

ALBERTO MAFFI (MILANO-BICOCCA)

## ORIGINE ET APPLICATION DU PRINCIPE DE MAJORITÉ DANS LA GRÈCE ANCIENNE

Si l'on définit le système politique comme un moyen d'établir des décisions qui engagent les membres de la collectivité, on peut distinguer plusieurs méthodes pour atteindre cet objectif : « unanimité, arbitraire du chef, désintégration de la communauté au profit de l'action individuelle, majorité<sup>1</sup> », auxquelles j'ajouterais la décision résultant d'un compromis et la décision d'une minorité pourvue d'une influence déterminante (c'est le cas des organes de l'Église catholique jusqu'au Concile de Trente).

Nous allons nous intéresser ici à l'application du principe de majorité dans le domaine politique, en particulier en ce qui concerne l'assemblée de la cité. Nous allons donc laisser de côté la plupart des autres situations dans lesquelles, soit dans le domaine public, soit dans le domaine privé, on a recours à une décision fondée sur le principe de majorité.

Ce qui m'intéresse, ce n'est pas de reconstruire des contextes historiques dans le détail, mais plutôt d'illustrer les différentes façons d'appliquer le principe de majorité, soit dans la théorie, soit dans la pratique.

Je vais commencer par un détour par la modernité en soulignant en particulier trois points :

a) la décision majoritaire est pour nous, depuis longtemps, un caractère fondamental de la démocratie. b) Dans un régime démocratique, à la majorité ne s'oppose pas seulement le concept de minorité par rapport au calcul des voix lors d'un vote, que ce soit aux élections ou dans le Parlement, mais aussi la notion de minorité qui s'identifie de façon permanente avec l'opposition à la majorité qui gouverne, étant donné que le gouvernement doit être soutenu par la majorité du Parlement et des électeurs. c) Majorité et opposition, dans le sens que l'on vient de voir, s'identifient avec les partis politiques qui fonctionnent comme sujets collectifs.

Aucun de ces principes ne correspond exactement à ce que la majorité signifie dans la Grèce ancienne : a) tout d'abord, le principe de majorité ne s'applique pas exclusivement aux régimes démocratiques (Aristot., *Pol.* IV, 1294b, 1 ss., montre que l'assemblée joue un rôle important dans les oligarchies aussi : la différence consiste dans le fait que, dans les oligarchies, seule une partie des citoyens a le droit de participer à l'Assemblée, mais c'est un point qui requiert une étude plus

---

<sup>1</sup> Ruzé 1984, p. 247 (= 2003, p. 37).

approfondie) ; b) il n'y a pas une dialectique bien identifiable au niveau politique entre la majorité qui gouverne et la minorité qui s'oppose. Majorité et minorité se forment et se reforment lors de chaque vote. Bien plus : dans une démocratie telle qu'Athènes la plupart des magistrats sont tirés au sort et non pas élus. Ils sont donc par définition l'expression de la citoyenneté tout entière et non pas de la majorité ; c) il n'y a pas un équivalent des partis politiques modernes : il y a des acteurs politiques qui ont le prestige, la richesse, bref, la puissance pour orienter la volonté de la majorité dans la direction qu'ils désirent (en réalité, pour ce qui concerne Athènes, il faudrait distinguer entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle). L'opposition à l'intérieur de la cité se joue non pas sur le plan politique, mais sur le plan socio-économique, comme Aristote l'explique très clairement : là où les riches sont au pouvoir, on est dans une oligarchie ; là où ce sont les pauvres (le *demos*), on est en démocratie<sup>2</sup>.

En nous plaçant maintenant sur le plan chronologique, les premiers textes qui nous intéressent sont évidemment les poèmes homériques, dans lesquels sont décrites les premières assemblées. Pour ce qui concerne les critères de décision, Françoise Ruzé a bien montré comment l'assemblée homérique décide à l'unanimité. Je me borne ici à souligner l'intérêt que présente la dernière des assemblées décrites dans les poèmes : celle qui clôt l'*Odyssee* (Hom., *Od.* XXIV, 463 ss.). La proposition d'Eupithès, le père d'Antinoos, de venger la mort des prétendants sur la base d'une décision collective n'est pas acceptée : plus de la moitié des participants abandonnent l'assemblée. « Plus de la moitié » laisse supposer que la notion de majorité (50 % + 1) est déjà munie d'une valeur décisive, du moins sur le plan numérique : mais, en fait, la volonté de la majorité (surtout lorsqu'elle se manifeste par une abstention) n'empêche pas la minorité de passer à l'exécution de sa proposition. On voit donc que la décision à la majorité, par rapport à la moitié des participants à l'assemblée, est déjà en place ; mais cela n'empêche la minorité de ne pas accepter la volonté de la majorité. Cela pose un problème sur lequel nous allons revenir plus loin.

On pourrait examiner maintenant les inscriptions archaïques où le concept de majorité trouve son application (soit dans le domaine public, soit dans le domaine privé), mais je préfère poursuivre ici le développement du débat sur la majorité en tant que principe de décision politique. Le passage successif est donc nécessairement le *tripolitikos logos* d'Hérodote III, 80 ss. Je laisse de côté la monarchie, où le principe de majorité ne joue évidemment aucun rôle, et je considère l'oligarchie. Dans Hdt. III, 82, 3, nous lisons : « Dans l'oligarchie, entre plusieurs hommes qui déploient leur mérite pour l'intérêt commun, l'habitude est qu'il naisse de violentes inimitiés personnelles ; car, chacun voulant être le chef et faire triompher ses opinions, ils en viennent à se disputer, etc. » On peut donc en conclure que, dans les

<sup>2</sup> Voir à ce propos Epstein 2011, qui, tout en reconnaissant à Athènes l'existence de groupes bien identifiables du point de vue social et économique, tels que les paysans ou les marins, affirme : « *ignoring these differences was an important feature of Athenian democratic ideology* » (p. 89).

régimes oligarchiques, le principe de majorité n'est pas reconnu comme principe donnant lieu à une décision obligatoire pour la collectivité. Dans la démocratie, au contraire, c'est-à-dire là où le *plethos* est au pouvoir, toute décision est prise en commun. Le régime le meilleur est donc celui où le *plethos* gouverne car, comme le dit Otanès, *en toi polloi eni ta panta*. Cette formule énigmatique (traduite par « c'est dans le nombre que tout réside » dans l'édition de la CUF) a été l'objet de multiples interprétations. À mon avis, elle signifie que la volonté de la majorité vaut comme volonté de la collectivité entière (dans ce sens, elle correspond exactement au principe qui régit le premier arrêt de l'Aréopage, ainsi qu'Eschyle le décrit dans *Les Euménides*). Quant à l'ambiguïté entre assemblée et majorité, qui se rattache au sens de *plethos*, elle pourrait être expliquée par le fait que l'assemblée décide à la majorité, et en même temps que la volonté de la majorité devient la volonté de tous.

Nous trouvons donc affirmée pour la première fois chez Hérodote l'équivalence entre la volonté de la majorité et la volonté de la collectivité, du moins dans un régime démocratique. Le principe de l'unanimité garde sa validité seulement au niveau familial, comme la loi de Dracon nous le démontre à propos de l'*aidesis*. Au niveau politique son application aurait paralysé l'assemblée. Nous verrons pourtant que des traces du droit de veto ne sont pas absentes en ce qui concerne les décisions de l'assemblée.

Après Hérodote, c'est dans Thucydide que nous trouvons le principe de majorité mis en relation avec la démocratie. Je me borne ici à rappeler deux passages tirés des discours célèbres de deux représentants illustres de l'idéologie démocratique : Périclès et le syracusain Athénagoras. Dans Thuc. II, 37, selon Périclès la démocratie se caractérise comme le gouvernement des plus nombreux, par opposition au gouvernement des *oligoï* : le renvoi implicite est au principe que la volonté de la majorité vaut comme la volonté de tous, ce qu'on ne pourrait pas dire de la volonté de la minorité. Dans Thuc. VI, 39, 1, Athénagoras dit que la notion de *demos* signifie le tout (*xympan*), tandis qu'avec oligarchie on se réfère seulement à une partie (*meros*). Que le tout trouve son expression dans la décision de la majorité est bien expliqué dans ces mots d'Athénagoras : « à l'intelligence revient de donner les conseils les plus sûrs, et au grand nombre de décider au mieux après s'être éclairé (*krinai d'an akousantas arista tous pollous*) » (trad. Bodin-de Romilly).

Périclès et Athénagoras nous ont présenté le principe de majorité comme clé de voûte de la démocratie. Si nous passons maintenant à Aristote, le grand théoricien des formes politiques, nous voyons qu'au premier abord il se rallie à l'opinion dominante lorsqu'il juge que la décision à la majorité doit être reconnue comme le principe fondamental de la démocratie : « comme le peuple forme la majorité et que la décision de la majorité est souveraine, ce régime est nécessairement une démocratie » (*Pol. IV*, 1291b, 37-38). Mais immédiatement après, comme cela est bien connu, Aristote introduit la distinction entre la bonne démocratie, dont les décisions respectent les lois, et la démocratie corrompue, dans laquelle c'est le *plethos* à force de décrets et non pas la loi qui domine (*Arist., Pol. IV*, 1292a, 5-7 :

« le pouvoir souverain appartient à la masse populaire et non à la loi : c'est le cas lorsque les décrets et non la loi décident souverainement », trad. Aubonnet).

Or, ce qui m'intéresse ici, c'est que, mis à part le jugement négatif concernant le deuxième, dans les deux modèles de démocratie analysés par Aristote le principe de majorité est également valable. On peut donc conclure, sur la base des témoignages des historiens et des philosophes, que le principe de majorité est le seul système reconnu dans la Grèce classique pour évaluer et rendre efficace la volonté des citoyens (ce qui trouvera un écho très frappant dans la pensée politique romaine : je me borne ici à citer Ulpien, *Dig.* 50, 17, 160, 1 : *Refertur ad uniuersos quod publice fit per maiorem partem*).

Dans la première partie de mon exposé, j'ai essayé de montrer comment le principe de majorité s'est affirmé au niveau de la théorie et de la pratique de la décision politique. On pourrait donc croire que les Grecs ont été les premiers à considérer le principe de majorité comme un critère objectif de réduction de la pluralité à l'unité, en anticipant ainsi la conception formelle de la démocratie, qui, pour nous, se rattache surtout à la pensée de Hans Kelsen et de ses successeurs. En réalité, nous trouvons dans les sources plusieurs indices importants qui nous laissent penser que cette « réduction » n'était pas perçue de façon aussi simple et quasi automatique.

On a vu que, dans la cité grecque, on ne peut pas concevoir une opposition politique stable : l'opposition se jouait plutôt sur le plan social et économique. Par conséquent, il ne pouvait pas y avoir une alternance de gouvernement. Ce qui pour nous serait un changement ordinaire, physiologique, d'un gouvernement de droite à un gouvernement de gauche et vice-versa, était en Grèce un changement de régime : la radicalisation de l'opposition politique faisait passer de la démocratie à l'oligarchie et vice-versa, ou bien à la *stasis*, la guerre civile. Pour éviter un tel bouleversement, il était nécessaire de renforcer l'expression de la volonté commune de la cité au-delà de la simple réduction mathématique de la majorité à la totalité. Cela d'autant plus que dans la *polis* les actes de l'État sont conçus comme les actes de l'ensemble des citoyens : la *polis* peut agir comme sujet d'imputation d'effets juridiques, mais elle n'arrivera jamais à être conçue comme une personne morale distincte de l'ensemble des citoyens. Il manquait donc, ou du moins n'était pas parfaitement réalisé, ce puissant instrument de réduction à l'unité qu'est l'imputation des décisions politiques à l'État en tant que sujet qui diffère de la somme des citoyens et qui exprime nécessairement une volonté unitaire.

Ces deux facteurs – l'impossibilité d'une alternance au pouvoir et l'impossibilité d'objectiver l'agir de la *polis* en tant qu'entité abstraite et séparée de l'ensemble des citoyens – sont susceptibles d'expliquer le fait que le principe de majorité doit être renforcé par d'autres moyens afin de pouvoir exprimer une volonté « commune ». Je propose d'en identifier deux : d'un côté la manipulation idéologique, de l'autre une série de techniques pour réduire ou du moins cacher le poids de la dissidence.

Du côté de la manipulation idéologique, c'est évidemment vers les écrits des philosophes et des rhéteurs qu'il faut se tourner. Le sujet est très vaste et les sources abondantes. Je soulignerai l'intérêt de certaines réflexions où la majorité ne suffit pas pour légitimer une décision collective. D'un côté ce sera Xén., *Mem.* 1, 2, 43-45 : à Périclès, qui a énoncé le principe selon lequel la contrainte sans persuasion ne donne pas lieu à une véritable loi, Alcibiade répond, en le provoquant : mais alors, tout ce que la masse impose aux riches sans les avoir persuadés n'est pas le contenu d'une loi mais le résultat d'une violence ? Cette question implique que la persuasion collective peut et doit s'imposer à l'opposition individuelle. De l'autre côté ce sera la recherche chez Aristote du principe qui justifie la décision prise à la majorité : c'est la somme des vertus individuelles qui rend juste la décision collective (*Pol.* III, 1281a-1282a<sup>3</sup>).

Il me semble qu'une notion clé parmi ces procédés de manipulation est la notion d'*homonoiā*. Selon Xén., *Mem.* 4, 4, 16, une loi impose partout en Grèce aux citoyens de s'obliger sous serment à garder l'*homonoiā*. Nous connaissons quelques exemples de ces serments par l'épigraphie. Je voudrais rester ici sur le terrain de la réflexion philosophique et concentrer brièvement mon attention sur le passage de l'*Éthique* à *Nicomaque* qu'Aristote consacre à l'*homonoiā* (1167a, 30 ss.). La plus grande partie de ce paragraphe traite justement de l'*homonoiā* sur le terrain politique, mais Aristote ne fait aucune allusion au serment civique. Il semble que pour lui l'*homonoiā*, qu'il définit comme une « amitié politique » (*politikē philia*), doive être constatée concrètement au jour le jour, surtout à travers l'analyse des décrets du peuple.

Les décrets auxquels il se réfère concernent soit les structures constitutionnelles, soit la politique extérieure (curieusement, seulement par rapport à un régime oligarchique, semble-t-il). La question que je me pose est alors : est-ce qu'Aristote, en se référant aux décisions attestant l'*homonoiā* des citoyens, songe à des décrets approuvés par l'assemblée à l'unanimité ? Bien qu'Aristote parle de décisions prises « par tous » et de *ta koine doxanta*, je pense qu'il se réfère aux décrets ordinaires de l'assemblée, donc normalement approuvés par la majorité seulement des citoyens. Ce qui frappe, c'est que l'adversaire de l'opinion majoritaire, qu'on peut donc identifier avec le porte-voix de la minorité, est présenté de façon moralement négative comme *phaulos*, c'est-à-dire comme un homme qui vise non pas les intérêts de la communauté mais son propre intérêt, à tel point qu'il n'aurait aucun scrupule à amorcer une *stasis*. Il s'agit certainement d'un argument rhétorique ; néanmoins le discours d'Aristote atteste l'importance que le philosophe attribue à l'idée que la décision apparaisse partagée par tous les citoyens.

Voyons maintenant quels pouvaient être les moyens techniques pour atténuer le contraste entre majorité et minorité. Tout d'abord, il faut considérer la façon de voter dans les assemblées de deux des cités les plus représentatives : Sparte et

<sup>3</sup> Voir Aubenque-Tordesillas 1993.

Athènes. Dans la première était en vigueur le système de l'acclamation, qu'Aristote qualifie d'enfantin<sup>4</sup>. À Athènes, on vote à main levée (*cheirotonia*). Les deux systèmes, bien que différents, ont quelque chose en commun : le fait qu'on ne compte pas le nombre des voix rend impossible l'identification de la minorité, que ce soit du point de vue numérique ou du point de vue personnel (c'est seulement vers la fin de l'âge hellénistique que l'on trouve attesté le nombre des voix pour et contre une proposition approuvée par le peuple<sup>5</sup>).

Nous ne savons pas quelle était la façon de voter dans la plupart des cités grecques. Il est tout de même très probable que, du moins à l'âge classique, on employait des systèmes analogues à celui qui était en vigueur à Athènes. Dans un seul cas, à ma connaissance, on reconnaît une influence décisive sur le résultat du vote à la présence et au nombre des opposants. Il s'agit d'une clause du traité d'*isopolitie* entre Hierapytna et Praisos (début du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. = Chaniotis n° 5). A. Chaniotis, auteur d'un important commentaire sur les traités crétois, écrit : « *Unter den kretischen Isopolitieverträgen ist dieser der einzige, der einen Antrag auf Einbürgerung anordnet. Drei Gegenstimmen genügen, um dem Bewerber die Niederlassung und das Bürgerrecht zu verwehren*<sup>6</sup>. » Trois voix contraires sont donc suffisantes pour refuser la demande d'inscription parmi les citoyens de l'autre ville. La relation entre majorité et minorité n'est pas exprimée par un critère de relativité (majeur/mineur par rapport à la moitié des voix), mais par un nombre minimal de trois voix, qui suffit à rendre inefficace la volonté de la majorité. Les interprètes de cette clause l'ont généralement considérée comme un indice de démocratisation et d'accroissement de la puissance de l'assemblée dans la Crète hellénistique. Chaniotis préfère mettre la clause en relation avec Plut., *Lyc.* 12, 8, selon lequel, pour qu'un nouveau membre soit accepté dans un *sysstition*, il faut le vote unanime de ses membres actuels. Ce renvoi au parallélisme entre l'institution spartiate et l'institution crétoise correspondante ne me convainc pas car, mise à part l'existence de règles analogues entre Sparte et la Crète qu'il est impossible de démontrer, non seulement on ne parle pas d'unanimité dans la clause du traité crétois, mais l'accès aux regroupements locaux, y compris le *sysstition*, dépend de l'acquisition de la qualité de citoyen et non le contraire<sup>7</sup>. Je pense donc plutôt à une survivance du principe de l'unanimité qu'on a vu à l'œuvre, durant l'âge archaïque, dans la loi de Dracon. On pourrait même songer à une sorte de pensée spéculaire. Dans le cas de l'*aidesis*, il s'agit de permettre à un citoyen de ne pas perdre sa citoyenneté à cause de l'exil ; dans le cas crétois, il s'agit d'admettre parmi les citoyens quelqu'un qui ne l'est pas.

Il est vrai, comme nous l'avons dit, que le principe de majorité s'était affirmé depuis longtemps en ce qui concerne les décisions de l'assemblée. Mais chez

<sup>4</sup> *Pol.* II, 1270b, 21 ; 1271a, 10 : voir Ruzé 1997, p. 230-231.

<sup>5</sup> Voir Rhodes-Lewis 1997, p. 510-512, et la réponse à mon exposé de S. Todd.

<sup>6</sup> Chaniotis 1996, p. 187.

<sup>7</sup> *Contra* Seelentag 2009, p. 80, mais à mon avis sans sources à l'appui.

Thucydide il y a au moins une trace significative de la survivance du principe de l'unanimité, qui peut avoir le dessus sur le principe de majorité. Il s'agit de Thuc. V, 30. À l'occasion d'un différend diplomatique entre Sparte et les Corinthiens, on fait allusion au devoir d'accepter les délibérations prises à la majorité par les membres de l'alliance, à moins que ne s'y s'oppose un dieu ou un héros<sup>8</sup>. Le droit de veto est donc attribué ici à une puissance surnaturelle, mais on pourrait interpréter l'épisode comme l'attestation d'une persistance du droit de veto à l'intérieur de l'assemblée, un droit transposé sur un plan surnaturel mais également efficace.

Un autre moyen de renforcer la validité du principe de majorité peut être identifié dans la procédure de confirmation des traités internationaux à travers le serment prêté par tous les citoyens<sup>9</sup>. La façon de conclure et de confirmer les traités internationaux était réglée de manière différente selon les cités : il suffirait de lire à ce propos les précisions de Thuc. V, 47, 9 à propos de la paix de Nicias. En général, Aristote s'exprime de la façon suivante : « le corps délibératif (*to bouleuomenon*) décide souverainement de la guerre et de la paix, des alliances et de leur rupture » (*Pol.* IV, 1298a, 3 ss.). Parmi les nombreuses sources qui concernent ce sujet, je voudrais me concentrer, pour terminer mon exposé, sur un passage difficile mais très intéressant : Ps.-Xén., *AP* II, 17, où l'auteur met en parallèle le comportement des cités oligarchiques et des cités démocratiques à propos de la responsabilité qui concerne le respect des traités internationaux (*symmachiai* et *horkoi*). Voici le texte grec (éd. Kalinka, 1913) :

Ἦτι δὲ συμμαχίας καὶ τοὺς ὄρκους ταῖς μὲν ὀλιγαρχουμέναις πόλεσιν ἀνάγκη ἐμπεδοῦν· ἦν δὲ μὴ ἐμμένωσι ταῖς συνθήκαις, ἢ ὕψ' ὅτου ἀδικεῖτ' ὀνόματα ἀπὸ τῶν ὀλίγων οἱ συνέθεντο. ἄσσα δ' ἂν ὁ δῆμος σύνηται, ἔξεστιν αὐτῶ, ἐνὶ ἀνατιθέντι τὴν αἰτίαν τῷ λέγοντι καὶ τῷ ἐπιψηφίσαντι ἀρνεῖσθαι τοῖς ἄλλοις ὅτι οὐ παρῆν οὐδὲ ἀρέσκει οἱ, εἴ γε μὴ [τὰ] συγκείμενα πυνθάνονται ἐν πλήρει τῷ δήμῳ· καὶ εἰ μὴ δόξα εἶναι ταῦτα, προφάσεις μυρίας ἐξηύρηκε τοῦ μὴ ποιεῖν ὅσα ἂν μὴ βούλωνται. καὶ ἂν μὲν τι κακὸν ἀναβαίνει ἀπὸ ὧν ὁ δῆμος ἐβούλευσεν, αἰτιᾶται ὁ δῆμος ὡς ὀλίγοι ἄνθρωποι αὐτῶ ἀντιπράττοντες διέφθειραν· ἐὰν δέ τι ἀγαθόν, σφίσις αὐτοῖς τὴν αἰτίαν ἀνατιθέασι.

Et voici la traduction française de Claudine Leduc :

<sup>8</sup> Bolmarcich 2007, p. 28-30, parle d'une *escape clause* dans les relations diplomatiques.

<sup>9</sup> Un exemple significatif est *IG* XII 4/1, 153, où tous les citoyens doivent prêter le serment d'observer les clauses d'une *sympoliteia* (je remercie G. Thür de m'avoir signalé cet exemple). Également intéressante est l'obligation pour tous les citoyens de prêter le serment civique dans une inscription crétoise (*IC* III, IV 7) : les absents doivent prêter serment dans les dix jours qui suivent leur retour en ville ; les citoyens qui refusent de prêter serment seront privés de la citoyenneté (cf. Gschnitzer 1989 et Maffi 2009, p. 308).

*Quant aux traités d'alliance et aux serments, les cités oligarchiques sont naturellement tenues de les respecter : en effet, si elles n'observent pas les conventions, ou si une infraction quelconque y est commise, il y a des noms, ceux qui portent les oligarques qui les ont conclus. Mais si c'est le peuple qui conclut des conventions, il peut en rejeter la responsabilité sur un seul individu – l'orateur qui a fait la proposition ou le président qui l'a mise aux voix – et dégager celle du reste de la cité, arguant de son absence et de son désaccord avec des engagements qui, remarque-t-il, n'ont pas été pris en présence de tout le peuple. De même, si le peuple juge bon de ne pas appliquer les conventions en question, il réussit à trouver mille raisons de ne pas exécuter ce dont les Athéniens ne veulent plus. De même, si les décisions du peuple aboutissent à un mauvais résultat, ce dernier en rend responsables les membres de la minorité qui, par leur opposition, les ont sabotés. En revanche, si le résultat est heureux, c'est à eux-mêmes que les Athéniens attribuent le mérite<sup>10</sup>.*

Pour ce qui concerne l'oligarchie, on part de l'hypothèse de la violation d'un traité. Il s'agit donc apparemment d'une responsabilité à l'égard de l'autre partie du traité : celle-ci, nous dit l'auteur, pourra toujours accuser ceux qui ont approuvé et assermenté le traité (le sens de cette première phrase semble assuré, bien que le texte grec ne soit pas tout à fait correct) : il s'agirait donc d'une responsabilité au niveau international. Les citoyens ne paraissent pas concernés, ni en tant que membres de l'assemblée ni en tant que particuliers qui seraient tenus de confirmer le traité par un serment individuel. Il resterait à comprendre comment on pouvait faire valoir une telle responsabilité : normalement, la réaction à la violation d'un traité donnait lieu ou bien à la responsabilité personnelle du délinquant, ou bien à des représailles (*sylai*) à l'égard de toute la cité, c'est-à-dire de tous les citoyens<sup>11</sup>.

La suite traite de ce qui peut arriver dans un régime démocratique : apparemment le texte est articulé en trois propositions. La première semble se référer de façon explicite à la conclusion d'un traité international (*ho demos synthetai*). Considérons donc ce premier cas, qui intéresse tout spécialement notre sujet. Ici il est bien évident que la compétence à approuver le traité est remise à l'assemblée. Conformément au fonctionnement du principe de majorité, il n'est pas possible à Athènes (le *demos* auquel l'auteur se réfère ici est sûrement le peuple athénien) d'identifier ceux qui ont approuvé la conclusion du traité. Les seules personnes qui peuvent être tenues pour responsables sur le plan judiciaire sont donc celui qui a proposé le texte du traité à approuver et le président des prytanes qui l'a mis aux voix. On se trouve là devant un premier problème. La responsabilité de ces deux sujets devrait se situer sur le plan des rapports internationaux, du moins si l'on

<sup>10</sup> Cf. Leduc 1976.

<sup>11</sup> Schwartzberg 2004, p. 315, écrit : « *Because assessing responsibility in oligarchies is easy – the number of agents is relatively small – the incentive to fulfill obligations is high, let one be punished personally by proalliance forces or by the wronged ally.* » Mais une accusation qui part de l'intérieur de la cité ayant violé le traité ne me paraît pas facile à concevoir.



veut garder le parallélisme avec la violation du traité attribuée aux membres de l'oligarchie dans la première proposition du texte. Mais le texte concernant le régime démocratique se réfère de toute évidence à une responsabilité à l'intérieur de la cité. C'est ainsi d'ailleurs que comprennent le texte les commentateurs les plus récents<sup>12</sup>. Or, comment se figurer cette responsabilité à l'intérieur, dans le cas d'une proposition qui visait l'approbation d'un traité international ? Comme il ne s'agit sûrement pas d'une proposition qui va contre une loi précédente, l'action en justice ne peut que concerner ou bien une accusation de haute trahison (*prodosia*), ou bien la violation d'un traité déjà en vigueur (par exemple si le nouveau traité viole la clause d'un traité précédent imposant d'avoir mêmes amis et mêmes ennemis : on en trouve des exemples chez Thucydide). Mais alors il ne s'agirait pas ici de la violation du traité de la part d'un citoyen ou de la cité entière : on serait dans un cas différent par rapport à celui qui concernait l'oligarchie.

En même temps, si l'on poursuit la lecture, on a l'impression qu'il s'agit effectivement de se libérer d'une responsabilité à l'égard de l'autre partie contractante. Car s'il n'en était pas ainsi, on ne comprendrait pas le sens de *arneisthai*. Il y a des citoyens qui déclarent n'être pas tenus au respect du traité. Pourquoi ? Parce qu'étant absents au moment du vote du traité, ils ne sont pas d'accord (c'est-à-dire qu'ils auraient voté contre). Selon plusieurs savants, le texte ferait allusion ici à deux catégories d'opposants : d'un côté les absents, de l'autre ceux qui, bien qu'étant présents, ont voté contre<sup>13</sup>. Je ne partage pas cette opinion : à mon avis, il s'agit ici seulement des absents qui se déclarent *a posteriori* contraires à l'approbation du traité. De toute façon, du point de vue constitutionnel, le fait d'avoir voté contre n'est pas efficace : d'abord parce que les votants ne sont pas identifiés au moment du vote ; ensuite parce que, par définition, dans un régime démocratique le vote de la majorité devient la décision de tous. Mais ce dernier argument vaut aussi pour les citoyens absents au moment du vote : les décisions de l'assemblée sont valables pour tous les citoyens (de ce point de vue, on pourrait affirmer que la démocratie athénienne est une démocratie représentative). Le fait d'avoir été absent pourrait théoriquement valoir pour justifier le refus du serment que tous les citoyens doivent prêter pour ratifier un traité international. C'est donc à ce refus que pourrait se référer la phrase suivante. Mais nous savons par une inscription d'ITANOS du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>14</sup> que les absents sont tenus de prêter le serment civique dans un délai de 10 jours après leur retour dans la terre natale. Il est vrai qu'on ne peut pas généraliser ce témoignage, mais il a l'air d'affirmer un principe bien établi et pas seulement au niveau local. Le sens de ce refus doit être plutôt cherché dans la dialectique politique à l'intérieur de la cité, pas nécessairement entre partisans de l'oligarchie et de la démocratie : c'est

<sup>12</sup> Weber 2010, p. 128, pense à une *graphe paranomon* et à une *graphe epistatike*.

<sup>13</sup> Par exemple, Talamo 1998.

<sup>14</sup> Voir ci-dessus n. 7.

l'inconstance du peuple que l'auteur souligne quand il remarque que l'on peut toujours trouver des prétextes pour ne pas rendre opérant le traité, bien que la décision ne puisse être révoquée car il ne s'agit pas d'une décision unilatérale de l'assemblée (qui pourrait être révoquée comme cela arrive dans le cas de la punition à infliger à Mytilène, selon la narration très détaillée de Thucydide) mais d'un accord signé avec une autre cité<sup>15</sup>.

Quant à la proposition finale de II 17, plusieurs commentateurs ont pensé qu'elle se référerait aux décisions de l'assemblée en général (ou du moins aux *foreign affairs*<sup>16</sup>). À mon avis, il s'agit toujours de l'application des traités internationaux. L'auteur fait référence à ceux qui ne respectent pas le traité, attirant ainsi des représailles sur l'ensemble des citoyens, tandis que s'ils le respectent, le mérite ne leur sera pas reconnu. Conformément à l'inspiration de fond de l'œuvre, il me semble plausible d'interpréter cette opposition entre *oligoi* et *demos* dans le sens où la faute est attribuée aux opposants du peuple. L'intérêt de ce passage du Ps.-Xénophon réside donc dans le fait qu'on peut y déceler deux éléments de la critique du principe de majorité du point de vue oligarchique. D'une part le fait qu'on ne peut pas identifier tous les responsables d'une décision publique ; d'autre part le fait qu'à l'intérieur du régime (démocratique) lui-même, on ne reconnaît pas tout à fait l'efficacité contraignante pour la communauté tout entière du principe de majorité, et pas seulement de la part des adversaires de la démocratie.

Ce bref aperçu sur les modalités de décision de l'assemblée nous a permis de cerner deux questions fondamentales pour l'histoire de la cité grecque : quel est le rapport entre la conception « unanimiste » et le principe majoritaire dans la décision collective ? Comment la volonté de la majorité des citoyens peut-elle devenir la volonté de tous, c'est-à-dire la volonté « étatique » ?

## BIBLIOGRAPHIE

- Aubenque-Tordesillas 1993: P. Aubenque-A. Tordesillas (éd.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris.
- Bolmarcich 2007: S. Bolmarcich, *Oaths in Greek International Relations*, in A. H. Sommerstein-J. Fletcher (éd.), *Horkos. The Oath in Greek Society*, Exeter, p. 26-38.
- Chaniotis 1996: A. Chaniotis, *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart.

---

<sup>15</sup> Selon Schwartzberg 2004, le changement unilatéral d'un traité suite à un revirement de l'assemblée (athénienne) est possible seulement si le texte du traité ne contient pas une *entrenchment clause*. À mon avis, la présence de cette clause n'est pas décisive : les traités peuvent être modifiés seulement s'il y a accord entre les deux parties.

<sup>16</sup> Selon Marr-Rhodes 2008, p. 130.

- Epstein 2011: S. Epstein, *Direct Democracy and Minority Rule: The Athenian Assembly in its Relation to the Demos*, in G. Herman (éd.), *Stability and Crisis in the Athenian Democracy*, Stuttgart, p. 87-102.
- Gschnitzer 1989: F. Gschnitzer, *Bemerkungen zum Zusammenwirken von Magistraten und Priestern in der griechischen Welt*, *Ktèma* 14, p. 31-38.
- Leduc 1976: Cl. Leduc, *La Constitution des Athéniens attribuée à Xénophon*, Paris.
- Maffi 2009: A. Maffi, *Assenza nel mondo greco*, in Cl. Moatti-W. Kaiser-Chr. Pébarthe (éd.), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Paris-Bordeaux, p. 307-320.
- Marr-Rhodes 2008: J. L. Marr-P. J. Rhodes (éd.), *The "Old Oligarch". The "Constitution of the Athenians"*, Warminster.
- Rhodes-Lewis 1997: P. J. Rhodes-D. M. Lewis (éd.), *The Decrees of the Greek States*, Oxford.
- Ruzé 1984: Fr. Ruzé, *Plethos, aux origines de la majorité politique*, in *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à Henri van Effenterre*, Paris, p. 247 ss. (= Ead., *Eunomia, à la recherche de l'équité*, Paris 2003, p. 37 ss.).
- Ruzé 1997: Fr. Ruzé, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris.
- Schwartzberg 2004: M. Schwartzberg, *Athenian Democracy and Legal Change*, *Amer. Polit. Science Rev.* 98/2, p. 311-325.
- Seelentag 2009: G. Seelentag, *Regeln für den Kosmos. Prominenzrollen und Institutionen im archaischen Kreta*, *Chiron* 39, p. 65-99.
- Talamo 1998: Cl. Talamo, *Ps. Senofonte, Ath. Pol. II 17, "Io non c'ero, io non sono d'accordo"*, *QdS* 48, p. 223-228.
- Weber 2010: Gr. Weber, *Pseudo-Xenophon. Die Verfassung der Athener*, Darmstadt.

