ὅτι μὲν εἶλοντο τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας, οὐκ ἐπαίνῳ διὰ τόδε ὅτι ταῦθ' ἐλόμενοι εἶλοντο τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστοὺς, διὰ μὲν οὖν τοῦτο οὐκ ἐπαίνῳ. Ἐπει δὲ ταῦτα ἔδοξεν οὕτως αὐτοῖς, ὡς εὖ διασφύζονται τὴν πολιτείαν καὶ τὰλλα διαπράττονται ἃ δοκοῦσιν ἀμαρτάνειν τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι, τοῦτ' ἀποδείξω.

« En ce qui concerne la constitution (*politeia*) des Athéniens, je ne les approuve pas d'avoir choisi cette sorte de constitution, parce qu'en faisant ce choix ils ont choisi que les scélérats (*ponèroi*) soient mieux lotis que les honnêtes gens (*chrèstoi*). Voilà donc pourquoi je n'approuve pas. Mais puisque telle a été leur décision, je vais montrer avec quel succès ils sauvegardent leur constitution et réalisent pour le reste ce que les autres Grecs croient être des erreurs. » (Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, I, 1)²⁶.

L'esprit de l'opuscule est ainsi précisé. L'auteur proclame le double sentiment que lui inspire le régime politique athénien : celui d'une faillite morale et d'une réussite pratique. La réprobation porte sur l'avantage donné aux *ponèroi* sur les *chrèstoi*, deux termes qu'il n'est pas facile de traduire dans la langue d'aujourd'hui, mais qui relèvent à l'origine du registre moral : disons les « scélérats » et les « honnêtes gens ».

On le voit, la notion de « pauvres » n'apparaît pas ici explicitement, mais la suite du texte montre sans aucune espèce d'ambiguïté qu'ils se confondent avec les « scélérats » auxquels est reproché l'avantage dont ils jouissent. Le pamphlétaire enchaîne en effet :

Πρῶτον μὲν οὖν τοῦτο ἐρῶ ὅτι δικαιοῦσ' αὐτόθι καὶ οἱ πένητες καὶ ὁ δῆμος πλέον ἔχειν τῶν γενναίων καὶ τῶν πλουσίων.

« La première chose que je dirai, c'est qu'en ce lieu les pauvres et le peuple considèrent comme juste d'avoir l'avantage sur les nobles et les riches. » (I, 2)²⁷.

Οἱ πένητες καὶ ὁ δῆμος, « les pauvres et le peuple », se sont ainsi substitués aux *πονηροί*, aux « scélérats », en tant que bénéficiaires du régime aux dépens des « nobles et des riches » (τῶν γενναίων καὶ τῶν πλουσίων), qui apparaissent, quant à eux, comme l'équivalent des « honnêtes gens » du premier paragraphe.

Le même jeu de substitutions, d'associations et de contrastes s'observe encore au paragraphe 4 :

ἔπειτα δὲ ὁ ἔνιοι θαυμάζουσιν ὅτι πανταχοῦ πλέον νέμουσι τοῖς πονηροῖς καὶ πένησι καὶ δημοτικοῖς ἢ τοῖς χρηστοῖς, ἐν αὐτῷ τούτῳ φανοῦνται τὴν δημοκρατίαν διασφύζοντες. οἱ μὲν γὰρ πένητες καὶ οἱ δημόται καὶ οἱ χείρους εὖ πράττοντες καὶ πολλοὶ οἱ τοιοῦτοι γιγνόμενοι τὴν δημοκρατίαν αὐξοῦσιν· ἐὰν δὲ εὖ πράττωσιν οἱ πλούσιοι καὶ οἱ χρηστοί, ἰσχυρὸν τὸ ἐναντίον σφίσι αὐτοῖς καθιστᾶσιν οἱ δημοτικοί.

(25) TOLBERT ROBERTS, *Athens on Trial*, p. 51-52 : « The theory of Athenian democracy sought to negate the concept of class ». En revanche, les discours usuels n'hésitaient certainement pas comme le fait Thucydide à employer le mot *dēmokratia* et à se référer explicitement au *dēmos* pour le désigner comme le détenteur du pouvoir. On lira sur ce point l'excellente mise au point de M. HANSEN, « Thucydide's Description of Democracy (2.37.1) and the EU-Convention of 2003 », *GRBS* 48/1, 2008, p. 15-26.

(26) Toutes les traductions du pseudo-Xénophon sont les miennes.

(27) *δικαιοῦσ'* est une correction proposée par LAPINI, *Commento*, p. 30-33, là où les manuscrits ont *δικαίως* et donnent à lire une phrase où *ὅτι* est suivi d'un infinitif (*ἔχειν*), ce qui est grammaticalement incorrect. Des différentes corrections proposées en conséquence par les savants modernes, celle de W. Lapini me paraît la meilleure, tant pour sa vraisemblance paléographique que pour le sens qu'elle donne au texte.

« Ensuite, ce qui étonne certains, à savoir qu'en tout domaine ils accordent plus aux scélérats (*ponèroi*), pauvres et démocrates (*dèmotikoi*) qu'aux honnêtes gens (*chrèstoi*), c'est précisément ce qui, on va le voir, leur permet de préserver la démocratie (*dèmokratia*). En effet, quand les pauvres, les gens du peuple (*dèmotai*) et les inférieurs (*cheirous*) jouissent d'une bonne situation et que de tels hommes deviennent nombreux, ils renforcent la démocratie. Si, au contraire, ce sont les riches et les honnêtes gens (*chrèstoi*) qui jouissent d'une bonne situation, les démocrates (*dèmotikoi*) placent ainsi en position de force le parti qui leur est opposé. » (I, 4)

Les pauvres (qualification sociale) sont ainsi associés et assimilés aux démocrates (qualification politique) et aux scélérats (qualification morale). Tout l'opuscule repose ainsi sur la distinction entre deux catégories d'Athéniens qui sont systématiquement opposées, tout en étant désignées de diverses manières: les pauvres (*penètes*) ont pour équivalents manifestes la foule (*hoi polloi*, *ho ochlos*), la multitude (*to plèthos*), le peuple (*ho dèmos*), les inférieurs (*hoi cheirous*) et les scélérats (*hoi ponèroi*); ils sont opposés aux riches (*plousioi*), aux nobles (*gennaioi*), à la minorité des « peu nombreux » (*hoi oligoi*), aux meilleurs (*hoi beltistoi*, *hoi beltious*, *hoi aristoi*), aux honnêtes gens (*hoi chrèstoi*)²⁸.

Ces deux groupes à caractère social, moral et politique s'opposent sur deux plans: par leurs caractéristiques (les pauvres sont mauvais) et par le pouvoir dont ils jouissent (les pauvres ont le pouvoir et l'exercent dans leur seul intérêt) – double distinction qui fait de la démocratie athénienne un mauvais régime (les mauvais y ont le pouvoir). Plus précisément, alors que les riches sont présentés comme des honnêtes gens, qui sont les victimes de la démocratie, tant sur le plan économique que social et politique, les pauvres apparaissent comme des gens malfaisants (*ponèroi*), sans éducation (I, 7), intéressés par l'argent (notamment l'indemnité de fonction ou *misthos*, I, 3) et par les avantages matériels (bains et sacrifices, II, 10). Le manichéisme est complet: les caractéristiques des riches sont constamment positives, celles des pauvres exclusivement négatives²⁹.

Le passage le plus explicite sur les défauts des pauvres est le suivant:

Ἐν δὲ τῷ δήμῳ ἀμαθία τε πλείστη καὶ ἀταξία καὶ πονηρία· ἥ τε γὰρ πενία αὐτοὺς μᾶλλον ἄγει ἐπὶ τὰ αἰσχρὰ, καὶ ἡ ἀπαιδευσία καὶ ἀμαθία δι' ἔνδειαν χρημάτων <ἐν> ἐνίοις τῶν ἀνθρώπων.

« C'est dans le peuple qu'il y a le plus d'ignorance, d'indiscipline et de scélérateuse (*ponèria*) – car la pauvreté les conduit plutôt aux actions honteuses, et le manque d'éducation et l'ignorance sont dus chez certains hommes au manque d'argent. » (I, 5)

Les insuffisances prêtées aux pauvres sont donc aussi bien morales (indiscipline, scélérateuse, actes honteux) qu'intellectuelles (manque d'éducation et de connaissances). Cela n'est pas sans rappeler les arguments de Mégabyze contre la démocratie, la foule étant, selon lui, bête et ignorante, mais aussi portée à l'excès. Il est cependant remarquable que soit ici esquissée une explication socio-économique du manque d'éducation et de l'ignorance du peuple (« dus chez certains hommes au manque d'argent »). Une telle idée se retrouve plus tard dans des textes du IV^e siècle av. J.-C. et elle vise alors soit à condamner la classe populaire (par exemple, chez Platon) soit à lui trouver des circonstances atténuantes (dans les discours judiciaires)³⁰. Notre pamphlet se rattache, on s'en

(28) Un tableau récapitulant ces désignations est proposé par MARR et RHODES, *The 'Old Oligarch'*, p. 171, appendice 4. Sur le vocabulaire politique du pamphlet, voir en dernier lieu M. FARAGUNA, « Lessico e argomenti politici nello scritto del «Vecchio Oligarca» », in C. Bearzot, F. Landucci et L. Prandi (éd.), *L'Athenaion politeia rivisitata. Il punto su Pseudo-Senofonte*, Milan, 2011, p. 73-97. Emmanuèle Caire doit publier prochainement une étude sur la stigmatisation des démocrates chez les oligarques athéniens du V^e siècle av. J.-C. (à paraître dans A. Queyrel Bottineau (éd.), *Hostilité, réprobation, dépréciation. La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité*).

(29) Voir les termes recensés par MARR et RHODES, *The 'Old Oligarch'*, p. 170-1, appendice 3.

(30) Cf. G. FOCARDI, « *Pauperis omne nefas* (Anth. Lat. I, 21, 174 Riese). Contributo per la ricostruzione di un *topos* », *Sileno* 14, 1988, p. 73-98; LAPINI, *Commento*, p. 57-58. Voir aussi l'article de Lucia CECCHET, « Poverty as Argument in

doute, à la première tendance – sans compter qu’il énonce une restriction significative: le manque d’argent n’est une explication valable que pour certains; d’autres n’ont même pas cette excuse.

Dans ce même paragraphe I, 5, on voit clairement que le mot δῆμος, « peuple », est à entendre au sens restreint (puisque le peuple est censé être pauvre). C’est dans ce sens social que le terme est presque toujours employé par l’auteur³¹. Il lui arrive néanmoins de jouer sur les deux sens à des fins polémiques, comme quand il affirme que ce sont les riches qui assument les liturgies et le peuple qui en tire profit (I, 13): dans la pratique et dans la logique démocratiques, le bénéficiaire est le peuple dans son ensemble (quand un riche citoyen assume une chorégie, cela profite à l’ensemble des citoyens, quel que soit leur niveau de ressources), mais, en opposant ici le peuple aux riches, l’auteur donne à entendre que le seul à bénéficier des liturgies est le peuple au sens social³².

Si l’on en vient à comparer le pamphlet du pseudo-Xénophon à l’oraison funèbre, soit une représentation oligarchique à une vision démocratique, on ne peut qu’observer un contraste marqué dans la manière de définir la démocratie, dans la représentation du corps civique et dans la place faite aux pauvres.

Alors que, dans l’éloge du régime, la démocratie fait l’objet d’une formule équivoque, au moins pour les Modernes, qui hésitent entre gouvernement par la majorité et gouvernement en sa faveur, le pamphlet ne présente aucune ambiguïté et dépeint un régime de gouvernement par le peuple et pour le peuple, entendu au sens restreint, un régime qui donne le pouvoir aux pauvres.

Alors que, dans l’oraison funèbre, le corps civique apparaît comme une unité harmonieuse, à défaut d’être uniforme, il apparaît, dans le pamphlet, comme nettement scindé en deux groupes aux intérêts contraires. Le « peuple » est presque toujours entendu au sens étroit, comme un sous-ensemble; et la démocratie est à l’avantage de cette seule classe populaire, opposée aux riches.

Quant aux pauvres, Périclès ne les évoque pas, mais fait plus subtilement allusion à la pauvreté – ce qui lui permet de gommer les divisions sociales en suggérant un état plus conjoncturel que pérenne. Son tableau diffère en trois points de celui que brosse l’oligarque.

(1) Périclès souligne que la pauvreté n’empêche pas la participation politique (II, 37, 1) – ce qui distingue le régime athénien d’un régime oligarchique. Cette participation fait même partie des devoirs du citoyen qui, sans cela, est inutile (40, 2). Le pseudo-Xénophon présente au contraire la participation politique des pauvres comme nuisible à l’élite et comme uniquement motivée par le souci de l’intérêt propre, au détriment de l’intérêt public. Il distingue, par exemple, en fonction de ce critère les magistratures rémunérées (que le peuple recherche) et les magistratures périlleuses et vitales pour la cité (que le peuple abandonne aux citoyens capables, issus de l’élite).

(2) Périclès affirme (manifestement pour s’opposer à une opinion commune) que la pauvreté n’est pas un état honteux (40, 1) – contrairement au pseudo-Xénophon, qui du moins associe pauvreté et actes honteux.

(3) Périclès affirme enfin qu’il est louable, voire requis, de chercher à échapper à la pauvreté (40, 1) – alors que le pseudo-Xénophon traite les pauvres comme une catégorie immuable. Elle l’est d’autant plus qu’elle est définie en termes moraux, et non pas seulement sociaux. Pour la première fois dans la littérature conservée, les pauvres sont explicitement qualifiés de mauvais citoyens³³. Et cette médiocrité paraît irrémédiable: les défauts, qui servent à désigner les pauvres en tant que

Athenian Forensic Speeches», dans ce même numéro de *Ktèma*.

(31) Voir ci-dessus I, 2. Voir aussi le fameux passage sur les esclaves (I, 10): ἐσθῆτά τε γὰρ οὐδὲν βελτίων ὁ δῆμος αὐτόθι ἢ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ μέτοικοι καὶ τὰ εἶδη οὐδὲν βελτίους εἰσὶν «le peuple (*dèmos*) à Athènes n’est pas mieux habillé que les esclaves et les métèques et il n’a pas meilleure apparence qu’eux.»

(32) Voir aussi II, 10.

(33) Selon TOLBERT ROBERTS, *Athens on Trial*, p. 54.

catégorie, semblent leur être consubstantiels. Les « scélérats » ne peuvent guère cesser de l'être³⁴. Périclès fait au contraire intervenir le mérite sans le réserver ni refuser à quiconque, comme une qualité individuelle, et non catégorielle.

En quoi de tels textes peuvent-ils témoigner des réalités socio-politiques de leur temps ? On sait que la catégorie même des « pauvres » n'est pas facile à définir. Il arrive que les Grecs emploient « pauvre » et « riche » en un sens relatif : comme aujourd'hui, il est des riches qui préfèrent passer pour pauvres quand il s'agit de résister aux exigences fiscales. Mais, quand les Grecs parlent des pauvres et des riches comme de groupes, il est usuel de considérer que, de leur point de vue, les pauvres (*penètes*) étaient ceux qui avaient besoin de travailler pour vivre, contrairement aux riches, définis comme la classe oisive : selon cette optique, les Athéniens se répartissaient tous dans l'une de ces deux classes complémentaires, alors que, dans la conception moderne, riches et pauvres constituent deux groupes extrêmes, définis sur une base quantitative (comme ayant nettement plus ou nettement moins que le nécessaire), la classe médiane étant largement représentée³⁵. W.D. Desmond a récemment nuancé ces vues, en soulignant notamment que cette définition qualitative de la pauvreté (la nécessité du travail) était surtout affaire de philosophes, alors que sa définition quantitative était la plus populaire, le riche se distinguant souvent par la quantité de ses possessions³⁶. Il va de soi que de telles conceptions ont pu coexister ou alterner selon les circonstances et les contextes. Qu'en est-il donc de la *Constitution des Athéniens*, le seul de nos textes à être suffisamment concret et précis pour autoriser un examen ?

La combinaison même des précisions qu'il énonce permet déjà de mettre en doute la cohérence de son portrait des pauvres. Ainsi, par exemple, le « peuple » est accusé de tirer profit des dispositions obligeant les alliés à venir se faire juger à Athènes, parce que ceux qui ont un attelage, un esclave à louer ou une maison de rapport peuvent louer aux alliés de passage une bête de somme, un esclave ou un logement (I, 17). Mais comment peut-on donc posséder de pareils biens et être dans le même temps qualifié de pauvre³⁷ ? La définition quantitative du pauvre se trouve dès lors inopérante et la définition qualitative n'est guère plus pertinente, car si l'on veut voir respectivement dans les riches et les pauvres la classe oisive et la classe laborieuse, encore faudrait-il pouvoir préciser ce que l'on entend par travail : est-ce un travail que de louer des esclaves³⁸ ?

Au-delà de ce type d'incohérence, le crédit du tableau proposé se trouve compromis par une confrontation avec ce que l'on sait des composantes sociales de la cité. Ainsi, le traité oppose le peuple aux hoplites (I, 2), mais il le distingue aussi des riches et des agriculteurs (II, 14). Or, comme l'ont bien noté J. L. Marr et P. J. Rhodes, si l'on en exclut les agriculteurs, le peuple ne peut plus guère être majoritaire³⁹ – quelle que soit la surreprésentation des citoyens à l'assemblée et dans les tribunaux. Et l'on pourrait tout aussi facilement contester l'assimilation des agriculteurs dans leur ensemble aux hoplites, aux riches, aux nobles, aux citoyens astreints aux liturgies. Ajoutons qu'une scission tranchée entre riches et pauvres a tout autant de quoi laisser sceptique, tant les sources donnent à voir l'existence d'une classe moyenne de paysans hoplites qui devait compter pour

(34) Cf. MARR et RHODES, *The 'Old Oligarch'*, p. 24-25.

(35) M. AUSTIN et P. VIDAL-NAQUET, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, 1972, p. 29 (« Le critère n'est pas la possession d'un certain niveau de fortune, mais la nécessité du travail ») ; M. M. MARKLE, « Jury pay and assembly pay at Athens », in P. Cartledge et F. D. Harvey (éd.), *Crux. Essays presented to G.E.M. De Ste Croix on his 75th birthday*, Exeter, 1985, p. 265-297, part. p. 267-271 ; J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton, 1989, p. 194-196.

(36) W. D. DESMOND, *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*, Notre Dame, Indiana, 2006, p. 31-34.

(37) De même, I, 10-12 laisse entendre que les citoyens pauvres d'Athènes possèdent des esclaves et touchent d'eux une redevance.

(38) Rappelons que la fortune du riche Nicias reposait en grande partie sur la location d'esclaves (XÉNOPHON, *Revenus*, IV, 14).

(39) MARR et RHODES, *The 'Old Oligarch'*, p. 21-22.

beaucoup dans la cité⁴⁰. Quant à l'équation entre riches et oligarques, elle est démentie aussi bien sous le régime démocratique, auquel les grandes familles ont toujours très largement participé sans être ni exclues du pouvoir ni financièrement exploitées, que lors des révolutions oligarchiques, qui ne se sont pas résumées à une victoire des riches sur les pauvres. En étudiant la prosopographie des tenants du régime des Trente, György Németh a même pu montrer qu'ils étaient pour la plupart de condition moyenne, alors que leurs victimes étaient en général plus riches qu'eux⁴¹. On peut assurément considérer que ce régime ne correspondait pas aux aspirations du pseudo-Xénophon, mais on est frappé de voir que, dans le contexte précis de 403, des démocrates ont eux-mêmes repris dans leurs propos cette assimilation des démocrates aux pauvres et des oligarques aux riches⁴² – signe frappant d'un décalage entre idéologie et réalités politiques.

Il convient de s'interroger pour finir sur la singularité de nos textes en tant que représentations du rôle des pauvres dans la démocratie : comment les situer au sein de l'époque classique, dominée à Athènes par un régime démocratique solide, qui ne fut suspendu que moins de trois ans en près de deux siècles ? L'idée que la démocratie représentait la suprématie des pauvres sur les riches est, on l'a dit, exprimée et développée pour la première fois dans la littérature conservée par le pseudo-Xénophon. Mais l'oligarque semble avoir ainsi inauguré une tradition dans la pensée politique grecque, car cette image est reprise avec force au siècle suivant par Platon, puis par Aristote. L'auteur de la *République* ne déclare-t-il pas que

Δημοκρατία δὴ οἶμαι γίγνεται ὅταν οἱ πένητες νικήσαντες τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι τῶν ἐτέρων, τοὺς δὲ ἐκβάλωσι, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐξ ἴσου μεταδώσι πολιτείας τε καὶ ἀρχῶν, καὶ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἰ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίγνονται.

« Eh bien, à mon avis, la démocratie s'établit quand les pauvres, victorieux, mettent à mort certains de leurs ennemis, en bannissent d'autres, et partagent à égalité avec ceux qui restent gouvernement et magistratures et que, généralement, les magistratures y sont tirées au sort. » (Platon, *République*, 557a, trad. personnelle)⁴³

Quant à Aristote, dans sa *Politique*, on sait qu'après avoir défini la démocratie et les autres régimes suivant le critère déjà ancien du nombre de l'instance souveraine et après avoir enrichi la trilogie traditionnelle par l'introduction d'un deuxième critère, la recherche ou non de l'intérêt commun par cette instance souveraine, ce qui conduit à la définition de six régimes distincts, il en vient à prendre en compte un troisième critère, celui de la pauvreté ou de la richesse des gouvernants (III, 7-8, 1279a-b) – un critère social qu'il met lui-même en compétition avec le critère du nombre en posant la question de savoir si un régime où le pouvoir serait exercé par la majorité des citoyens *et* où ceux-ci seraient riches devrait encore être considéré comme une démocratie. Le philosophe répond alors par la négative : la démocratie ne peut être que le régime qui donne

(40) MARR et RHODES, *The 'Old Oligarch'*, p. 21, 23.

(41) Cf. G. NÉMETH, *Kritias und die Dreißig Tyrannen. Untersuchungen zur Politik und Prosopographie der Führungselite in Athen 404/403 v. Chr.*, Stuttgart, 2006, p. 91-166, qui conclut que les exactions des Trente paraissent plus imputables à l'appât du gain qu'à des motivations proprement politiques. La prosopographie confirme ainsi les propos généraux des auteurs comme ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, 35, 4, d'après qui les Trente, après une première phase où ils s'étaient montrés « modérés », en vinrent à mettre à mort « ceux qui se distinguaient par leur fortune, leur naissance ou leur réputation, afin de supprimer leurs sujets de crainte et par désir de piller les fortunes. »

(42) C'est du moins ce que donnent à penser les propos que Xénophon prête à Thrasybule s'adressant en 403 av. J.-C. aux « gens de la ville » (*Helléniques*, II, 4, 40) : ὁ μὲν δῆμος πενέστερος ὑμῶν ὧν οὐδὲν πώποτε ἔνεκα χρημάτων ὑμᾶς ἠδίκηκεν· ὑμεῖς δὲ πλουσιώτεροι πάντων ὄντες πολλὰ καὶ αἰσχρὰ ἔνεκα κερδέων πεποιήκατε. « le peuple, plus pauvre que vous, ne vous a jamais fait de tort pour avoir de l'argent : et vous qui dans toute la cité formez le parti le plus riche, vous vous êtes rendus coupables, pour en tirer bénéfice, de beaucoup de vilaines actions. » (trad. J. Hatzfeld)

(43) Et l'oligarchie est, quant à elle, définie comme le régime fondé sur le cens (*timēma*), « où les riches commandent et où un pauvre n'a point de part au commandement » (550d) – un critère de choix des dirigeants qui n'a pas l'aval de Platon (551c).

l'autorité aux pauvres, fussent-ils en minorité. Ainsi, s'il est vrai que, dans la pratique, les deux critères se combinent le plus souvent, la démocratie donnant le pouvoir à une majorité constituée de pauvres⁴⁴, l'hypothèse formulée par Aristote⁴⁵ accorde la primauté au critère social, rejoignant de ce point de vue la voie ouverte par le pseudo-Xénophon.

Bien sûr, ces ressemblances ne sont que partielles et demeurent somme toute superficielles : elles s'inscrivent dans des démonstrations d'un autre ordre⁴⁶. Ainsi, par exemple, Platon n'assimile pas les riches aux « honnêtes gens » ni les pauvres aux « scélérats », il considère le vice et la vertu comme indépendants de la richesse et réprovoque le régime oligarchique. Reste que, dans tous ces cas, affirmer l'existence d'un antagonisme entre riches et pauvres et plus encore la domination des seconds sur les premiers s'inscrit dans une démarche critique vis-à-vis de la démocratie en soi, ou de la démocratie telle qu'elle est.

Ces attestations dominent la littérature conservée et, au-delà, la tradition anti-démocratique occidentale, qui a largement subi l'influence de la *République* de Platon, ce dernier étant perçu à la fois comme un témoin oculaire et comme un très brillant esprit⁴⁷. Mais elles étaient marginales dans l'Athènes démocratique : n'oublions pas que ces écrits avaient un caractère ésotérique et s'inscrivaient pour ainsi dire dans un cadre privé. Quelle que soit son authenticité littérale en tant que discours de Périclès⁴⁸, quels que soient même ses efforts pour estomper des aspects contestés du régime⁴⁹, c'est l'oraison funèbre qui demeure la plus proche de la conception démocratique, officielle, publique et populaire, qui représentait le peuple comme un ensemble harmonieux. Quand un éloge de la démocratie évoque les riches et les pauvres, ce n'est pas pour les opposer, mais pour souligner que, quelles que soient leurs différences sociales, les citoyens jouissent de l'égalité tant juridique que politique⁵⁰.

Les pauvres ont donc eu dans les représentations de la démocratie une place inversement proportionnelle à celle qu'on leur souhaitait dans la vie de la cité. L'image polémique de la démocratie comme le règne des pauvres n'intervient cependant qu'à une date avancée dans l'histoire du régime⁵¹ et, s'il est vrai qu'on la retrouve ici et là dans la philosophie politique du IV^e siècle, elle reste marginale dans la société athénienne, où elle se cantonne à des cercles restreints. De son côté, l'idéologie démocratique n'a jamais présenté le régime comme étant au service privilégié des pauvres non plus que d'un quelconque sous-groupe de la cité : elle rejette toute idée d'antagonisme

(44) ARISTOTE, *Politique*, IV, 1290b17-20.

(45) Le philosophe n'en fait pas seulement une hypothèse d'école, puisqu'il cite au livre IV l'exemple de la Colophon archaïque (1290b14-17).

(46) Je n'ai naturellement pas la prétention de résumer ici la pensée de Platon et d'Aristote sur ces questions. Il y aurait beaucoup à dire aussi sur l'*Aréopagitique* d'Isocrate, qui divise les citoyens en riches et pauvres (§ 31, 32, 34) et emploie à l'occasion la distinction entre *chrèstoi* et *ponèroi*, mais avec des différences très nettes qu'on ne peut analyser ici.

(47) TOLBERT ROBERTS, *Athens on Trial*, p. 75 et l'index s.v. Plato.

(48) LORAUX, *L'invention d'Athènes*, p. 199, précise néanmoins les indices qui donnent à penser que Périclès prononça effectivement un discours assez proche de cette version littéraire. Et l'on considère usuellement que Thucydide n'aurait pas prêté à Périclès des propos qui auraient paru invraisemblables dans sa bouche.

(49) Comme on l'a vu, et au regard de nos autres sources, il est probable que cet éloge soit plus feutré que ne pouvait l'être parfois le discours public, qui n'hésitait pas à parler plus clairement du pouvoir du peuple, à se référer explicitement au *dèmos*, à faire allusion aux riches et aux pauvres (mais en tant que bénéficiaires des mêmes droits), à évoquer enfin des pratiques qui, comme le droit de parole à l'Assemblée, le tirage au sort des magistrats et la rotation des charges, contribuaient concrètement à l'égalité politique.

(50) Qu'il évoque l'égalité politique (406-408 : οὐχὶ τῶ πλούτῳ διδοὺς τὸ πλείστον, ἀλλὰ χῶ πένης ἕχων ἴσον) ou l'égalité juridique (433-434 : ὃ τ' ἀσθενὴς ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσῃν ἔχει), le Thésée des *Suppliantes* d'Euripide n'évoque riches et pauvres que pour leur attribuer les mêmes droits (ἴσον, ἴσῃν).

(51) Pendant la guerre du Péloponnèse, époque du pamphlet pseudo-xénophontique : le fait que ce thème n'apparaisse pas en tant que tel dans la critique de la démocratie par Mégabyze suggère qu'il n'était pas d'actualité quelques années plus tôt, quand Hérodote composait son récit.

interne pour offrir du corps civique une image pleine d'harmonie. Comme l'a récemment souligné Shimon Epstein, on peut affirmer aujourd'hui qu'en prêtant à l'ensemble des citoyens athéniens mêmes intérêts et attitudes, cette représentation unitaire a contribué de manière décisive à la cohésion politique et sociale de la cité et à la stabilité exceptionnelle de son régime⁵².

Dominique LENFANT
Université de Strasbourg,
UMR 7044 (ARCHIMÈDE)

(52) S. EPSTEIN, «Direct Democracy and Minority Rule: The Athenian Assembly in its Relation to the Demos», in G. Herman (éd.), *Stability and Crisis in the Athenian Democracy*, *Historia Einzelschriften* 220, Stuttgart, 2011, p. 87-102, pour qui cette représentation correspondait pour l'essentiel à la réalité (p.97-102).