

FIERS D'ÊTRE
DÉMAGOGUES !

DU MÊME AUTEUR

Cléon. Le guerrier d'Athéna, Ausonius Scripta Antiqua, 2013.

La bataille de Pylos (425 av. J.-C.). Athènes contre Sparte, Alma Éditeur, 2015 [réédition Nuvis, 2022].

PHILIPPE LAFARGUE

FIERS D'ÊTRE
DÉMAGOGUES !

Ce que nous pouvons apprendre
de la démocratie athénienne
(c. 462-403 av. J.-C.)

BUCHET • CHASTEL

© Buchet/Chastel, Libella, Paris, 2022
ISBN 978-2-283-03442-2

*Aux petites mains de l'Université, vacataires
et contractuels, je dédie ce livre : ceux qui
assurent, pour des salaires modestes et dans
l'incertitude des lendemains, les mêmes
tâches d'enseignement que les titulaires d'une
chaire ; ceux qui ne sont représentés nulle
part dans les instances délibératives, qui n'ont
droit à aucune aide, aucune prime, parfois
aucune considération.*

*À mes parents,
fils et fille de métayers de la Grande Lande,
venus à la ville comme tant d'autres,
après tant d'autres.*

INTRODUCTION

Donald Trump, Boris Johnson, Hugo Chávez, Viktor Orbán, Beppe Grillo, Rodrigo Duterte, Marine Le Pen, Jean-Luc Mélenchon... Depuis plusieurs années, ceux que l'on qualifie volontiers de démagogues ont envahi l'espace médiatique. Non qu'ils le soient tous, nécessairement, ni toujours, mais parce que le terme est devenu si courant, l'insulte si prompte, que beaucoup, parmi celles et ceux qui se consacrent à la vie publique, ont été, sont ou risquent d'être accusés un jour de vouloir s'abîmer dans ce trou noir de la démocratie. Certains, même, n'hésitent plus à se revendiquer comme tels.

La démagogie, au même titre que le populisme, son fidèle comparse, est sans nul doute la maladie politique la plus grave des sociétés démocratiques modernes. « Moderne » semble d'ailleurs, ici, aller de soi tant la démagogie paraît toujours neuve, venant après un temps plus ancien qui l'aurait ignorée. Comme si la démocratie, toujours première et belle, était à terme menacée par cette dégénérescence, telle une fleur qui se flétrit. Alors, la démagogie, maladie sénile de la démocratie ? Là encore, cela pourrait sembler le cas, effectivement, quand celle-ci s'épuise peu à peu, quand les citoyens se lassent de leurs institutions, de leurs représentants et des querelles politiciennes, quand les crises – économiques, morales, militaires – la rongent lentement

ou l'ébranlent violemment. Mais, plutôt qu'une sorte de tumeur maligne, mieux vaudrait considérer la démagogie comme une maladie congénitale. Car elle est toujours là ; elle a toujours été là, tant elle semble consubstantielle au régime démocratique : les Grecs anciens, et notamment les Athéniens, qui ont inventé la démocratie, il y a près de deux mille cinq cents ans, ont également inventé la démagogie. Celle-ci est donc aussi vieille que celle-là, et demeure, depuis ses origines, son éternel possible¹.

Dans nos esprits contemporains, ce possible est nécessairement un mal : est un démagogue celui (ou celle) qui tente de parvenir au pouvoir en avivant les passions populaires. Pour ce faire, ses armes sont multiples, qui se nomment flatterie, mensonge, promesses inconsidérées, appel aux sentiments les plus bas ou les plus violents – peur, envie et haine. Le démagogue serait ainsi « le contraire de l'homme d'État qui donnerait à raisonner, à vouloir, à agir » (André Comte-Sponville), puisque l'idée d'éduquer politiquement le peuple et de le tirer vers de nobles idéaux lui semble absolument étrangère : la rhétorique démagogique n'est mue que par la volonté d'épouser le ressentiment populaire, de transformer les affections du peuple en jalousie ou en haine envers des boucs émissaires, et, au contraire, en amour absolu pour ses sectateurs².

Voilà le sens, pour aujourd'hui. Mais le mot a aussi une histoire, longue, très longue, puisqu'elle remonte aux Grecs, et plusieurs réalités, qui méritent d'être éclaircies. C'est là le propos de ce livre qui est de retrouver ceux que les Anciens ont appelé *démagôgoi* : qui étaient ces hommes ? – des hommes, assurément, car les Athéniennes, comme la plupart des femmes antiques, étaient exclues du champ politique, tout du moins de la vie institutionnelle. Quelles idées défendaient-ils ? Comment étaient-ils perçus ? Quelle

INTRODUCTION

place occupaient-ils dans le fonctionnement de la cité ? Que leur reprochait-on, au juste, déjà, à l'époque, et pourquoi ?

Si l'on considère le long v^e siècle av. J.-C., depuis l'avènement de la démocratie (vers 508) jusqu'aux lendemains de la guerre du Péloponnèse (en 403), beaucoup de ces hommes ne sont guère plus aujourd'hui que des noms. Évoqués au détour d'un récit ou jaillis d'une tirade de comédie, nous ne sommes même pas certains que ces personnages, politiques assurément, puissent être tous comptés parmi les démagogues : Xanthippos, Éphialte, Callicratès de Paiania, Aghyrrios, Androclès, Anytos, Archédèmos, Archinos, Cléonymos, Eucratès, Lysiclès, Pisandre. D'autres sont à peine mieux connus : Clisthène, Cléon, Cléophon, Hyperbolos, Thrasybule. Seuls quelques-uns échappent à l'obscurité, notamment parce que Plutarque, ce grand moraliste grec de l'époque romaine, leur a consacré une de ses *Vies parallèles*, plus d'un demi-millénaire après leur existence, une béance chronologique qui n'est pas sans poser de problèmes : il s'agit de Thémistocle, d'Alcibiade ou de Périclès qu'on s'étonnera peut-être de trouver rangés parmi les démagogues mais qui, pourtant, on le verra, n'y échappaient guère.

Pour beaucoup, donc, pas vraiment de biographie solide, pas de portrait fidèle non plus, hormis ceux, outranciers, de la comédie ancienne ; trop peu de discours enfin, sinon ceux, rares, rapportés (ou recomposés) par l'historien Thucydide. Rien, en tout cas, de ce qui fait la saveur d'une vie : amours, famille, rêves, espoirs, luttes, rires ou larmes. Aucun écrit personnel, non plus, qui attesterait d'une réflexion et d'une pensée singulières. Nous n'atteindrons jamais ces êtres de chair et de sang. Nous ne connaissons jamais leur vrai visage. Leurs voix, sous le soleil de l'assemblée ou dans l'ombre des rues d'Athènes, se sont perdues, emportées par l'histoire. On a beau marcher, aujourd'hui, sur la colline de la Pnyx,

cernée par une urbanisation désordonnée, voir les ruines de la tribune – qui n'est de toute façon pas celle du v^e siècle av. J.-C. –, s'asseoir sur les vieilles pierres, redescendre vers l'Agora, il ne demeure presque rien de ces paroles enfuies. À peine un lointain écho dans la tradition littéraire, maigre vestige de ces anciennes intelligences politiques, qu'il faut néanmoins tenter de retrouver et de comprendre, autant que faire se peut.

Ce livre, c'est aussi l'histoire d'un mot, « démagogue », dont le sens a quelque peu changé. Et il a changé au temps des Anciens qui ne nous ont pas attendus pour baliser les errements ou les dangers qui menaçaient leur régime politique. Car, toujours, des hommes ont malmené la démocratie. En tous sens : certains l'ont critiquée ou détestée ; d'autres l'ont combattue, que ce soit ouvertement ou à demi masqués ; d'autres, encore, l'ont épuisée et vidée de sa sève, forcée ou assassinée. Octave Auguste, les deux Bonaparte, Mussolini, Hitler, Franco, Pétain ou Pinochet n'en sont que ses plus célèbres fossoyeurs. Mais il y a aussi ceux qui l'ont aimée, bien heureusement, et défendue, même si ce ne sont pas ceux que nous, Modernes, appréhendons le mieux, parlant des périodes antiques. Car il existe un immense paradoxe qui veut que la première démocratie de l'histoire ne nous ait laissé que peu de traces de l'attachement sincère et, sans doute, passionné qui lui était porté : de l'Athènes des v^e et iv^e siècles av. J.-C., en effet, il ne nous est guère parvenu de témoignage écrit de cette affection. Exceptés quelques plaidoyers de l'époque de Démosthène, n'ont survécu, au contraire, que les livres des adversaires idéologiques de la démocratie, notamment ceux des philosophes et des moralistes³.

On peut rappeler par exemple, non sans une certaine ironie, que Platon, le grand Platon – qui règne toujours sur les programmes de nos lycées, et dont la finalité est,

depuis la III^e République, de former l'esprit critique des futurs citoyens –, était l'un des plus farouches adversaires du régime athénien : démocratie et philosophie, n'en déplaise à toute une tradition classique, ne faisaient guère bon ménage dans la cité antique. Et si le moment platonicien est bien fondateur d'une histoire, Platon, lui, est « né » philosophiquement de cette détestation d'un régime qui avait mis à mort Socrate, ce maître tant aimé, et de sa propre conversion à la vie philosophique. Certes, on ne saurait réduire cet immense penseur à ses seules opinions politiques⁴. Il n'en reste pas moins que le paradoxe demeure, et ce malgré les arguments des plus ambitieux de nos pédagogues pour qui on ne fait là, finalement, que donner aux jeunes esprits la meilleure arme contre la crédulité : celle d'être capable de critiquer le maître même qui vous a formé...

Si l'on veut trouver des preuves de l'amour que les Athéniens portaient à leur régime politique, mieux vaut les chercher en dehors de la tradition littéraire : c'est davantage le fonctionnement quasi continu, durant près de deux cents ans (et même au-delà), de cette démocratie qui prouve l'attachement des citoyens à celle-ci ; une longue existence qui a survécu aux crises internes et à plusieurs guerres, pour certaines terribles, comme les guerres médiques (490-479 av. J.-C.), la guerre du Péloponnèse (431-404 av. J.-C.) ou les conflits contre Thèbes et la Macédoine au IV^e siècle av. J.-C⁵. À cette preuve ontologique, on pourrait ajouter ces centaines d'inscriptions retrouvées par les archéologues, décrets, lois ou comptes officiels : ces textes gravés sur pierre, souvent arides, et qui relèvent d'une science tout aussi austère – l'épigraphie –, nous font pénétrer dans les rouages quotidiens du fonctionnement de la démocratie athénienne. Sans ce témoignage précieux, l'historien n'aurait pas grand-chose, parmi les sources écrites, à opposer à la haine antidémocratique qu'exhale trop souvent la littérature antique.

Mais peut-être n'y a-t-il pas là matière à s'inquiéter outre mesure : après tout, rien n'a vraiment changé sous le soleil. Si un historien du futur jetait un coup d'œil aux rayonnages de nos librairies et de nos bibliothèques, à nos journaux ou à nos émissions satiriques, aux blogs politiques qui irriguent la Toile, il y a fort à parier qu'il considérerait que les démocraties du ^{XXI}^e siècle étaient bien malades, et nos compatriotes bien peu attachés à celles-ci : scandales financiers, politique-spectacle, clientélisme, corruption et collusion, crise de la représentation, impuissance publique, défaut de légitimité, déficit de sens, électorat volatil et instable, abstentionnisme galopant, montée des extrémismes, tentations illibérales et « démocraties », tout concourt à souligner le « désenchantement démocratique » qui semble gagner les sociétés occidentales⁶.

Pour autant, et malgré ce sentiment diffus, nos contemporains aspirent-ils vraiment à un autre régime ? Ne se rendent-ils pas encore, bon an mal an, aux bureaux de vote lors des principales élections ? Aux réunions de quartier ? Aux manifestations publiques ? Ne se passionnent-ils pas pour le débat politique à l'approche de grandes échéances ? N'investissent-ils pas massivement nos rues lors de ces « sursauts démocratiques » qui suivent de tragiques événements liberticides ? Ne sont-ce pas eux qui lisent ces livres, ces journaux ou ces blogs politiques dans l'espoir, justement, qu'un diagnostic avisé permettra de guérir la démocratie de ses maux ? À dire vrai, si « l'interrogation sur la crise de la démocratie est aussi vieille que la démocratie elle-même [...], le propre du régime démocratique est d'être en perpétuelle réinvention⁷ » : par nature expérimentale, marquée au sceau d'une instabilité structurelle, la démocratie demeure donc en perpétuelle exploration de ses apories. Elle est un champ toujours ouvert, « un travail permanent à accomplir [...] ; en elle s'enchevêtrent l'histoire d'un désenchantement

et celle d'une indétermination⁸ ». Il faut donc se garder d'une certaine tendance qui consisterait à penser la crise actuelle comme un trait propre à notre époque. Les Anciens nous enseignent aussi cela.

Une dernière question, enfin : pourquoi Athènes ?

La réponse, en réalité, semble aller de soi : hors d'Athènes, point trop d'informations parlant de l'époque classique, même si l'on sait qu'il a existé d'autres démocraties, comme celles de Samos, d'Argos ou de Syracuse⁹. Mais pourquoi le v^e siècle av. J.-C., et notamment sa seconde moitié, cette période que l'on a pris l'habitude d'appeler le « siècle de Périclès » ? Ce n'est pourtant pas le moment où nous connaissons le mieux les institutions démocratiques puisque la *Constitution d'Athènes* (*Athenaiôn Politeia*), ce petit traité indispensable pour en comprendre l'architecture et le fonctionnement, fut rédigé par Aristote (ou l'un de ses élèves) dans les dernières décennies du iv^e siècle av. J.-C. Ce n'est pas non plus, contrairement à ce que l'on a longtemps prétendu, l'âge d'or de la démocratie grecque : on est tenté de dire, au vu des milliers de décrets retrouvés par l'archéologie, que cet âge d'or, si tant est qu'il ait existé, serait davantage le fait de la période qui suivit les conquêtes d'Alexandre le Grand (l'époque hellénistique) que de celle du temps de Périclès¹⁰. C'est d'ailleurs la même période qui voit notre connaissance du fonctionnement des cités s'étendre considérablement, multipliant les exemples géographiques, et sortant ainsi les études grecques d'une vision par trop athéno-centrée.

Le v^e siècle av. J.-C. offre néanmoins un intérêt plus grand que l'époque d'Aristote : certes, de nombreuses subtilités institutionnelles nous échappent, puisqu'il n'existe pas de traité équivalent à l'*Athenaiôn Politeia*. Mais d'autres sources existent, où l'historien peut glaner çà et là des informations sur le fonctionnement du régime athénien :

les tragédies d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide ; les comédies d'Aristophane ; les récits des historiens Hérodote, Thucydide ou Xénophon ; ce pamphlet antidémocratique (la *Constitution des Athéniens*) écrit par celui que l'on a coutume d'appeler le Vieil Oligarque et faussement attribué à Xénophon¹¹ ; les dialogues de Platon, les traités aristotéliens et les discours des orateurs du IV^e siècle av. J.-C., lorsqu'ils évoquent les temps passés.

De plus, la démocratie du V^e siècle av. J.-C. n'est pas celle du IV^e : cette dernière semble plus aboutie, plus stable également. Elle repose vraisemblablement sur davantage de textes de loi écrits, compilés et réorganisés entre 410 et 399 av. J.-C., mais aussi sur des institutions sensiblement différentes, suite à la restauration démocratique qui a mis fin au sanglant épisode de la tyrannie des Trente (404-403 av. J.-C.)¹². Au contraire, le V^e siècle av. J.-C. se présente plutôt comme un temps de transitions : celle de la mise en place progressive de la démocratie après les tyrannies archaïques ; celle de la transformation d'Athènes, devenue une capitale impériale, centre de vastes échanges commerciaux, phare culturel qui accueillait des savants et des artistes venus de tout le monde grec, siège enfin d'une intense activité administrative et judiciaire liée à l'empire, ce qui modifia sensiblement la tâche des citoyens et, de fait, la démocratie elle-même. C'est aussi le siècle des doutes et des critiques féroces émises par ses adversaires, si nombreux. Celui des durs combats politiques, enfin, pour que le régime survive aux révolutions oligarchiques qui secouent deux fois la cité, en 411 et en 404 av. J.-C. Il y a donc, dans ce siècle particulier, et notamment dans sa seconde moitié, une sorte d'élan créateur que la démocratie perdra quelque peu ensuite – ce dont témoigne, dans une certaine mesure, la codification des lois athéniennes achevée en 399 av. J.-C.¹³. Un phénomène que les philosophes du

INTRODUCTION

iv^e siècle av. J.-C. accentueront quelque peu : en installant leurs écoles à l'écart de leurs contemporains, dans des lieux clos – jardins aristocratiques ou gymnases –, avec un style de vie propre, et en bâtissant des cités idéales distantes du monde sensible, ils imposeront aussi, à leur manière, une fin à l'évolution de la société démocratique¹⁴. Le contraire, donc, du siècle précédent, où les citoyens vivaient au sein d'institutions en devenir, où les lois, non figées, étaient sujettes à des débats théoriques et politiques plus ouverts, où Socrate arpentait encore, inlassablement, les rues d'Athènes.

PARTIE I

CE QU'EST LA DÉMOCRATIE
ANCIENNE

LA NAISSANCE DE LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE... ET DES DÉMAGOGUES

Les Grecs ont inventé la politique et la démocratie.

Qu'il ait pu exister des formes préhistoriques de pouvoirs partagés et de délibération collective, dans les régions du Croissant Fertile ou de l'Afrique ancienne, pourrait certes contredire cette affirmation : c'est ce que certains anthropologues, soucieux d'abaisser le prestige écrasant de l'Antiquité classique, ont tenté, arguant que d'autres peuples que les Grecs avaient expérimenté des modes de gestion communautaire¹. Mais force est de reconnaître qu'il ne s'agissait là, souvent, que de « démocraties » inachevées, limitées par l'étroitesse des espaces politiques concernés, le faible nombre des individus engagés et l'absence d'une activité explicitement législative : gouverner un village ou une tribu, à dix, vingt ou cent, en s'appuyant sur la « palabre » et le vote à main levée, n'est pas la même chose que de permettre à des milliers de citoyens d'élire ou de tirer au sort leurs magistrats, de décider de lois, de siéger dans des tribunaux, d'exercer un contrôle sur les institutions d'une vaste cité². C'est donc bien dans la Grèce archaïque (VIII^e-VI^e siècle av. J.-C.), comme l'a montré naguère Jean-Pierre Vernant, que la souveraineté royale des temps anciens fut déposée au centre de l'espace civique et partagée : le pouvoir (*kratos*) était ainsi dépersonnalisé et rendu commun sans que quiconque puisse se le réapproprier³. Mais déposer le

pouvoir au centre, c'était aussi « le dépouiller du mystère, l'arracher au secret pour en faire un objet de pensée et de débat public⁴ ». C'est pourquoi c'est également dans la cité grecque que, pour la première fois, des penseurs se sont interrogés sur les différentes manières de vivre ensemble et d'organiser politiquement cette nécessité humaine ; bref, ont inventé la science politique.

La démocratie est donc bien née en Grèce, cette « civilisation de la parole politique » chère à Pierre Vidal-Naquet : les manuels de philosophie, les programmes scolaires et universitaires, autant qu'un certain imaginaire collectif, font la part belle à cette histoire fondatrice. Car nous autres, Occidentaux, aimons à nous réclamer de cet héritage miraculeux, qui tiendrait davantage, dans une perspective très hégélienne, de la nécessité que du hasard. C'est ce surgissement politique de la Raison qui a longtemps fait la singularité et la grandeur de la civilisation hellénique – et, partant, de l'Occident –, justifiant sa place de choix dans la culture humaniste : aux côtés des figures héroïsées du philosophe, du mathématicien, de l'artiste ou de l'athlète grecs siégeait aussi l'homme politique, l'orateur, le démocrate.

C'est là, en réalité, une image d'Épinal : celle d'une Grèce antique éthérée, anhistorique, « en état d'apesanteur⁵ », où les citoyens auraient passé leur temps à penser, peindre ou sculpter, faire du sport – et accessoirement se battre –, enfin à parler et à débattre gravement à l'assemblée du peuple.

On sait, depuis l'apport de l'anthropologie historique, la part de *miracle* qui existe dans cette vision idéalisée, née sous la plume des romantiques avant d'être portée en apothéose par Renan⁶ : croire que les Grecs furent tous des Platon, des Phidias ou des Démosthène reviendrait à penser qu'ils n'étaient finalement que des statues de marbre, vivant sous la lumière toujours brillante de la Méditerranée, au milieu de cités et de temples majestueux, d'un blanc immaculé.

Personne, aujourd'hui, ou presque, ne le croit plus⁷ : cette Grèce idéale, cette « aurore » (Victor Hugo) annonciatrice d'un idéal de beauté et d'intelligence, est morte avec le déclin de la culture classique et, il faut le dire, en grande partie aussi sous les coups de boutoir de l'ethnologie comparée qui a relégué les Anciens au rang des sociétés « primitives » – on préfère dire aujourd'hui « traditionnelles ». Ce déclassement, tout à la fois tragique, avec la lente agonie des humanités, et salutaire, avec la promotion des peuples « sans histoire », n'a pourtant pas complètement effacé la part d'exceptionnalité de la Grèce antique ; tout particulièrement dans les pays où survit encore une longue tradition philosophique se réclamant de celle-ci⁸. Car, si les Grecs ne furent sans doute pas tous, ni tout à la fois, philosophes-artistes-poètes-athlètes-démocrates, ils furent cela aussi, dans une certaine mesure, on ne saurait le nier. C'est donc à l'historien de trouver une voie juste, de faire redescendre ces statues de leur piédestal hiératique, d'animer ces figures desséchées et de leur rendre quelque peu de l'épaisseur de la vie. Bref, de faire de l'homme grec *des hommes* grecs (et des femmes) ; les ramener à leur humaine condition, baignée d'ombre autant que de lumière ; oublier cette « trop parfaite statue taillée dans un marbre trop blanc » (Marguerite Yourcenar). Ramener aussi l'expérience politique des Anciens à ce qu'elle fut : non un surgissement miraculeux, celui d'une démocratie quasi « tombée du ciel⁹ », mais le fruit d'une longue évolution, de tâtonnements, de combats, de succès et d'échecs.

La démocratie en marche

La démocratie s'impose à Athènes à la fin du VI^e siècle av. J.-C. On considère généralement que la naissance de ce nouveau régime est l'œuvre de Clisthène. En réalité, le peuple

athénien avait déjà commencé d'être admis aux affaires de la cité dès le début du siècle : en 594 av. J.-C., Solon, un aristocrate investi de pouvoirs importants – Athènes était alors une oligarchie dominée par de puissantes familles –, avait aboli l'esclavage pour dettes, une mesure qui pesait alors sur les citoyens les plus misérables. Il avait proclamé une amnistie générale qui avait mis fin aux querelles civiles entre riches et pauvres, et permis le retour de ceux qui avaient été vendus à l'étranger ou qui avaient fui la servitude en s'exilant volontairement. Ces réformes sociales avaient été en réalité un compromis car Solon, s'il avait dépossédé une partie des nobles de leur assise foncière en libérant les terres de toute redevance, s'était opposé à une réforme agraire qui aurait signé la victoire des plus humbles. Le grand législateur athénien avait aussi modifié les institutions en réorganisant les classes censitaires (le fait reste discuté), en créant un conseil (des Quatre-Cents, devenu plus tard des Cinq-Cents) qui avait la charge de préparer les séances à l'assemblée du peuple (*ekklèsia*), où entrèrent les citoyens les plus modestes. Enfin, il avait fait rédiger des lois qui devaient rester en vigueur jusqu'à la fin du 7^e siècle av. J.-C.¹⁰.

Les rares écrits de Solon, conservés sous forme de fragments, attestent bien de l'existence d'un « peuple » (*dèmos*) devenu une force politique animée de revendications précises, comme l'abolition des dettes ou la libération des terres¹¹. Mais pour porter ses aspirations, ce peuple avait besoin d'un homme fort qui le défende, accède au gouvernement et mette en application ces mesures qui lui étaient favorables. Solon avoue qu'il avait précisément incarné cet espoir, mais qu'il s'était toujours refusé à s'arroger pleinement ce pouvoir. Car le danger était que le champion de la cause populaire ne se mue en tyran, ce qui se produisit, effectivement, dans les décennies suivantes où les Athéniens

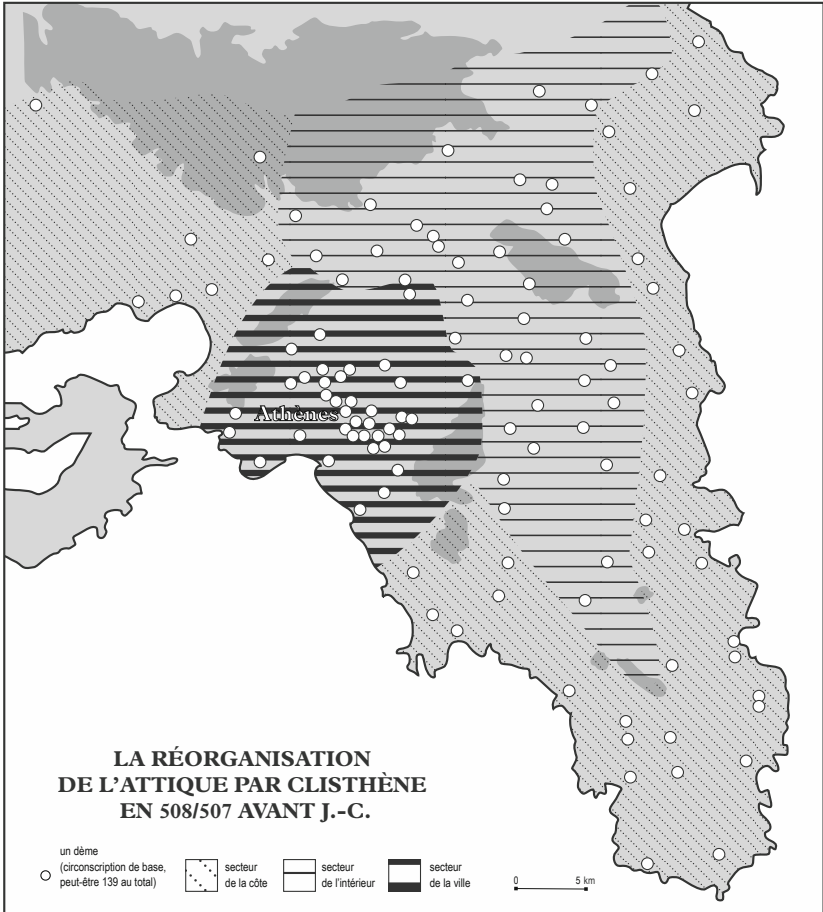
virent s'établir plusieurs régimes personnels. Pour autant, la tyrannie n'empêcha pas le peuple d'obtenir une place grandissante dans l'espace politique, bien au contraire : Pisistrate, par exemple, qui imposa son pouvoir par intermittence entre 561 et 527 av. J.-C., prit des mesures qui affaiblirent les grands propriétaires terriens, faisant redistribuer aux plus pauvres une partie des domaines confisqués aux aristocrates qui avaient été bannis ou tués. Ainsi, les tyrans surent asseoir leur domination en prenant à leur compte, sincèrement ou par cynisme, les intérêts des citoyens les plus modestes ainsi que leur hostilité à l'égard des riches. Même s'il convient de ne pas exagérer cette assise populaire – la question est discutée –, Aristote le dira sans ambiguïté au iv^e siècle av. J.-C. : par certains égards, le pouvoir tyrannique est de nature démagogique¹².

Les avantages matériels que les tyrans accordèrent au peuple préparèrent donc l'émergence politique de celui-ci. De nombreux historiens ont considéré cette période comme une sorte d'adolescence – forcément troublée et ambivalente – de la démocratie athénienne. Car avec la fin de la tyrannie, les luttes politiques entre familles aristocratiques reprirent violemment. Ainsi, à la tête d'une de ces factions, Clisthène, un noble riche et ambitieux, estima qu'on ne pouvait l'emporter qu'avec l'appui du plus grand nombre. C'est la raison pour laquelle, d'après Aristote, il chercha « à se concilier le peuple (*dèmos*) en remettant le pouvoir à la masse (*plèthos*) » ; un choix décisif confirmé par Hérodote qui écrit que, alors qu'il risquait d'être battu par son adversaire Isagoras, Clisthène chercha « à s'attacher l'affection [ou l'amitié] du *dèmos* » jusqu'alors tenu à l'écart de la vie publique¹³. Ce qui aurait pu n'être qu'une union de circonstances, au service d'une ambition personnelle, se révéla, en réalité, une reconnaissance institutionnelle du pouvoir que le peuple avait progressivement acquis durant le vi^e siècle

av. J.-C. ; avec ce paradoxe qui faisait d'une querelle toute aristocratique le berceau de la démocratie athénienne.

Face au gouvernement officiel d'Isagoras et des aristocrates, les masses populaires furent appelées à se réunir, à se concerter, à délibérer, à voter. La concurrence des pouvoirs envenima la lutte des factions : inquiet à l'idée d'être battu, Isagoras fit appel au roi de Sparte, la cité oligarchique par excellence. Celle qui allait progressivement devenir, au siècle suivant, la grande rivale d'Athènes, dépêcha en hâte une petite armée. Mais le peuple athénien, uni à une minorité d'aristocrates, prit les armes et remporta la victoire au pied de l'Acropole. La voie était ouverte, l'ascension populaire irrésistible, sans retour possible en arrière. La démocratie était née¹⁴.

Les réformes institutionnelles qui s'ensuivirent, en 508/507 av. J.-C., obéirent à une architecture dont le but était d'assurer la participation du plus grand nombre aux affaires communes¹⁵ : Clisthène commença par élargir le corps civique en y intégrant les étrangers et les esclaves affranchis qui avaient lutté à ses côtés. Il procéda ensuite à une refonte territoriale : les citoyens furent distribués au sein d'une centaine de *dèmes* (peut-être cent trente neuf), sortes de circonscriptions administratives où ils étaient recensés à l'âge de dix-huit ans. En devenant le cadre d'une vie politique locale particulièrement animée, les *dèmes* constituèrent des points d'ancrage de la démocratie : les citoyens s'y réunissaient en assemblées, qu'on appelait *agorai*¹⁶. Ils y choisissaient, entre autres, des magistrats, détenteurs d'une charge publique (*arkhè*) qui assumaient, au même titre que les membres du conseil, ce que l'on peut appeler le pouvoir exécutif. Le plus important au niveau local était le *démarque* : à l'origine élu, puis vraisemblablement tiré au sort à partir du milieu du *v^e* siècle av. J.-C., celui-ci tenait le registre d'état civil, le cadastre et les rôles militaires, gérait les finances, les sépultures, et présidait aux fêtes religieuses dans les sanctuaires



TRITTYE

(cadre territorial regroupant plusieurs dèmes au sein d'un secteur)



une trittye de la côte



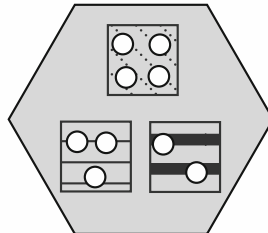
une trittye de l'intérieur



une trittye de la ville

UNE TRIBU

(composée de 3 trittyes de secteurs différents, il y a 10 tribus au total)



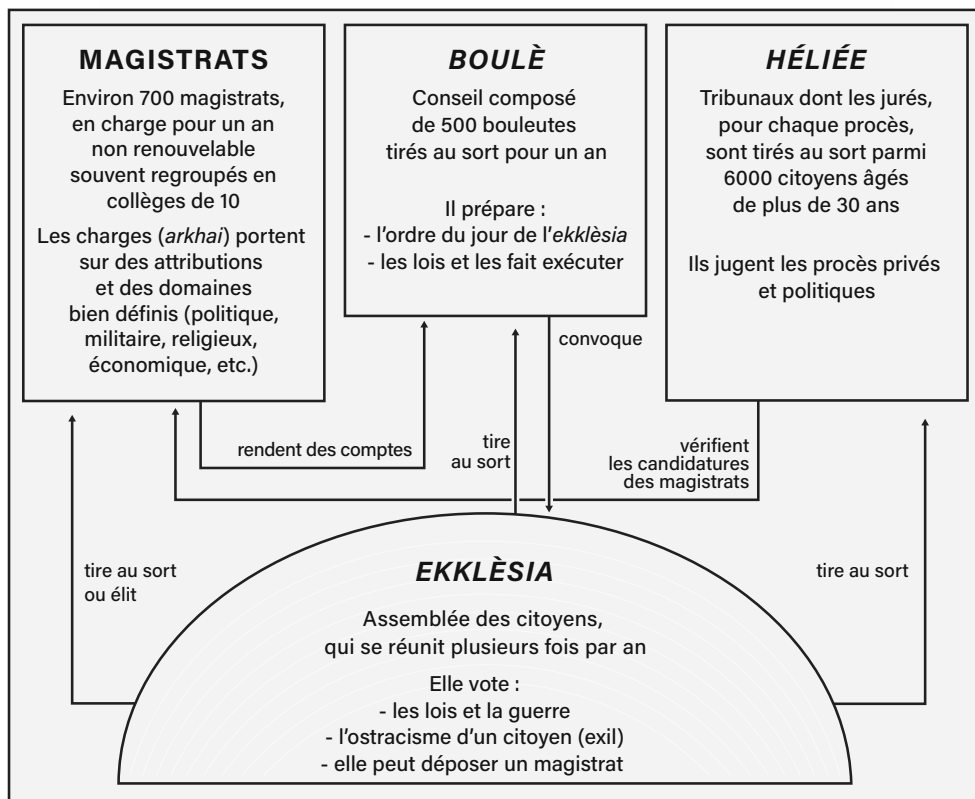
de la circonscription¹⁷. Les dèmes jouaient ainsi le rôle de petites patries auxquelles les Athéniens étaient très attachés : Thucydide écrit que chaque citoyen considérait sa communauté d'origine comme « sa propre cité¹⁸ ». Quitter sa maison, sa terre, son village, ses sanctuaires ancestraux, comme ce fut le cas pour de nombreux habitants de l'Attique au début de la guerre du Péloponnèse lorsqu'ils durent se réfugier derrière les remparts de la ville pour échapper aux dévastations causées par les Spartiates, constituait un déracinement insupportable : Athènes restera toujours une entité politique largement décentralisée, marquée par l'entrecroisement d'appartenances multiples – familiales, régionales et sociales¹⁹. Le dème jouait d'ailleurs un rôle important dans l'identité civique : le démotique (la mention du dème où l'on avait été officiellement inscrit comme citoyen) était toujours adjoint au nom, ce qui était un moyen d'empêcher certains de se prévaloir de manière abusive d'un patronyme trop prestigieux, même si l'usage courant l'autorisait²⁰.

Clisthène divisa ensuite l'Attique en trente groupes de dèmes appelés trittytes, répartis dans trois zones géographiques : dix pour la ville et ses environs (*astu*), dix pour la côte (*paralia*) et dix à l'intérieur (*mesogeia*). Il instaura aussi dix tribus portant le nom des grands héros athéniens : chacune était composée de trois trittytes issues des différentes régions de l'Attique. Ce système décimal, inspiré par l'esprit des philosophes ioniens – que l'on retrouve également dans le nouveau calendrier civique (divisé en dix prytanies) – imposait un brassage géographique et social. Une tribu comprenait désormais des citoyens de la ville, de la côte ou de la campagne, ce qui en faisait certes « une composition ou un mélange artificiel des différentes parties de la cité²¹ », mais qui freinait toute possibilité de lobbying régional : les intérêts des citadins, par exemple – la ville d'Athènes ne comptait

qu'une poignée de *dèmes* –, ne pouvaient l'emporter, au sein d'une même tribu, sur ceux des campagnards ou des pêcheurs de l'Attique. C'était là, comme le dit Aristote, le gage d'un fonctionnement véritablement démocratique : il fallait que « les citoyens se mêlent le plus possible les uns aux autres et que leurs relations anciennes soient rompues²² ». Le *dème* constituait ainsi un obstacle à l'expression de solidarités particulières, qu'elles soient régionales, familiales ou même professionnelles.

Pour autant, la refonte des cadres de la société athénienne, en créant de nouvelles entités politico-administratives, n'effaça pas les anciennes structures, notamment les *phratries* et les *genè* qui étaient des sortes d'associations réunissant des parents ou des « amis » autour de cultes communs. Bien au contraire, la vitalité de ces dernières demeura intacte, d'autant que la citoyenneté restait subordonnée à l'appartenance à certaines de ces unités infra-civiques : c'est au sein des *phratries*, par exemple, que les pères faisaient officiellement reconnaître leurs enfants légitimes. Plutôt que faire table rase des anciennes structures communautaires, la réforme de Clisthène semble donc avoir voulu organiser de nouvelles formes de circulation entre elles²³. Elle a aussi contribué à les hiérarchiser, ce qui a eu pour conséquence directe de diminuer l'influence ancestrale de l'aristocratie : en face du *dème* et de son démarque, élu (puis tiré au sort) et contrôlé, le chef héréditaire du *genos* perdait une grande part de son poids politique, même s'il conservait d'importantes prérogatives religieuses. Les nobles Athéniens, jadis si puissants et capables de constituer une force politique, se trouvaient de fait institutionnellement séparés de leur parentèle et de leur clientèle par la dispersion née du nouveau découpage civique. Hérodote, en écrivant que Clisthène avait « établi chez les Athéniens les tribus et la démocratie », subordonnait de fait les deux réformes l'une à l'autre²⁴.

SCHEMA DES INSTITUTIONS ATHÉNIENNES



Clisthène créa également de nouvelles institutions ou réorganisa les anciennes, mais toujours avec la même ambition : celle d'assurer la présence des citoyens aux affaires générales de la cité – et pas seulement locales, comme c'était sans doute le cas, majoritairement, auparavant. C'était là la clé de voûte de sa réforme : une assemblée (*ekklèsia*), composée de tous les citoyens âgés de plus de dix-huit ans, siégeait périodiquement tout au long de l'année. Très vite, la colline de la Pnyx, au sud-ouest de l'Agora, devint le lieu habituel de ces rassemblements : on y votait les lois et les décrets, on y décidait de la guerre et de la paix, on se prononçait sur l'exil (ostracisme) de certains citoyens jugés trop influents et pouvant constituer un danger pour la démocratie²⁵. Un conseil (*boulè*), composé de cinq cents Athéniens de plus de trente ans tirés au sort parmi les tribus, était chargé de préparer les travaux de l'assemblée et d'émettre un avis préalable avant que celle-ci ne légifère. Enfin, des milliers de citoyens siégeaient dans les tribunaux populaires (Héliée) où étaient jugées les affaires publiques et privées de la cité. Le peuple délégua également une partie de son pouvoir à des magistrats (près de sept cents), eux aussi tirés au sort à l'exception de certains qui étaient élus par l'assemblée, notamment les stratèges, qui commandaient les armées, et ceux qui présidaient à la gestion financière de la cité ou à l'organisation de certaines fêtes religieuses²⁶.

Malgré son caractère éminemment démocratique, le régime clisthénien n'avait pourtant pas complètement fait disparaître certaines institutions aristocratiques : les anciennes subdivisions infra-civiques, *géné* ou phratries, on l'a dit, perdurèrent. De même, l'archontat, une magistrature prestigieuse héritée des rois de l'époque archaïque, subsista, même si son pouvoir se vida au profit de celui des stratèges. Enfin, l'Aréopage, le conseil originel d'Athènes, constitué d'anciens archontes sortis de charge, conserva nombre de

ses prérogatives en matière, notamment, de contrôle institutionnel. Cela ne fut le cas, cependant, que jusqu'en 462 av. J.-C., quand la réforme d'Éphialte limita les compétences de ce sénat d'hommes mûrs siégeant à vie aux seuls domaines judiciaire et religieux²⁷ : de fait, l'Aréopage n'exerça plus aucun contrôle politique et l'abaissement de ce dernier vestige de l'ancienne Athènes constitua une étape fondamentale dans l'approfondissement démocratique de la cité. Plutarque écrit à raison qu'Éphialte avait enfin tendu aux citoyens la coupe de la liberté, avant d'ajouter, en digne moraliste platonicien, qu'elle était si pleine qu'ils s'en étaient grisés²⁸... Aristote fait le même constat, y voyant le début d'une sorte de passion démagogique qui aurait emporté la cité : « Ce fut alors que la cité commit le plus de fautes sous l'influence des démagogues et à cause de la maîtrise de la mer [l'impérialisme]²⁹. » Cette extension de la démocratie ne se fit sans doute pas sans heurts, même si nous en ignorons les soubresauts exacts. Mais l'ostracisme puis l'assassinat d'Éphialte, en 461 av. J.-C., n'en sont probablement que le tragique écho ; un écho qui résonne dans *Les Euménides* d'Eschyle : car si le cadre de la pièce reste bien mythologique, le poète n'en appelle pas moins les spectateurs à l'apaisement et à la concorde civile, peu de temps après, justement, la réforme de l'Aréopage³⁰.

On le voit bien, toute l'histoire institutionnelle d'Athènes au v^e siècle av. J.-C. a été de liquider, peu à peu, les dernières survivances aristocratiques de l'époque archaïque et d'approfondir la démocratie. Quelques brefs épisodes exceptés, durant la guerre du Péloponnèse, qui ont vu le rétablissement de régimes oligarchiques (en 411 puis en 404 av. J.-C.), les Athéniens n'ont eu de cesse d'améliorer le fonctionnement de leurs institutions en favorisant l'accès du plus grand nombre à la vie politique : ce fut le cas, notamment, avec l'ouverture de la charge d'archonte, à partir de

458/457 av. J.-C., aux citoyens athéniens de la troisième classe censitaire (les *zeugites*) qui en avaient été jusqu'alors exclus ; ou avec la création d'indemnités (*misthoi*), de plus en plus substantielles, accordés aux membres du conseil et aux citoyens-jurés de l'Héliée (vers 450 av. J.-C.) ou, plus tard, aux membres de l'*ekklèsia* (vraisemblablement au début du IV^e siècle av. J.-C.), une mesure éminemment démocratique puisqu'elle permettait aux plus pauvres de siéger régulièrement sans perdre le bénéfice – même si l'indemnité restait modeste – d'une journée de travail chômée³¹.

Le triomphe de *Dèmoskratìa* : le mot et la chose

Avec l'établissement de la démocratie s'est aussi imposé son nom. Tardivement, il est vrai, puisqu'il faut attendre Hérodote pour le voir apparaître enfin : dans son *Enquête*, achevée dans les années 440 av. J.-C., l'historien écrit que Clisthène « avait donné aux Athéniens la *dèmoskratìa* » ; une affirmation que l'on retrouve dans la *Constitution d'Athènes* où est évoqué le fait que l'assemblée avait décidé d'élire, en 411 av. J.-C., des commissaires chargés d'« examiner les lois des ancêtres établies par Clisthène quand il institua la *dèmoskratìa* »³².

Si le substantif n'apparaît pas en tant que tel dans nos sources avant la seconde moitié du V^e siècle av. J.-C., l'association entre *dèmos* (le peuple) et *kratòs* (la souveraineté) était, elle, vraisemblablement plus ancienne, comme le montrent *Les Suppliants* d'Eschyle, une tragédie jouée en 464/463 av. J.-C., peu de temps avant la réforme de l'Aréopage³³. Les deux faits ne sont vraisemblablement pas sans lien et montrent l'enjeu fondamental de cette réforme : le projet d'abaisser le pouvoir des archontes, en rendant le

pouvoir du peuple plus absolu, s'est sans doute imposé en même temps qu'un changement sémantique. Désormais, la notion de *kratos* (ou *kratia*), qui recouvrait l'idée d'une puissance en soi – Eschyle parle de « la main souveraine du peuple » –, devait l'emporter sur celle d'*arkhè* (ou *arkhia*), qui désignait plutôt le commandement, l'autorité d'un individu ou d'un groupe lorsqu'elle s'exerce sur d'autres (ou sur un territoire, comme dans le cas du démarque). Or, le régime démocratique ne pouvant se fonder sur la division, le pouvoir du peuple se devait d'être une souveraineté globale (*kratos*), et non la domination des uns sur les autres (*arkhè*, comme dans le cas d'une oligarchie, par exemple). C'est d'ailleurs durant la même période, semble-t-il, que ce terme d'*arkhè* en vint à désigner définitivement une autorité déléguée, diminuée, distribuée et contrôlée, la même que celle qu'exerçaient les magistrats (les Grecs les nomment *arkhai*) ou les membres du conseil³⁴.

Mais certains historiens ont voulu voir dans cet emploi tardif de *dēmokratia* l'idée que le régime clisthénien n'était pas tout à fait abouti : il est vrai que le mot d'*isonomia* (littéralement, l'« égale distribution » des droits ou du pouvoir), parfois usité – mais guère plus – par les auteurs du v^e siècle av. J.-C., semblait une alternative courante à celui de *dēmokratia*³⁵. Ce qui a pu laisser penser qu'il s'agissait là d'un évitement délibéré, voulu par les démocrates eux-mêmes : la souveraineté populaire ou l'idée de « peuple assemblé » (c'est aussi l'autre sens de *dēmokratia*) pouvait finalement être ressentie (et ce, on vient de le dire, malgré un terme moins connoté que celui d'*arkhè*) comme son triomphe absolu à l'égard des adversaires du nouveau régime ; et donc se révéler être une source de discorde civile qu'il valait mieux taire³⁶.

Certaines de ces hypothèses ne doivent pas être écartées. Mais on peut aussi considérer qu'il s'agit là d'un

effet de l'état lacunaire de nos sources, davantage qu'un choix idéologique³⁷ : Eschyle excepté, en effet, nous n'avons guère d'auteurs avant Hérodote et, surtout, Thucydide ou Euripide³⁸, pour nous dire que la démocratie avait investi les espaces et les esprits de la cité. On connaît néanmoins deux citoyens athéniens, nés vers 470 av. J.-C., portant le nom de *Démokratès*, preuve que le régime avait quand même une certaine faveur³⁹. On sait aussi par un discours de l'orateur Antiphon, daté des années 420 av. J.-C., que les séances du conseil commençaient par un sacrifice à la démocratie divinisée, un rituel dont on peut supposer qu'il n'avait alors rien de nouveau. Reste que ce culte ne cessera de s'étendre ensuite, comme le montrent plusieurs inscriptions du siècle suivant⁴⁰. De même, des navires arboreront fièrement le nom de *Démokratia* après la guerre du Péloponnèse. Mais, là encore, il n'y a pas lieu de penser qu'il en allait différemment auparavant, lorsque Athènes entretenait une flotte de guerre bien plus impressionnante⁴¹.

Certes, la rareté des scènes de vie démocratique dans l'art athénien du v^e siècle av. J.-C. ne plaide pas en faveur d'un triomphe précoce du régime. Il faut attendre le iv^e, en effet, pour trouver des représentations figurées telles que cette fresque représentant « Thésée, *Démokratia* et *Dèmos* » sous le Portique de Zeus *Éleutherios*, ou encore cette stèle célèbre de 336 av. J.-C. sur laquelle la déesse Démocratie couronne de sa main droite le peuple figuré sous les traits d'un homme d'âge mûr assis sur un trône⁴².

Cet engouement artistique et religieux existait-il avant la restauration de 403 av. J.-C. ? Il est certain que celle-ci a, à coup sûr, relancé une dynamique : cultes, reliefs et peintures sont devenus plus nombreux, ce qui a fait de la démocratie et du peuple souverain des symboles davantage visibles au quotidien, preuves manifestes de l'attachement des Athéniens aux valeurs de leur cité⁴³. Mais gardons-nous de tirer des

conclusions trop hâtives : pour une stèle retrouvée, combien d'œuvres perdues ! Il reste difficile de déduire de l'absence de représentations figurées un déficit conceptuel même s'il faut reconnaître que la démocratie du IV^e siècle av. J.-C., entité autonome et solidement établie, répétons-le, n'était pas celle du V^e : celle-ci restait un processus en devenir, définie souvent en négatif, c'est-à-dire par son opposition aux régimes personnels ou aristocratiques. En outre, il existait bien des œuvres qui témoignent de ce progrès politique : qu'on songe au célèbre groupe statuaire des Tyrannicides (Tyrannoctones), les assassins du tyran Hipparque en 514 av. J.-C., devenu progressivement une icône de la démocratie – même si elle ne fit pas toujours consensus, loin de là⁴⁴.

De même, on peut songer à ce Dèmos (Lepeuple) dont Aristophane fait, dans *Les Cavaliers*, un être personnifié, doté d'un corps, d'une voix et d'un caractère. On sait aussi par Pline l'Ancien que, dans le dernier tiers du V^e siècle av. J.-C., soit à une date très proche de cette comédie, le grand peintre Parrhasios avait réalisé un tableau fameux représentant le Dèmos des Athéniens en employant un artifice qui lui avait permis de le représenter sous plusieurs humeurs :

La convention qu'il imagina pour peindre le peuple d'Athènes témoigne également de son ingéniosité : car il le montrait fluctuant, irascible, injuste, inconstant, et en même temps accessible aux prières, clément, miséricordieux, vantard... hautain et humble, hardi et téméraire, tout cela à la fois⁴⁵.

Enfin, il existait des représentations plus anciennes : sur des coupes attiques des années 490-470 av. J.-C., on trouve figurées quelques scènes de vote, comme celle où Ulysse et Ajax se disputent les armes d'Achille en recourant, sous l'égide d'Athéna, non à la lutte mais à une procédure démocratique (c. 490 av. J.-C.) ; ou encore celle qui voit des

citoyens-juges déposer des jetons de vote sur une table sous le contrôle de magistrats (c. 470 av. J.-C.).

On trouve également des scènes de l'examen d'aptitude (*dokimasia*) auquel étaient soumis les nouveaux membres civiques ou ceux qui aspiraient à une magistrature⁴⁶. Témoignages bien rares, il est vrai, mais que l'on peut mettre en parallèle avec le silence des textes sur l'attachement des Anciens à leur démocratie : tout cela participe du même paradoxe qui veut que « dans la cité des images, la politique [pourtant partout présente au quotidien] est une figure de l'absence, *une chose qu'on a sans l'avoir* », comme le disait Euripide⁴⁷. Est-elle davantage visible aujourd'hui ? La réponse est affirmative si l'on se plonge dans les médias modernes où le flot incessant d'images la rend banale. En revanche, notre démocratie reste étrangement absente chez les peintres ou les sculpteurs contemporains – les bustes de Marianne exceptés, mais tellement standardisés qu'ils peinent à exister en tant qu'œuvres singulières. Et la photographie d'art ne s'y intéresse guère plus, sauf quand elle s'abandonne à ses rêves de contestation libertaire (le « Che », Gandhi, Martin Luther King, etc.), ce qui ne relève pas tout à fait du quotidien institutionnel. Reste, bien sûr, les portraits officiels des présidents de la République : mais force est de reconnaître que, loin de constituer des icônes de la démocratie moderne, qui nous la feraient aimer davantage, ils rappellent plutôt les pratiques royales de l'Ancien Régime...

Tous ces éléments montrent que la démocratie athénienne s'est imposée progressivement au v^e siècle av. J.-C., d'abord contre la tyrannie, ensuite contre l'oligarchie. L'ordre est d'importance car, à l'origine semble-t-il, les termes de *dēmokratia* et d'*isonomia* ne s'opposaient pas nécessairement à celui d'*oligarkhia* (littéralement, le « commandement d'un petit nombre », en général une élite sociale) : les trois

s'entendaient d'abord pour désigner un régime qui s'opposait à la *turannia* (de *turannos*, le « maître absolu », une épithète d'ordinaire associée à Zeus). L'isonomie, dans son sens primitif d'« égale distribution » ou d'« ordre égalitaire », caractérisait alors ces constitutions de la fin de l'époque archaïque qui, sans être de véritables démocraties, étaient plutôt des oligarchies « élargies » à un plus grand nombre : c'est pourquoi Thucydide, sans y voir un oxymore, désigne parfois ces régimes anciens sous le terme d'*oligarkhia isonomos*⁴⁸. Ce n'est qu'avec l'approfondissement démocratique de la seconde moitié du v^e siècle av. J.-C. et, surtout, avec la guerre du Péloponnèse, qui a été partiellement un affrontement entre deux régimes politiques antagonistes – Athènes et ses alliés d'une part, Sparte et les siens d'autre part –, que la démocratie en vint à s'opposer à l'oligarchie : cette dernière a fini par se confondre, dans la bouche des démocrates, avec la tyrannie. Thucydide mais aussi Euripide, dans la célèbre joute oratoire des *Suppliantes* où s'opposent l'athénien Thésée et le héraut thébain, le montrent bien⁴⁹.

C'est également, d'une certaine façon, ce qui prouve la mauvaise foi d'Alcibiade, durant l'hiver 415/414 av. J.-C., lorsqu'il vient parler devant l'assemblée de Sparte où il s'est réfugié après avoir trahi Athènes : alors que ses anciens ennemis lui reprochent d'avoir été un ardent démocrate, à la tête du *dèmos* athénien, il s'en défend en affirmant que s'il fut un partisan du régime, c'est parce que celui-ci, dans son esprit, se définissait d'abord par son opposition à la tyrannie, non à l'oligarchie (ce en quoi Alcibiade ment, à ce moment-là) : « Tout ce qui fait opposition au pouvoir absolu est, d'un mot, démocratie⁵⁰. » Celui qui entendait se refaire une virginité et donner des gages de ses nouvelles opinions politiques ne pouvait dire autre chose devant les oligarques spartiates...

Ce passage, qu'il soit l'expression d'une sincérité feinte ou des réserves de Thucydide à l'égard du régime démocratique,

nous dit cependant quelque chose de fondamental : dans la lutte, souvent âpre, entre les partisans d'un gouvernement exercé par les élites et ceux qui étaient favorables à l'accès du plus grand nombre au pouvoir, les démagogues ont joué un rôle essentiel.

Démocrates et démagogues : des mots aux maux

Le mot *démagogue* ne fait son apparition en ancien français qu'au XIV^e siècle, dans les traductions et les commentaires qu'Oresme consacre aux œuvres d'Aristote. Il est repris à l'Âge classique par Bossuet – et, quasi au même moment, par Hobbes en anglais – pour désigner, « dans Athènes et dans les États populaires de la Grèce, certains orateurs qui se rendaient tout-puissants sur la populace en la flattant⁵¹ ». On le trouve également dans le *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Pierre Bayle qui condamne « le tumulte des Assemblées [athéniennes] ; les factions qui divisaient cette ville ; les séditions qui l'agitaient ; les sujets les plus illustres persécutés, exilés, punis de mort au gré d'un Harangueur violent. [...] Ce peuple, qui se piquait tant de liberté, était dans le fond l'esclave d'un petit nombre de cabalistes qu'on appelait Démagogues, et qui le faisaient tourner tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, selon qu'ils changeaient de passions »⁵².

Le terme se généralise à la fin du XVIII^e siècle, notamment dans la rhétorique révolutionnaire, avant d'être consacré par le XIX^e : on le retrouve entre autres chez Tocqueville, Fustel de Coulanges, Gobineau ou Michelet. Dans une belle formule, ce dernier évoque le caractère tragique de ces États antiques qui souffraient de « l'exercice du pouvoir par des factions populaires ou par leurs meneurs, avec les abus qui

en résultent [...]. Les peuples roulaient dans les alternatives d'une démagogie furieuse et d'une tyrannie atroce⁵³ ». C'est également durant cette même période, comme le montre le texte de Michelet, que s'imposent les termes de « démagogie » et de « démagogique », respectivement empruntés au grec *démagôgia* (« le fait d'être un démagogue ») et *démagôgikos* (« à la manière d'un démagogue »)⁵⁴.

Il faut donc partir de l'étymologie : dans *démagôgos*, il y a le radical *dèmos*, le peuple. À l'origine, ce mot désignait une portion de territoire habité : c'est un dérivé de la racine *dâ* (ou *dè*), la terre, que l'on retrouve par exemple dans Déméter, la « Terre-mère » (*Dè-mèter*), qui était la principale divinité agraire de l'Attique. Dans le système démocratique clithénien, on l'a vu, les *dèmes* étaient les circonscriptions territoriales dans lesquelles les citoyens étaient répartis (en grec moderne, le terme désigne encore la commune et le territoire municipal). Ce sens originel de *dèmos* (on peut dire aussi *dâmos*) est à rapprocher du verbe *daiesthai*, « diviser », « partager », « répartir », comme on le faisait pour les viandes, au cours d'un banquet, ou pour des lots de terre, lors d'une fondation coloniale⁵⁵.

Mais en fait, et ce dès l'époque archaïque, *dèmos* recouvre plusieurs réalités que les sources ne permettent pas toujours de distinguer⁵⁶ : au sens premier, on vient de le dire, c'est le territoire habité, le « pays », comme cette île d'Ithaque dont se languit Ulysse dans *L'Odyssée*. Parfois, le mot s'étend à l'ensemble des habitants de ce territoire, sans distinctions de classe ou de statut⁵⁷.

En deuxième lieu, le mot désigne, au sein de cette communauté, le groupe plus restreint de ceux qui participent aux décisions collectives : c'est le sens que l'on retient, en général, dans la définition de *démokratia*, ce régime où la souveraineté est aux seuls citoyens (en excluant les femmes, les enfants, les étrangers, les esclaves). C'est aussi celui que

l'on retrouve dans de nombreux dérivés, comme *dèmosios*, « qui concerne le peuple » (en tant qu'entité), que l'on traduit généralement (et peut-être improprement) par « qui a trait à l'État » et qui était également le nom donné aux esclaves publics auxquels la communauté déléguait bon nombre de tâches régaliennes⁵⁸. Au pluriel féminin, *ta dèmōsia* désigne couramment les revenus de la cité, et les auteurs du IV^e siècle av. J.-C. évoquent souvent ces orateurs « qui parlent au peuple » (*dèmègoresai*, *dèmègorountôn*)⁵⁹. Enfin, le *dèmios* (ou *dèmokoinos*), littéralement, celui « qui accomplit les choses communes », était le bourreau chargé des exécutions capitales...

En troisième lieu, le terme peut aussi se limiter à une partie seulement des citoyens, les plus humbles, les petits, les gens de peu, qui sont également les plus nombreux. Dans cette dernière acception, et si l'on s'en tient à la poésie archaïque, le *dèmos*, contrairement aux nobles issus de lignées prestigieuses, se caractérise alors par son incapacité politique : chez Homère, « l'homme du peuple » (*dèmou anèr*), à l'inverse des héros achéens ou troyens, « ne compte pour rien, ni dans le combat, ni dans la délibération »⁶⁰. Un autre poète, Théognis de Mégare, évoque le « *dèmos* à l'esprit vide » : c'est la raison pour laquelle il est fondamentalement *philodespotos*, il « aime avoir un maître », parce qu'il ne sait pas se gouverner seul⁶¹. Même Solon, qui a permis une première émancipation politique du peuple, n'en partageait pas moins quelque inquiétude à son endroit. Dans l'un de ses fragments conservés, le réformateur évoque la nécessité de guider le *dèmos* comme le fait le laboureur avec son bœuf qui tire la charrue : ne pas trop le contraindre, pour qu'il puisse garder le désir d'avancer, mais ne pas non plus le laisser trop libre – en usant habilement de l'aiguillon – pour qu'il demeure dans l'axe du sillon⁶².

L'histoire du mot *dèmos* est ainsi marquée par cette ambivalence originelle : il est « à la fois la communauté dans toute son unité et toute sa force, mais aussi la masse sans véritable capacité politique, sujette à tous les emportements et toutes les manipulations⁶³ » ; il est autant le peuple souverain dans son ensemble, un « tout complet », comme le dit Thucydide⁶⁴, que la démocratie elle-même⁶⁵, l'assemblée des Athéniens⁶⁶, ou encore une sorte de concept politique personnifié, un « peuple imaginé » représenté sous les traits d'un homme d'âge mûr, comme c'est le cas chez Aristophane⁶⁷. Mais il est aussi le menu peuple, les citoyens les plus humbles, et, d'un point de vue politique, les partisans de l'extension de leur pouvoir⁶⁸, c'est-à-dire ceux qui étaient favorables à une démocratie effective, ouverte notamment aux hommes qui servaient comme rameurs sur les navires de guerre, les « souque-durs » de la comédie ancienne ; ceux qui constituaient pour de nombreux auteurs la partie la plus pauvre et la plus méprisable de la communauté⁶⁹.

On notera que cette même ambivalence existe en français puisque, dès le Moyen Âge, le mot *peuple* a recouvert de manière assez vague des notions aussi différentes que celles de nation, de pays, de population ou d'ethnie. Et, à la veille de la Révolution, le terme continuait de désigner autant les sujets du royaume – le roi de France parlait de « ses peuples » – que cette fraction qui s'opposait aux ordres privilégiés et qui revendiquait des droits politiques : ceux qui, chez Rousseau, « prennent collectivement le nom de Peuple, et s'appellent en particulier citoyens comme participant à l'autorité souveraine⁷⁰ ». C'était, enfin, aux yeux des classes dominantes des XVIII^e et XIX^e siècles, lorsqu'elles évoquaient avec morgue les « gens du peuple », le « bas peuple » ou le « petit peuple », la partie la plus vile et la plus grossière de la population ; avec ce même sens qu'expriment d'autres

mots issus du latin, comme plèbe ou populace⁷¹. Le « peuple de Paris », à la fin du XVIII^e siècle, si bien décrit par Daniel Roche ou Arlette Farge, recouvrait tous ces artisans, boutiquiers, domestiques, mendiants et vagabonds qui vivaient dans la rue, les sous-sols ou les combles des quartiers Saint-Antoine et Saint-Marcel. C'est le peuple « canaille » de Taine, au XIX^e siècle, qui n'y voyait que le tumulte et les cris terrifiants des faubourgs : « C'est bien assez qu'il y ait au monde des cordonniers et des marchands ; ne nous imposez pas le supplice de les voir [...] ; nous ne voulons pas entendre le bruit avilissant de pareilles voix⁷² ! » Même Lantier, dans *Germinal*, pourtant à la tête de la révolte des malheureux mineurs, a fini par avoir « peur d'eux, de cette masse énorme, aveugle et irrésistible du peuple, passant comme une force de la nature, balayant tout, en dehors des règles et des théories ». Il y a chez Zola, comme chez Hugo, pourtant des défenseurs acharnés de la cause du peuple, la même crainte, parfois, du populaire : « Quelquefois, le peuple se fausse fidélité à lui-même. La foule est traître au peuple⁷³. »

Gardons-nous, cependant, de trop opposer les deux acceptions : aujourd'hui comme hier, la distinction entre un peuple-corps civique et un peuple-corps social reste souvent malaisée. Dans la démocratie ancienne, le « peuple » (en tant qu'entité politique) était majoritairement constitué du « menu peuple » qui constituait sa partie la plus nombreuse (contrairement aux élites, en petit nombre – *oligoï*), celui-ci finissant par se confondre avec celui-là. C'est ce qui explique le fait que les auteurs avaient parfois recours à d'autres termes qui englobaient tout autant ces mêmes sens : *plèthos*, pour la « collectivité », la « masse », le « nombre » ou la « multitude »⁷⁴ ; *okhlos*, pour la « foule », la « populace », auquel était souvent associée l'idée de bruit ou d'agitation⁷⁵.

Le second élément du mot *démagogue*, *agôgos*, signifie celui « qui mène », « qui emmène », « qui conduit », « qui guide » (du verbe *ageîn*, issu de la racine archaïque *ag-*, « pousser »). C'est le sens que l'on trouve par exemple dans « stratège » (*stratêgos*), le magistrat qui *conduit* l'armée (*stratos*, *stratia*), ou encore « pédagogue » (*paidagôgos*), littéralement, celui qui *conduit* les enfants (*paides*), à l'origine un esclave qui les accompagnait à l'école ou qui dirigeait la classe. À Sparte, l'*agôgè* était le système éducatif public, très rigoureux et sélectif, qui, de six ans jusqu'à l'âge adulte, *conduisait* les jeunes garçons à devenir de rudes citoyens-soldats.

Si l'on s'en tient à la seule étymologie, le terme de *démagôgos* semblerait donc n'avoir aucune connotation péjorative : il désignerait un meneur politique, celui *qui dirige le peuple*, qui le guide, qui porte ses aspirations, qui a sa faveur, bref celui qui gouverne dans une démocratie⁷⁶. Pour beaucoup d'historiens, le mot aurait ainsi à l'origine un sens neutre : celui de chef de l'exécutif, qui gouvernerait par le peuple, pour le peuple. Et ce quelles que soient ses opinions politiques, ce qui reviendrait à ranger parmi les « *démagogues* » des partisans du *dêmos*, comme Cléthène ou Périclès, mais également leurs adversaires lorsqu'ils exerçaient le pouvoir.

Il faut contester cette idée. D'abord parce que, dès le départ, tout du moins pour ce que les textes nous en laissent voir, le terme a justement, déjà, une connotation politique, leurs auteurs étant presque toujours animés d'un parti pris idéologique⁷⁷. Ensuite, parce qu'il n'y avait pas véritablement, dans le système démocratique athénien, de *dirigeant* officiel, même si les stratèges jouissaient, du fait de leurs fonctions importantes, du fait de la possibilité de les exercer plusieurs années de suite, du fait de leur prestige aussi, en cas de victoires militaires, d'un rôle prééminent. Si c'est ce que laissent clairement entendre les auteurs anciens, accordant volontiers à certains hommes une réelle influence, les

sources épigraphiques, elles, en insistant sur le caractère collectif du processus institutionnel de décision, contredisent quelque peu ce fait. Il n'en demeure pas moins que, dans la littérature du v^e siècle av. J.-C. et, surtout, du iv^e, on trouve de nombreux termes évoquant ces hommes qui s'imposaient régulièrement à la tribune de l'assemblée : *stratègoi* (stratèges), *rhètores* (orateurs), mais aussi *legontes* (ceux « qui parlent »), *hègemones* (ceux « qui conduisent » ou « qui commandent »), *arkhontès* (ceux « qui exercent le pouvoir »), *politeuomenoi* (ceux « qui sont des hommes publics », par opposition aux simples particuliers, les *idiôtai*, qui, par désintéret, manque de temps ou peur du risque – on le verra –, restaient en retrait de l'exercice des charges officielles)⁷⁸.

Mais il en va différemment du *dèmagôgos* : s'il désigne le « guide du *dèmos* », ce dernier doit toujours s'entendre dans son sens restreint de menu peuple, c'est-à-dire de groupe sociopolitique, et non d'entité globale – celle-ci étant plutôt désignée par l'expression collective « les Athéniens », comme on le voit dans la plupart des décrets gravés sur les inscriptions. Et d'un point de vue idéologique, le *dèmos* désigne la mouvance favorable à l'extension de la démocratie vers les plus modestes. On dirait aujourd'hui que les démagogues n'étaient en somme que d'authentiques démocrates : ceux qui, à la tête du « parti » populaire (un terme à vrai dire impropre car, contrairement à nos États modernes, il n'existait pas de structures partisans organisées), luttèrent contre les meneurs de l'autre grande faction de la cité, à savoir le « parti » des notables, si l'on suit la *Constitution d'Athènes*⁷⁹. C'est ce qui explique aussi, même si la comparaison est quelque peu forcée, qu'on ait pu considérer les démagogues comme des partisans d'une sorte de « dictature du prolétariat », dans la mesure où, pour beaucoup d'auteurs anciens qui lui étaient hostiles, le terme de *démocratie* était d'abord une accusation visant à dénoncer le pouvoir despotique du peuple : Aristote

le dit, d'une certaine façon, dans la *Politique*, affirmant que le peuple est un « monarque composé d'une multitude⁸⁰ ».

Le mot de *dèmagôgos* renvoyait donc à un homme, à un groupe social, à une opinion politique ainsi qu'à un jugement de valeur. Mais il reste rare dans les sources athéniennes du v^e siècle av. J.-C., n'apparaissant que tardivement, à partir des années 420 : trois fois dans les comédies d'Aristophane, où il désigne toujours le type du mauvais dirigeant, mal éduqué, flatteur et bonimenteur de première, preuve que le mot a déjà un sens négatif⁸¹ ; deux fois chez Thucydide, à propos de Cléon et d'Androclès, ces chefs du « parti » du *dèmos*, auxquels l'historien ne vouait, c'est le moins que l'on puisse dire, aucune admiration particulière⁸². Cette rareté d'emploi tient au fait que les auteurs usaient également d'un autre terme dont le sens était très proche : le *prostatès tou dèμου*, littéralement, « celui qui se tient devant le peuple », que les hellénistes traduisent de manières variées par le « premier », le « patron », le « responsable », le « représentant officiel », « celui qui monte à la tribune », le « protecteur », l'« inspireur » ou l'« homme de confiance » du peuple⁸³.

On sait que le titre de *prostatès* était porté par les magistrats qui présidaient les séances de l'assemblée dans certaines cités du Péloponnèse ou d'Asie Mineure, ceux qu'à Athènes on appelait les prytanes et qui composaient une section permanente du conseil. Mais le sens, ici, doit être recherché ailleurs, dans une autre institution athénienne : les étrangers (métèques) qui résidaient dans la cité devaient y être représentés par un citoyen (le *prostatès*) qui était en quelque sorte leur garant devant les instances officielles⁸⁴. Le *prostatès tou dèμου* serait donc « celui qui se tient devant le peuple », mais bien au sens de défenseur, de protecteur, de chef de file du « parti » populaire, et non comme un représentant institué de l'ensemble du corps civique⁸⁵ : il serait le porte-parole de ses aspirations et de ses demandes,

son tuteur, à l'instar de ce patron qui parlait au nom des étrangers. Car si, dans les sources, le terme peut parfois désigner de manière générale un *dirigeant*, lorsqu'il est associé à *polis* (cité) ou lorsqu'il est employé seul⁸⁶, il semble toujours synonyme de démagogue lorsqu'il est adjoint à *dèmos*. C'est ce que confirme un commentaire tardif aux *Cavaliers* d'Aristophane⁸⁷. Et c'est aussi ce que l'on trouve chez Aristote, où Solon est présenté comme le premier de ces *prostatai tou dè mou* qui allaient conduire le « parti » populaire jusqu'à la fin du v^e siècle av. J.-C. : d'après la *Constitution d'Athènes*, en effet, et sans doute de manière un peu trop schématique, toute la vie politique de la cité aurait été marquée par cette opposition quasi structurelle entre, d'une part, les leaders du « peuple » et, d'autre part, les chefs des « nobles » (*gnôrimoi*), des « riches » (*euporoi*), des gens « en vue » (*epiphanoi*), des « autres » (*eteroi*)⁸⁸. Si des nobles, comme Clisthène, Xanthippos ou Périclès, ont pu effectivement assumer le rôle de *dèmagôgos* ou de *prostataès tou dè mou*, ceux qui se sont tenus à la tête de l'autre grande faction athénienne n'ont jamais été désignés ainsi.

Bien que les deux termes aient continué d'être employés au iv^e siècle av. J.-C., le premier semble avoir été plus courant, ce qui tient sans doute à l'abondance plus grande (c'est relatif) des sources littéraires : Xénophon le met dans la bouche de Critias, l'un des Trente Tyrans de 404 av. J.-C., qui appelle à se débarrasser activement des *dèmagogues* pour asseoir le nouveau régime oligarchique. Il l'emploie également pour désigner les meneurs de la faction populaire de Mantinée, cette cité que Sparte met durement au pas en 385 av. J.-C. pour avoir soutenu ses ennemis durant les années précédentes⁸⁹. C'est aussi le sens que l'on retrouve chez Aristote lorsqu'il dénonce le « règne des décrets », émis par des assemblées démocratiques sous l'influence des *dèmagogues*⁹⁰. Au contraire des lois sages et mesurées, héritées

LES DÉMAGOGUES DU V^E SIÈCLE AV. J.-C.

En **gras**, les noms donnés par la *Constitution d'Athènes* d'Aristote. En *italiques*, de possibles démagogues. Les autres (soulignés) sont clairement présentés comme tels par les sources.

Les dates biographiques ne sont pas indiquées quand il y a trop d'incertitudes.

Première moitié du v^e siècle av.J.-C.

Clisthène (mort à la fin VI^e siècle ou au début du Ve siècle)

Xanthippos, père de Périclès

Thémistocle (c. 524-459)

Éphialte (mort en 461)

Deuxième moitié du v^e siècle av.J.-C.

Périclès (495-429)

Cléon (mort en 422)

Hyperbolos (mort en 410)

Cléophon (mort en 404)

Callicratès de Paiania

Aghyrrios (évoqué par la comédie ancienne et la *Constitution d'Athènes* comme l'instaurateur du *misthos* de l'assemblée)

Alcibiade (450-404)

Androclès (mort en 411, évoqué par Thucydide)

Anytos (évoqué par Xénophon comme leader du peuple ; Platon le mentionne comme accusateur au procès de Socrate)

Archédèmos (évoqué par Xénophon comme leader du peuple, accusateur aux procès des généraux des Arginuses en 406 et en charge de la diobélie – fond d'assistance pour les pauvres durant la guerre)

Archinos (évoqué par Eschine et la *Constitution d'Athènes*, défend la démocratie et la réconciliation en 403 mais s'oppose à Thrasybule)

Cléonymos (évoqué par la comédie ancienne)

Eucratès (évoqué par la comédie ancienne)

Lysiclès (évoqué par la comédie ancienne)

Pisandre (évoqué par la comédie ancienne et Andocide, possible démagogue bien qu'il participe à la révolution oligarchique de 411)

Thrasybule (mort en 389)

d'une tradition ancestrale, le décret serait l'émanation d'un peuple irréfléchi, séduit et abusé par des orateurs sans scrupules tels que Cléophon et ses successeurs qui, par leurs origines sociales et leurs manières, auraient marqué une rupture avec les leaders populaires d'antan : « Ceux qui ont dirigé le peuple (*tèn dèmagôgian*) ont été sans interruption ceux qui voulaient montrer le plus de l'audace et de la complaisance pour la foule en ne regardant que le moment présent⁹¹. »

Car, dans l'effort de définition des régimes politiques qu'effectue Aristote, la démocratie de son temps est une « déviation » du régime de la *politeia*, cette « constitution » idéale qu'il ne cesse de promouvoir : une sorte de république modérée, gouvernée par la classe moyenne des propriétaires terriens, tous capables de défendre leur cité en s'équipant d'une panoplie – l'équipement du fantassin lourd, l'hoplite –, ce qui nécessitait un certain niveau de fortune⁹². Dans la pensée aristotélicienne, la *politeia* est une constitution mixte, « en somme, un mélange de l'oligarchie et de la démocratie »⁹³ – même si, en réalité, elle est plus proche de la première que de la seconde. Les régimes démocratiques, que le philosophe classe d'après divers critères, n'en sont donc que des variations, ou plutôt des formes plus ou moins dégénérées, puisque, si un individu (dans une monarchie) ou quelques-uns (dans une aristocratie) peuvent faire preuve de vertus, il est impossible que la multitude en soit dotée dans son ensemble⁹⁴.

La pire de toutes ces démocraties est, bien évidemment, celle qu'il a sous ses yeux : cette Athènes du IV^e siècle av. J.-C., où le corps civique a été élargi à tous ces pauvres, ces travailleurs de la ville, ces marchands, ces marins, qui l'emportent en nombre, désormais, sur les notables et les petits propriétaires terriens. C'est ce type de régime que l'on a pris coutume d'appeler la démocratie « radicale » ou la « démagogie », sans qu'Aristote (ni d'autres auteurs anciens)

LES DIFFÉRENTS TYPES DE DÉMOCRATIE D'APRÈS ARISTOTE

d'après P. Brun et P. Lafargue, « Peut-on parler de démocratie radicale à Athènes ? »,
DHA, 42-1, 2016, p. 27-52.

Au livre IV de la *Politique*, Aristote distingue six types de démocratie en fonction de critères qui ne paraissent pas toujours très clairs, ce qu'avait noté un de ses grands commentateurs, Richard Robinson, qui avouait que cette partie manquait étonnamment de méthode :

1. La démocratie conforme à l'égalité (*ison*) où les pauvres n'ont pas plus de droits que les riches (*Politique*, IV, 1291b 34-38).
2. La démocratie censitaire, « où l'attribution des charges dépend du montant du revenu censitaire, faible toutefois » (1291b 38-41).
3. La démocratie où règne la loi. Aristote semble ici en distinguer deux qui ressemblent fort à la première : la démocratie où participent tous ceux qui sont *incontestablement* des citoyens (veut-il dire des enfants légitimes et natifs d'origine ?) (1292a 1-2) ; celle où participe aux magistratures ceux qui sont citoyens (un corps civique élargi aux étrangers naturalisés et aux bâtards ?) (1292a 2-4).
4. La démocratie de masse, gouvernée par les démagogues et non par les citoyens les meilleurs : la cité y est soumise aux décrets perpétuellement changeants, fruits des caprices d'une foule encouragés par d'habiles orateurs, et non à la loi immuable (1292a 4-13).
5. La démocratie rurale, où « les cultivateurs et les possesseurs d'une fortune moyenne détiennent l'autorité suprême » (1292b 25-26). Bien évidemment, celle-ci se confond souvent avec la démocratie censitaire. Mais ces citoyens-paysans ont pour eux toutes les hautes vertus du monde rural : l'attachement à la terre, le sens du travail, le refus ou l'impossibilité des loisirs et de l'oisiveté.
6. La démocratie où seuls ceux qui ont du temps peuvent participer au gouvernement, ce qui implique, là encore, une certaine fortune.

Au livre VI de la *Politique*, Aristote opère une autre classification, qui ne recoupe que partiellement celle qu'il avait faite au livre IV. Il distingue quatre formes, en fonction des peuples qui les gouvernent :

1. La démocratie rurale, « la meilleure » et « la plus ancienne de toutes », d'après le philosophe (*Politique*, VI, 1318b 6-8) : les citoyens y vivent de l'élevage et de l'agriculture, n'ont ni les moyens ni le temps de se consacrer aux loisirs, éprouvent plus de plaisir à travailler qu'à être des professionnels de la politique, ne se réunissent que rarement en assemblée. La masse ne participe en fait que ponctuellement au fonctionnement des institutions, se contentant d'élire les magistrats et de siéger comme juges. Dans cette démocratie, le pouvoir reste donc aux mains des « meilleurs » avec le consentement du peuple, ce qui fait d'elle un État particulièrement bien gouverné. Cette démocratie modérée, dirigée par un peuple de cultivateurs, reste aux yeux d'Aristote, la moins mauvaise de toutes, car elle est la plus proche de la *politeia*, son régime idéal (1318b 11-1319a 4).
2. La démocratie pastorale, composée d'une population d'éleveurs, le second « meilleur peuple » après les cultivateurs, selon Aristote : en réalité, ce régime est très proche du premier du fait de valeurs et de conditions existentielles communes. Endurcis à la vie au grand air, les pasteurs font aussi de très bons guerriers (1319a 19-24).
3. Les autres démocraties sont composées de « populations très inférieures », sans réelles vertus puisque caractérisées par un « mode de vie médiocre ». Ce sont essentiellement des démocraties urbaines puisque la masse comprend une part importante d'artisans, de marchands et de salariés. Par leurs allées et venues incessantes sur l'agora et dans la ville, ce petit monde se réunit facilement, à l'assemblée facile, au contraire des ruraux qui ne se voient qu'épisodiquement du fait de leur dispersion géographique (1319a 24-38).
4. Enfin, la dernière espèce des démocraties – et aussi la pire – est celle où le corps civique a été élargi le plus possible : aux bâtards et aux enfants dont un seul des parents est citoyen (1319a 38-b11). La masse l'emporte en nombre sur les notables et la classe moyenne des petits propriétaires terriens (1319b 23-27).

emploie expressément ces termes : il se contente de parler de *teleutaia dêmokratia*, que l'on doit entendre comme une « démocratie aboutie⁹⁵ », ou de *hè malist'einai dokousa dêmokratia*, « celle qui semble le mieux une démocratie⁹⁶ » ; là où ces démagogues (qu'Aristote évoque bien en tant qu'individus mais non comme un régime) règnent sur une foule qui impose à coups de décrets ses quatre volontés.

Le terme conserve donc sa connotation négative des origines : les orateurs attiques, comme Lysias, Isocrate, Andocide, Eschine, Hypéride ou Démosthène dénoncent également la propension de leurs adversaires à surenchérir de promesses devant le peuple⁹⁷. Mais la nouveauté du iv^e siècle av. J.-C. est que le substantif et surtout le verbe (*dêmagôein*) semblent s'étendre au-delà du seul domaine démocratique : dans la *Politique*, Aristote montre qu'il a pu exister une certaine « démagogie » des tyrans, mais également des oligarques et même des rois de Sparte⁹⁸. Le terme renvoie dès lors à l'idée plus générale de se rendre populaire, de se faire aimer, un sens qui sera souvent usité aux époques plus tardives, mais que l'on trouve déjà dans l'*Anabase* de Xénophon : lors de la retraite des Dix Mille, ces mercenaires grecs qui ont enduré un long périple à travers les hautes terres de l'Asie perse, l'historien athénien évoque la nécessité pour un officier de savoir garder la confiance de sa troupe en se conciliant ses faveurs⁹⁹.

Mais que l'on s'adresse aux hommes simples – citoyens, soldats ou particuliers –, sans forcément être le chef d'une faction politique, *dêmagôein* évoque toujours une façon d'agir où se mêlent séduction et force de persuasion¹⁰⁰. Si cette façon d'agir n'est pas en soi foncièrement méprisable, elle traduit quand même, chez les auteurs anciens, une certaine habileté à prendre en compte les aspirations du plus grand nombre, ainsi que le fait de leur promettre ou de leur accorder quelques avantages matériels : d'après Isocrate, c'est ce qui a fait la grandeur du héros Thésée, lequel a su se faire aimer

du peuple athénien en agissant en « maître du pouvoir (*turan-nôn*) par sa puissance, mais en guide du peuple (*démagôgôn*) par ses bienfaits¹⁰¹ ». C'est aussi ce qui a permis à Périclès de s'imposer à la tête de la cité lorsqu'il a « rivalisé de popularité » (*antidémagôgôn*) avec Cimon, un grand aristocrate qui, s'il n'était pas, contrairement au premier, le chef du *dêmos*, mais bien celui des notables, usait (et abusait) des prodigalités pour s'attirer les faveurs du plus grand nombre¹⁰². L'orateur Lysias parle même de « bon démagogue » (*agathos dêmagôgos*), étrange oxymore pour désigner celui qui engageait sa fortune pour le bien du plus grand nombre en assumant des liturgies (des prises en charge financières), comme celles qui consistaient à entretenir à ses frais un chœur de théâtre (chorégie) ou un navire de guerre (triérarchie) pour toute une année¹⁰³.

Que le terme de *démagôgein* ne désigne plus forcément le fait d'être à la tête d'une force politique tient sans doute aux évolutions du iv^e siècle av. J.-C. et à l'apaisement (relatif) des tensions entre les élites et le peuple : désormais, la souveraineté populaire paraît faire l'objet d'un plus large consensus. Après les errements tragiques de la tyrannie des Trente, les Athéniens semblent devenus « tous démocrates », comme le dit Isocrate¹⁰⁴ : les voix des oligarques se sont presque tues (à l'assemblée, tout du moins, contrairement aux livres et aux cercles philosophiques) et l'affrontement politique est maintenant en partie ailleurs, entre défenseurs et adversaires du nouveau impérial athénien, puis entre ceux qui encouragent et, au contraire, ceux qui dénoncent l'hégémonie grandissante du royaume de Macédoine¹⁰⁵. Mais malgré ce glissement sémantique et son extension au domaine de la séduction, le terme conservera toujours cette idée d'un rapport privilégié avec ceux que l'on n'écoute pas, ou pas assez, ceux qui sont privés de parole et dont il faut porter les aspirations : c'est ce qui, aux yeux des Anciens, constituait un des ressorts de l'action *démagogique*.

UNE DÉMOCRATIE AUTRE

On pensait terminée la querelle des Anciens et des Modernes. Force est de constater que, parlant de la création littéraire, et considérant l'étiollement des humanités classiques, les seconds semblent effectivement l'avoir emporté même si paraissent encore, çà et là, quelques livres qui appellent à puiser aux sources antiques des leçons de vie et de sagesse.

Parlant maintenant des régimes politiques et, notamment, de la démocratie, la dispute ne paraît, en revanche, pas tout à fait éteinte. On aurait pourtant pu se convaincre du contraire, au moins depuis le siècle des Lumières et la Révolution qui semblaient avoir imposé le triomphe d'une certaine modernité politique. Mais ce serait compter sans ces nombreuses voix qui, aujourd'hui, s'élèvent contre nos régimes, volontiers considérés comme à bout de souffle, et qui convoquent à la rescousse le modèle des démocraties antiques : modèle d'inspiration, peut-être, de réflexion, sans nul doute, même s'il paraît à bien des égards radicalement autre.

Anciens et Modernes

Car Athènes était, contrairement à nos régimes modernes, une démocratie directe. C'est là un point essentiel qui invite d'emblée à souligner l'écart considérable qui nous sépare

des Grecs, comme le disait un grand historien du politique dans l'Antiquité, Moses Finley :

Cette différence d'attitude découle non seulement de la différence fondamentale qui sépare une démocratie de participation directe et une démocratie représentative, sans participation, mais aussi de la différence de structure des groupes dans les deux mondes et des possibilités d'action que peuvent avoir les divers groupes d'intérêts sur les autorités maîtresses des décisions¹.

Benjamin Constant l'a montré : la liberté des Anciens paraissait en effet bien différente de celle des Modernes. Dans l'Antiquité, celle-ci n'était pas un fait de nature que le droit aurait eu pour but de protéger : toute conception naturaliste de la liberté, qui en aurait fait une nécessité inscrite dans l'ordre du monde, indépendante de toute communauté politique, semblait *a priori* étrangère aux Anciens. Au contraire, la liberté du citoyen (*eleutheria*) y était vue comme le produit même de la cité : point de citoyen sans celle-ci, point de liberté sans participation aux institutions et aux rites constitutifs de la vie civique². Pour Constant, les Grecs n'appréciaient d'être libres qu'à la mesure de l'indépendance et du bon fonctionnement de leur cité : une conception fort différente, donc, de celle qu'avaient ses contemporains qui n'envisageaient plus leur liberté que comme un droit naturel et individuel, dont la jouissance se devait d'être protégée par un pouvoir politique qui n'avait guère d'autre finalité, justement, que de garantir paisiblement celle-ci³.

À Athènes, au contraire, l'*eleutheria* se (con)fondait dans le régime démocratique⁴ : elle s'inscrivait dans l'exercice direct et collectif de la souveraineté, ce qui n'était possible, à lire la plupart des auteurs antiques, que dans des communautés relativement homogènes où la possession

d'esclaves permettait de se consacrer pleinement à la vie publique ; une chose devenue impossible, d'après Constant, dans des États modernes trop étendus, presque tous libérés de l'esclavage, portés vers la paix et le commerce, et où les hommes libres n'avaient plus guère le loisir – ni le désir – de s'adonner à la politique. Dans cette optique, la liberté des Modernes paraissait donc essentiellement négative : elle impliquait que l'on soit protégé, dans la conduite de ses affaires, de toute intervention abusive de l'État afin de jouir d'une réelle indépendance privée, en se déchargeant sur quelques représentants de ses fonctions de gouvernement.

C'est aussi cette différence de conception qui a conduit de nombreux penseurs à opposer l'action positive des citoyens anciens à la passivité – largement exagérée – des Modernes⁵ : Rousseau y voyait un abîme séparant un peuple libre, se donnant entièrement à sa loi, d'un peuple élisant des représentants pour légiférer à sa place. D'une certaine façon, ce dernier régime, le régime parlementaire à l'anglaise, demeurait à ses yeux une servitude ponctuée de quelques moments de liberté (les jours d'élection). C'est pourquoi Rousseau, malgré l'influence que son œuvre exerça sur les partisans de la fédération américaine, s'est toujours montré prudent face à l'idée de représentation, une idée que l'on retrouvera en partie chez Tocqueville, même s'il reconnaissait à la Constitution des États-Unis quelques qualités : certes, les élections générales faisaient toujours courir le risque d'une majorité tyrannique, mais ce danger restait contrebalancé par une forte démocratie locale : l'administration des « petites affaires » par les citoyens et le développement des associations civiles demeuraient le meilleur rempart (avec le pouvoir judiciaire) face aux tendances despotiques de l'État central. C'est cette intense activité populaire qui demeurait, à ses yeux, la principale source de vitalité de la jeune Amérique : tout le contraire, donc, d'un Ancien Régime

agonisant qui avait fait disparaître les derniers vestiges de la démocratie médiévale⁶.

**Clisthène vs Madison & Hamilton :
démocratie directe contre régime représentatif**

Mais la vision de Tocqueville n'était guère partagée par ses prédécesseurs des Lumières, pas plus que par les grands penseurs politiques de l'Antiquité, comme Platon ou Aristote, qui les avaient inspirés. Chez James Madison, seul le principe représentatif, en effet, incarnait la modernité, même s'il savait que les démocraties antiques ne l'avaient pas ignoré : certaines fonctions gouvernementales y avaient bien été déléguées à des magistrats et il avait peut-être existé un régime de souveraineté indirecte dans la cité de Mantinée⁷. Mais pour Madison et la plupart des fédéralistes américains, la démocratie nouvelle se caractérisait en ce qu'elle n'accordait absolument aucun rôle institutionnel au peuple assemblé : une nécessité qui, à leurs yeux, était tout sauf un mal puisqu'elle permettait « d'épurer et d'élargir l'esprit public en le faisant passer par l'intermédiaire d'un corps choisi de citoyens dont la sagesse est le mieux à même de discerner le véritable intérêt du pays et dont le patriotisme et l'amour de la justice seront les moins susceptibles de sacrifier cet intérêt à des considérations éphémères et partiales⁸ ».

La représentation permettait donc de surmonter la division et la diversité des intérêts particuliers, cette instabilité congénitale des démocraties anciennes : pour Hamilton, un autre des pères fondateurs de la Constitution américaine, on ne pouvait « lire l'histoire des petites républiques de la Grèce et de l'Italie sans se sentir saisi d'horreur et rempli de dégoût par le spectacle des troubles dont elles étaient

continuellement agitées, et cette succession rapide de révolutions qui les tenaient dans un état d'oscillation perpétuelle, entre les excès du despotisme et de l'anarchie⁹ ». Même John Adams, qui fut le vice-président de George Washington avant de lui succéder en 1797, n'avait pas de mots assez durs pour condamner la démocratie, ce « gouvernement arbitraire, tyrannique, sanglant, cruel et intolérable¹⁰ » ! C'est d'ailleurs parce que les cités grecques avaient ignoré le principe de représentation, au moment de leur essor économique et démographique, qu'elles avaient perdu leur liberté politique : Thomas Paine y voyait la principale raison de leur assujettissement aux monarques hellénistiques puis romains¹¹.

De nombreux essayistes de la période révolutionnaire éprouvèrent la même défiance à l'égard des démocraties antiques : l'abbé Sieyès, notamment, et même s'il considérait les décisions directes du peuple moins inconsidérées que ne le faisait Hamilton, n'en appelait pas moins à se méfier des passions et des « folies » populaires. Il fallait écarter, autant que faire se peut, la masse inculte du processus décisionnel, une idée que l'on retrouve chez l'un de ses proches, Georges Cabanis, qui fut également l'ami de Mirabeau et de Condorcet :

Le grand avantage de cette forme de gouvernement [représentatif] est que le peuple, sans exercer aucune fonction publique, puisse désigner cependant pour toutes, les hommes qui jouissent de sa confiance ; qu'il ne fasse point de lois, qu'il n'administre point, qu'il ne juge point, comme il le faisait dans les démocraties anarchiques de l'Antiquité ; mais que ses législateurs, ses gouvernants et ses juges soient toujours pris parmi ceux qu'il a désignés [...]. Dans le vrai système représentatif tout se fait donc au nom du peuple et pour le peuple ; rien ne se fait directement par lui ; il est

la source sacrée de tous les pouvoirs, mais il n'en exerce aucun¹².

Même Robespierre semblait pris dans la contradiction : lui qui pensait que « partout où le peuple n'exerce pas son autorité, et ne manifeste pas la volonté par lui-même, mais par des représentants, si le corps représentatif n'est pas pur et presque identifié avec le peuple, la liberté est anéantie¹³ », il ne fit pourtant pas autre chose que d'écartier les masses populaires du gouvernement. Autant, il est vrai, pour des raisons pratiques – comment bâtir une démocratie directe quand il fallait une semaine de chevauchée pour aller de Marseille à Paris ? – que pour des raisons idéologiques. Car, aux yeux des Lumières et des constituants, la démocratie directe ne pouvait être qu'une aberration puisque le peuple semblait par nature inculte, irrationnel, inconsideré et donc, dangereux. Il fallait, par différents moyens constitutionnels, qu'il soit contrôlé par une puissance supérieure afin de conjurer le spectre d'une catastrophe politique : celle qui aurait vu la société sombrer dans le chaos d'une tyrannie des pauvres et des ignorants. Instaurer une démocratie directe, pour citer de nouveau Robespierre, n'aurait conduit qu'à instituer une myriade de décisions « isolées, précipitées et contradictoires » qui ne pouvait que « ramener le peuple au despotisme¹⁴ ». On comprend ainsi pourquoi le modèle d'inspiration de bon nombre de philosophes ou de conventionnels fut davantage Rome que la Grèce et, dans celle-ci, plutôt Sparte qu'Athènes¹⁵.

La méfiance vis-à-vis du peuple autant que le désengagement politique que déploraient les philosophes dans les « sociétés commerçantes » du XVIII^e siècle ne pouvaient donc trouver d'accomplissement institutionnel que dans un régime organisé selon les principes représentatifs¹⁶ : le pouvoir populaire se devait d'être circonscrit, sauf en de rares occasions

(plébiscites, référendums), au seul processus de sélection et de validation de ses dirigeants. Le suffrage censitaire n'était donc, dans l'esprit des constituants de 1789, qu'une concession destinée à canaliser l'impatience et la violence des masses : brandi comme un étendard, le *peuple* demeurait paradoxalement le possible fossoyeur de l'idéal révolutionnaire. Il fallait donc qu'il ne gouverne pas. C'est pourquoi le mot se révélait surtout n'être qu'un concept inventé pour légitimer le régime représentatif et remplacer les transcendances divines de l'ancien temps : la réticence à l'employer fit même repousser l'idée d'une assemblée « des représentants du peuple » au profit d'une assemblée « nationale »¹⁷.

On notera que le régime représentatif passait pour essentiellement différent de la démocratie – et préférable –, alors qu'il est considéré aujourd'hui comme sa principale forme : ce qui montre que le terme de *démocratie* n'a pas toujours eu le même sens selon les époques. Il a fallu attendre, en effet, le milieu du XIX^e siècle pour qu'il ne soit plus envisagé comme un repoussoir, un synonyme de « démagogie », « émeute », « chaos » (Guizot) ou de « tyrannie » (Constant), et que des hommes politiques ou des intellectuels commencent à s'en réclamer¹⁸. Mais le mot recouvrait dès lors une autre réalité : dans l'Europe et l'Amérique libérales, la *démocratie* ne désignait plus vraiment le peuple assemblé mais tendait progressivement à se confondre avec ce régime d'élection que l'on nommait depuis le Moyen Âge « république », où seule une poignée d'hommes détenait le pouvoir même si elle prétendait l'exercer au nom du peuple. Il y a un étrange paradoxe, répétons-le, à constater que le régime libéral représentatif est aujourd'hui perçu comme le modèle ultime de la démocratie alors qu'il a été mis en place par des antidémocrates patentés¹⁹...

Il en allait autrement dans l'Antiquité. D'après Aristote, la participation des citoyens au processus délibératif et

judiciaire, à l'assemblée (*ekklèsia*) et dans les tribunaux, était le cœur même du régime démocratique : le peuple y exerçait une « autorité sans limites » (*aoristos arkhè*)²⁰. Bien sûr, toutes les démocraties grecques n'étaient pas nécessairement des démocraties d'assemblée, mais c'était bien là, semble-t-il, la principale caractéristique du régime athénien : l'*ekklèsia* n'y représentait pas le peuple, elle *était* le peuple. Une inscription de 409 av. J.-C. le dit autrement : à Athènes, aucune décision grave, aucun décret ne pouvait être pris sans l'accord « du peuple des Athéniens présent en masse²¹ ».

Les autres institutions, bien qu'importantes, étaient toujours secondes : le conseil (*boulè*), s'il reflétait la population de l'Attique, n'était en rien un « gouvernement représentatif ». On n'attendait pas des cinq cents conseillers qu'ils portent les intérêts particuliers de leur dème. Ils n'avaient pas, non plus, en tout cas pour ce que l'on en sait, à rendre de comptes à leurs concitoyens locaux. De même, les magistrats de la cité, à proprement parler, ne *représentaient* pas le *dèmos* : ils en étaient une émanation directe, une incarnation, que l'on pourrait, certes, considérer comme une autorité déléguée (ce serait une meilleure traduction) mais qui n'était jamais pleinement autonome puisqu'ils demeuraient tout au long de leur charge sous le contrôle étroit du peuple.

Rien à voir, donc, avec une élite instituée en corps intermédiaire. Rien à voir, non plus, avec tous ces agents de l'État moderne, commissaires et officiers d'Ancien Régime, fonctionnaires napoléoniens ou républicains, qui formèrent et forment toujours son appareil – une structure bureaucratique qui n'a, à vrai dire, aucun équivalent dans les cités grecques²² : à Athènes, les fonctions régaliennes et administratives étaient assumées, on l'a dit, par des esclaves publics, les *dèmosioi*. Aucun corps de citoyens-experts ou de technocrates ne pouvait donc se constituer en tant que tel, ce qui permettait à la cité de conjurer l'apparition d'un État,

de devenir transparente à elle-même et de gommer l'écart entre l'administration nécessaire de la vie publique (qui exige toujours une forme d'expertise technique) et l'idéal de la démocratie directe (qui la refuse)²³. Les citoyens étaient ainsi à même d'assumer la plupart des tâches politiques. Seules les plus complexes (moins nombreuses, semble-t-il, dans les cités antiques que dans les États contemporains), qui nécessitaient des aptitudes spécialisées, pouvaient faire l'objet d'une élection. Dans la mesure où un savoir précis, une *tekhne*, pouvait se révéler nécessaire, on avait alors recours à un mode de désignation « aristocratique » : il fallait alors choisir les « meilleurs » (*aristoi*) – ce qui n'empêchait pas le peuple de conserver le même pouvoir de contrôle sur eux que sur les autres magistrats.

Le hasard et la nécessité

Mais l'élection restait une procédure rare à Athènes, dans la mesure où la participation massive du peuple aux affaires communes imposait le recours au tirage au sort. D'après Aristote, c'était là un des piliers de la démocratie athénienne, unanimement condamné par les adversaires du régime²⁴ : il a d'ailleurs été systématiquement supprimé lors des révolutions oligarchiques de la fin du v^e siècle av. J.-C., alors que son retour, avec la désignation des membres du conseil (*boulè*), a toujours marqué les restaurations démocratiques. De même, Socrate s'est vu reprocher, lors de son procès, ses railleries à l'égard d'un tel mode de désignation politique : n'avait-il pas attisé le mépris de la jeunesse à l'égard du régime démocratique en affirmant qu'il lui paraissait inconcevable de choisir ainsi un pilote de navire, un architecte ou un joueur de flûte, alors que les Athéniens

acceptaient que le hasard désigne ceux qui présidaient au bon fonctionnement et aux destinées de leur cité²⁵ ?

Car sur les quelque sept cents postes de magistrats, plus de six cents étaient en effet tirés au sort chaque année. Et il faut y ajouter les cinq cents conseillers (bouleutes), les milliers de citoyens-jurés ainsi que les centaines de magistrats « impériaux » qui exerçaient des charges hors d'Athènes, dans le cadre de la ligue de Délos, cette alliance contre les Perses devenue au fil du temps un véritable empire²⁶. Pour l'essentiel, ces fonctions étaient collégiales et marquées par la non-itération : on ne pouvait exercer la même magistrature plusieurs fois de suite, ce qui n'empêchait pas, bien évidemment, d'en exercer une autre. Mais la reddition des comptes, en fin de mandat, empêchait souvent de fait d'être de nouveau magistrat, à l'exception des stratèges. Et l'on ne pouvait être bouleute, semble-t-il, plus de deux fois dans sa vie²⁷.

Le tirage au sort s'imposait dès lors autant par la volonté de fragmenter le pouvoir dans le champ et le temps institutionnels que par les nécessités matérielles : une cité aussi vaste et peuplée qu'Athènes aurait-elle pu, année après année, organiser des milliers d'élections, avec leur lot de campagnes électorales, de débats et de votes ? L'exercice effectif des charges, dans un calendrier relativement étroit – un an, seulement –, s'en serait trouvé considérablement perturbé. Pour autant, on aurait tort de croire que les magistrats tirés au sort n'étaient guère importants. Car le hasard, s'il ne désignait pas les chefs des armées, le faisait pour les bouleutes, les juges, les responsables de la police, de la voirie, des revenus publics, les inspecteurs des marchés, les prêtres, etc., bref, des charges qui avaient une incidence considérable dans la vie de tous les jours.

De même, on a longtemps pensé, derrière Fustel de Coulanges, que le recours au tirage au sort avait une origine et une signification religieuses : lorsque la royauté sacerdotale

archaïque, héréditaire, avait été abandonnée, les Athéniens auraient cherché un autre système « pour suppléer à la naissance, un mode d'élection que les dieux n'eussent pas à désavouer [...]. Le sort n'était pas le hasard ; le sort était la révélation de la volonté divine²⁸ ». Pour Fustel, comme pour de nombreux hellénistes, le tirage au sort, véritable affront à l'intelligence et à la Raison modernes, était inconcevable chez un peuple aussi grand que les Grecs : il ne pouvait donc avoir de fondement que religieux, et certainement pas politique²⁹.

Cette position est aujourd'hui critiquée³⁰ : d'abord parce qu'il demeure délicat de distinguer religion et politique dans la cité antique ; ensuite, parce que le recours au tirage au sort ne tenait qu'une place limitée dans les pratiques religieuses des Grecs³¹ ; enfin, parce qu'aux yeux de nombreux auteurs anciens ce dernier semblait bien la caractéristique fondamentale des régimes démocratiques, alors que l'élection était plutôt celle des oligarchies – une idée qui court de Platon jusqu'à Montesquieu³². Hérodote le dit clairement dans son éloge de l'isonomie, ce « gouvernement qui porte le plus beau de tous les noms [...] : on y obtient les magistratures par le sort, on y rend compte de l'autorité qu'on exerce, toutes les délibérations y sont soumises au public³³ ». Et c'est la même idée que l'on retrouve dans le livre VI de la *Politique*, lorsque Aristote énumère les différentes caractéristiques des démocraties. À côté de la nécessaire souveraineté de l'assemblée et du versement d'une indemnité pour la plupart des charges publiques, il faut que les magistrats soient tirés au sort :

Voici les règles caractéristiques de la démocratie : 1. Choix des magistrats fait par tous et parmi tous ; 2. Exercice du pouvoir par tous sur chacun, chacun à tour de rôle commandant à tous ; 3. Tirage au sort de toutes les magistratures

ou du moins de toutes celles qui n'exigent ni expérience pratique ni connaissances techniques ; 4. Absence totale ou extrême modicité du cens pour accéder aux magistratures ; 5. Interdiction pour le même citoyen d'exercer deux fois une magistrature, sauf quelques exceptions et seulement pour un petit nombre de charges, les fonctions militaires mises à part ; 6. Courte durée de toutes les magistratures ou d'un aussi grand nombre que possible ; 7. Accès de tous aux fonctions judiciaires et choix, parmi tous, de juges ayant une compétence universelle ou la plus large possible [...] ; 8. Souveraineté absolue de l'assemblée en toutes matières [...] ; 9. Versement d'indemnités [...] ; 10. Interdiction de toute nomination à vie et, si quelque charge a survécu à une ancienne révolution, retrait de toute autorité à cette fonction et remplacement de l'élection par le tirage au sort³⁴.

On sait que, dans les républiques italiennes de la fin du Moyen Âge, le tirage au sort était un moyen d'écartier les clientélismes et l'accaparement des charges par les familles aristocratiques ou par les bourgeois les plus riches : l'argument vaut bien évidemment aussi pour l'Athènes classique. Traduisait-il, cependant, un principe d'égalité républicaine ? Les historiens ne sont pas d'accord, les uns insistant sur un choix assumé par les partisans de la démocratie, les autres n'y voyant qu'une chimère créée – pour mieux la dénoncer – par ses adversaires, comme Platon, Aristote ou Isocrate. Car on ne doit pas oublier qu'il fallait toujours être candidat pour être ensuite tiré au sort : seuls les noms de ceux qui avaient la volonté et la possibilité (en termes de temps libre et de revenus personnels) d'assumer une charge étaient introduits dans les *klêrôtèria*, ces machines qui permettaient de choisir aléatoirement les citoyens³⁵.

Malgré cette réserve, le tirage au sort n'en avait pas moins une vertu pacificatrice. Le cas de Nakonè à l'époque

hellénistique, bien connu grâce à une inscription, en est une illustration : ravagée par la guerre civile, cette petite cité de Sicile fait appel à deux arbitres de sa voisine Ségeste pour restaurer la concorde. Au cours d'une assemblée, ces derniers procèdent à toute une série de tirages au sort pour créer, sous l'œil des dieux, des paires de citoyens pris dans deux listes regroupant chacune les plus farouches partisans des camps opposés. On ajoute à ces couples d'ennemis trois autres citoyens pris au hasard dans le reste de la population. L'inscription prévoit « que les citoyens réunis par le tirage au sort dans le même lot soient des frères d'élection, en bonne entente les uns avec les autres, en toute justice et amitié ». Le reste de la population est ensuite réparti en groupes de cinq par un procédé similaire, créant là aussi une sorte de consanguinité fictive qui vise à ramener la paix³⁶.

D'autres exemples historiques, à Rome, dans les villes italiennes et suisses de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance, ou encore à la cour d'Aragon durant le Siècle d'or, illustrent cette même vertu du tirage au sort : en instituant un mode de répartition neutre entre des camps ou des personnes opposés, il a permis, lors de crises politiques ou sociales, d'apaiser les tensions et de rétablir la concorde civile. On peut penser que c'est aussi le choix fait par Clisthène et les artisans de sa réforme afin de mettre un terme aux luttes fratricides de la fin du VI^e siècle av. J.-C.

Malgré ses vertus, le tirage au sort a pourtant été écarté par les bâtisseurs des démocraties modernes, un abandon volontaire qui demeure une « énigme politique³⁷ ». Seule une conception aristocratique, en effet, a fini par triompher, invitant à la constitution d'une élite de gouvernement distincte du peuple : d'abord sans doute, il faut le reconnaître, en raison de l'absence de notion d'échantillon représentatif – la statistique ne se développera qu'au XX^e siècle –, ce qui conduisait d'emblée à condamner le tirage au sort

dans des États de trop grande taille. De même, le manque d'instruction semblait interdire toute idée d'un gouvernement populaire éclairé, tout comme l'absence de loisirs et de temps pour la politique, dans une société où il fallait travailler dur. Il y avait enfin le principe du consentement, qui occupait une place importante dans les théories du droit naturel moderne : les pères fondateurs, très réticents à l'égard du peuple, ont eu la volonté de créer non des démocraties, mais des aristocraties électives, d'autant plus facilement que l'univers social des XVIII^e et XIX^e siècles, gagné par une progressive division du travail, a aussi conduit à l'autonomisation de la sphère politique.

Seule la justice populaire a opté pour le principe du tirage au sort, dès la fin du XVIII^e siècle, lorsque William Penn et Thomas Paine l'ont introduit dans les cours américaines en créant des jurys citoyens. Quelques années plus tard, la Révolution a fait de même avec les tribunaux criminels, devenus cours d'assises en 1810³⁸. L'argument de ce retour, dans le seul domaine judiciaire, a reposé sur le fait que les décisions particulières de justice étaient considérées comme ne nécessitant pas une compétence professionnelle particulière, puisque le jugement était d'abord une question de subjectivité, alors que tout ce qui relevait de l'État était plutôt de l'ordre de l'universel, exigeant davantage de réflexion, de savoir et de discernement ; bref, une capacité à saisir les enjeux politiques complexes qui semblaient échapper très largement à des masses populaires réputées ignorantes et incompétentes. La justice pouvait donc être l'affaire du peuple, pas le gouvernement.

Cet argument, enfant des Lumières, vaut de moins en moins aujourd'hui, même si de fortes résistances demeurent : les élites partisans de la représentation persistent à considérer l'évitement des simples citoyens comme une chose nécessaire, au motif que ceux-ci ignoreraient les lois de

l'économie mondialisée et la gestion rationalisée des États. Pourtant, les travaux du californien James Fishkin sur les jurys civiques et les sondages délibératifs (*deliberative pollings*), menés depuis une trentaine d'années, ont montré que des citoyens ordinaires, tirés au sort, étaient à même de s'emparer de dossiers politiques complexes³⁹ : en travaillant pendant une assez longue période, en s'informant sérieusement, en débattant, ils étaient capables d'en comprendre les ressorts, d'infléchir parfois leurs décisions, et, finalement, de bâtir une proposition de loi qui était ensuite soumise à une assemblée.

Derrière les théories d'Habermas sur la démocratie délibérative, Fishkin a montré que le tirage au sort favorisait l'apparition d'une opinion éclairée lorsqu'il était associé à un débat de qualité et qu'était rejeté l'apport intrusif des sondages⁴⁰. Mais, à ses yeux, il n'y avait pas nécessairement d'opposition entre l'élection et le tirage au sort : le processus de validation finale relevait bien d'une assemblée élue. Seul le travail préparatoire d'édification était conçu par (et pour) des citoyens désignés par le hasard. Ce système hybride combinait les avantages des deux régimes (direct et représentatif) : d'une part, une meilleure représentativité de la diversité du peuple (en matière d'âges, de sexes, de milieux sociaux) ainsi qu'une participation plus active des citoyens ; d'autre part, le maintien d'une assemblée élue permettait d'éviter certains écueils de la démocratie directe, à savoir la dilution des idéologies, l'amoindrissement des partis ou des factions qui restaient des cadres de formation politique, le risque de voir une assemblée tirée au sort réduite à une simple somme d'individus. Au contraire, le fait de conserver des appareils partisans et des élections favorisait l'émergence d'une majorité (et d'une opposition) démocratique plus nette.

Les travaux de Fishkin ont suscité de nombreuses expérimentations – près de soixante-dix au total depuis le début

des années 1990 – dans une vingtaine de pays, notamment en Australie, au Danemark, au Japon, en Pologne, en Ouganda ; et sur des sujets aussi divers que le changement de régime constitutionnel, l'adhésion à la zone euro, la gestion des surplus de neige, le devenir des stades de football après l'Euro 2012, la prévention des inondations. Ces expériences de démocratie délibérative, certes limitées, se sont multipliées après la crise de 2008, qui a vu les élites politiques des pays occidentaux largement discréditées, du fait de leur incapacité à résoudre les difficultés économiques et, surtout, à comprendre la gravité de la situation : jugées trop lointaines et déconnectées du « peuple » et de ses intérêts, on leur a également reproché leurs accointances, parfois, avec les milieux d'affaires responsables du désastre.

Bref, dans ce contexte douloureux de désenchantement politique, de montée des populismes et de l'abstention, le recours au tirage au sort a été envisagé comme un outil de renouveau démocratique : cela a été le cas, notamment, en Allemagne, en Irlande, en Islande, en Colombie-Britannique (Canada) ou en Grèce⁴¹. En France, des mouvements récents comme les Indignés, Nuit debout ou les Gilets jaunes ont fait émerger les mêmes revendications, ce que de nombreux politistes, à défaut d'une classe politique majoritairement hostile, encouragent désormais :

Nos régimes actuels sont des régimes mixtes, partiellement démocratiques et partiellement oligarchiques, comme toutes les *démocraties* qui ont existé dans l'histoire. Il est temps de parvenir à un meilleur équilibre et de donner davantage de poids à la dimension démocratique. Dans ce domaine, nous gagnerions à être davantage athéniens, à suivre l'inspiration d'un Tocqueville faisant l'éloge des jurys américains, à comprendre que l'antique méthode aléatoire est passible d'application d'une actualité étonnante⁴².

De nombreux regards se tournent désormais vers la Suisse où subsiste encore dans deux cantons (Glaris et Appenzell Rhodes-Intérieures) la *Landsgemeinde*, l'assemblée annuelle du pays : lors d'un dimanche de printemps (le plus souvent), les citoyens se réunissent et votent à main levée pour désigner des membres du gouvernement et exprimer leur avis sur les lois et les dépenses publiques⁴³. Si cette vieille institution médiévale a été abandonnée dans les autres cantons, souvent pour des raisons logistiques, elle n'en demeure pas moins une source d'inspiration : de nombreuses voix plaident depuis quelque temps, en Europe, pour la mise en place d'une deuxième ou d'une troisième chambre (selon les pays) désignée de manière différente de celle des parlements élus, et notamment par le sort ; une chambre qui tiendrait en quelque sorte de la *boulè* athénienne ou des conseils florentins⁴⁴.

On le voit, le modèle des cités antiques est désormais convoqué à la rescousse : un modèle où l'investissement des citoyens serait supposé plus grand que dans ces régimes représentatifs qui les relèguent souvent à l'arrière-plan. L'enjeu serait donc de revenir – et le « peuple » est présenté comme souhaitant y revenir – à des institutions permettant une participation plus directe. L'argument-obstacle de la taille des États modernes et d'un corps civique trop étendu est contourné par le recours aux technologies modernes. Celles-ci permettraient l'avènement de cette cyberdémocratie, ultime avatar du modèle antique, avec son nouveau type de citoyen, le « *netizen* », informé en temps réel par les nouveaux moyens de communication (autoroutes de l'information, Internet, smartphones, réseaux sociaux) et à même de voter directement *via* l'informatique (forums numériques, applications citoyennes – *civics techs* –, blockchain généralisée, démocratie 2.0)⁴⁵.

Certes, sans doute y a-t-il là matière à réflexion. Pour autant, le tirage au sort et le modèle suisse sont-ils le remède aux maux de la démocratie ? Ce n'est pas certain : les petits cantons alpins n'appellent qu'à des assemblées très ponctuelles et on ne doit pas oublier qu'ils ont été parmi les derniers États du monde à accorder le droit de vote aux femmes. Gardons-nous aussi d'accorder au tirage au sort une importance trop grande, même en ce qui concerne la démocratie ancienne : malgré ce qu'écrivait Aristote, il n'était peut-être pas, finalement, son fondement essentiel. Le philosophe adopte souvent une vision très « institutionnaliste » du politique, alors que certains historiens modernes, on le verra, insistent plutôt sur l'idée que la principale caractéristique du régime athénien était le contrôle étroit que le peuple exerçait en permanence sur ses élites : un contrôle formel (par différentes institutions) mais aussi informel (avec le théâtre, la dérision, le chahut dans les assemblées, la rumeur). Ce contrôle influait donc sur une façon d'être en politique, dont l'analyse relève d'une perspective anthropologique. D'une certaine manière, c'est également revenir à la définition que proposait Périclès, dans sa célèbre oraison funèbre⁴⁶ : la démocratie, c'est la liberté (celle du peuple). Une définition qu'Aristote, finalement, ne nie pas non plus : « Le principe fondamental du régime démocratique, c'est la liberté [...], la volonté de n'être gouverné, au mieux, absolument par personne, ou sinon, de ne l'être que tour à tour⁴⁷. »

De l'alternance

Ainsi l'intérêt fondamental du processus de tirage au sort était de favoriser l'autogouvernement de tous par tous, chacun étant à tour de rôle gouvernant et gouverné. Aristote, toujours dans la *Politique*, le dit très clairement : « une des

marques de la liberté (*eleutheria*), c'est de commander et d'être commandé tour à tour », une alternance de rôles qu'un citoyen vertueux se doit d'accepter⁴⁸. C'est aussi ce que l'on trouve dans *Les Suppliantes* d'Euripide : Thésée dit bien que c'est « le fait de recevoir le pouvoir pour un an, à tour de rôle » qui caractérise la démocratie athénienne. Et c'est la même idée que l'on retrouvera chez Rousseau : la rotation des charges induit la généralité de la loi ainsi que la justice démocratique. Il faut vouloir pour autrui ce que l'on voudrait pour soi⁴⁹.

Bien sûr, cette rotation dans l'exercice du pouvoir existe encore dans les démocraties contemporaines. C'est d'ailleurs ce qui, dans la plupart des traités de science politique, définit le mieux leur fonctionnement quotidien : « Des hommes qui commandent, d'autres qui obéissent, tel est, dans sa nudité essentielle, le squelette irréductible de la vie politique⁵⁰. » Mais, dans une société de masse, cette rotation n'a ni la même signification ni la même portée que dans l'Antiquité puisque, de fait, la majeure partie des citoyens n'exercera jamais le pouvoir directement : l'alternance n'existe qu'entre partis politiques opposés et ne concerne souvent que leurs cadres dirigeants. Au contraire, dans la cité grecque, comme le disait Jean Pierre Vernant, « suivant un cycle réglé, la souveraineté passe d'un groupe à l'autre, d'un individu à l'autre, de telle sorte que commander et obéir, au lieu de s'opposer comme deux absolus, deviennent les deux termes inséparables d'un même rapport réversible⁵¹ ».

C'est ce qui distingue, toujours aux yeux d'Aristote, le pouvoir politique du pouvoir domestique : « Le gouvernant l'apprend en étant lui-même gouverné. » Une cité où les mêmes gouverneraient toujours et où les autres seraient gouvernés ne serait qu'« une cité d'esclaves et de maîtres, mais non d'hommes libres »⁵². Voilà pourquoi, à Athènes, aucune classe politique autonome ne pouvait réellement

s'instituer, du moins en principe : Périclès excepté, exercer longuement un monopole gouvernemental demeurerait une gageure, en partie du fait que l'expertise était rejetée du côté des esclaves publics⁵³. La rotation des charges et le tirage au sort, de même que le principe de l'*isègoria* à l'assemblée (le droit égal de prendre la parole), inclinaient, dans une certaine mesure, à déprofessionnaliser le plus possible la vie politique.

Cet idéal d'amateurisme s'incarnait d'abord au conseil (*boulè*) dont les cinq cents membres étaient tirés au sort. Magistrature collégiale, « la plus souveraine » pour Aristote, cette institution préparait les décisions de l'assemblée et les exécutait⁵⁴. Ses attributions, notamment en matière de politique étrangère, étaient très importantes : la *boulè* recevait les ambassades et percevait solennellement le tribut des alliés lors des Grandes Dionysies. En outre, elle était chargée de vérifier l'état des finances de la cité et l'utilisation des fonds par les magistrats. Elle avait aussi la main haute sur les travaux publics – routes, remparts, arsenaux, bâtiments religieux ou civils – mais également sur l'organisation des fêtes religieuses. Comme le résume le traité du Pseudo-Xénophon, le conseil devait délibérer sur une foule de choses, prenant des décisions sur la guerre, les moyens de trouver de l'argent, l'établissement des lois, les problèmes courants d'une cité et de son alliance⁵⁵.

Nombre d'historiens des institutions, en accord avec certains auteurs anciens, ont souligné ce rôle fondamental de la *boulè* : d'abord parce qu'elle était un rouage essentiel dans le fonctionnement quotidien de la cité ainsi que dans le processus d'élaboration de la loi ; mais aussi parce qu'elle aurait constitué une sorte de garde-fou de la démocratie directe, préparant, guidant et cadrant, finalement, les assemblées⁵⁶. Même s'il faut se garder du parti pris idéologique qui consiste à ne voir qu'anarchie et débordements dans ces

réunions de masses, la *boulè* pouvait effectivement constituer un rempart à certaines dérives.

Elle était enfin l'organe le plus représentatif (au sens socio-géographique) des *dèmes* : un commentateur tardif d'un texte d'Eschine assimile le conseil à une « cité en miniature » (*mikra polis*)⁵⁷. Le système clisthénien faisait que même un hameau de l'Attique pouvait envoyer en ville deux ou trois conseillers, y compris de simples citoyens dont les repas et les frais d'entretien étaient assumés par la communauté⁵⁸. Bien sûr, cela n'empêchait pas les riches possédants d'être surreprésentés au conseil, mais devenir bouleute constituait une expérience qu'un Athénien avait de grandes chances d'accomplir dans sa vie : Socrate le fut à l'âge de soixante-trois ans, se mêlant à des hommes de tous âges et de toutes conditions. Car, à la *boulè*, « le travail en commun de nombreux hommes qui ne se connaissaient pas jusqu'alors devait les conduire, sur la base de la solidarité existante, à prendre conscience de la qualité de citoyen, qualité qu'ils n'avaient pas encore exercée dans leur vie quotidienne⁵⁹ ». D'où que l'on vienne s'incarnait donc, au sein du conseil, une égalité purement politique qui conduisait à se sentir pleinement citoyen : quelque chose de plus grand qu'être membre de telle famille, qu'être issu de tel village ou quartier, qu'être un paysan, un artisan ou un marchand.

Durant l'année de leur charge, les bouleutes étaient conduits à séjourner régulièrement en ville du fait des nombreuses missions qui leur incombaient : les séances plénières restaient relativement nombreuses et un système de signaux pouvait appeler à tout moment une réunion d'urgence⁶⁰. Aristote écrit que le conseil se réunissait quotidiennement, à l'exception des jours fériés. Mais il ne s'agissait pas de tous les bouleutes, seulement les prytanes, cette fraction de cinquante conseillers qui siégeait en permanence durant un mois (il y avait dix mois « bouleutiques » dans l'année)⁶¹.

Il revenait à ce conseil restreint de gérer les affaires au quotidien. Chaque jour était désigné un épistate qui était chargé d'en présider les séances (ainsi que, le cas échéant, à l'assemblée). Il recevait également la garde du sceau de la cité et les clés des trésors. Les prytanes se réunissaient habituellement dans une salle circulaire, au sud-ouest de l'Agora, que les Athéniens appelaient la Tholos ou la Skias (le « Parasol ») et où brûlait le feu symbolique de la cité. C'est dans ce bâtiment, attenant au Bouleutèrion, la grande salle du conseil construite vraisemblablement après la réforme d'Éphialte (462 av. J.-C.), qu'ils prenaient leur repas.

À partir des années 470-460 av. J.-C., la règle semble s'être imposée de mentionner le conseil en introduction des décrets athéniens : de nombreuses inscriptions officielles commencent ainsi par la formule « Il a été décidé par le conseil et les Athéniens [le peuple] », preuve que l'assemblée votait presque toujours une proposition préalablement préparée puis soumise par la *boulè* (*probouleuma*)⁶². Pour autant, et même si certains historiens ont insisté sur l'importance du conseil, la décision finale revenait bien au peuple réuni en masse⁶³. C'était grâce, notamment, à l'*isègoria*, cette possibilité pour tous de parler à la tribune, de s'écarter d'un ordre du jour préalablement fixé, que l'assemblée se libérait d'une éventuelle prédominance de la *boulè* ou de magistrats trop influents.

La libre parole, mais mesurée

Les auteurs anciens employaient parfois le mot d'*isègoria* comme un synonyme de démocratie ou de liberté : Euripide, dans son éloge du régime athénien, fait dire à Thésée que si sa cité est libre, c'est parce que « son peuple

la gouverne. Ses chefs sont élus pour un an. L'argent n'y a nul privilège. Le pauvre et le riche ont les mêmes droits. [...] Quant à la liberté, elle est dans ces paroles : *Qui veut, qui peut donner un avis sage à la cité ?* Lors, à son gré, chacun peut briller... ou se taire. Peut-on imaginer plus belle égalité⁶⁴ ? »

La question rituelle était posée par le héraut de l'assemblée dès l'ouverture de la séance : en demandant « qui voulait prendre la parole », il réaffirmait solennellement le principe d'*isègoria*. L'orateur qui souhaitait parler devait alors se lever et une couronne lui était posée sur la tête. Pour autant, il est probable que tout le monde n'exerçait pas ce droit : l'*ekklèsia*, si elle reconnaissait une certaine compétence à quelques-uns, comme le montre la réélection des stratèges – Périclès le fut quinze ans d'affilée –, ne tolérait guère les sots qui devaient être bruyamment raillés. Platon consent à reconnaître que, lorsque l'ignorant tente de donner des conseils sur des questions pointues à ses concitoyens, « ils se moquent de lui et font du tapage⁶⁵ ». Certains, donc, devaient s'autocensurer, à l'instar de Socrate : « Tandis bien sûr qu'à titre privé, me promenant partout, je prodigue mes conseils et m'occupe des affaires de tout le monde, dans la vie publique je n'ose, en montant à la tribune face à votre multitude, conseiller la cité⁶⁶. » Immanquablement, l'ignorance, le manque d'expérience politique et la crainte de s'opposer à des orateurs chevronnés devaient constituer un frein à la libre parole.

Mais à la peur du ridicule s'ajoutait aussi une menace bien réelle, qui pesait sur ceux qui parlaient à tort et à travers : l'orateur qui entendait dévoyer le peuple risquait une malédiction que le héraut de l'assemblée prononçait rituellement en début de séance. Concrètement, il était surtout menacé par une procédure de *graphè paranomôn*, même si l'on peine à savoir quand exactement celle-ci fut mise en place (le premier

témoignage date de 415 av. J.-C.⁶⁷) : cette procédure pouvait frapper tout orateur qui avait fait une « proposition illégale », et ce même si l'assemblée l'avait votée. En cas de condamnation, le citoyen trop audacieux était frappé d'une lourde amende. À l'*isègoria* s'ajoutait donc la *parrhèsia*, le fait de devoir dire la vérité, tout du moins d'être sincère dans ses paroles : c'était un moyen de préserver le régime démocratique des propositions farfelues, des promesses inconsidérées ou des actions funestes, au même titre que la procédure d'ostracisme qui constituait une sorte de rempart contre les orateurs jugés trop influents et, donc, dangereux pour la cité.

Avec la *graphè paranomôn*, le peuple avait ainsi un double droit de regard sur le processus législatif, pouvant réexaminer et réviser sa position initiale⁶⁸. La Cour suprême des États-Unis qui, depuis 1803, a le pouvoir d'invalider et d'annuler les actes du Congrès est à cet égard l'institution moderne la plus proche de cette réalité antique. Démosthène dit bien que supprimer la *graphè paranomôn* c'était ruiner la démocratie – ce qu'ont effectivement fait les oligarques en 411 puis en 404 av. J.-C.⁶⁹. Son rôle était donc fondamental, et la procédure loin d'être exceptionnelle en temps ordinaire : les sources laissent entrevoir, pour le IV^e siècle av. J.-C., que les tribunaux athéniens jugeaient des actions en illégalité en moyenne une fois par mois.

Malgré ces nombreux garde-fous, maints citoyens n'hésitaient pas à faire entendre leur voix. Dans le *Protagoras* de Platon, Socrate dénonce tous ceux qui, contrairement à lui, ne rechignent pas à se lever à l'assemblée pour donner leur avis : « Le maçon, le serrurier, le cordonnier, le marchand, le patron de vaisseau, le pauvre, le riche, le noble, le roturier⁷⁰. » Mais cette prise de parole se révélait être une nécessité, en réalité, dans la mesure où l'initiative politique (mais aussi judiciaire) était presque toujours le fait d'individus : à Athènes, tout citoyen qui le désirait (les textes

disent *ho boulomenos*, « celui qui le veut ») pouvait engager des poursuites devant les tribunaux ou faire une proposition de décret (de nombreuses inscriptions comportent la mention « Untel a proposé »). Finley insistait sur cette différence fondamentale avec nos régimes modernes : dans les assemblées antiques, projets de loi et décisions finales étaient pris directement par les citoyens, sans médiation, sans filtre institutionnel – partis ou bureaucratie – qui aurait servi d'« amortisseur » politique. Tout le contraire, donc, de nos parlements modernes où, sauf cas particulier, l'initiative revient presque toujours aux autorités ou aux élus ; c'est-à-dire à des décideurs (qu'ils soient individuels ou en corps constitué), désignés par le peuple, payés pour leurs activités, encadrés (plus ou moins) par des structures partisans, et protégés (relativement) par une immunité qui limite leur responsabilité immédiate⁷¹.

L'initiative partagée, au même titre que la procédure de *graphè paranomôn*, était une autre façon de dire que la loi appartenait à tous et que le peuple n'était pas omniscient : il pouvait se tromper et réviser ses décisions. Il n'y avait pas, en politique, de vérité absolue ; seulement des opinions (*doxai*). Le droit de parler à l'assemblée (*isègoria*) mais aussi de reconnaître *a priori* que celui qui prenait la parole disait le vrai (*parrhèsia*) était également une façon d'accepter que tout point de vue était légitime.

Seuls les philosophes, et notamment Platon, prétendent le contraire, ce qui fait de nos régimes modernes les héritiers d'une longue tradition : convaincus par l'idéalisme néoplatonicien et chrétien, puis par des siècles de monarchie où les rois entendaient manifester la transcendance divine, nous pensons, même sans le voir, que l'État est, bien plus qu'une abstraction, une grande « chose » instituée quelque part (le *Léviathan* de Hobbes ?), garant d'une vérité, d'un savoir, d'un pouvoir en soi⁷².