

LA JUSTICE DES OLIGARQUES ET L'INVENTION DE L'ARISTOCRATIE

EMMANUÈLE CAIRE

Abstract: THE JUSTICE OF OLIGARCHS AND THE INVENTION OF ARISTOCRACY. When Aristotle examines the causes of *stasis* in cities in his *Politics*, he makes the feeling of injustice the primary cause of revolutions and establishes that democrats and oligarchs are at odds over the definition of justice in political matters: whereas the former base justice on the notion of equality, the latter use the recognition of *arete* as a criterion. The aim of this article is to examine how, from Herodotus with the discourse of the Persian Megabyze to the tyranny of the Thirty, a political discourse is developed that makes 'virtue' the measure of oligarchic justice.

Keywords: Oligarchy, Democracy, Aristocracy, Justice, Virtue

Au livre V de la *Politique*, Aristote se propose d'examiner les causes des changements de régime dans les cités. Partant du principe que tous s'accordent à poser le *juste* (τὸ δίκαιον) comme principe des constitutions mais que l'appréciation de ce qu'est exactement le juste varie selon les régimes politiques, il postule que c'est dès lors le sentiment d'injustice éprouvé par une partie de la cité qui est cause de la *stasis* et qui entraîne les changements de constitution.¹ Plus précisément, il relève une opposition radicale entre démocratie et oligarchie: les deux régimes trouvent leur origine dans deux conceptions différentes du juste, conceptions également erronées, selon Aristote, en raison de la manière dont elles abordent la notion d'égalité. En effet, si les deux régimes s'accordent à considérer que le juste repose sur «l'égalité analogique» (τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον),² ils conçoivent cette égalité analogique de manière opposée, les uns considérant qu'être égal

emmanuele.caire@univ-amu.fr, Aix-Marseille Université, CNRS, UMR 7297 TDMAM, France.

¹ Arist. *Pol.* 5, 1301a25-28 et 1301b4-6: δεῖ δὲ πρῶτον ὑπολαβεῖν τὴν ἀρχήν, ὅτι πολλὰ γέγνηται πολιτεῖαι πάντων μὲν ὁμολογούντων τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, τοῦτου δ' ἁμαρτανόντων, ὥσπερ εἴρηται καὶ πρότερον [...] ἀρχαὶ οὖν ὡς εἶπεν αὐταὶ καὶ πηγαὶ τῶν στάσεων εἰσιν, ὅθεν στασιάζουσιν· διὸ καὶ αἱ μεταβολαὶ γίνονται διχῶς («Il faut d'abord admettre comme point de départ le fait que les régimes ont existé en grand nombre parce que tout le monde s'accorde sur la question du juste comme égalité proportionnelle mais qu'on échoue à réaliser cet objectif, comme il a été dit précédemment [...] ce sont là, pour ainsi dire, les points de départ et les sources des séditions et c'est de là qu'on provoque des séditions. C'est pourquoi aussi les changements de régime se produisent de deux manières différentes»). Sur ce passage et les suivants voir en particulier De Luna, Zizza, Curnis 2016, 264-275, et plus largement, pour le commentaire des passages aristotéliens, Newman 1902; Aubonnet 1995; Lintott 2018.

² Sur la valeur explicative de καὶ dans l'expression τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, voir Newman 1902, IV, 283.

sur un point implique une égalité en tout, les autres qu'être inégal sur un point implique une inégalité en tout.³ Ainsi, schématiquement, si l'on considère que l'égalité analogique mentionnée peut s'exprimer sous la forme $a/b = a'/b'$, où le numérateur représente les droits politiques et le dénominateur le «mérite» (ἀξία),⁴ démocratie et oligarchie s'opposent par la définition qu'elles ont du mérite, et donc de la valeur retenue comme critère de comparaison: alors que les démocrates considèrent que ce critère est la liberté de naissance, commune à tous les citoyens, pour laquelle il n'est pas de variation de degré, et que, dès lors, puisque $b = b'$, alors nécessairement $a = a'$, les oligarques, eux, posent comme critère de comparaison la valeur personnelle, variable d'un individu à l'autre,⁵ avec pour implication que si $b' > b$, alors $a' > a$.

Mais si pour Aristote le postulat de départ est également erroné pour les deux types de régimes, en ce que chacun choisit comme critère de mesure ce qui n'est qu'un «point particulier», la difficulté s'accroît du côté des tenants de l'inégalité du fait que le «mérite» est susceptible d'être diversement décliné. C'est ce que le philosophe rappelle en une phrase dans l'*Éthique à Nicomaque* lorsqu'il analyse les modalités de la justice distributive:

Tout le monde s'accorde à considérer que le juste dans les distributions doit être proportionnel à une forme de mérite. Cependant tous n'entendent pas la même chose lorsqu'ils parlent de mérite: les démocrates parlent de la liberté, les oligarques de la richesse – et d'autres de la naissance –, les aristocrates de la valeur.⁶

³ Arist. *Pol.* 5, 1301a28-37: δῆμος μὲν γὰρ ἐγένετο ἐκ τοῦ ἴσους ὅτι οὖν ὄντας οἷσθαι ἀπλῶς ἴσους εἶναι (ὅτι γὰρ ἐλεύθεροι πάντες ὁμοίως, ἀπλῶς ἴσοι εἶναι νομίζουσιν) ὀλιγαρχία δὲ ἐκ τοῦ ἀνίσους ἐν τι ὄντας ὅλως εἶναι ἀνίσους ὑπολαμβάνειν (κατ' οὐσίαν γὰρ ἄνισοι ὄντες ἀπλῶς ἄνισοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι). εἴτα οἱ μὲν ὥς ἴσοι ὄντες πάντων τῶν ἴσων ἀξιούσι μετέχειν· οἱ δ' ὥς ἄνισοι ὄντες πλεονεκτεῖν ζητοῦσιν, τὸ γὰρ πλεῖον ἄνισον («La démocratie est née du fait que ceux qui sont égaux sur un point quelconque pensent être égaux dans l'absolu (parce que tous sont semblablement libres, ils estiment être égaux dans l'absolu); l'oligarchie est née du fait que ceux qui sont inégaux sur un seul point supposent être inégaux dans l'absolu (étant inégaux en richesse, ils supposent qu'ils sont inégaux dans l'absolu). Par suite, les uns, considérant qu'ils sont égaux, jugent bon de participer à tout sur un pied d'égalité, et les autres, considérant qu'ils sont inégaux, cherchent à obtenir davantage, car davantage c'est l'inégalité»).

⁴ Arist. *Pol.* 5, 1301b35-36: «ils s'accordent sur le fait que le juste dans l'absolu est celui qui est conforme au mérite».

⁵ Arist. *Pol.* 5, 1301b30-31: ἔστι δὲ διττὸν τὸ ἴσον· τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστίν. λέγω δὲ [...] κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ («...l'égalité est de deux sortes: l'égalité par le nombre et l'égalité selon le mérite. Par selon le mérite j'entends l'égalité proportionnelle»). Il n'est pas contradictoire d'affirmer d'une part que tout le monde s'accorde sur l'égalité proportionnelle, basée sur le mérite, comme fondement du juste et d'autre part qu'il existe deux sortes d'égalité dont l'une seulement est «selon le mérite»: étant donné que l'égalité démocratique conserve toujours un seul et même dénominateur – la liberté de naissance – cela revient à l'égalité «numérique», alors qu'en faisant varier la mesure du mérite l'égalité oligarchique ou aristocratique est bien une égalité «proportionnelle». Sur le développement historique de la théorie des deux égalités, voir Harvey 1965.

⁶ Arist. *EN.* 5, 1131a25-29: τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς νομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι, τὴν μὲντοι ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες, ἀλλ' οἱ μὲν δημοκρατικοὶ ἐλευθερίαν, οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ πλοῦτον, οἱ δ' εὐγένειαν, οἱ δ' ἀριστοκρατικοὶ ἀρετήν.

Ce désaccord fondamental constitue la cause des révolutions: si le grand nombre exige des droits politiques égaux au nom de l'égalité des citoyens en termes de liberté, le petit nombre revendique des droits supérieurs au nom de leur mérite personnel. De ce fait, Aristote aboutit à la constatation suivante:

Ceux qui sont partisans de l'égalité se révoltent lorsqu'ils pensent avoir une part inférieure, alors qu'ils sont égaux à ceux qui possèdent davantage; ceux qui sont partisans de l'inégalité et de la supériorité se révoltent lorsqu'ils considèrent que, étant inégaux, ils n'ont pas une part plus grande, mais égale ou inférieure [...]. De fait, on se révolte pour être égal lorsqu'on est en situation d'infériorité, et pour être supérieur lorsqu'on est en situation d'égalité.⁷

L'analyse, d'abord ainsi posée en termes généraux, est par la suite reprise et précisée pour ce qui concerne les régimes démocratiques et oligarchiques:

Dans les oligarchies, ce sont ceux qui constituent le grand nombre qui se révoltent, jugeant qu'ils sont injustement traités puisque, bien qu'égaux, ils ne reçoivent pas une part égale de droits politiques comme on l'a dit plus haut; dans les démocraties ce sont les notables, parce qu'ils ont une part égale de droits politiques, alors qu'ils ne sont pas égaux aux autres.⁸

Les considérations développées par Aristote dans la *Politique* constituent l'aboutissement d'une réflexion politique qui s'est construite progressivement sur plus d'un siècle, à travers l'analyse philosophique des constitutions (*politeiai*), mais aussi à travers la propagande développée à l'occasion des luttes entre partisans de la démocratie et partisans de l'oligarchie. Nous nous proposons de revenir sur les modalités de cette construction à partir de deux questions: peut-on d'une part retracer l'origine de l'utilisation de l'égalité analogique fondée sur le mérite comme principe du «juste» dans la répartition des droits politiques constitutifs d'une *politeia*?; peut-on d'autre part identifier les différentes conceptions du «mérite» qui sous-tendent la revendication de l'inégalité comme principe de la justice des oligarques?

⁷ Arist. *Pol.* 5, 1302a24-31: οἱ μὲν γὰρ ἰσότητος ἐφιέμενοι στασιάζουσιν ἂν νομίζωσιν ἔλαττον ἔχειν ὄντες ἴσοι τοῖς πλεονεκτοῦσιν, οἱ δὲ τῆς ἀνισότητος καὶ τῆς ὑπεροχῆς ἂν ὑπολαμβάνωσιν ὄντες ἄνισοι μὴ πλεόν ἔχειν ἀλλ' ἴσον ἢ ἔλαττον [...]. ἔλαττους τε γὰρ ὄντες ὅπως ἴσοι ὥσι στασιάζουσι, καὶ ἴσοι ὄντες ὅπως μείζους. Cfr. *EN.* 5, 1131a23-24: ἐντεῦθεν αἱ μάχαι καὶ τὰ ἐγκλήματα, ὅταν ἢ μὴ ἴσα ἴσοι ἢ μὴ ἴσοι ἴσα ἔχωσι καὶ νέμονται («C'est de là que naissent les affrontements et les réclamations, lorsque des gens égaux détiennent et se voient attribuer des parts inégales, ou bien des gens inégaux des parts égales»).

⁸ Arist. *Pol.* 5, 1303b37: στασιάζουσι δ' ἐν μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις οἱ πολλοὶ ὡς ἀδικούμενοι, ὅτι οὐ μετέχουσι τῶν ἴσων, καθάπερ εἰρηται πρότερον, ἴσοι ὄντες, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις οἱ γνώριμοι, ὅτι μετέχουσι τῶν ἴσων οὐκ ἴσοι ὄντες. Sur l'égalité et l'inégalité comme causes des révoltes factieuses chez Aristote, voir Hatzistavrou 2013, surtout 287-295.

1. Des usages possibles de l'égalité analogique: égale répartition ou pouvoir des meilleurs?

Le dialogue perse qui figure au livre III de l'*Histoire* d'Hérodote⁹ constitue l'un des premiers et des plus décisifs témoignages théoriques pour répondre à cette double question. Certes, dans les trois plaidoyers que livrent les protagonistes sur les mérites comparés de la monarchie, de l'oligarchie et de la démocratie afin de déterminer quel peut être le meilleur régime pour les Perses, il n'est pas encore question de «juste», mais seulement de «beau» (καλόν) ou de «bon» (ἀγαθόν). Toutefois la confrontation des trois discours permet d'établir un tableau comparatif des vices et des vertus des gouvernants pour chacune des *politeiai* considérées.

	Vices	Vertus
Le monarque	- démesure (ὑβρις) - jalousie (φθόνος) - «méchanceté (κακότης) - «il commet beaucoup d'actes d'un orgueil insensé» (ἔρδει πολλὰ καὶ ἀτάσθαλα) - «il se plaît à fréquenter les pires des citoyens» (χαίρει τοῖσι κακίστοις τῶν ἀστῶν) - «il excelle à accueillir les calomnies» (διαβολὰς ἄριστος ἐνδέκεσθαι) - «il est impraticable entre tous» (ἀναρμοστότατος πάντων) - «il bouleverse les coutumes ancestrales» (νόμια κινεῖ πατρίαν) - «il violente les femmes» (βιάται γυναῖκας) - «il met à mort sans procès» (κτείνει ἀκρίτους)	- «il fait usage de sa capacité de jugement supérieure» (γνώμη τοιαύτη χρεώμενος) - «il est susceptible d'être un irréprochable tuteur de la masse populaire» (ἐπιτροπεύει ἄν ἁμωμήτως τοῦ πλήθους) - «il est admiré» (θωμαζόμενος) - il est «le meilleur» (ἄριστος) - «la monarchie est le régime qui l'emporte sur les autres» (ἡ μοναρχία κράτιστον)
Les oligarques	- ils développent «de violentes haines personnelles» (ἔχθεα ἴδια ἰσχυρά) - «chacun veut être le meneur» (ἕκαστος βουλόμενος κορυφαῖος εἶναι)	«ils cultivent leur valeur pour le bien commun» (ἀρετὴν ἐπασκέουσι ἐς τὸ κοινόν) «les hommes les meilleurs prennent les meilleures décisions» (ἀρίστων ἀνδρῶν ἄριστα βουλευμάτα γίνεσθαι)

⁹ Hdt. 3.80–83. Sur la date de composition du discours perse, voir Connor 1971, 199–206 (entre 430 et 420); Sealey 1974, 273 n. 19 (entre 430 et 424, et plutôt vers 430). Pour une date plus haute (entre 447 et 444), Powell 1939; Podlecki 1966.

Le peuple	- «bon à rien» (ἀχρήσιος) - «stupide» (ἄσύνετος) - en proie à «la démesure» (ὑβρις) - «indiscipliné» (ἀκόλαστος) - «il agit sans savoir» (τῷ οὐδὲ γινώσκειν ἔνι) - «il n'a pas reçu d'instruction» (οὐκ ἐδιδάχθη) - «il n'a rien vu de beau» (οὐκ εἶδε καλὸν οὐδέν) - il est «privé d'intelligence» (ἄνευ νόου) - il développe «la méchanceté» (κακότης)	«ce régime porte le plus beau de tous les noms: <i>isonomie</i> » (οὕνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην)
-----------	--	---

De fait, on constate que la liste comprend plus de vices que de vertus, ces dernières résidant le plus souvent dans le contre-point des vices énoncés pour les deux autres régimes. On retiendra donc plus particulièrement la longue énumération des vices de la démocratie – dont certains sont d'ailleurs partagés par la monarchie – qui constitue le cœur du discours de Mégabyze et qu'il faut lire comme le miroir inversé des vertus de l'oligarchie dont il se fait le champion. Face à cette multitude de vices, la seule vertu clairement revendiquée par Otanès pour le régime qu'il défend, à savoir le «gouvernement de la masse» (πλήθος ἄρχον), c'est son nom, qui affiche ouvertement le principe sur lequel il repose: l'isonomie, «l'égal répartition».¹⁰ La pratique de l'égalité citoyenne est ensuite précisée par ses déclinaisons institutionnelles: la délibération commune, le tour de rôle dans l'accès aux magistratures, la reddition de comptes systématique à l'issue de l'exercice de celles-ci. Concernant l'oligarchie en revanche, ses vertus propres sont aussi peu nombreuses que ses vices: si Darius et Otanès identifient tous deux son défaut majeur comme étant la propension aux rivalités internes, que ce soit parce que chacun y désire la première place ou parce qu'il s'y développe des haines fortes, Mégabyze avance comme argument déterminant en sa faveur le fait que ce régime est le meilleur puisqu'il réserve le pouvoir aux «meilleurs» (*aristoi*), qui prennent les résolutions «les meilleures» (*arista*) parce qu'ils sont précisément les meilleurs,¹¹ ce qui ressemble fort à une forme de tautologie.

En fait la phrase de Mégabyze n'explicite pas ce qu'est cette excellence qui paraît aller de soi, tout comme va de soi pour lui sa propre appartenance et

¹⁰ Hdt. 3.80: πλήθος δὲ ἄρχον πρῶτα μὲν οὕνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην («Le gouvernement du grand nombre porte tout d'abord le nom le plus beau de tous, celui d'isonomie»).

¹¹ Hdt. 3.81: ἡμεῖς δὲ ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων ἐπιλέξαντες ὁμιλίην τοῦτοις περιθέωμεν τὸ κράτος· ἐν γὰρ διη τοῦτοις καὶ αὐτοὶ ἐνεσόμεθα, ἀρίστων δὲ ἀνδρῶν οἴκως ἄριστα βουλευόμενα γίνεσθαι («Choisissons, quant à nous, un groupe d'hommes parmi les meilleurs, et remettons-leur le pouvoir. De fait nous-mêmes aussi serons parmi eux et il est vraisemblable que des hommes les meilleurs proviennent les meilleures résolutions»).

celle de ses compagnons à ce groupe des *aristoi*. Il n'explicite pas non plus le lien entre la qualité des gouvernants et leur aptitude à délibérer, se contentant d'affirmer qu'il relève de la «vraisemblance». Ainsi, l'excellence dans la délibération (*arista bouleumata*) est à la fois la conséquence du mérite des *aristoi* et la justification de leur domination (*kratos*). De ce fait le régime oligarchique peut se revendiquer comme une *aristo-cratia*, qui, parce qu'il est le «régime des meilleurs» est nécessairement le «meilleur des régimes». Ainsi «l'excellence» des meilleurs apparaît moins comme la justification du terme par lequel eux-mêmes se qualifient que comme la conséquence d'une qualité intrinsèque. Mégabyze n'explique aucunement ce qui permet de définir ou de justifier cette appellation. *Aristos* est un terme réflexif: le nom justifie la qualité et la qualité justifie le nom. L'excellence des meilleurs est une évidence et il en va de même de la *kakotès* («la mauvaise qualité») du peuple qui cumule tous les vices des *kakoi*, alors qu'un partisan de la démocratie tel qu'Otanès analyse la *kakotès* du monarque comme le résultat de la corruption provoquée en tout individu par la pratique d'un pouvoir illimité.¹²

Un texte anonyme, l'*Athenaion Politeia* faussement attribué à Xénophon, qui pourrait être à peu près contemporain de la rédaction du dialogue perse,¹³ entretient des échos significatifs avec l'argumentation de Mégabyze. Il ne s'agit pas cependant d'une réflexion théorique sur la comparaison entre les différents types de régimes, mais plutôt d'un pamphlet politique qui constitue une attaque en règle contre la démocratie athénienne. Partant du principe que, dans toute cité, le régime politique résulte d'un rapport de force entre deux classes socio-économiques, le *dèmos* («le peuple») d'une part, les *chrèstoi* («les honnêtes gens») de l'autre, l'auteur définit la démocratie, telle qu'elle est exercée à Athènes, comme la domination des premiers sur les seconds. Toutefois, la stratégie du vocabulaire mise en œuvre dans le pamphlet permet de dépasser cette simple dichotomie et, par le jeu des synonymes, de dresser un tableau contrasté des vices des *ponèroi* opposés aux vertus des *beltistoi*. L'auteur peut ainsi opérer un glissement et poser une équivalence entre distinction sociale et économique, valeur éthique et rôle politique.¹⁴ Malgré la grande variété lexicale, il est possible de regrouper les termes utilisés pour chacune des deux catégories en fonction de leurs connotations.

¹² Hdt. 3.80.

¹³ Sur la datation du texte et les hypothèses d'attribution, voir la synthèse de Lenfant 2017, iv-xxv, et les analyses de Bearzot 2011 et Tuci 2011.

¹⁴ Sur la stratégie du vocabulaire du pseudo-Xénophon, voir Caire 2014. Will 1972, 676, voit plutôt dans ce passage un indice de la «confusion» qui règne dans l'esprit du pseudo-Xénophon, représentant de la «pensée traditionnelle» pour laquelle «richesse et pauvreté sont moins des critères économiques que des concepts sociaux».

Connotation numérique	ὀλίγοι (le petit nombre)	ὁ ὄχλος (la foule) τὸ πλῆθος (la masse) πάντες (tous) ὁ βουλόμενος (n'importe qui)
Connotation économique	οἱ πλούσιοι (les riches) οἱ εὐδαίμονες (les fortunés) οἱ δυνατώτατοι (les plus puissants/ les plus capables) δυνάμενοι (les puissants)	οἱ πένητες (les pauvres)
Connotation morale	οἱ χρηστοί (les honnêtes gens) οἱ βέλτιστοι / τὸ βέλτιστον (l'élite) οἱ βελτίους (les meilleurs) οἱ ἄνδρες ἄριστοι (les hommes excellents) οἱ γενναῖοι (les nobles)	οἱ πονηροί (les vauriens) οἱ χείρους (les inférieurs) οἱ μαινόμενοι ἄνθρωποι (les fous furieux) τὸ κάκιστον (la racaille)
Connotation socio-politi- que	οἱ ὀπλῖται (les hoplites) τὸ ὀπλιτικόν (le corps hoplitique) οἱ γεωργοῦντες (ceux qui cultivent la terre) οἱ γυμναζόμενοι καὶ τὴν μουσικὴν ἐπιτηδεύοντες (ceux qui pratiquent la gymnastique et la musique)	ὁ δῆμος (le peuple) οἱ δημοτικοί (le parti du peuple) οἱ δημόται (les gens du peuple)
Autres	οἱ δεξιωτάτοι (les plus habiles)	

L'argumentation du pseudo-Xénophon trouve une expression synthétique dans le paragraphe suivant:

Partout sur la terre l'élite (*to beltiston*) est opposée à la démocratie. C'est chez les gens de l'élite (*beltistoi*) qu'il y a le moins d'indiscipline (*akolasia*) et d'injustice (*adikia*) et le plus d'application à rechercher les agissements honnêtes (*ta chrèsta*); c'est dans le peuple (*dèmos*) qu'il y a le plus d'ignorance (*amathia*), de désordre (*ataxia*) et de vilenie (*ponèria*). En effet, c'est la pauvreté (*penia*) qui les pousse davantage aux agissements honteux (*ta aischra*), ainsi que l'absence d'éducation (*apaideusia*) et l'ignorance (*amathia*) qui, pour quelques hommes, a pour cause le manque de ressources (*endeia chrèmatôn*).¹⁵

Outre la liaison étroite, qui est ici explicitée, entre les qualités morales, les caractéristiques sociales et les choix politiques, on retrouve dans cette position

¹⁵ [Xen.] *Ath.* 1.5: ἔστι δὲ πάση γῇ τὸ βέλτιστον ἐναντίον τῇ δημοκρατίᾳ· ἐν γὰρ τοῖς βελτίστοις ἐνὶ ἀκολασίᾳ τε ὀλίγιστη καὶ ἀδικία, ἀκρίβεια δὲ πλείστη εἰς τὰ χρηστά, ἐν δὲ τῷ δήμῳ ἀμαθία τε πλείστη καὶ ἀταξία καὶ πονηρία· ἢ τε γὰρ πενία αὐτοὺς μάλλον ἄγει ἐπὶ τὰ αἰσχρὰ καὶ ἡ ἀπαιδευσία καὶ ἡ ἀμαθία ἢ δι' ἔνδειαν χρημάτων ἐνίοις τῶν ἀνθρώπων.

de principe une description des défauts du *dèmos* qui n'est pas sans rappeler les propos tenus par Mégabyze dans le dialogue perse d'Hérodote. L'ignorance et l'absence d'éducation, la propension au désordre, auxquelles s'ajoute la pauvreté dont l'auteur suggère qu'elle est à la fois la définition même du *dèmos* et la source de ses vices, ont pour conséquence des agissements honteux. L'élite, elle, est naturellement encline aux agissements honnêtes. Si le vocabulaire est plus diversifié que dans le raisonnement de Mégabyze et le raisonnement un peu plus détaillé, l'équation reste similaire: de même que pour le Perse la vraisemblance voulait que des *aristoi* émanent les *arista bouleumata*, il est tout aussi évident pour le pseudo-Xénophon, que les *beltistoi* (qui, rappelons-le, sont aussi les *chrèstoi*) recherchent les *chrèsta*. De même, comme dans le dialogue perse, si l'on excepte la recherche des *chrèsta*, l'énumération des vices l'emporte largement sur celle des vertus. Ces dernières, quand il s'agit de l'élite, sont caractérisées comme l'absence – ou en tout cas le moindre degré – des vices attribués au *dèmos*. Mais, de façon aussi complexe que subtile, ces vices, généralement dénommés avec des termes à suffixe privatif, affichent en négatif les vertus de l'élite. Enfin, l'opposition entre les deux catégories de la population repose sur l'emploi réitéré des comparatifs (*mallon*) et des superlatifs (*beltistoi*, *oligistè*, *pleistè*), ce qui permet de suggérer une gradation dans le vice comme dans la vertu avec une insistance sur les extrêmes. La valeur des actes est proportionnelle à la valeur des hommes; sur l'échelle des vices et des vertus le *dèmos* se situe indiscutablement en bas et l'élite en haut. Il n'est plus ensuite que de passer du jugement moral à la revendication politique pour pouvoir affirmer que «partout sur la terre l'élite est opposée à la démocratie»: la valeur morale des hommes et des actes doit se traduire en termes de pouvoir (*kratos*). Les *beltistoi*, adversaires de la *dèmo-cratie*, ne peuvent qu'être partisans de la *beltisto-cratie*, ou de son possible synonyme l'*aristo-cratie*.¹⁶

Devant ce tableau à charge contre la démocratie, on pourrait donc s'étonner de l'affirmation paradoxale qui inaugure la démonstration du pseudo-Xénophon. En effet, immédiatement après avoir annoncé son sujet et affirmé son hostilité au régime démocratique, l'auteur expose ainsi la situation politique d'Athènes:

Je commencerai donc par dire ceci: il paraît juste (*dikaiôs dokousin*) qu'ici les pauvres et le peuple obtiennent davantage que les nobles et les riches pour cette raison que

¹⁶ De ce fait, le *dèmos* est naturellement partisan de la démocratie, mais tout membre de l'élite qui se rallie à ce régime est moralement un *kakos* qui choisit l'injustice. Cfr. [Xen.] *Ath.* 2.20: δημοκρατίαν δ' ἐγὼ μὲν αὐτῷ τῷ δήμῳ συγγινώσκω· αὐτὸν μὲν γὰρ εὔ ποιεῖν παντὶ συγγνώμη ἐστίν· ὅστις δὲ μὴ ὦν τοῦ δήμου εἴλετο ἐν δημοκρατουμένῃ πόλει οἰκεῖν μᾶλλον ἢ ἐν ὀλιγαρχουμένῃ, ἀδικεῖν παρεσκευάσατο καὶ ἔγνω ὅτι μᾶλλον οἷόν τε διαλαθεῖν κακῶ ὄντι ἐν δημοκρατουμένῃ πόλει μᾶλλον ἢ ἐν ὀλιγαρχουμένῃ («Pour ma part, je pardonne la démocratie au peuple lui-même, car il est pardonnable que tout homme veuille son propre bien; mais celui qui, sans faire partie du peuple, choisit de vivre dans une cité démocratique plutôt que dans une cité oligarchique se prépare à commettre l'injustice en sachant que, lorsqu'on est un méchant homme, il est plus possible de passer inaperçu dans une cité démocratique que dans une cité oligarchique»). Voir le commentaire de ce passage dans Lenfant 2017, 151–157. Lapini 1997, 241–254, y voit un réquisitoire contre les 'collaborateurs' du régime, qui pourrait viser des personnages publics comme Alcibiade.

c'est le peuple qui fait marcher les navires et qui assure la puissance de la cité, avec les pilotes, les chefs de rame, les cinquanteniers, les pilotes en second, les constructeurs de navires; ce sont eux qui donnent sa puissance à la cité beaucoup plus que les hoplites, les nobles et les honnêtes gens. Et puisqu'il en est ainsi, il paraît juste (*dokei dikaion einai*) que tous aient part aux magistratures, que ce soit par le tirage au sort ou par l'élection et que soit autorisé à prendre la parole qui le veut.¹⁷

Comment un adversaire du régime peut-il présenter comme «justes» les principes égalitaires de la démocratie?

En fait cette affirmation contient les prémices de l'analyse aristotélicienne dans la *Politique*. Le «juste» dont il est question ici n'est aucunement le «juste dans l'absolu»,¹⁸ mais il est lié à la nature même de la *politeia*¹⁹ et l'auteur se contente de reconnaître que le régime a le mérite de la logique²⁰ en appliquant une règle égalitaire entre tous les membres du *dèmos* (même s'il se plaît à oublier que le facteur commun de cette égalité est la citoyenneté et si en certains passages il joue à effacer la distinction entre hommes libres et esclaves).²¹ Toutefois il ajoute une autre dimension à la définition du *juste* en justifiant le choix du *juste démocratique*

¹⁷ [Xen.] *Ath.* 1.2: πρῶτον μὲν οὖν τοῦτο ἔρῳ, ὅτι δικαίως <δοκοῦσιν> αὐτόθι καὶ οἱ πένητες καὶ ὁ δῆμος πλεον ἔχειν τῶν γενναίων καὶ τῶν πλουσίων διὰ τὸδε, ὅτι ὁ δῆμος ἐστὶν ὁ ἐλαύνων τὰς ναῦς καὶ ὁ τὴν δύναμιν περιτιθεὶς τῇ πόλει, καὶ οἱ κυβερνήται καὶ οἱ κελευσταὶ καὶ οἱ πεντηκόνταρχοι καὶ οἱ πρῶραται καὶ οἱ ναυπηγοί – οὗτοί εἰσιν οἱ τὴν δύναμιν περιτιθέντες τῇ πόλει πολὺ μᾶλλον ἢ οἱ ὀπλίται καὶ οἱ γενναῖοι καὶ οἱ χρηστοί. ἐπεὶ δὲ οὖν ταῦτα οὕτως ἔχει, δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶσι τῶν ἀρχῶν μετεῖναι ἓν τε τῷ κλήρῳ καὶ ἓν τῇ χειροτονίᾳ, καὶ λέγειν ἐξεῖναι τῷ βουλευμένῳ τῶν πολιτῶν. Le début du passage a suscité diverses corrections (voir la proposition de Lapini 1997, 30–31, et la synthèse de Lenfant 2017, 29–31), mais dans tous les cas il s'agit bien de qui est jugé juste en démocratie.

¹⁸ Cfr. Arist. *EN* 5, 1134a25 sur la distinction entre «le juste absolu» (τὸ ἀπλῶς δίκαιον) et le «juste politique» (τὸ πολιτικὸν δίκαιον) qui vise à la recherche du bien commun (mais qui, dans le cas de la démocratie comme de l'oligarchie, échoue à réaliser son objectif).

¹⁹ Cfr. Arist. *Pol.* 5, 1317b3–10: καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν, τούτου δ' ὄντος τοῦ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον, καὶ ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι τέλος καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ δίκαιον· φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν· ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρους τῶν εὐπόρων· πλείους γὰρ εἰσι, κύριον δὲ τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν («En effet, le juste démocratique consiste à avoir l'égalité selon le nombre et non selon le mérite, et, puisque tel est le juste, la masse est nécessairement celle qui détient l'autorité souveraine, et tout ce que décide la majorité est la fin, et le juste réside en cela. En effet ils disent que chacun des citoyens doit avoir une part égale. En conséquence dans les démocraties il se produit que les démunis ont une autorité supérieure à celle des nantis; en effet ils sont plus nombreux et l'autorité souveraine, c'est l'avis de la majorité»). La relativité du droit positif, et par là-même du «juste» en matière politique était déjà soulignée par Antiphon (*D-K B 44*). Sur le rapport entre droit positif et droit naturel et ses différentes exploitations politiques, voir Bearzot 2008, 47–51.

²⁰ Sur l'interprétation de *dikaïos*, *dikaîos* dans ce passage au sens de «logique», «normal», voir Will 1978, 80 n. 5. On remarquera que le verbe *dokein* est construit sans datif, ce qui conserve l'ambiguïté sur l'origine du jugement: est-ce aux yeux du peuple que ce choix paraît juste, précisément parce qu'il s'inscrit dans la logique même de la démocratie, ou, plus généralement, parce qu'il est la conséquence d'un rapport de force indiscutable? On notera toutefois que si l'on suit la correction de Lapini 1997 pour le premier passage (ὅτι δικαιοῦσι κτλ.), le jugement serait d'abord celui du «peuple et des pauvres».

²¹ [Xen.] *Ath.* 1.10–12.

par la «puissance» (*dynamis*) du peuple. Le rapport de force entre le *dèmos* et les *chrèstoi* est incontestablement en faveur du premier et dès lors il est *juste* que ce soit la conception égalitaire qui l'emporte et que le peuple exerce le pouvoir. Tout aussi logiquement, le pseudo-Xénophon relève par la suite que le *juste oligarchique* reposant sur l'*eunomia* («la bonne répartition») pourrait être réalisé si les meilleurs parvenaient à s'emparer du pouvoir, mais il doit bien admettre que cette éventualité est difficilement envisageable à Athènes.²²

En liant ainsi la notion du «juste» à celle de puissance, le pseudo-Xénophon amorce certains développements théoriques dont Calliclès se fait le porte-parole dans le *Gorgias* de Platon, lorsqu'il proclame que le juste coïncide avec le droit du plus fort:

La nature elle-même, selon moi, fait clairement apparaître qu'il est juste (*dikaion*) que le meilleur (*ameinón*) ait l'avantage sur le plus mauvais (*cheirón*), et le plus puissant (*dynatóteros*) sur le moins puissant (*adynatóteros*) [...] il est clair que telle est la norme du juste: le plus fort (*kreittón*) gouverne le plus faible (*hèttón*) et a l'avantage sur lui.²³

Toutefois Calliclès opère un renversement par rapport à la démonstration du pseudo-Xénophon en plaçant la puissance du côté des meilleurs. Et, de ce fait, il expose en miroir la critique du *juste* oligarchique vu par les démocrates:

[...] À mon avis ce sont les faibles (*astheneis*) et le grand nombre (*hoi polloi*) qui établissent les lois. C'est pour eux et dans leur propre intérêt qu'ils établissent les lois, qu'ils accordent les éloges et les blâmes. Dans leur crainte des plus forts (*errómenesteroi*), qui sont aussi capables (*dynatoi*) d'avoir l'avantage (*pleon echtein*), et pour éviter que ceux-ci aient l'avantage, ils disent que désirer davantage (*pleonektein*) est honteux et injuste (*aischron kai adikon*) et que c'est commettre l'injustice (*adikein*) que de chercher à avoir l'avantage sur autrui. En effet, eux-mêmes se contentent, à mon avis, d'avoir une part égale alors qu'ils sont de moindre valeur (*phauloteroi*). Voilà pourquoi la loi déclare honteux et injuste le fait de chercher à avoir l'avantage sur le grand nombre, et on appelle cela commettre l'injustice.²⁴

²² [Xen.] *Ath.* 3.12.

²³ Plat. *Gorg.* 483D: ἡ δὲ γε οἶμαι φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλεόν ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ [...] ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλεόν ἔχειν. Pour une étude détaillée de l'emploi de *kreittón* et de ses équivalents dans le discours de Calliclès et sur la théorie du droit du plus fort dans le *Gorgias*, voir Fouchard 1997, 427-439.

²⁴ Plat. *Gorg.* 483B-C: [...] ἀλλ' οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν· ἐκφοβοῦντες τοὺς ἔρρωμενέστερους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλεόν ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλεόν ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτο ἐστὶν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλεόν τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ οἶμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλοτέρους ὄντες. διὰ ταῦτα δὲ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλεόν ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν.

Le pseudo-Xénophon est tout aussi hostile que Calliclès à la conception démocratique du juste et se montre tout aussi critique à son égard. Tous deux reconnaissent l'opposition radicale entre deux conceptions qui se contredisent terme à terme. Tous deux admettent que la loi est un instrument utilisé par chacun des deux régimes pour établir et étayer sa propre conception du juste. Mais la stratégie adoptée est différente d'un texte à l'autre. Si le pseudo-Xénophon choisit de démonter la logique de la répartition démocratique, c'est aussi bien pour suggérer ce que pourrait être une *eunomia* aristocratique, appuyée sur une législation nouvelle,²⁵ que pour faire apparaître un rapport de force défavorable aux adversaires du régime athénien. Calliclès, lui, considère que la puissance démocratique n'est qu'un masque, qui se sert de la loi pour compenser la faiblesse réelle du *dêmos*, et que ce dernier n'a que le nombre à opposer aux meilleurs, dont l'excellence est indissociable de la puissance. Comme chez le pseudo-Xénophon, la variété lexicale associée à l'emploi des superlatifs et des comparatifs permet de glisser d'une connotation à l'autre tout en établissant une corrélation entre différents types d'excellence ou d'infériorité. Mais une fois encore, le juste aristocratique se définit comme l'exact contraire du juste démocratique puisque son principe même, l'inégalité conçue comme le désir d'avoir plus (*pleonektein*), est décrétée «honteuse et injuste» par la loi démocratique. Si l'inégalité est bien le juste des gens de valeur, l'égalité est celui des gens qui n'en ont pas.

2. Mesurer l'excellence: le choix des critères

La position 'réaliste' du pseudo-Xénophon et de Calliclès, qui constate la relativité de la notion de *juste* en fonction des régimes politiques et du rapport de forces qui en impose la définition, n'est pas inconciliable avec le postulat aristotélicien selon lequel, dans tout régime, la conception du *juste* repose sur une répartition proportionnelle au mérite (*axia*). Mais lorsque dans l'*Éthique à Nicomaque* le philosophe constate que les critères du «mérite» varient d'un régime à l'autre, il ne se contente pas d'opposer régimes égalitaires et régimes inégalitaires: parmi les régimes inégalitaires il établit aussi une distinction entre oligarchie et aristocratie. En effet alors que les partisans de l'oligarchie assimilent le mérite à la richesse (*plouton*) ou à la noblesse de naissance (*eugeneia*), les partisans de l'aristocratie le font reposer sur la valeur (*arête*).²⁶

²⁵ [Xen.] *Ath.* 1.9: εἰ δ' εὐνομίαν ζητεῖς, πρῶτα μὲν ὄψει τοὺς δεξιωτάτους αὐτοῖς τοὺς νόμους τιθέντας. ἔπειτα κολάσουσιν οἱ χρηστοὶ τοὺς πονηροὺς καὶ βουλευουσὶν οἱ χρηστοὶ περὶ τῆς πόλεως καὶ οὐκ ἐάσουσι μαινομένους ἀνθρώπους βουλευεῖν οὐδὲ λέγειν οὐδὲ ἐκκλησιάζειν («Si tu cherches une bonne organisation, tu verras tout d'abord les plus habiles établir les lois pour les citoyens. Ensuite les honnêtes gens châtieront les vauriens et ce seront les honnêtes gens qui délibéreront à propos de la cité et ils ne toléreront pas que des fous-furieux délibèrent, prennent la parole et siègent à l'Assemblée»).

²⁶ Cf *supra*, n. 6. Voir aussi Arist. *Pol.* 4, 1294a9-10: δοκεῖ δὲ ἀριστοκρατία μὲν εἶναι μάλιστα τὸ τὰς τιμὰς νεμεῖσθαι κατ' ἀρετὴν («L'aristocratie paraît être surtout la répartition des honneurs en proportion de la valeur»).

Ces divergences de vues entre partisans de l'inégalité, qu'Aristote théorise avec la distinction entre des formes de régimes, font écho aux débats politiques qui, dans le dernier tiers du V^e siècle, ont opposé non seulement les démocrates et les oligarques, mais aussi les oligarques entre eux. On peut par exemple relever des traces de ces controverses dans le discours que Thucydide fait prononcer au Syracusain Athénagoras à la veille de l'expédition de Sicile: face à la définition simple du *juste* démocratique – l'*isonomia* –, ce dernier met en question la conception de la justice et du mérite des adversaires du régime:

Que voulez-vous, jeunes gens? [...] ne pas partager également (*isonomeisthai*) avec un grand nombre? Mais comment serait-il juste (*dikaion*) qu'étant les mêmes on ne mérite pas les mêmes avantages? On ira dire que la démocratie est chose dépourvue d'intelligence et d'équité (*oute xuneton out' ison*) et que ceux qui possèdent les richesses sont les meilleurs (*beltistoi*) pour gouverner au mieux (*arista*).²⁷

Il est frappant de constater que, dans un contexte historique précis, le discours d'Athénagoras reprend de façon presque systématique les éléments déjà présents dans le dialogue perse et amplement développés par le pseudo-Xénophon sur le plan théorique. Face à l'énonciation du *juste* démocratique qui considère que «ceux qui sont les mêmes méritent les mêmes choses» et qui établit donc le régime politique sur la base de l'isonomie, la contestation oligarchique porte sur le terme *ison*, qu'elle renverse avec cet apparent paradoxe: la démocratie, parce qu'elle est isonomique, donc «égalitaire», n'est pas *ison*, c'est-à-dire «équitable». Quant à l'oligarchie, si le critère ouvertement revendiqué comme mesure du mérite y est la richesse, d'autres éléments sont toutefois sous-jacents. Ses adversaires reprochent à la démocratie (et au *dèmos*) son manque d'intelligence, tout comme Mégabyze affirmait que le peuple était dépourvu d'esprit (*aneu noou*) et qu'il agissait sans savoir, et tout comme le pseudo-Xénophon stigmatisait son absence d'instruction (*amathia*) et d'éducation (*apaideusia*). Par ailleurs la formule selon laquelle «ceux qui possèdent les richesses sont aussi les meilleurs pour gouverner excellemment» rappelle fortement celle de Mégabyze affirmant qu'il est vraisemblable que «les meilleurs délibèrent excellemment». L'association étroite entre les «riches» et les «meilleurs» est, pour sa part, dans la lignée directe du vocabulaire utilisé par le pseudo-Xénophon. Le discours d'Athénagoras met ainsi en lumière les différents éléments de la conception du juste oligarchique: une égalité proportionnelle qui fait de la richesse la mesure du «mérite» (*axia*), mais qui le justifie au nom de l'excellence de ceux qui se présentent comme «les meilleurs».

La suite du discours a précisément comme objectif de mettre en question cette équivalence:

²⁷ Thuc. 6.38.5–39.1: τί καὶ βούλεσθε ὧ νεώτεροι; [...] ἀλλὰ δὴ μὴ μετὰ πολλῶν ἰσονομεῖσθαι; καὶ πῶς δίκαιον τοὺς αὐτοὺς μὴ τῶν αὐτῶν ἀξιούσθαι; φήσει τις δημοκρατίαν οὔτε ξυνετὸν οὔτ' ἴσον εἶναι, τοὺς δ' ἔχοντας τὰ χρήματα καὶ ἄρχειν ἄριστα βελτίστους.

Je dis, moi, [...] que les riches (*plousioi*) sont les meilleurs (*aristoi*) pour veiller sur les richesses, que les gens intelligents (*xunetoi*) délibèrent au mieux (*beltista*), que le grand nombre (*polloi*) tranche excellemment (*arista*) après avoir écouté et que ces différents éléments semblablement, à tour de rôle et tous réunis, occupent une part égale (*isomoirein*) en démocratie. L'oligarchie, elle, partage les dangers avec le grand nombre mais, non contente de vouloir plus d'avantages (*pleonektein*), elle prend et garde tout pour elle.²⁸

Comme on le voit, l'attaque d'Athénagoras joue très habilement à la fois sur les présupposés du raisonnement oligarchique et sur son vocabulaire qu'il reprend pour mieux en dénoncer les ambiguïtés et pour combattre ses adversaires avec leurs propres arguments. Tout en mettant en lumière le fait que les critères d'excellence sont multiples (richesse, intelligence, mais aussi nombre), il les associe à des formes particulières d'excellence, qui sont en fait des formes de compétences (finances, délibération, décision par le vote), et affirme que toutes ces formes sont à la fois identifiées, distinguées et réunies dans le régime démocratique. Cela revient à suggérer que l'*isonomia* démocratique est une *isomoiria* attribuant à chacun le rôle qui correspond à son mérite propre, autrement dit que la démocratie est précisément le régime qui satisfait aux exigences du *juste* aristocratique. L'oligarchie, au contraire, en appliquant des règles différentes au partage des dangers et à celui des avantages ne respecte aucunement sa propre revendication de proportionnalité.²⁹

C'est une critique de même nature que l'on retrouve, une décennie plus tard, dans la bouche de l'Athénien Thrasybule, avec le discours que lui fait prononcer Xénophon au moment de la restauration de la démocratie en 403, après l'épisode des Trente. S'adressant aux «gens de la ville», c'est-à-dire aux partisans, au moins passifs, de l'oligarchie, il attaque à son tour la conception du juste revendiquée par les oligarques:

Vous, gens de la ville, je vous conseille de vous connaître vous-mêmes. Et vous pourriez mieux vous connaître si vous vous demandiez sur quoi repose la haute estime que vous avez de vous-mêmes, au point de vouloir nous commander. Est-ce parce que vous êtes plus justes (*dikaioteroi*)? Mais le peuple, qui est plus pauvre (*penesteros*) que vous, ne vous a jamais causé de tort pour s'enrichir; alors que vous, qui êtes plus riches (*plousiôteroi*) que tous, vous avez commis bien des actions honteuses (*aischra*) par appât du gain. Puisque rien, en termes de justice (*dikaïosunè*), ne vous revient, examinez si c'est par hasard sur votre courage (*andreia*) que vous pouvez appuyer la haute estime que vous avez de vous.³⁰

²⁸ Thuc. 6.39.1-2: ἐγὼ δὲ φημι [...] φύλακας μὲν ἀρίστους εἶναι χρημάτων τοὺς πλουσίους, βουλευσάσι δ' ἂν βέλτιστα τοὺς ξυνετούς, κρίναι δ' ἂν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλούς, καὶ ταῦτα ὁμοίως καὶ κατὰ μέρη καὶ ξύμπαντα ἐν δημοκρατίᾳ ἰσομοιρεῖν. ὀλιγαρχία δὲ τῶν μὲν κινδύνων τοῖς πολλοῖς μεταδίδωσι, τῶν δ' ὠφελίμων οὐ πλεονεκτεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ ξύμπαντ' ἀφελομένη ἔχει.

²⁹ Sur l'utilisation de la notion de *juste* dans les discours chez Thucydide, voir Darbo-Peschanski 1987, et plus particulièrement pour le discours d'Athénagoras, 121-122.

³⁰ Xen. Hell. 2.4.49: ὃ ἐκ τοῦ ἄστεως ἄνδρες, συμβουλευώ ἐγὼ γινῶναι ὑμᾶς αὐτοὺς. μάλιστα δ' ἂν γινώητε, εἰ ἀναλογίσαισθε ἐπὶ τίνι ὑμῖν μέγα φρονητέον ἐστίν, ὥστε ἡμῶν ἄρχειν ἐπιχειρεῖν.

En invitant ses adversaires à se «connaître eux-mêmes», Thrasybule pose dès l'abord la question du critère sur lequel se fonde leur mérite supposé et, à partir de là, leur revendication d'un droit à l'*archè* supérieur à celui du *dèmos*. L'examen, ensuite, de chacun des possibles critères, permet d'une part d'en affirmer l'incertitude et la variabilité, d'autre part de les renverser systématiquement en démontrant que le peuple y satisfait mieux que les oligarques. Parmi ces critères le premier est précisément la justice, et si la richesse n'est pas mentionnée en tant que mesure du mérite, elle apparaît toutefois comme circonstance aggravante d'un comportement contraire à la justice et à l'honneur. Une fois encore la critique s'appuie sur un renversement du vocabulaire: loin d'être la mesure du mérite, la richesse extrême, directement reliée à l'amour des richesses, devient un vice (*aischrokerdeia*), qui disqualifie les oligarques dans leur prétention à la réalisation d'une juste répartition. Dissociée des vertus auxquelles elle est traditionnellement associée dans la propagande oligarchique, la richesse s'inscrit dans un champ sémantique qui reprend tous les reproches formulés par cette propagande à l'encontre du peuple: l'injustice (*adikia*), les actions infâmes (*aischra*), et jusqu'au nombre de ces actions (*polla*) inversement proportionnel à celui des *oligoi*. La justice, elle, est sans contexte du côté du *dèmos*, dans ses actes et son comportement et, dès lors, dans ses revendications politiques.

La suite du discours réfute de la même manière la prétention au courage (*andreia*), composant essentiel de la vertu (*arête*) aristocratique, celle à la supériorité de l'intelligence (*gnômè*),³¹ ou encore l'argument de l'amitié des Lacédémoniens, avant de rappeler pour conclure l'injustice des oligarques à l'égard du peuple. Ce dernier est appelé pour sa part à ajouter à ses nombreuses qualités (*ta kala*) la piété et le respect des serments.³²

Ainsi l'attaque de Thrasybule comme avant lui d'Athégoras contre la conception du juste oligarchique porte non seulement sur la prétention à une forme d'excellence justifiant une répartition inégale du pouvoir politique mais aussi sur la question des critères du mérite. Or cette seconde question paraît avoir fait l'objet de débats internes et de contestations entre les partisans même de l'oligarchie. Elle émerge au cœur du conflit qui oppose Thérémène à Critias en 404-403 dans les *Helléniques* de Xénophon: c'est précisément au nom de leur conception du *juste* que Thérémène justifie son opposition à la

πότερον δικαιοτέροι ἐστέ; ἀλλ' ὁ μὲν δῆμος πενέστερος ὑμῶν ὧν οὐδὲν πώποτε ἔνεκα χρημάτων ὑμᾶς ἠδίκηκεν· ὑμεῖς δὲ πλουσιώτεροι πάντων ὄντες πολλὰ καὶ αἰσχρὰ ἔνεκα κερδέων πεποιήκατε. ἐπεὶ δὲ δικαιοσύνης οὐδὲν ὑμῖν προσήκει, σκέψασθε εἰ ἄρα ἐπ' ἀνδρείᾳ ὑμῖν μέγα φρονιτέον.

³¹ Xen. *Hell.* 2.4.41: ἀλλὰ γνῶμη φαίητ' ἂν προέχειν, οἱ ἔχοντες καὶ τεῖχος καὶ ὅπλα καὶ χρήματα καὶ συμμάχους Πελοποννησίους ὑπὸ τῶν οὐδὲν τούτων ἔχόντων περιεῖληφθε; («Diriez-vous que vous avez la supériorité de l'intelligence, vous qui, avec des remparts, des armes, des richesses et les Péloponnésiens comme alliés, avaient été réduits par ceux qui ne possédaient rien de tout cela?»).

³² Xen. *Hell.* 2.4.42: οὐ μέντοι γε ὑμᾶς, ὧ ἄνδρες, ἀξιῶ ἐγὼ ὧν ὁμωμόκατε παραβῆναι οὐδέν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο πρὸς τοῖς ἄλλοις καλοῖς ἐπιδείξαι, ὅτι καὶ εὐορκοὶ καὶ ὅσιοι ἐστέ («Et malgré tout je ne pense pas que vous, mes compagnons, deviez transgresser les serments que vous avez prêtés: vous devez plutôt faire la démonstration, qu'en plus de vos autres qualités, vous êtes fidèles à vos serments et pleins de piété»).

politique d'arrestations, de mises à mort et de confiscation de biens conduite par ses collègues:

Non, il ne me semble vraiment pas beau (*kalon*) que des gens qui se prétendent les meilleurs (*beltistoi*) commettent des actes plus injustes (*adikôtera*) que ceux des sycophantes: eux, au moins, ils laissaient vivre ceux qu'ils dépouillaient de leurs biens, et nous, nous allons mettre à mort des gens qui n'ont commis aucun tort (*medên adikountes*), pour les dépouiller de leurs biens? N'est-ce pas là une conduite à tous points de vue plus injuste que celle des sycophantes?³³

Le point de vue de Thérarmène se veut un point de vue éthique et son propos porte sur le «beau» (*kalon*), ce qui colore immédiatement l'interprétation qu'il fait du terme *beltistoi*. Ceux «qui se disent les meilleurs» se doivent de mesurer leur excellence à l'aune de la vertu puisque c'est sur ce critère qu'ils ont justifié le nouveau régime. En comparant leur mode d'action politique à celui des sycophantes, Thérarmène les renvoie à ce qu'il y a de pire dans la démocratie et à l'un des arguments les plus souvent utilisés par les partisans de l'oligarchie pour dénoncer l'injustice du pouvoir populaire qui fait une place politique prépondérante à ceux que le pseudo-Xénophon appelait les «vauriens» (*ponèroi*), voire la «racaille» (*to kakiston*). Mais ce qui suscite plus directement les protestations de Thérarmène, c'est que l'injustice des oligarques s'exerce à l'égard des «gens de bien» (*kaloi kagathoi*), ceux-là précisément dont le mérite³⁴ devrait être reconnu par le régime mais que Critias et les siens cherchent à «priver de leurs droits politiques». ³⁵ Ce faisant, les Trente dérogent aux règles du *juste* oligarchique, quels qu'en soient les critères; ils trahissent leur propre revendication d'un ordre aristocratique en devenant, comme Critias, les ennemis des «honnêtes gens» (*chrèstoi*)³⁶ et en ne se comportant pas eux-mêmes en *aristoi*.

Mais, dans l'accusation qu'il prononce contre Thérarmène, c'est une toute autre conception du juste aristocratique que Critias oppose à son adversaire. Son argumentation se déploie sur deux plans:

– sur le plan politique, il est *juste* de se débarrasser de ceux qui représentent une

³³ Xen. *Hell.* 2.3.22-23: ἀλλ' οὐ δοκεῖ μοι, ἔφη, καλὸν εἶναι φάσκοντας βελτίστους εἶναι ἀδικώτερα τῶν συκοφαντῶν ποιεῖν. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ παρ' ὧν χρήματα λαμβάνοιεν ζῆν εἴων, ἡμεῖς δὲ ἀποκτενοῦμεν μηδὲν ἀδικούντας, ἵνα χρήματα λαμβάνωμεν; πῶς οὐ ταῦτα τῷ παντὶ ἐκείνων ἀδικώτερα;

³⁴ Xen. *Hell.* 2.3.43: ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον οἱ ἀδίκως τε χρήματα ἀφαιρούμενοι καὶ τοὺς οὐδὲν ἀδικούντας ἀποκτείνοντες, οὗτοί εἰσιν οἱ καὶ πολλοὺς τοὺς ἐναντίους ποιοῦντες καὶ προδιδόντες οὐ μόνον τοὺς φίλους ἀλλὰ καὶ ἑαυτοὺς δι' αἰσχροκέρδειαν («Ce sont, bien plutôt, ceux qui enlèvent injustement des biens et qui mettent à mort des hommes innocents de toute injustice, qui créent le nombre des ennemis et qui trahissent leurs amis autant qu'eux-mêmes à cause de leur cupidité»).

³⁵ Xen. *Hell.* 2.3.49.

³⁶ Cfr. Xen. *Hell.* 2.3.47: σὺ γὰρ δὴ ἐν μὲν τῇ δημοκρατίᾳ πάντων μισοδημότατος ἐνομίζου, ἐν δὲ τῇ ἀριστοκρατίᾳ πάντων μισοχρηστότατος γεγένησαι («Toi, justement, sous le régime démocratique tu passais pour le pire ennemi du peuple, et sous le régime aristocratique, te voilà devenu le pire ennemi des honnêtes gens»).

menace pour le régime (ou pour les gouvernants) et, plus généralement, de toute forme d'opposition. Critias rejoint ainsi l'analyse du pseudo-Xénophon lorsque ce dernier admettait comme «juste» l'organisation de la démocratie athénienne, indépendamment de sa valeur morale, puisqu'elle assurait au mieux la sauvegarde du régime;³⁷

– sur le plan éthique, il est *juste* de punir les traîtres qui, parce qu'ils trahissent leurs amis, entrent dans la catégorie des *ponèroi*.³⁸ En cela Critias s'inscrit également dans la continuité du pseudo-Xénophon qui, fort du postulat selon lequel «partout sur la terre l'élite est opposée à la démocratie», considèrerait que «celui qui, sans faire partie du peuple, choisit de vivre dans une cité démocratique plutôt que dans une cité oligarchique, celui-là se prépare à commettre l'injustice et sait que passer inaperçu quand on est un misérable (*ponèros*) est plus aisé dans une cité démocratique que dans une cité oligarchique».³⁹

Toute entorse, politique ou éthique, aux règles de l'oligarchie, fait ainsi basculer le contestataire du camp de l'excellence à celui de la vilenie, et du *juste* aristocratique à l'injustice démocratique. Et dès lors pour rétablir le bon ordre du régime et le faire perdurer, il faut châtier le coupable et lui «infliger justice» (*dikèn dounai*).

On pourrait croire que le discours d'accusation de Critias dans les *Helléniques* relève d'une position de circonstances et d'une argumentation *ad hominem*. Mais en réalité il paraît s'inscrire dans la continuité d'une conception théorisée par Critias et dont on trouve des traces dans les fragments de son œuvre littéraire. C'est plus particulièrement le cas du long fragment issu d'un *Sisyphe*,⁴⁰ transmis comme un témoignage d'athéisme puisque les dieux y apparaissent comme une invention humaine, imaginée par un homme particulièrement intelligent afin d'assurer un contrôle total des comportements sociaux et politiques. Avant d'en venir à cette invention, un personnage – sans doute le personnage-titre – développe un récit de l'histoire de l'humanité, dont le fil directeur est le difficile établissement d'un ordre juste:

³⁷ [Xen.] *Ath.* 1.1; 1.4; 1.8; 1.14; 1.16; 3.1.

³⁸ Xen. *Hell.* 2.3.26: [...] καὶ ἂν τινα αἰσθανώμεθα ἐναντίον τῇ ὀλιγαρχίᾳ, ὅσον δυνάμεθα ἐκποδῶν ποιούμεθα· πολὺ δὲ μάλιστα δοκεῖ ἡμῖν δίκαιον εἶναι, εἴ τις ἡμῶν αὐτῶν λυμαίνεται ταύτῃ τῇ καταστάσει, δίκην αὐτὸν διδόναι («Et si nous remarquons que quelqu'un s'oppose à l'oligarchie, nous nous en débarrassons, dans la mesure de nos moyens. Mais si c'est l'un d'entre nous qui cherche à ruiner cette constitution, alors, à notre avis, c'est encore plus juste d'en tirer justice»); *Hell.* 2.3.27–29: εἰ μὲν τοῖνυν ἐξ ἀρχῆς ταῦτα ἐγίνωσκε, πολέμιος μὲν ἦν, οὐ μέντοι πονηρὸς γ' ἂν δικαίως ἐνομίζετο [...] ὥστε οὐ μόνον ὡς ἐχθρῷ αὐτῷ προσήκει ἀλλὰ καὶ ὡς προδότῃ ὑμῶν τε καὶ ἡμῶν διδόναι τὴν δίκην («Et si encore telle avait été sa position dès l'origine, on pourrait à juste titre le considérer comme un ennemi, mais cependant pas comme un vaurien [...] en conséquence, ce n'est pas seulement comme un ennemi qu'il convient de le châtier, mais comme un traître à votre égard et au nôtre»).

³⁹ [Xen.] *Ath.* 2.20: ὅστις δὲ μὴ ὦν τοῦ δήμου εἴλετο ἐν δημοκρατουμένῃ πόλει οἰκεῖν μᾶλλον ἢ ἐν ὀλιγαρχουμένῃ, ἀδικεῖν παρεσκευάσατο καὶ ἔγνω ὅτι μᾶλλον οἶόν τε διαλαθεῖν κακῷ ὄντι ἐν δημοκρατουμένῃ πόλει μᾶλλον ἢ ἐν ὀλιγαρχουμένῃ.

⁴⁰ Ce fragment a été transmis sous le nom de Critias par Sextus Empiricus (*Math.* 9.54) et l'attribution est aujourd'hui généralement admise bien que quelques vers de ce même texte soient également transmis par le pseudo-Plutarque sous le nom d'Euripide (*Mor.* 879e–f).

- Il fut un temps où les hommes vivaient sans ordre (*ataktos*),
 bestialement, au service de la force brutale,
 où nul prix (*athlon*) n'échappait aux bons (*esthloi*),
 où nul châtement non plus ne frappait les méchants (*kakoi*).
- 5 Ensuite, selon moi, les hommes établirent
 des lois pour punir, afin que la justice (*dikè*) règne en tyran (*tyrannos*),
 également pour tous et tienne asservie la démesure (*hybris*):
 qui commettait une faute recevait punition.
 Puis, comme les lois empêchaient les hommes
- 10 de commettre au grand jour leurs actes de violence
 mais qu'ils agissaient en secret, c'est alors, je le pense,
 que pour la première fois, un homme à l'intelligence ferme et subtile,
 inventa pour les mortels la crainte des dieux afin qu'existe
 un objet de crainte pour les méchants, même lorsqu'ils dissimulent
- 15 action, parole ou leur pensée.⁴¹

On retrouve dans ce texte les procédés habituels de l'argumentation oligarchique avec l'utilisation d'un vocabulaire permettant le glissement entre ordre moral et ordre politique et suggérant habilement la possibilité d'une double lecture. Dans son état de nature initial, l'humanité est soumise, comme les animaux, aux seuls rapports de force individuels. Il s'agit apparemment de réprimer l'utilisation anarchique du droit du plus fort, afin de réprimer la violence des «méchants» par la loi, humaine puis divine. Toutefois, l'*hybris* des *kakoi* n'est pas sans rappeler la façon dont Mégabyze et le pseudo-Xénophon se plaisaient à caractériser le pouvoir du *dèmos* et l'ordre qu'il convient d'établir n'est aucunement un ordre égalitaire. Non seulement il s'agit de distinguer les «bons» des «méchants», mais aussi d'attribuer à chacun le traitement qui lui convient: châtement pour les méchants, récompense pour les bons. Pour désigner ces derniers, l'emploi du terme *esthloi* ajoute à la connotation archaïsante une référence à la façon dont les élites aimaient à se qualifier elles-mêmes comme groupe social,⁴² et le choix du terme *athlon* pour évoquer la récompense, ou plus précisément le «prix» s'inscrit dans une logique compétitive de l'excellence. Quant à la justice, elle revient à substituer ce nouvel ordre à l'ancien «désordre» en se revendiquant tyrannique et en s'appuyant sur des lois répressives, sur la contrainte, et finalement sur la peur, grâce au stratagème imaginé par un homme à l'intelligence subtile afin de mieux contrôler les actes et les pensées. Ce programme qui vise

⁴¹ Critias, D-K 88 B 25: ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος / καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης, ὅτ' οὐδὲν ἄθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν / οὔτ' αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο. / κἀπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους / θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ᾗ / ὁμῶς ἀπάντων τήν θ' ὕβριν δούλην ἔχη / ἐξημιούτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι. / ἔπειτ' ἐπειδὴ τὰ μὲν οἱ νόμοι / ἀπείργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίᾳ, / λάθρα δ' ἐπρασσον, τῆνικαὐτὰ μοι δοκεῖ / πρῶτον πυκνὸς τις καὶ σοφὸς γνῶμην ἀνὴρ / θεῶν δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως / εἴη τι δαίμα τοῖς κακοῖσι, κὰν λάθρα / πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσι τι.

⁴² Sur les transformations du vocabulaire social en lien avec la propagande politique au V^e siècle, voir Donlan 1978.

à réduire en esclavage les *kakoi* évoque la pratique politique de Critias parmi les Trente, et rappelle la préconisation du pseudo-Xénophon lorsque celui-ci affirmait: «si tu cherches une bonne organisation (*eunomia*), tu verras d'abord les plus habiles (*dexiôtatoi*) établir des lois pour le peuple. Ensuite les honnêtes gens (*chrèstoi*) châtieront les coquins (*ponèroi*)»,⁴³ avant de conclure, avec une tranquille certitude: «à la suite de ces bonnes mesures le peuple tomberait rapidement en esclavage».⁴⁴ Au droit individuel du plus fort de l'état de nature, «injuste» et marqué de l'empreinte de l'*hybris* aux yeux des *esthloi*, s'en substitue un autre, «juste» parce qu'entérinant la prédominance des «meilleurs» selon les critères qu'ils ont eux-mêmes établis.

On voit ainsi se mettre en place, dans le dernier tiers du V^e siècle, les éléments d'une propagande «aristocratique», cherchant à justifier l'ordre oligarchique au nom d'une justice qui récusé l'égalité démocratique en lui opposant la reconnaissance du mérite des meilleurs et qui prétend ainsi fonder le meilleur des régimes. Cette propagande pose les prémices de la réflexion philosophique qui, au IV^e siècle, de Platon à Aristote en passant par Isocrate, s'efforce d'aboutir à une distinction entre oligarchie et aristocratie à partir de critères politiques et éthiques, et dont on peut trouver l'amorce dans la formulation socratique que Xénophon rapporte dans les *Mémoires*:

Il (Socrate) pensait que là où l'accès aux magistratures est réservé à ceux qui exécutent les prescriptions des lois, le régime est une aristocratie, là où il dépend du cens, c'est une ploutocratie, là où il est ouvert à tous, c'est une démocratie.⁴⁵

En distinguant deux formes d'oligarchie qu'il nomme respectivement ploutocratie et aristocratie, Socrate reprenait certains des critères qui avaient été au cœur du débat sur la qualification des meilleurs. Si celui de la richesse était objectivement identifiable – encore que le niveau du cens soit précisément un enjeu politique majeur dans le fonctionnement et l'identification des oligarchies et soit appelé à devenir un élément fondamental dans l'analyse aristotélicienne – le critère légal consistait à prendre au sérieux les prétentions au «juste» oligarchique, en faisant du respect des prescriptions des lois le critère de la vertu des «meilleurs» et non l'instrument et la justification de leur pouvoir. En tentant de clarifier la nature de l'*arête* des meilleurs et de ramener leur définition du «juste» au respect de la

⁴³ Cfr. *supra*, n. 25.

⁴⁴ [Xen.] *Ath.* 1.9: ἀπὸ τούτων τοίνυν τῶν ἀγαθῶν τάχιστ' ἂν ὁ δῆμος εἰς δουλείαν καταπέσοι.

⁴⁵ Xen. *Mem.* 4.6.12: καὶ ὅπου μὲν ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων αἱ ἀρχαὶ καθίστανται, ταύτην μὲν τὴν πολιτείαν ἀριστοκρατίαν ἐνόμιζεν εἶναι, ὅπου δ' ἐκ τιμημάτων, πλουτοκρατίαν, ὅπου δ' ἐκ πάντων, δημοκρατίαν. Une partie de la définition que donne Aristote de l'aristocratie dans la *Rhétorique* (1, 1365b35–37) paraît s'inscrire dans la continuité de cette formulation: «en effet, ceux qui sont restés dans le respect des lois exercent les magistratures dans l'aristocratie; ils apparaissent nécessairement comme excellents, et c'est de là que le régime tire son nom» (οἱ γὰρ ἐμμεμενηκότες ἐν τοῖς νομίμοις ἐν τῇ ἀριστοκρατίᾳ ἀρχοῦσιν. ἀνάγκη δὲ τούτους φαίνεσθαι ἀρίστους, ὅθεν καὶ τὸννομα εἴληφεν τοῦτο). Sur ce passage des *Mémoires*, voir Caire 2015.

loi, la tradition philosophique allait, à la suite de Socrate, conférer à l'«aristocratie» un statut éthique et non plus celui d'un slogan politique. Toutefois, la confrontation entre deux conceptions opposées du juste en matière politique, quant à la revendication d'égalité des uns répondait celle de la reconnaissance du mérite des autres, devait trouver un prolongement dans le développement de la théorie des «deux égalités»,⁴⁶ ainsi formulée par Isocrate moins d'un demi-siècle après la chute de l'oligarchie des Trente:

Ce qui contribua le plus à la belle organisation qu'il donnèrent à la cité, c'est qu'entre les deux égalités (*isotès*) considérées – l'une attribuant à tous la même chose (*to auton*), l'autre à chacun ce qui lui convient (*to prosèkon*) –, ils ne méconnurent pas la plus utile et, rejetant comme injuste (*ou dikaia*) celle qui juge honnêtes gens (*chrèstoi*) et vauriens (*ponèroi*) dignes des mêmes avantages, ils choisirent celle qui honore et punit chacun selon son mérite (*kata tèn axian*); c'est en se fondant sur elle qu'ils organisèrent la cité, en n'attribuant pas les magistratures par tirage au sort entre tous les citoyens, mais en choisissant pour chaque tâche les meilleurs (*beltistoi*) et les plus capables (*ikanôtatoi*).⁴⁷

En décrivant ainsi le régime ancestral auquel il invitait les Athéniens à se référer pour rétablir l'une de ces «formes d'égalité et de démocraties bien organisées»⁴⁸ dont il faisait l'éloge, Isocrate témoignait, jusque dans le choix du vocabulaire, de la vitalité toujours renouvelée des arguments développés par les tenants du «juste» oligarchique au siècle précédent.

Bibliographie

- L'Athenaion politeia rivisitata. Il punto su Pseudo-Senofonte, a cura di C. Bearzot et al., Milano 2011.
- Aubonnet J. (1995), *Aristote. Politique. Livres V et VI*, Paris.
- Bearzot C. (2008), *La giustizia nella Grecia antica*, Roma.
- (2011), *La paternità dell'opera*, dans *L'Athenaion politeia rivisitata*, 3-28.
- Caire E. (2014), «Dans chaque cité c'est la racaille qui est favorable au peuple...». *La stigmatisation des démocrates dans l'Athênaiôn Politeia du pseudo-Xénophon*, dans *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*, éd. par A. Queyrel Bottineau, Dijon, 85-98.

⁴⁶ Sur la genèse de la théorie des deux égalités, Harvey 1965; sur son traitement chez Platon et Isocrate, Pontier 2006, 320-323.

⁴⁷ Isocr. 7.21-22: μέγιστον δ' αὐτοῖς συνεβάλετο πρὸς τὸ καλῶς οἰκεῖν τὴν πόλιν, ὅτι δυοῖν ἰσοτήτων νομιζομέναιν εἶναι, καὶ τῆς μὲν ταῦτὸν ἅπασιν ἀπονεμούσης, τῆς δὲ τὸ προσήκον ἑκάστοις, οὐκ ἡγνοῦσαν τὴν χρησιμωτέραν, ἀλλὰ τὴν μὲν τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσαν τοὺς χρηστοὺς καὶ τοὺς πονηροὺς ἀπεδοκίμαζον ὥς οὐ δικάϊαν οὔσαν, τὴν δὲ κατὰ τὴν ἀξίαν ἑκάστον τιμῶσαν καὶ κολάζουσαν προηροῦντο καὶ διὰ ταύτης ὥκουν τὴν πόλιν, οὐκ ἐξ ἀπάντων τὰς ἀρχὰς κληροῦντες, ἀλλὰ τοὺς βελτίστους καὶ τοὺς ἱκανωτάτους ἐφ' ἑκάστον τῶν ἔργων προκρίνοντες.

⁴⁸ Isocr. 7.60: τὰς δ' ἰσότηας καὶ τὰς δημοκρατίας ἐπαινῶν, οὐ πάσας, ἀλλὰ τὰς καλῶς καθεστηκυίας.

- (2015), *Le maître et le disciple. Xénophon et le classement socratique des politeiai*, dans Ποικίλοι καρποί. *Exégèses païennes, juives et chrétiennes. Études réunies en hommage à Gilles Dorival*, éd. par M. Loubet, D. Pralon, Aix-en-Provence, 317-329.
- Connor W.R. (1971), *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton.
- Darbo-Peschanski C. (1987), *Thucydide: Historien, Juge, «Métis»* 2.1, 109-140.
- De Luna M.E., Zizza C., Curnis M. (2016), *Aristotele. La Politica. Libri V-VI*, Roma.
- Donlan W.F. (1978), *Social vocabulary and its relationship to political propaganda in fifth-century Athens*, «QUCC» 27, 95-111.
- Fouchard A. (1997), *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon.
- Harvey F.D. (1965), *Two Kinds of Equality*, «C&M» 26, 101-146.
- Hatzistavrou A. (2013), *Faction*, dans *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. by M. Deslauriers, P. Destrée, Cambridge, 275-300.
- Lapini W. (1997), *Commento all'Athēnaion Politeia dello pseudo-Senofonte*, Firenze.
- Lenfant D. (2017), *Pseudo-Xénophon. Constitution des Athéniens*, Paris.
- Lintott A. (2018), *Aristotle's Political Philosophy in its Historical Context. A New Translation and Commentary on 'Politics' Books 5 and 6*, New York.
- Newman W.L. (1902), *The Politics of Aristotle*, III-IV, Oxford.
- Podlecki A.J. (1966), *Creon and Herodotus*, «TAPhA» 97, 359-371.
- Pontier P. (2006), *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris.
- Powell J.E. (1939), *The History of Herodotus*, Amsterdam.
- Sealey R. (1974), *The origins of Demokratia*, «CSCA» 6, 253-295.
- Tuci P.A. (2011), *La datazione dell'Athēnaion politeia pseudosenofontea: problemi metodologici e proposte interpretative*, dans *L'Athēnaion politeia rivisitata*, 29-72.
- Will É. (1972), *Le monde grec et l'Orient*, I. *Le V^e siècle (510-403)*, Paris.
- (1978), *Un nouvel essai d'interprétation de l'Athēnaion Politeia pseudo-xénophontique*, «REG» 91, 77-95.