

Aristote et la politique

Francis Wolff

2008-11-11T23:00:00+00:00

Table des matières

Aristote et la politique	2
Copyright	2
Présentation	3
Table des matières	4
De la politique à la <i>Politique</i> d'Aristote	4
Livre I : La cité et la famille [7]	10
Livre II : Etude critique des meilleures constitutions	11
Livre III : La cité, le citoyen et les différents régimes politiques possibles	11
Livre IV : Types de régime	12
Livre V : Ce qui préserve et détruit les régimes	13
Livre VI : Comment établir les différents régimes	13
Livre VII : La cité « idéale »	14
Livre VIII : L'éducation dans la cité idéale	14
Notes du chapitre	14
Le bonheur de vivre ensemble	15
Analyse des deux premiers chapitres de la <i>Politique</i>	15
Le premier chapitre	15
La thèse générale	15
La première prémisse : « La cité est une communauté »	16
La deuxième prémisse : « Toute communauté vise un certain bien »	17
La troisième prémisse : « La communauté politique est celle qui est souveraine entre toutes et inclut toutes les autres »	18
La visée polémique de la thèse	18
Une méthode : l'analyse	19
Le deuxième chapitre	20
La communauté de base de la cité : le foyer (1252 a 26 - b 15)	20
La communauté du village (1252 b 15-27)	25
La communauté politique (cité) - (1252 b 27-1253 a 38)	26
Remarque éthique, logique et cosmologique	28
Note sur l'esclavage	35
Notes du chapitre	37
A la recherche du juste régime	39
Analyse du livre III	39
Structure d'ensemble	39
La classification des régimes (chap. 6-8)	40
Précisions préalables (chap. 1-5)	42

A la recherche du régime le plus juste (chap. 9-13)	44
Le chapitre 9	45
L'intention des chapitres 10-11	47
Aristote et la démocratie	48
La défense de la souveraineté populaire dans le chapitre 11	49
Les chapitres 12-13	52
La royauté (chap. 14-17)	53
Notes du chapitre	54

Bibliographie	55
----------------------	-----------



Francis Wolff

Aristote et la politique



2008

Copyright

© Presses Universitaires de France, Paris, 2015

ISBN numérique : 9782130640721

ISBN papier : 9782130571759

Cette œuvre est protégée par le droit d’auteur et strictement réservée à l’usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de

cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr



Présentation

La philosophie politique est le singulier croisement, effectué par Aristote, de deux produits de l'histoire grecque depuis lors, toute la pensée politique, de Machiavel à Marx et de Montesquieu à Hannah Arendt, se nourrit de celle d'Aristote. Les problèmes des cités grecques ne sont sans doute pas ceux de nos États et pourtant, les réflexions philosophiques d'Aristote peuvent encore éclairer nos interrogations. Tous les pouvoirs sont-ils du même type ? Est-il naturel d'obéir ? Qui

doit commander ? Quel est le meilleur régime ? Qu'est-ce que la démocratie ?

Table des matières

- De la politique à la *Politique* d'Aristote
- Le bonheur de vivre ensemble
 - Le premier chapitre
 - Le deuxième chapitre
 - Note sur l'esclavage
- A la recherche du juste régime
 - Structure d'ensemble
 - La classification des régimes (chap. 6-8)
 - Précisions préalables (chap. 1-5)
 - A la recherche du régime le plus juste (chap. 9-13)
 - Le chapitre 9
 - L'intention des chapitres 10-11
 - Aristote et la démocratie
 - La défense de la souveraineté populaire dans le chapitre 11
 - Les chapitres 12-13
 - La royauté (chap. 14-17)
- Bibliographie

De la politique à la *Politique* d'Aristote

On a pu dire que la philosophie parle grec. C'est possible. Il est en tout cas certain que la politique, elle, parle grec. On ne peut en effet parler politique sans la langue grecque : « tyrannie », « monarchie », « oligarchie », « aristocratie », « ploutocratie », « démocratie »..., tout notre vocabulaire politique en est issu ; et d'abord le mot *politique* lui-même. Le mot comme la chose : la politique en effet, l'idée même de politique, est le produit d'un singulier moment où se sont croisés, dans notre histoire, deux fruits de l'histoire grecque ; un mode de penser nouveau, apparu vers le VI^e siècle avant J.-C. et fondé sur le libre examen et l'interrogation sur les fondements de toutes choses, a rencontré un mode de vivre ensemble nouveau, libre, apparu vers le VIII^e siècle avant J.-C. et appelé la *polis*. Produit de ce croisement, la politique est la pratique de la *polis* devenue consciente d'elle-même ou, à l'inverse, l'investigation systématique appliquée à la *polis*. C'est, en un mot, la libre pensée d'une vie libre. « Politique » est en effet un de ces curieux mots (ainsi le mot « histoire ») qui désignent à la fois une « science » et son objet : on entend en effet par là un ensemble de pratiques auxquelles se livrent les hommes pour coexister et l'étude objective de ces mêmes pratiques. (De même l'histoire est à la fois le devenir des sociétés et son étude.) Or, d'une certaine manière, l'un ne va pas sans l'autre : tant que le politique ne s'est pas donné au regard des hommes comme un objet que l'on peut étudier et interroger pour lui-même, les hommes « ne font pas » de politique. Sans doute, avant l'apparition de la politique, il existait bien des sociétés et les hommes s'y accommodaient, bien ou mal, de vivre ensemble. Mais tant qu'ils ne *pensèrent* pas ce qu'ils vivaient comme appartenant à un domaine que nous appelons politique, c'est-à-dire comme *dépendant d'eux*, ils ne pouvaient à proprement parler faire de la politique (et la réciproque est vraie *a fortiori*) : ils subissaient un pouvoir comme un destin, contre quoi on ne peut rien, puisqu'il n'existe même pas comme tel, tant il colle à ce qu'on est : un pouvoir, fragile ou tout puissant, mais toujours venu d'en haut, dans lequel se distinguent mal l'autorité du chef, l'irrécusabilité de la tradition et la peur des dieux. Et de même qu'un peuple sans mémoire historique n'a pas vraiment d'histoire, puisqu'il ne peut agir sur elle, de même un peuple sans la conscience qu'il existe un domaine propre aux choses de la cité ne peut agir politiquement puisqu'il ne sait pas que la politique est ce qui lui appartient. Ce que l'existence même de la *polis* a permis, sur le versant des pratiques (la politique qu'on fait), l'existence de la pensée rationnelle l'a permis, sur le versant de la conscience réfléchie (la politique qu'on étudie). Et celle-ci fut donc d'emblée descriptive et normative : car pouvoir penser la manière dont on vit politiquement, pouvoir s'en distancier au point de la prendre pour objet, c'est tout uniment penser qu'on pourrait ne pas vivre

ainsi (mais vivre autrement). Si la politique c'est ce qui dépend de nous, il dépend aussi de nous qu'elle soit autre et, pourquoi pas, parfaite. La pensée politique classique se donne ainsi toujours ces trois objectifs : penser ce qu'est la vie politique, ce qu'elle pourrait être et ce qu'elle devrait être. Tâchons cependant d'en mieux définir le champ.

Au sens strict, la *politique* ce sont les affaires de la *polis*. Ce mot grec désigne la ville (par opposition à la campagne), mais aussi la civilisation (par opposition à la nature sauvage ou à la barbarie), enfin et surtout la cité, entité communautaire autonome à laquelle ont conscience d'appartenir quelques dizaines de milliers d'habitants (les Athéniens ou les Spartiates ou les Corinthiens...) qui y reconnaissent quelque chose comme leur « patrie ». La cité a son territoire – qui déborde largement les limites de la « ville » – et s'abrite derrière son « régime » propre. Chacune est issue de diverses tribus, fédérées sous des institutions politiques et religieuses communes, mais les particularismes « tribaux » ont vite été digérés, au point qu'au V^e siècle le sentiment d'appartenance à sa cité est pour tous primordial et l'emporte même sur l'enracinement dans l'hellénisme (marquée pourtant par une communauté ethnique, linguistique et culturelle).

En un sens donc, la politique a, pour un Grec, un champ plus étroit que pour nous, puisqu'elle concerne les affaires de la cité, au sens bien particulier du terme. Ne pas vivre dans une cité, c'est, pour un Grec de l'époque classique, ne pas vivre politiquement (c'est-à-dire de façon *civilisée*). Il est vrai que lorsque, après la conquête alexandrine, ils dépendront tous d'un même roi de Macédoine, lorsque les cités auront perdu leur autonomie, les Grecs ne « feront » plus, en un sens, de politique. En tout cas, les grandes œuvres de la pensée politique grecque (dont celle d'Aristote) sont encore contemporaines de la *polis*, en dépit de certains décalages chronologiques sur lesquels on reviendra.

Mais la politique n'est pas seulement une réflexion sur une forme historiquement datée ou une singularité ethnographique, la cité ; elle a une visée universelle ou du moins générale. Et les « affaires de la cité », par-delà les particularités de la *polis*, ont une extension beaucoup plus large que pour nous Modernes. Dire en effet « politique », c'est, pour nous, associer certaines images (campagnes électorales, luttes partisans, ambitions personnelles) et certains aspects bien définis de la vie sociale : il y a des « hommes politiques » (des professionnels) et d'autres qui ne le sont pas, comme il y a des clercs et des laïcs ; des moments politiques et d'autres qui le sont moins, des événements politiques et d'autres qui ne le sont pas du tout, etc. Pour les Grecs, toute la sphère de la vie publique est, en un sens, politique, et la sphère privée est beaucoup plus étroite que pour nous : ni la « morale », ni la religion, ni l'éducation des enfants, par exemple, ne sont en dehors du champ politique. Non que « tout soit politique », ce qui serait dire « rien n'est politique », c'est-à-dire en nier la spécificité : l'« économique », par exemple, qui est pour nous hautement politique, appartient pour eux à la sphère privée et concerne la gestion des patrimoines (le mot vient de *oikos* qui signifie « maison », propriété). Le champ politique relève pour les Grecs du *koinon*, le commun, et « embrasse toutes les activités et pratiques qui doivent être partagées, c'est-à-dire qui ne doivent être le privilège exclusif de personne » [1], « toutes les activités relatives à un monde commun » par opposition à « celles qui concernent l'entretien de la vie » [2]. Ainsi, « faire de la politique », c'est-à-dire participer à la vie commune, n'est pas, à l'époque classique, une activité parmi d'autres possibles : c'est l'activité noble par excellence, la seule qui vaille qu'on lui sacrifie sa vie. (On méprise l'homme qui « fait des affaires », c'est-à-dire des affaires privées.) Le destin d'un jeune Athénien brillant ne saurait être que la « carrière » politique – qui n'a justement rien d'une carrière. Pourquoi une telle valorisation ? Elle a trois types de raisons.

Il se trouve d'abord que l'idée de « réussite privée » serait une contradiction dans une civilisation qui identifie la réussite avec ses signes : l'homme supérieur est celui qu'on reconnaît comme tel. La langue grecque désigne d'un seul mot les valeurs *reconnues*, en tant justement qu'elles s'offrent à la reconnaissance : *kalos* (= beau) se dit d'une chose, d'une action ou d'un homme qui est objet d'*admiration*, que ce soit au plan « moral » ou « esthétique ». Civilisation de la visibilité : la statuaire grecque porte à son apogée l'art d'offrir aux regards de tous une forme admirable qui en est le centre. A la même époque, les Grecs inventent le théâtre (tragédie, comédie) qui demeure l'archétype du spectacle : tout y est vu de partout, destiné à être vu par tous ; rien de latent ou d'intime, tout y est manifeste et revêt les signes extérieurs de la visibilité : la « pensée » y est entièrement tournée vers l'extérieur, comme dans l'espace de la cité que celui du théâtre reproduit. Car le dieu de pierre ou l'acteur sont au centre d'un ordre qu'ils organisent, au point de convergence

de tous les points de vue possibles. Cette place est la place idéale du héros archaïque (le guerrier homérique) ou, à l'âge classique, de l'homme politique, l'un et l'autre au centre du cercle commun. L'orateur de l'Assemblée du peuple qui « conseille sa cité » attire tous les regards et brille par sa *doxa*, au double sens du point de vue qu'il a sur les choses (opinion) et du point de vue qu'on a sur lui (réputation). La réussite politique, autrement dit publique par son domaine et publiquement sanctionnée, est donc la seule possible.

La politique est, d'autre part, le seul lieu où se *joue* le pouvoir : ce qui définit la *polis*, c'est que, contrairement à la tribu ou aux grandes monarchies, contrairement à la communauté familiale, nul n'y *possède a priori* le pouvoir. Il n'est pas l'objet d'un « avoir » réservé, mais le lieu d'une lutte de reconnaissance publique, surtout, mais pas exclusivement, quand la *polis* est démocratique (c'est le cas d'Athènes). Reconnaissance-rivalité qui concerne les citoyens, définis par les pouvoirs qu'ils possèdent déjà par ailleurs, là où le pouvoir n'est pas un enjeu mais un attribut qu'on possède par nature, par quoi on est un homme libre, adulte et mâle[3]. La grande coupure hommes libres/esclaves distingue ceux qui ont sur d'autres hommes presque tous les pouvoirs. Les enfants doivent *naturellement* obéissance aux adultes et les femmes aux hommes, même si celles-ci *ont* pouvoir sur la maisonnée (espace privé). Ceux-ci, les citoyens, constituent l'ensemble de la communauté nommée cité (espace public). La politique est donc l'affaire exclusive de ceux qui sont déjà nantis *a priori* de pouvoirs : plus qu'une occupation, elle est un privilège et, par là, une obligation. Mais c'est aussi leur affaire à tous, collectivement, et, peu ou prou, l'affaire de tous, distributivement, ou du moins de ceux qui se montrent, aux yeux de tous, les meilleurs des égaux.

Enfin, si la pratique politique revêt une si haute valeur, c'est que l'excellence politique totalise en quelque sorte toutes les autres excellences. D'abord parce que le champ politique couvre toutes les compétences particulières et exige une compétence universelle : dans l'assemblée délibérative d'une démocratie directe, en effet, tous les citoyens doivent se prononcer sur tous les sujets, du moins tous les sujets d'intérêt général (voir Platon, *Protagoras* 219 b-d). De plus l'homme politique doit faire preuve au plus haut degré de toutes les qualités morales : justice, piété, sens de l'honneur et du sacrifice. Enfin, tout simplement, l'homme accompli ne peut être que le citoyen parce que son degré d'accomplissement se manifeste au pouvoir qu'il a sur ses pairs. Comme l'indique Ménon dans le *Ménon* : la vertu de l'homme, d'une manière générale, « c'est la capacité de commander aux hommes » (73 b) ; et dans le *Gorgias*, Gorgias lui fait écho : le domaine politique couvre « les plus importantes et les meilleures des choses humaines » (451 d) et il n'y a pas de plus grand bien pour l'homme que de convaincre les autres dans n'importe quelle réunion de citoyens (452 d). Dans une civilisation du prestige, toute qualité (individuelle) se traduit en supériorité (sur les autres) et dans une société sans monarque (la *polis*), toute supériorité reconnue doit se traduire en pouvoir. Il faut inverser l'idée moderne selon laquelle le public, c'est du privé mis en commun, ou la politique du singulier mis au pluriel. La cité n'est pas une somme d'individus, c'est plutôt l'individu privé qui est *a priori* pensé comme « le repli sur soi » du public. La politique n'est donc que la réalisation de soi puisque le soi est rapport à autrui.

La politique, croisement de la « pensée rationnelle » et de la *polis* a donc finalement un champ si large qu'il se confond à la limite avec celui de l'humain et une valeur si éminente qu'elle totalise en quelque sorte toutes les autres. On pourrait donc s'attendre que, de la rencontre de la forme la plus libre de la pensée, la philosophie (qui n'a de compte à rendre à aucun autre maître qu'elle-même), et de la forme la plus libre de la vie commune, la *polis* (qui, elle non plus, ne rend de compte à aucun autre maître qu'elle-même), naquît la *philosophie politique* qui aurait été finalement la réalisation idyllique de l'une et de l'autre dans leur union.

Il n'en a rien été. De fait, entre philosophie et politique, tout se passa au contraire comme s'il y avait eu un immense malentendu au départ. Le décalage des dates de leur apogée respective l'atteste : l'âge d'or de la *polis* est le V^e siècle, celui de la philosophie le IV^e siècle. La politique, au sens de vie sous le toit de la *polis*, ne coïncide donc pas exactement avec la politique, au sens de réflexion sur la *polis* : la philosophie politique est la conscience d'une forme qui en est déjà à son crépuscule, comme l'indiquait déjà Hegel. A Athènes, au V^e siècle, on se méfie des spéculations théoriques des « philosophes » sur la Nature et sur l'Etre et le premier philosophe de la cité, Socrate, fut par elle condamné à mort. Tout se passe comme si, à l'âge classique de la cité, les exigences de la politique s'opposaient à celles de la philosophie. La préservation de la cité ne requiert d'autre

spéculation que les vieux principes d'une morale pragmatique et interdit par conséquent celle du « libre-penseur », le philosophe : penser trop loin, les dieux de la cité l'interdisent ; penser trop bien, c'est une menace pour l'équilibre entre citoyens (voir l'institution de l'« ostracisme ») ; penser trop différemment, c'est une menace pour l'harmonie de la cité (voir les nombreux procès « anti-intellectuels » au V^e siècle). Les quelques rares penseurs politiques du siècle, comme Protagoras, sont des « étrangers » à Athènes, qui y sont poursuivis et inculpés pour « impiété » ; comme le sont les quelques philosophes de la Nature qui, tel Anaxagore, tentent de faire carrière à Athènes. Avec Socrate, en un sens, tout change, en un autre sens, la contradiction philosophie/politique est maximale. Tout change, puisqu'il est à la fois citoyen athénien et philosophe, et même philosophe par excellence et par excellence philosophe de la cité. Mais le divorce philosophe/cité atteint pourtant son comble ; non seulement par la condamnation à mort de Socrate, mais par sa vie, dont une originalité remarquable, aux yeux des contemporains, résidait dans le peu de place qu'y tenait la politique justement. Ce qui ne l'empêchait pas, selon Platon, (*Gorgias*), de se proclamer « le seul véritable homme politique de son temps » (c'est-à-dire le seul préoccupé de justice absolue) et de se flatter, selon Xénophon (*Mémoires*) de former des hommes d'Etat. Mais la distance du philosophe à la cité est encore trop grande. Ce qu'elle veut, c'est l'opposé de ce qu'il lui offre : elle exige, non une déduction universellement valable mais *une adaptation aux circonstances*, non une interrogation sur l'essence mais *le sens de l'opportunité*, non l'énoncé d'une vérité sans feu ni lieu mais la *somme de points de vue multiples et discordants*. A ce titre les Sophistes sont les véritables penseurs politiques du V^e siècle et Protagoras le vrai représentant de la *polis*. Quant au philosophe, sa condamnation à mort par la cité achève de consommer leur divorce et signe l'impossibilité d'une « philosophie politique » au grand siècle de la cité.

Le siècle suivant sera, à l'inverse, celui de la philosophie. Car, de ce divorce, Platon fera sa raison d'être et la matière première de sa réflexion. Réhabiliter Socrate et la philosophie, éliminer le spectre de la ciguë, c'est d'abord, pour Platon, rendre la philosophie politique de part en part : son œuvre majeure, la *République* (*politeia*) embrasse ainsi la totalité du pensable (« morale », « métaphysique », « connaissance », « art ») – et non les seules « affaires de la cité » – afin de jeter les bases d'une cité idéale où les philosophes seraient rois. Mais, pour Platon, tenter de réconcilier la *polis* et la philosophie, c'est aussi, symétriquement, rendre la cité autant philosophique qu'il est possible : la vie de Platon est scandée par ses tentatives pour fonder à Syracuse une cité conforme à l'idéal philosophique. Bref, pour Platon, la cité digne de ce nom était philosophique et la philosophie était tout entière et profondément politique : mais c'est aussi pourquoi *il n'y a pas de philosophie politique proprement dite chez Platon*, entendons de réflexion sur la cité comme telle, engagée dans les vicissitudes imprévisibles de l'histoire.

C'est donc la *Politique* d'Aristote qui inaugure la philosophie politique, au moment même où la *polis* classique s'achève. En quel sens ?

En ce sens d'abord qu'avec Aristote l'expression « philosophie politique » cesse d'être tautologique ou contradictoire. Ce qu'elle avait toujours été, en un sens, jusqu'à lui. Pour Platon, par exemple, il n'y a pas de philosophie politique parce que la politique qui se pratique au jour le jour dans la cité n'est pas l'affaire du philosophe : que la philosophie devienne politique en ce sens, qu'elle se mette à la mesure des contingences de la cité, serait contradictoire. Mais c'est en même temps parce que cette politique n'est pas vraiment politique : la vraie cité ne sera rien d'autre que la vraie philosophie ; la pratique politique réelle, non la caricature qu'il estime avoir sous les yeux, dominée par les rhéteurs et les démagogues, est affaire de connaissance parfaite, exhaustive et éternelle. S'il faut mettre le philosophe à la tête de la cité (*République*, 473 c), c'est parce qu'il est le seul à pouvoir atteindre à l'être immuable (484 b), c'est-à-dire à être capable de s'élever au-dessus des aléas du devenir (485 b). La sage décision politique (*euboulia*) est en effet un savoir, réservé aux rares individus susceptibles de se fixer pour objet « la cité dans son entier, tant son organisation intérieure que ses rapports avec les autres cités » (428 b-d) car la science de la justice est nécessaire à la pratique politique (*Gorgias*, 459 d) ; la « science du politique » exige en effet qu'il garde les yeux fixés sur l'idée du Bien et c'est pourquoi il possède la science suprême. Ces traits saillants de la pensée politique de Platon ne peuvent être ici que schématiquement rapportés. Mais ils suffisent à montrer qu'avec Platon une tendance dominante de la philosophie depuis son origine se réalise : atteindre sur la totalité des choses un point de vue qui les embrasse en un savoir total, immuable et parfait, qui puisse mettre fin à toutes les contradictions et donc guider une fois pour

toutes les pratiques humaines. La *polis*, et plus généralement les « choses humaines », ne peuvent constituer un monde distinct ou autonome par rapport au monde du ciel, et plus généralement de la nature immuable : un ordre unique règle le monde et harmonise l'ensemble des choses, et l'homme qui est à même d'en mieux maîtriser par son savoir l'unité totale, c'est à lui que revient de conduire la cité, chose parmi les choses. Loin, de ce point de vue, d'être un penseur « dualiste », à quoi on le réduit souvent, c'est en penseur de l'unité et de l'unicité du monde – de la nature à l'homme, du ciel à la terre, de la cité à l'individu – que Platon pose le problème de la cité. Et il est résolu en refusant toute pertinence à l'idée d'autonomie du politique – par rapport à la mathématique, l'astronomie ou la dialectique. Cette autonomie signifierait la défaite de la pensée, comme elle a signifié la mort du philosophe (Socrate). Mais cette autonomie, la philosophie d'Aristote permet justement de la penser. Car elle ne subordonne pas la pratique politique à la possession d'un savoir immuable mais de qualités particulièrement rebelles au concept, la « prudence » et « l'expérience ». Celle-ci est l'apanage de ceux qui savent non pour avoir appris mais pour avoir vécu, car elle naît non de la transmission de l'universel mais de la répétition du particulier. A l'opposé de la science, qui porte sur le nécessaire et ce qui ne dépend pas de nous, la « prudence » (c'est-à-dire la sagesse dans l'ordre de l'action) porte sur le contingent et s'adapte à la variabilité des individus et des circonstances ; elle est ainsi à la mesure de la cité, dans laquelle on délibère sur ce qui peut être autrement qu'il n'est puisque cela dépend de nous (au contraire du mouvement des astres qu'on ne peut qu'admirer sans rien y pouvoir) et dans laquelle on s'affronte à l'histoire c'est-à-dire à la succession d'événements particuliers. Analysant le sens et la place de ce concept de « prudence » dans la philosophie d'Aristote, P. Aubenque a montré comment elle était solidaire de toute la cosmologie du philosophe, qui distingue l'ordre immuable et nécessaire du monde « céleste » (« supralunaire ») et l'ordre contingent du monde « terrestre » (« sublunaire ») : le hasard, la temporalité, la circonstance, n'y ont pas une place marginale mais une place essentielle, et d'une certaine façon, la plus élevée, puisqu'ils sont la condition de l'existence de la liberté ici-bas : ce monde, à défaut d'être divin, est humain ; trop humain sans doute eu égard à l'idéal contemplatif, mais bien assez humain pour qu'on y puisse agir et choisir. C'est dans ce monde que la *polis*, la cité réelle, non un rêve de cité céleste, existe et c'est elle que le philosophe peut enfin étudier.

Il y a donc, pour Aristote, une spécificité des « choses humaines ». Et dans cette sphère, il y a une autonomie de la politique, en particulier par rapport à l'éthique. La « philosophie des choses humaines » selon l'expression d'Aristote (*Eth. Nic.* X, 10, 1181 b 15) a certes un objet un, l'humain comme tel, mais qui peut être envisagé selon deux points de vue distincts, ceux qu'adoptent respectivement les deux ouvrages que nous connaissons sous les noms d'*Ethique à Nicomaque* et de *Politique*. La conduite des individus forme la matière première de l'éthique et l'histoire des cités et de leurs régimes celle de la politique. De l'une à l'autre les liens sont multiples et à double sens : la politique demeure pour Aristote – c'est du moins ce qu'il affirme au début de son *Ethique* – la science suprême, dont dépendent l'étude et la mise en œuvre du « souverain bien » : on ne peut réaliser sa nature d'homme que dans et par la cité. Inversement la cité, la cité digne de ce nom, a une fin hautement morale, comme Aristote ne cesse de le répéter dans la *Politique*. De plus, la conduite individuelle ne saurait généralement être bonne sans l'aide des lois de la cité, qui montrent en permanence la règle et disposent d'un pouvoir contraignant lorsque la vertu fait défaut ; réciproquement, il faut bien des législateurs vertueux pour donner à la cité de bonnes lois[4]. L'éthique n'est donc pas indépendante de la politique. Et la politique dépend de l'éthique dans sa visée comme dans ses moyens. Pourtant, une part essentielle de l'éthique, la plus haute même, est apolitique. La vie la plus élevée, pour le Sage, est en effet la vie contemplative du savant (*Eth. Nic.* X, 7-8) qui se passe de toute participation à l'action politique ; le Sage vit seul, en marge de la cité, et n'attend d'elle que son silence. Inversement, une part essentielle de la politique est amoral. La « science politique », en effet, a, entre autres, pour objet d'étudier froidement les causes de la grandeur et de la décadence des différents régimes, et l'on peut utiliser ces connaissances pour élaborer des politiques de maintien de l'ordre ou pour aider quelque pouvoir que ce soit, même tyrannique, à se sauvegarder[5].

Bref, avec Aristote, la politique n'est pas indépendante de l'éthique, mais a acquis son autonomie : dire « la politique » a désormais un sens. Avec la *Politique* d'Aristote, la philosophie est enfin mise à la mesure de la cité, de sa place proprement humaine dans le monde et de sa place propre dans le monde des « choses humaines ». Premier livre de « philosophie politique »[6], où se croisent

donc pour la première et dernière fois ces deux voies grecques demeurées jusque-là parallèles, la philosophie et la cité.

Mais qu'est-ce à dire ? Qu'y a-t-il à *dire* de la cité ? Tout dépend de la question qu'on lui pose et de la manière dont on l'interroge. Et c'est pourquoi, s'il y a bien une philosophie politique d'Aristote, celle-ci n'est pas réductible à un seul projet.

La philosophie politique est d'emblée descriptive et prescriptive, avons-nous dit. Car on ne peut chercher à savoir comment les hommes vivent sans s'être préalablement distancié de sa propre manière de vivre et pouvoir ainsi l'objectiver, sans concevoir que l'on pourrait vivre autrement et chercher comment vivre mieux. De la politique qui se fait à celle qu'il faudrait faire, le passage est nécessaire. Inversement, on ne peut chercher ce qu'est le meilleur régime politique sans avoir préalablement recensé, ordonné et classé tous les régimes possibles. Pas de prescription sans description. Ajoutons que, dans l'ordre des « choses humaines », on ne peut avoir vis-à-vis de son objet le détachement de l'astronome : l'éthique n'est pas purement spéculative mais vise à bien agir (*Eth. Nic.* II, 2, 1103 b 26) comme la politique à bien vivre ensemble. Les deux préoccupations, descriptive et prescriptive, sont donc solidaires et souvent difficiles à distinguer. Elles sont même inséparables dans une philosophie qui, comme celle d'Aristote, identifie ce *qu'est* un être en son essence et le *bien* vers lequel il tend.

Il n'en demeure pas moins qu'il y a, dans l'absolu, deux grands types de *questions* de « philosophie politique » : « comment sont les choses de la cité ? » et « comment devraient-elles être ? »

Mais il y a, en outre, deux grands types de *démarche* possibles, « spéculative » et « positive ». On peut, d'un côté, à partir de questions générales qu'on se pose sur la cité, chercher en théoricien à dégager les fondements de la vie politique, à remonter à son principe idéal ou absolu, en se préoccupant essentiellement de rigueur rationnelle, de richesse conceptuelle et de systématité. Telle est d'ailleurs l'image classique du travail philosophique. On peut aussi, inversement et plus « positivement », partir des réalités empiriquement constatables (telle ou telle cité, tel ou tel régime, tel ou tel événement historique) et tâcher de penser leurs relations, en s'interdisant tout jugement ou toute hypothèse qui dépasse les données de la pratique réelle. Or, la philosophie politique d'Aristote est tantôt « spéculative » et tantôt « positive », comme elle est animée d'une double préoccupation, descriptive et prescriptive. Et puisque l'on peut combiner des deux intentions et ces deux démarches, *c'est quatre projets de philosophie politique que l'on peut discerner dans la Politique d'Aristote* : car on peut s'interroger sur les fondements de la politique à des fins descriptives (se demander, par exemple, ce qu'est la cité en son essence), ou prescriptives (se demander, par exemple, ce qu'est, dans l'absolu, la cité idéale); on peut aussi s'en tenir positivement aux données de l'expérience politique à des fins descriptives (se demander, par exemple, quels sont les types de régimes politiques) ou prescriptives (se demander, par exemple, ce qu'il faut faire pour préserver chaque régime existant de la ruine).

Nous proposons en conséquence le tableau ci-dessous, dans lequel sont classées *les tendances dominantes* des huit livres de la *Politique* d'Aristote :

<i>Intention Démarche</i>	<i>descriptive</i>	<i>prescriptive</i>
<i>spéculative</i>	liv. I et III	liv. II, VII et VIII
<i>positive</i>	liv. IV	liv. V et VI

Intention Démarche descriptive prescriptive spéculative liv. I et III liv. II, VII et VIII positive liv. IV

liv. V et VI

Les huit livres apparaissent ainsi dans quatre cases situées sur deux lignes :

- L'ensemble des livres regroupés sur la ligne du haut constitue une théorie des fondements de la politique.
- La ligne du bas regroupe les livres qui constituent ce qu'on nomme généralement le « bloc réaliste ».
- La case nord-ouest correspond aux livres de « philosophie politique » au sens strict du terme. Ils constituent la meilleure introduction à la politique aristotélicienne et même, plus généralement, aux problèmes de philosophie politique. L'un (livre I) traite des différents types de vie sociale, l'autre (livre III) des différents types de régimes politiques. C'est surtout à leur contenu que nous consacrerons le reste de ces pages.
- Dans la case sud-ouest, à l'entrecroisement d'une visée descriptive et d'une méthode positive, se trouve le livre IV, qui regroupe des études qu'en termes modernes on appellerait sociologiques.
- La case sud-est correspond aux études les plus « machiavéliennes » d'Aristote : conseiller le prince, quel qu'il soit, établir et préserver les régimes, quels qu'ils soient.
- La case nord-est correspond aux études les plus « idéalistes » de la *Politique* : réflexion centrée sur la recherche de la cité parfaite ou du meilleur régime, construction théorique souvent *a priori*. Il y a là souvent une investigation, une préoccupation, voire un ton qui évoquent ceux du Platon de la *République*.

On voit donc que la *Politique* est un ensemble d'études variées dans lesquelles les genres se mêlent, où beaucoup de disciplines (philosophie ou « sciences politiques », sociologie ou histoire, économie ou anthropologie sociale) peuvent trouver leur origine et dans lesquels pourront puiser aussi bien Montesquieu que Rousseau, Marx que Machiavel, M. Weber que H. Arendt. Les historiens de la pensée grecque ont souvent cherché à rendre compte de cette diversité par le style des ouvrages d'Aristote qui nous sont parvenus (on sait qu'il ne s'agissait pas de traités destinés à la publication, mais de notes de cours plus ou moins rédigées et sans doute reprises à différents moments de l'enseignement d'Aristote au Lycée) et par une évolution de la pensée d'Aristote : c'est une des tendances dominantes de la critique au XX^e siècle, depuis les influents travaux de W. Jaeger. Le rassemblement de ces livres selon l'ordre que nous connaissons datant probablement de l'édition tardive du Corpus aristotélicien trois siècles après sa mort, il était en effet tentant, pour les érudits, de proposer des réarrangements de cet ordre traditionnel selon ce que chacun estimait être l'ordre chronologique. La démarche fut longtemps en vogue, plus que ses résultats, immédiatement contestés ; mais aujourd'hui, l'incertitude des uns a fini par entamer la foi en l'autre. On se contente de prendre acte de la diversité et de l'éclatement de « la » *Politique* d'Aristote. La « classification » que nous proposons nous-même ci-dessus n'a donc d'autre but, par-delà la trop simple opposition entre « réalisme » et « idéalisme », que de repérer des tendances, voire les tensions, de ce livre et même de tout écrit philosophique sur la politique.

Il nous faut cependant compléter cette tentative de découpage de la *Politique* en quatre grandes orientations possibles, par un résumé analytique de son contenu, qui donnera une meilleure idée de sa variété.

Livre I : La cité et la famille [7]

Quelle que soit la date de sa composition, ce livre situé en tête de nos éditions, est à sa place, puisqu'il dégage le fondement et l'essence de toute vie politique en la replaçant à l'intérieur des autres formes, plus élémentaires, de vie sociale. Les deux premiers chapitres, essentiels, seront analysés au chapitre suivant. Mais d'importantes études particulières jalonnent la suite du livre, notamment la si déroutante défense de l'institution de l'esclavage (chap. 4 à 7) ou les fameuses analyses d'« économie politique » des chapitres 8 à 11, que Marx reprendra au début du livre I du *Capital*, en reconnaissant sa dette vis-à-vis du « grand penseur qui a analysé le premier la forme valeur, ainsi que tant d'autres formes, soit de la pensée, soit de la société, soit de la nature. » Voici le plan général du livre.

A / La cité, la meilleure des communautés humaines (chap. 1-2).

B / La famille (chap. 3-13).

1. 1.
Les relations de pouvoir qui constituent la famille (chap. 3).
2. 2.
L'esclavage (chap. 4-7).
3. 3.
La gestion familiale (« économie ») (chap. 8-11).
4. 4.
Les autres relations familiales (chap. 12-13).

Livre II : Etude critique des meilleures constitutions

Ce livre n'est rattaché au précédent que par les quelques lignes finales du livre I (1260 *b* 20-24) qui ont peut-être été rajoutées par des éditeurs anciens soucieux de donner l'impression de continuité entre deux livres si opposés d'esprit et de contenu. Cette fois Aristote centre ses analyses sur la *meilleure* façon de vivre politiquement, c'est-à-dire sur la meilleure *politeia*, la meilleure « constitution ». Dans ce livre, il se contente d'une analyse critique de constitutions existantes, celles qui existent en théorie dans les projets des grands « réformateurs » politiques, au premier rang desquels Platon[8] et celles qui sont effectivement en vigueur dans les cités réputées les mieux gouvernées. Mais il y a, çà et là, des études particulières, comme autant de parenthèses, qui méritent l'attention. Par exemple, ce passage du chapitre 8 (1268 *b* 25 - 1269 *a* 28), si stimulant et à certains égards si moderne, où Aristote se demande s'il vaut « mieux changer les lois, lorsque l'on voit – ou lorsque l'on croit voir – un moyen de les améliorer » ou s'il est « préférable de les laisser comme elles sont, ne serait-ce que parce qu'elles sont les lois »[9]. Voici le plan général du livre.

A / Les constitutions idéales en théorie (chap. 1 à 8).

1. 1.
Celle de la République de Platon (chap. 1 à 5).
2. 2.
Celle des Lois de Platon (chap. 6).
3. 3.
Celle de Phaléas (chap. 7).
4. 4.
Celle de Hippodamos (chap. 8).

B / Les constitutions réelles réputées les meilleures (chap. 9 à 12).

1. 1.
Sparte (chap. 9).
2. 2.
La Crète (chap. 10).
3. 3.
Carthage (chap. 11).
4. 4.
Quelques grands législateurs (chap. 12).

Livre III : La cité, le citoyen et les différents régimes politiques possibles

Nous consacrerons notre chapitre 3 à l'analyse détaillée de ce livre. En voici le plan d'ensemble.

A / Questions préalables à l'examen des régimes (chap. 1 à 5).

1. 1.
Qu'est-ce qu'un citoyen ? (chap. 1 et 2).
2. 2.
Qu'est-ce que la cité ? (chap. 3).

3. 3.
La vertu politique (chap. 4).
4. 4.
Limites de la citoyenneté (chap. 5).

B / Les différents régimes (chap. 6 à 8).

1. 1.
Principe de la classification des régimes (chap. 6).
2. 2.
Classification des régimes (chap. 7).
3. 3.
Définition de l'oligarchie et de la démocratie (chap. 8).

C / Le problème de la justice politique (chap. 9 à 13).

1. 1.
La fin de la cité (chap. 9).
2. 2.
Les différents prétendants au gouvernement (chap. 10).
3. 3.
Le gouvernement du peuple est-il juste ? (chap. 11).
4. 4.
Sur la justice politique (chap. 12-13).

D / Le problème de la royauté (chap. 14 à 17).

Récapitulation (chap. 18).

Livre IV : Types de régime

Avec le livre IV, nous entrons dans ce qu'on nomme traditionnellement le « bloc réaliste » (IV-V-VI) de la *Politique* d'Aristote, où domine le rappel obstiné de la diversité des faits. Le biologiste y prend le pas sur le métaphysicien. W. Jaeger, et d'autres après lui, ont vu dans ce changement de perspective la conséquence des recherches impulsées par Aristote au Lycée et lui ayant permis d'inventorier et de décrire 158 « constitutions » dont une seule nous est parvenue, celle d'Athènes. C'est ainsi qu'à la classification toute conceptuelle des régimes du chapitre III, 7, s'opposent les précisions empiriques du chapitre IV, 3. Les critères *a priori* du chapitre III, 8 font place, lorsqu'il s'agit de reprendre (en IV, 4-6) l'analyse comparée de l'oligarchie et de la démocratie, à des critères économiques, sociaux ou ethniques. L'ensemble du livre est d'ailleurs soucieux de nuances sociologiques, ce qui lui donne souvent une tonalité relativiste, une de ses conclusions étant que le meilleur régime varie selon les peuples considérés (chap. 12). Le plan d'ensemble du livre est annoncé à la fin du chapitre 2 (1289 b 12-26), qui projette un programme en cinq points, dont les quatre premiers sont successivement abordés dans ce livre, le cinquième étant réservé au livre suivant.

A / Objectifs de l'étude des régimes (chap. 1-2).

B / La variété des types de régimes (chap. 3 à 10).

1. 1.
Fondement de cette variété (chap. 3).
2. 2.
Analyse de la démocratie et de l'oligarchie (chap. 4 à 6).
3. 3.
Analyse de l'aristocratie et du régime constitutionnel (chap. 7 à 9).
4. 4.
La tyrannie (chap. 10).

C / Le meilleur régime accessible (chap. 11).

D / Le régime adapté au type de cité (chap. 12-13).

E / Les trois « pouvoirs » constitutionnels (chap. 14-16).

1. 1.
Le pouvoir délibératif (chap. 14).
2. 2.
Le pouvoir exécutif (chap. 15).
3. 3.
Le pouvoir judiciaire (chap. 16).

Livre V : Ce qui préserve et détruit les régimes

Ce livre est la suite logique du précédent. Il aborde le dernier point du programme annoncé en IV, 2 : « exposer quels sont les modes de corruption et de sauvegarde des constitutions, tant ceux qui leur sont communs que ceux qui sont propres à chacune, et pour quelles causes cela arrive le plus naturellement » (1289 b 22-26). Pour ce faire, il fourmille d'exemples historiques, de références géographiques, de détails biographiques concrets. De plus, Aristote y adopte une liberté de pensée, une assurance dégagée de tout préjugé, un amoralisme tranquille véritablement uniques. « Ce livre V... devient ainsi, comme l'écrit J. Aubonnet dans la Notice de son édition, ce manuel pratique de l'homme d'Etat dont s'inspirera sans doute Machiavel dans *Le Prince* et dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*. » Semblant souvent comme indifférent à la nature du régime dont il s'agit d'assurer la sauvegarde, Aristote multiplie, dans la deuxième partie de ce livre, les conseils destinés aux dirigeants pour se garder des séditions et des révolutions. Cynisme sordide du conseiller mercenaire ? Conservatisme pascalien de qui, doutant de pouvoir fortifier la justice, finit par justifier la force afin que la paix soit « qui est le souverain bien » (Pascal, *Pensées*, Laf. 81, Br. 299) ? Ni l'un ni l'autre. Le ton est différent : c'est celui du naturaliste qui considère calmement et d'un œil également fasciné toutes les constitutions qu'il a pu collectionner : ayant longuement observé comment les régimes ou les êtres vivants naissent et meurent, il peut tirer de son expérience une sagesse de vétérinaire qui ne se soucie plus de savoir s'il s'agit de soigner un crapaud, une gazelle, un serpent ou un cheval.

A / Causes générales des séditions (chap. 1 à 4).

B / Causes des séditions selon les régimes et manière de s'en préserver (chap. 5 à 12).

1. 1.
Comment meurent les démocraties (chap. 5).
2. 2.
... les oligarchies (chap. 6).
3. 3.
... les aristocraties (chap. 7).
4. 4.
Comment préserver les différents régimes (chap. 8-9).
5. 5.
Comment meurent les monarchies (royauté et tyrannie) et comment les préserver (chap. 10-11).
6. 6.
Examen critique de la conception platonicienne des révolutions (chap. 12).

Livre VI : Comment établir les différents régimes

Ce livre, dont les analyses paraissent compléter celles du livre IV plus que celles du livre V, suppose cependant menée à bien l'étude du livre précédent sur les causes de la mort des régimes, puisqu'on s'y inquiète, cette fois, de les fonder au mieux. Le destinataire de ces pages est ici moins le dirigeant ou l'homme d'Etat que le « législateur », c'est-à-dire le fondateur de cité chargé de lui donner les institutions initiales les plus sûres.

Introduction : Généralités sur la variété des constitutions et les constitutions mixtes (chap. 1).

A / Les démocraties : ce qu'elles sont (chap. 2-4). *et comment les établir* (chap. 5).

B / Les oligarchies et comment les établir (chap. 6-7).

C / Les magistratures (chap. 8).

Livre VII : La cité « idéale »

Les livres VII et VIII, qui forment un tout généralement considéré comme la partie la plus ancienne de la *Politique*, supposent une fonction du discours politique opposée à celle des trois livres précédents mais commune à de nombreux auteurs de l'Antiquité : la description de la cité « idéale ». On verra à la lecture de ce livre qu'il ne s'agit pas d'une « utopie », si l'on entend par là un pays imaginaire où tout est pour le mieux, mais du modèle d'une cité possible pour un « législateur » entreprenant.

A / La vie la meilleure (chap. 1 à 3).

B / Description de la cité la meilleure (chap. 4 à 7).

1. 1.
Taille de sa population (chap. 4).
2. 2.
Taille du territoire (chap. 5).
3. 3.
Accès à la mer (chap. 6).
4. 4.
Le peuplement et la nationalité (chap. 7).

C / Organisation de la cité la meilleure (chap. 8 à 17).

1. 1.
Les classes sociales et leurs fonctions (chap. 8 à 10).
2. 2.
Urbanisme (chap. 11-12).
3. 3.
Education (chap. 13 à 15).
4. 4.
Contrôle des mariages, des naissances et du premier âge (chap. 16-17).

Livre VIII : L'éducation dans la cité idéale

Ce livre est la suite du traité sur l'éducation commencé au chapitre 13 du livre précédent. Comme le note J. Aubonnet, « il se compose essentiellement des réponses apportées aux *trois questions* posées à la fin du livre VII... à savoir : - 1° L'éducation des enfants doit-elle faire l'objet d'une réglementation ? - 2° Cette éducation doit-elle être publique ou privée ? - 3° Sous quelle forme doit-elle se faire ? »

A / L'éducation en général (chap. 1 à 3).

B / La gymnastique (chap. 4).

C / La musique (chap. 5 à 7).

Ouvrons à présent la *Politique*. Premier livre, première phrase...

Notes du chapitre

[1] ↑ J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Ed. Gallimard, 1989, p. 218.

[2] ↑ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 66.

[3] ↑ Rappelons que sont exclus de la citoyenneté les étrangers, les esclaves, les enfants et les femmes.

[4] ↑ *Eth. Nic.* X, 10, 1180 a 21. Ce chapitre X, 10 de l'*Eth. Nic.* traite des rapports, si controversés chez Aristote, entre éthique et politique. A ce propos, on pourra lire les articles de P. Aubenque, Politique et éthique chez Aristote, dans *Ktema*, Université de Strasbourg, n° 5, 1980 ; et la réponse de P. Pellegrin dans l'Introduction des *Politiques*, p. 24-30. On pourra aussi consulter l'ouvrage de R. Bodéüs (voir Bibliographie).

[5] ↑ C'est l'objet de la fin du livre V (chap. 8 à 11). Sur les conseils donnés aux tyrans pour se garder des troubles et séditions, voir V, 11, 1313 a 34 sq.

[6] ↑ L'expression « philosophie politique » apparaît elle-même en III, 12, 1282 b 23.

[7] ↑ Nous proposons ces titres de livres et de chapitres pour en faciliter la lecture. Ils ne sont évidemment pas d'Aristote.

[8] ↑ Rappelons que l'ouvrage principal de Platon, que nous traduisons par *République*, se nomme en grec politeia et que son dernier ouvrage, Les lois, reprend à nouveaux frais son projet de constitution idéale.

[9] ↑ Ce passage a été analysé par J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, « Les Belles-Lettres », 1971, p. 220-225, et surtout par J. Brunschwig qui répond à la précédente dans Du mouvement et de l'immobilité de la loi, article paru dans la *Revue internationale de philosophie (La méthodologie d'Aristote)*, n° 133-134, 1980) et auquel nous empruntons la formulation du problème.

Le bonheur de vivre ensemble

Analyse des deux premiers chapitres de la *Politique*

Le premier chapitre

La thèse générale

Les chapitres 1 et 2 de la *Politique* d'Aristote établissent les fondements de toute sa philosophie politique. Ils constituent un tout et ce tout est déjà en quelque sorte contenu dans la première phrase : elle esquisse un raisonnement dont les tenants et les aboutissants seront développés dans l'ensemble des deux chapitres et en annonce la conclusion, qui est la thèse dominante de la *Politique*. La voici : « La cité a pour fin le souverain bien ».

Cette conclusion se fonde sur trois prémisses :

1. 1.
« La cité est une (= un certain type de) communauté » (1252 a 1).
2. 2.
« Toute communauté est constituée en vue d'un certain bien » (1252 a 2).
3. 3.
« De toutes les communautés, la cité est la plus souveraine et celle qui inclut toutes les autres » (1252 a 3-5).

De là on conclut aisément que *le bien propre visé par cette communauté souveraine est le bien souverain*.

Cette thèse est fondamentale. Elle distingue Aristote à la fois de tous ses prédécesseurs et de la majeure partie de ses successeurs jusqu'à l'époque moderne. Car au lieu de justifier la cité par des raisons générales communes à toute association, (les hommes vivent dans des cités parce qu'ils ont besoin les uns des autres, et la cité n'est qu'une grande famille), il attribue à chaque type de communauté une raison d'être propre et donne ainsi à la politique une sphère singulière ; et au lieu d'attribuer à la cité la fin la plus basse, ou du moins la justification *minimale* (la communauté politique est nécessaire parce qu'il faut bien vivre, au sens de survivre, c'est-à-dire s'entraider ou... ne pas s'entre-tuer), Aristote lui donne d'emblée la fin la plus élevée : si les hommes vivent ensemble dans des cités, ce n'est pas seulement parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement, c'est

pour atteindre le plus haut, le plus grand des biens. Mais avant d'analyser la portée critique de la thèse aristotélicienne, il convient d'étudier chacune des prémisses de son raisonnement.

La première prémisse : « La cité est une communauté »

En termes logiques, on a affaire là à l'énoncé d'un *genre*, c'est-à-dire du concept (« communauté ») immédiatement plus extensif que celui (« cité ») que l'on veut définir et auquel par conséquent il appartient. Le genre est *essentiel* (ce qui signifie qu'il répond adéquatement à la question « qu'est-ce que ? ») mais insuffisamment déterminant (car il y a d'autres choses qui sont adéquatement qualifiées par le genre). Pour que cet énoncé devienne une définition, il faudrait compléter le « genre » par ce qu'on appelle la « différence spécifique », c'est-à-dire le trait qui caractérise proprement *cette* communauté (la cité) par différence avec toutes les autres.

Voilà pourquoi, lorsque sera définie la cité, ce sera toujours par la formule « une communauté qui... », c'est-à-dire par le genre suivi de la différence. C'est ainsi qu'on trouve, au cours du livre, des définitions comme : la communauté des foyers et des villages, ou la communauté de régime politique entre les citoyens, ou la communauté du bonheur (ou de la vie la meilleure, la vie parfaite et autarcique)[1]. On voit qu'elles laissent apparaître trois traits caractéristiques (trois types de « différences ») de la cité eu égard aux autres communautés.

Le premier, c'est ce qui la constitue, c'est-à-dire ses parties, les familles (c'est-à-dire les foyers), lignages, villages ; en termes aristotéliens, c'est ce qu'on appelle sa *matière*. Plus précisément, la « cause matérielle » d'une chose, c'est, selon la *Physique*, « ce dont elle est faite et qui lui demeure immanent » : ainsi, une statue est en totalité une statue, mais dans toutes ses parties du *bronze* (ce qui demeure immanent à la statue achevée), et le bronze est ce à partir de quoi elle a été faite. Nous voyons par conséquent que si les parties de la cité (foyers, villages) peuvent être considérées comme sa *matière*, cela signifie qu'il suffit de décomposer la cité en ses parties premières pour trouver « ce à partir de quoi » elle s'est faite et développée jusqu'à former un tout achevé : l'ordre de *développement* naturel va en effet des parties (la matière) au tout. C'est ce qui justifiera la méthode aristotélicienne du deuxième chapitre.

Deuxième « différence » de la cité par rapport aux autres communautés : le fait qu'elle ait une « constitution », un « régime » (en grec, *politeia*). Or, la *politeia* d'une cité, c'est, dit Aristote, « un certain *ordre* (taxis) institué entre les gens qui habitent la cité » (III, 1, 1274 b 38). C'est, en d'autres termes, ce qui organise, structure et ordonne les relations entre les parties de la cité, fait de ces parties un tout, bref donne *forme* à la matière. Voilà pourquoi Aristote peut écrire : la « constitution, c'est une sorte de vie pour une cité » (IV, 11, 1295 a 40). En effet, la constitution ou le régime d'une cité est sa *cause formelle*. Or, dans la philosophie d'Aristote, ce qui définit une chose, ce qui constitue son essence et garantit sa subsistance, c'est sa « forme » – ce sans quoi elle ne serait pas ce que précisément elle est. Voilà pourquoi *l'être* d'une cité, son identité et sa permanence se confondent avec ceux de sa constitution (voir III, 3). On dirait, en termes modernes, que, selon Aristote, un Etat demeure le même quelles que soient les modifications de ses frontières ou de son peuplement, mais cesse de l'être en cas de révolution ou de chute de régime.

Troisième « différence » de la cité avec toutes les autres communautés, pour l'heure la plus importante, sa *fin*. C'est, nous l'avons vu dans les définitions d'Aristote, la fin la plus haute : « bien vivre », c'est-à-dire vivre heureux, d'une vie parfaite, la meilleure possible. Que la cité ait pour *cause finale* le bien souverain, c'est justement ce qu'Aristote va ici démontrer, en établissant parallèlement que cette vie parfaite peut être définie par l'*autarcie*.

Il y a donc au moins trois façons de définir la cité : par sa cause matérielle (une communauté de foyers et de villages), formelle (une communauté d'habitants vivant sous la même constitution) ou finale (une communauté en vue du bien souverain). Il n'est guère besoin d'être très averti en matière d'aristotélisme pour demander : et la cause « motrice » ? (Dans la *Physique* d'Aristote, cette « cause motrice » – la « cause efficiente » des Médiévaux – correspond le mieux à ce que nous appelons « cause » : c'est ce qui produit une modification quelconque). La cité n'a-t-elle pas de « cause motrice » ? Si, mais elle est de peu d'importance, étant donné que la cité est, comme nous allons le voir, un être *naturel* : comme tout être naturel, selon la définition de la *Physique*, elle s'est développée spontanément à partir de sa matière (les foyers et villages) sans qu'un « moteur » soit

indispensable à cette « génération ». Néanmoins, il arrive à Aristote de laisser la place à un auteur anonyme de la cité – fondateur ou législateur – sa « cause motrice » en quelque sorte, qui permet à la tendance naturelle de s'effectuer. C'est à ces instaurateurs héroïques qu'Aristote fait allusion à la fin du chapitre suivant (1253 a 29-31).

Pour lors cependant, aucune définition complète de la cité ne peut encore être donnée. Seul le genre – communauté – est posé. Et ce genre est établi sans mal : « nous voyons que... », note Aristote en une formule qui ne renvoie pas à un constat empirique, mais plutôt à une évidence admise et irréfutable. Pour qu'il y ait cité, il faut en effet au moins qu'il y ait communauté de vie entre plusieurs êtres humains différents. Qu'est-ce en effet qu'Aristote appelle une communauté ? Nulle part il ne définit précisément ce terme, mais une comparaison de différents textes de la *Politique* et surtout de l'*Ethique à Nicomaque* permet d'établir qu'une communauté est un groupement d'hommes unis par une fin commune et donc liés par une relation affective nommée « amitié » et selon des rapports de justice. Aristote donne ici ou là des exemples très divers de communautés et, outre celles qu'il va étudier dans la suite immédiate de la *Politique* (les communautés familiales ou politiques), on peut citer les membres d'une tribu, d'un dème, d'une confrérie religieuse voire d'une association de dîneurs, les partenaires d'un marché quelconque, les compagnons d'une traversée ou les compagnons d'armes [2], etc. C'est en tout cas toujours autour d'une fin commune que se forme une communauté (*Eth. Nic.*, VIII, 11, 1160 a 8 sq.) – que ce soit l'appât du gain pour les navigateurs, le butin ou la victoire pour les compagnons d'armes, l'entretien des relations sociales entre les membres d'un club de dîneurs, ou... le bonheur pour les membres d'une même communauté politique. C'est cette fin commune à laquelle collaborent les membres qui a pour effet de les lier par des relations d'attachement qu'Aristote appelle *philia* (amitié) : « la communauté est affective (*philikon*) » écrit-il dans la *Politique* (IV, 11, 1295 b 23). C'est pourquoi Aristote étudie avec précision dans son *Ethique* (VIII, 11 et IX, 12) les relations entre types de communauté et types d'amitié – dans laquelle il ne faut pas seulement voir une relation affective, mais un sentiment de coappartenance à un « nous » (même provisoire, même contingent, même conventionnel) qui oppose, pour un temps ou pour toujours, ce « nous » à tous les autres et sépare ainsi l'ami de l'ennemi. Mais, dès lors qu'il y a plusieurs individus et quelque chose de commun entre eux, se pose un problème qui est celui de la justice. En effet, « toute mise en commun se fonde sur la justice » (*Eth. Nic.*, VII, 9, 1241 b 15). C'est pourquoi la justice n'est pas une vertu parmi d'autres, mais la vertu de communauté, celle qui règle les rapports entre ses membres, grâce à laquelle une communauté existe ou peut continuer d'exister. Il y a donc deux caractères définitoires de l'idée de communauté en général (l'unité d'une pluralité ; l'existence d'une fin commune) et deux attributs essentiels qui s'en déduisent (l'amitié ; la justice) ; il y a, en outre, des caractères accidentels qui n'appartiennent en propre qu'à certains types de communautés (par exemple, l'échange de biens, qui suppose l'existence d'un marché ; autre exemple, il y a des communautés d'êtres « semblables » et des communautés d'êtres « dissemblables »). Les communautés qu'Aristote va étudier dans le chapitre 2 (couple, foyer, village, cité) ont toutes une propriété commune : ce sont des communautés qui sont *l'union d'êtres dissemblables liés par une relation d'autorité ou de commandement (arkhē)*.

La deuxième prémisse : « Toute communauté vise un certain bien »

Cette seconde prémisse est, elle, justifiée par un principe général : « c'est en vue de ce qui leur semble un bien que tous les hommes font ce qu'ils font. » Ce qui montre que le mot « bien » ne doit pas être pris au sens étroitement moral du terme, comme si toute action avait pour fin *le* bien. Même les associations de malfaiteurs par exemple sont constituées en vue d'un *certain* bien (l'enrichissement de leurs membres par exemple). L'action humaine en général ne vise donc pas le bien (unique, universel et éternel), mais vise forcément une fin, c'est-à-dire un bien (apparent ou réel, particulier ou général, peu importe). Toute action est en effet finalisée par définition. Faire quelque chose, quoi que ce soit, c'est chercher à obtenir quelque chose (« un bien ») de la modification que l'on opère, c'est tout simplement adapter des moyens à une fin, comme le montre le mécanisme général de l'action décrit dans l'*Ethique à Nicomaque* (III, 5, 1112 b 15) : « une fois qu'on a posé la fin, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera. » Plus généralement, dans l'ordre de ce qui est humain – dont les communautés font partie – toute vraie définition est une définition par la fin visée, s'il est vrai, comme l'énonce la première phrase de l'*Ethique à Nicomaque* que « tout art et toute investigation et pareillement toute action et tout choix tendent

vers quelque bien ».

Il n'est donc pas nécessaire de recourir au fameux « finalisme » d'Aristote pour expliquer ici sa thèse. Ce finalisme, souvent utilisé par Aristote dans la *Politique*, pose que tout ce qui existe est explicable par ce en vue de quoi il existe ; il peut être compris comme une généralisation à l'ensemble des êtres naturels d'un principe que tout le monde admet spontanément dans l'ordre des choses proprement humaines, le seul dont il est ici question. Nul ne contestera, en effet, qu'agir, au sens propre du terme, c'est avoir un bien en vue [3]. Maintenant qu'est-ce qui permet à Aristote de l'affirmer de toute communauté ? Est-ce vérifiable ? Il n'en est nul besoin. Il ne s'agit pas d'une thèse, mais d'une proposition « analytique », c'est-à-dire d'une proposition qui se déduit de l'idée même de communauté, une communauté étant, comme nous l'avons vu, caractérisée par la fin commune visée par ses membres regroupés. Sans visée commune, pas de communauté. « Un regroupement d'hommes en vue de X », telle pourrait être la définition de la communauté en général. Il suffira donc de remplacer X par tel ou tel type de fin – ou de bien – et nous aurons les différents types de communautés [4].

Les deux premières prémisses ne nécessitent donc pas de démonstration. La première (« la cité est une communauté ») paraît irréfutable ; la seconde est *a priori* et se déduit de ce qu'est une communauté et plus généralement de ce qu'est l'ordre humain. Il n'en va pas de même de la troisième prémisse.

La troisième prémisse : « La communauté politique est celle qui est souveraine entre toutes et inclut toutes les autres »

La communauté politique (cité) est définie par rapport à *toutes les autres* comme étant à la fois qualitativement la plus haute et extensivement la plus englobante. Le chapitre 2 établira cette thèse dont se déduit la conclusion annoncée : la fin de la cité est le bien souverain (1252 a 5). Cette double supériorité de la communauté politique répond à la supériorité de la vie politique elle-même au sein des activités humaines et place parallèlement la discipline chargée de réaliser ce bien suprême au plus haut degré des disciplines pratiques : « puisque la politique se sert des autres sciences pratiques, et qu'en outre elle légifère sur tout ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir, la fin de cette science englobera les fins des autres sciences ; d'où il résulte que la fin de la politique sera le bien proprement humain » (*Eth. Nic.*, I, 1, 1094 b 4-6).

Essayons cependant d'éclaircir la thèse : la communauté souveraine entre toutes vise le bien souverain entre tous. Autrement dit, il y a un rapport d'*analogie* entre la série des communautés hiérarchiquement ordonnées et la série hiérarchisée des « biens » qu'elles visent : si la communauté (1) vise le bien (1) ; si la communauté (2) est supérieure (qualitativement) à la communauté (1) ; et si la communauté (2) vise le bien (2), alors le bien (2) est supérieur (qualitativement) au bien (1) ; de telle sorte que la communauté ultime (supérieure à toutes les autres) vise le bien ultime (supérieur à tous les autres). Ce bien s'identifie au bonheur comme le chapitre 2 l'établira.

Mais la cité n'est pas seulement posée comme « souveraine entre toutes », mais aussi comme « incluant toutes les autres ». Cette relation d'extension signifie que la cité est la plus grande des communautés, ce qui implique deux choses : d'une part que toute autre communauté est un « sous-ensemble » de la cité ; d'autre part que ce qui est plus grand que la cité (par exemple, la « nation » hellène ou les confédérations de cités établies par traités, etc. [5]) n'est pas vraiment une communauté. Il y a là deux points qui méritent d'être démontrés. Pourquoi en effet la cité est-elle une totalité n'ayant pas seulement des éléments (les citoyens) mais aussi des parties (les autres communautés) ? Pourquoi tout ensemble englobant la cité ne peut-il plus s'appeler « communauté » ? Telles sont les questions subsidiaires que le chapitre 2 aura à résoudre.

La visée polémique de la thèse

L'enjeu de la thèse d'Aristote est double : d'une part, la cité vise la fin la plus haute pour l'homme – et en ce sens la thèse est dirigée contre ceux des Sophistes qui pensent que la communauté politique n'est qu'un pis-aller, une simple garantie de survie individuelle. De cet enjeu et de ces adversaires

il sera question plus tard. D'autre part, la politique (art ou science), concerne une communauté spécifiquement différente des autres et requiert des compétences adaptées. De cet enjeu il est immédiatement question : « Quant à ceux qui pensent qu'être homme politique, roi, chef de famille, maître d'esclaves c'est la même chose, ils n'ont pas raison. C'est, en effet, selon le grand ou le petit nombre, pensent-ils, que chacune de ces fonctions diffère des autres, et non pas selon une différence spécifique » (1252 a 7-10). Les adversaires sont essentiellement Socrate et Platon.

Au dire de Xénophon en effet, Socrate prétendait que « le maniement des affaires privées ne diffère que par le nombre de celui des affaires publiques ; ceux qui savent employer les hommes dirigent également bien les affaires privées et publiques, tandis que ceux qui ne savent pas font des fautes dans les unes comme dans les autres » [6]. Platon hérite de cette thèse. Ainsi, dans le *Politique* (258 e), pose-t-il que le politique doit être considéré à la fois comme roi, maître d'esclaves et chef de famille, et que « ces appellations ne désignent qu'une seule chose ». La démonstration est fondée sur l'idée que le commandement se fonde sur un *savoir*, « la science royale », et sur l'idée qu'exercer un pouvoir sur des hommes, quel qu'en soit le nombre (famille ou cité) relève d'une compétence unique. Ces deux idées sont liées : toute aptitude au pouvoir étant ramenée à un savoir, peu importe ce sur quoi il s'exerce ; s'il suffit de savoir ce qu'il faut faire pour pouvoir commander aux hommes, alors le pouvoir de commander ne change pas selon le nombre de subordonnés, puisqu'il dépend seulement de l'objet – invariable – du savoir. Le bon gouvernant est comparable au bon capitaine dont la compétence dépend de ce qu'il a appris dans l'art de la navigation et non du nombre de marins. Il n'y aurait pas, en conséquence, de spécificité du politique, qui serait tout simplement la science du commandement ou du pouvoir en général (*arkhē*). On comprend que la thèse fondamentale d'Aristote s'oppose à cette tradition socratique-platonicienne. Car si chaque communauté vise un bien propre, chacune a sa spécificité (celle-ci consistant en effet, on l'a vu, dans sa finalité) ; et l'exercice du pouvoir n'ayant pas en chaque cas la même fin, ne relève pas de la même aptitude : cela dit contre Platon et « contre ce "bon sens" qui s'est perpétué jusqu'à nos jours (ainsi certains pensent que, parce qu'il a bien géré sa petite boutique, tel homme sera plus capable d'être un bon ministre de l'économie et des finances, ou que tel autre est décidément inapte au pouvoir politique qui ne sait même pas se faire respecter de sa femme et ses enfants...) » [7]. De même qu'il oppose à l'unique idée platonicienne de Bien des qualifications variables, Aristote oppose à l'unicité de la science « royale » la spécificité du « politique », de l'« économique » (art de l'administration des biens patrimoniaux) et du « despotique » (art de diriger les esclaves). Le « bon » politique n'est pas un bon « meneur d'hommes » en général, mais l'homme qui fait preuve des qualités propres à cette communauté qui a pour fin le bien souverain.

Une méthode : l'analyse

Après l'annonce de sa thèse et de ses enjeux, Aristote expose la méthode qu'il va suivre par la suite : « diviser le composé jusqu'à ses éléments non composés (c'est-à-dire les parties infimes du tout) » (1252 a 18-20) ; ce qui veut dire analyser la cité – la communauté maximale – en ses parties – c'est-à-dire jusqu'à la communauté minimale. Cela permettra de donner une première réponse à la question « qu'est-ce que la cité ? », en montrant « ce dont elle est faite et qui lui demeure immanent », c'est-à-dire, on l'a vu, sa cause matérielle.

Cette méthode, dit Aristote, est celle « que nous suivons d'ordinaire » (1252 a 17). On la trouve utilisée soit dans les traités éthico-politiques soit dans les traités biologiques. Comme on le ferait en biologie pour un animal, on peut décomposer la cité, être naturel, en ses parties constituantes, les *villages*, eux-mêmes faits de foyers, unités de base ; mais le foyer est lui-même constitué de trois relations élémentaires (relation maritale, parentale et « despotique »). De ces relations intra-familiales au foyer, puis des foyers à la cité, on ira des parties au tout, c'est-à-dire progressivement de la « matière » dont est faite la cité, à la « forme » qu'elle acquiert (c'est-à-dire aux relations qui structurent les parties en un tout). L'intérêt de cette méthode se déduit des particularités de son objet, les êtres naturels : dans un être naturel, les parties élémentaires *se forment* avant les parties ultimes (par exemple de l'embryon à l'être achevé), bien que ce soit le tout qui permette de comprendre le sens du développement. Ainsi la méthode *analytique* (des parties au tout) est du même coup une méthode *génétique* (qui suit l'ordre de développement « historique ») : la fin vient à la fin, mais donne sens à ce qui précède, qui en sont les parties constituantes. C'est pourquoi Aristote

peut écrire, au tout début du chapitre 2 et immédiatement après avoir annoncé – et expliqué – la « méthode analytique » : « Si donc nous examinons le développement des réalités à partir de leur origine comme nous le faisons dans les autres domaines, dans celui-là aussi c'est de cette manière que nous mènerons au mieux notre étude » (1252 a 24-26). L'ordre suivi par Aristote au chapitre 2 pourra donc être décrit comme allant de la « matière » à la matière dotée d'une « forme » (du couple au foyer, des foyers au village, des villages à la cité), ou bien des parties au tout, ou bien encore de l'origine des relations communautaires à leur *fin* au triple sens du mot (but, achèvement, limite). Ce faisant, la spécificité de la cité eu égard aux autres communautés (qui en sont les parties), et par là la spécificité du politique eu égard à l'économique ou au despotique, par exemple, deviendront claires.

Le deuxième chapitre

Il revient donc au même, lorsqu'il s'agit d'un être naturel, de « diviser le composé jusqu'à ses éléments non composés », c'est-à-dire de considérer « ce dont est formé la cité (1252 a 18-20), ou d'« examiner le développement des réalités à partir de leur origine » (1252 a 24-25). Dans les deux cas, on parvient à la *première communauté* – à la fois originelle et la plus simple : le foyer (*oikos*).

La communauté de base de la cité : le foyer (1252 a 26 - b 15)

La cité (communauté politique) est constituée de parties minimales, les familles, ou mieux, les « foyers » (communautés domestiques), elles-mêmes constituées par trois relations élémentaires, minimales. Au premier rang desquelles *le couple, relation communautaire élémentaire et première*.

La relation homme/femme (1252 a 26-31). – « Il est tout d'abord nécessaire que s'unissent les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, par exemple la femme et l'homme en vue de la procréation (et il ne s'agit pas d'un choix réfléchi, mais comme aussi pour les autres animaux et les plantes d'une tendance naturelle à laisser après soi un autre être semblable à soi) » (1252 a 26-30).

Cette relation communautaire est naturelle en quatre sens :

D'abord par son universalité : elle correspond en effet à l'*union* mâle/femelle existant chez *tous* les êtres vivants.

Ensuite par sa *nécessité* (l. 26) : le mâle ne peut exister sans la femelle ni la femelle sans le mâle. Nécessaire en quel sens ? Aristote distingue généralement deux types de nécessité : « la nécessité absolue » (ce qui ne peut pas ne pas être), et la nécessité conditionnelle (ce sans quoi une chose ne peut *être* ou *être bonne*). Or la nécessité dont il s'agit ici est du deuxième type, comme l'explique Aristote dans les *Parties des animaux* (I, 639 b 21-26) : seule la nécessité conditionnelle concerne les êtres soumis au devenir (naturels ou artificiels). Et comme le montre la *Physique*, la nécessité dans les êtres naturels est celle des moyens en vue d'une fin (comme la scie est nécessairement en fer – et non en bois, par exemple – pour couper, c'est-à-dire pour être scie [8]). L'union mâle/femelle est donc nécessaire en ce sens qu'elle est ce sans quoi une fin ne pourrait être atteinte. Sans cette union, pas de *procréation*.

Telle est en effet la finalité naturelle du couple, et le troisième sens dans lequel cette communauté peut être dite naturelle ; car le couple est la communauté de « la femme et de l'homme *en vue de* la procréation » (l. 27). Mais cela ne signifie pas que le couple humain n'existe *que* pour procréer [9]. Il faut en effet distinguer, pour le couple (comme pour la cité nous le verrons), deux sortes de fins : « la fin du devenir » (du développement naturel) et « la fin de l'existence ». Ne confondons pas, en effet, d'une part la raison qui a fait qu'une chose existe, c'est-à-dire la fin – au sens de limite – vers laquelle tendait *sa venue à l'existence*, ce que sa seule existence satisfaisait par là, et d'autre part la fin pour laquelle elle subsiste, ce en vue de quoi elle continue d'exister, la fin vers laquelle *elle* tend. Pour les animaux autres que l'homme, les deux fins se confondent : le couple mâle/femelle n'existe qu'en vue de combler un besoin, la procréation ; de sorte qu'il ne subsiste le plus souvent que le temps d'y satisfaire. Dans le cas des hommes, il faut distinguer la raison pour laquelle existent des couples (du fait que cela existe) et le but de leur existence : s'il y a des couples (nécessité conditionnelle), c'est parce que les êtres humains, comme tous les autres animaux, se reproduisent (finalité naturelle), c'est donc *afin* de procréer. Mais si les êtres humains vivent en couple, ce n'est

pas (seulement) en vue de procréer, mais (aussi) en vue de la satisfaction de l'*ensemble* de leurs besoins. C'est ce qu'on lit en effet dans un texte de l'*Ethique à Nicomaque* : « l'amour entre mari et femme semble bien être conforme à la nature, car l'homme est un être naturellement enclin à former un couple, plus même qu'à former une société politique, dans la mesure où la famille est quelque chose d'antérieur à la cité et de plus *nécessaire* qu'elle, et la *procréation* des enfants une chose *plus commune aux êtres vivants*. Quoi qu'il en soit, chez les animaux la communauté ne va pas au-delà de la procréation, tandis que dans l'espèce humaine la cohabitation de l'homme et de la femme n'a pas seulement pour objet la reproduction, mais s'étend à tous les besoins de la vie (...); ainsi, ils se portent une aide mutuelle, mettant leurs capacités propres au service de l'œuvre commune » (*Eth. Nic.*, VIII, 14, 1162 a 15-23). Ce texte – où l'on peut retrouver nos trois critères de naturalité (universalité, nécessité, finalité) – met bien en évidence cette dualité des fins que l'on retrouvera, plus fortement marquée encore, à propos de la cité : la fin du devenir (c'est-à-dire du développement naturel) qui est l'être (l'existence ou la vie), et la fin de l'être qui est son bien. Le couple *est*, pour la nature, une fin car son existence répond à une nécessité strictement biologique (ce sans quoi l'être même, *la vie*, serait impossible) : sans union, pas de procréation, et sans procréation pas de survie de l'espèce : « par le cycle des générations, la nature arrive à réaliser la perpétuité de l'existence, qu'elle est incapable d'assurer à l'individu et qu'elle peut seulement assurer à l'espèce » (*Economiques* I, 3, 1343 b 23-25, trad. J. Tricot). Le couple *a*, par ailleurs, une autre fin, non plus conditionnée à l'être mais au *bien* (il est pour l'homme ce sans quoi la *vie bonne* serait impossible), car la nécessité conditionnelle est, on l'a vu, conditionnée soit à l'être soit au *bien*. Mais du point de vue où se place Aristote en ce début de chapitre 2, du point de vue du développement naturel donc, seule la première fin mérite d'être retenue. Et à la question « pourquoi (originellement) y a-t-il des couples ? », il faut répondre : parce que sans cela l'espèce n'aurait pu survivre, sans cela l'homme ne serait pas. Ce qui revient à définir cette communauté du mâle et de la femelle par sa fin – le bien propre qu'elle vise – de la façon suivante : *le couple est la communauté humaine en vue de la procréation*.

Quatrième critère de naturalité du couple : le fait qu'« il ne s'agit pas d'un choix réfléchi, mais comme aussi pour les autres animaux et les plantes d'une *tendance naturelle* à laisser après soi un autre être semblable à soi ». Considérée du point de vue de l'*espèce* (en grec *eidos*), c'est-à-dire de ce qui est éternel et n'est pas soumis à la naissance et à la mort [10], la procréation est la condition de son être, ce sans quoi l'espèce ne serait pas. Le « chien » *existe* parce que les chiens se reproduisent ; réciproquement, l'espèce (*eidos*) « chien » existe et n'est rien d'autre que ce qui est un et identique, ce qui existe semblable à soi à travers tous les individus et à travers toutes les générations, la « forme » (*eidos*) chien. Dans l'individu (mâle ou femelle) se manifeste donc une *tendance* naturelle à l'accouplement. Le couple est donc naturel en ce sens : mâle et femelle s'unissent non pas volontairement mais « instinctivement ». Chacun sans l'autre est en quelque sorte incomplet ; et le couple est « autarcique », au sens biologique du moins, puisqu'il est l'élément atomique de survie de l'*eidos*. Mâle et femelle sont ainsi à la fois nécessaires l'un à l'autre et biologiquement suffisants.

Cette tendance naturelle consiste « à laisser après soi un autre être semblable à soi » (1252 a 29-30). Aristote a ici de nombreux prédécesseurs, au premier rang desquels Platon. Rappelons que dans le *Banquet* (206 e-207 d), il plaçait à l'origine de l'amour une tendance des êtres mortels à l'immortalité, c'est-à-dire à leur propre perpétuation dans l'existence. Aristote fait sien cette thèse. Mais elle prend dans sa philosophie, et en particulier ici, dans ce contexte de la *Politique*, un relief et un sens particuliers. Pour les saisir, il faut d'abord en comprendre la portée biologique, cosmologique et ontologique.

Dans le chapitre II, 4 du traité *De l'âme*, Aristote étudie ce qu'il appelle « l'âme nutritive », c'est-à-dire la forme de vie commune à tous les vivants, qui embrasse deux fonctions, nutrition et génération ; la plus naturelle des fonctions du vivant est en effet de « produire un autre être vivant semblable à soi » (415 a 27) : « L'animal produit un animal, la plante une plante, pour participer à l'éternel et au divin autant que possible : tous les êtres en effet y aspirent et c'est à cette fin qu'ils agissent en toute activité naturelle... Puis donc qu'il est impossible de communier à l'éternel et au divin de manière continue – car aucun être corruptible ne peut persister dans son identité et son unité individuelle – c'est dans la mesure où chacun peut y avoir part qu'il y communique, l'un plus, l'autre moins ; et s'il persiste dans l'être, ce n'est pas en lui-même, mais semblable à

lui-même, non pas dans son unité individuelle, mais dans l'unité de l'espèce (*eidos*) » (415 a 28 - b 7). Ce principe est justifié encore dans un autre traité biologique *De la génération et de la corruption*, lorsque Aristote se pose la question : pourquoi la différence des sexes ? Seule l'explication par la finalité nous intéresse ici. La voici : il y a deux sortes d'êtres, les éternels (c'est-à-dire les êtres divins, célestes, les astres) qui sont aussi nécessaires (c'est-à-dire ne peuvent pas ne pas exister, absolument) ; et les êtres contingents, qui naissent et meurent. Or *être* est meilleur que *ne pas être*, et en particulier, l'âme étant supérieure au corps, *être vivant* (c'est-à-dire « être » pour l'âme) est supérieur à *être inanimé*. *Vivre* est donc meilleur que *ne pas vivre*. Il y a donc nécessairement génération des êtres vivants. « Puisqu'il est impossible que la nature de ce genre d'êtres soit éternelle, c'est seulement dans la mesure où il le peut que ce qui naît est éternel. Numériquement il ne le peut pas, car la réalité des êtres réside dans le particulier, et s'il était tel, il serait éternel. Mais il peut l'être spécifiquement » (*eidos*) (731 b 23-35). « C'est donc pour la génération que doivent exister la femelle et le mâle dans les espèces qui ont les deux sexes » (732 a 2-3).

On voit que cette explication biologique est étroitement liée à la cosmologie d'Aristote, dont il faut rappeler quelques traits marquants. Aristote, systématisant un fait d'expérience (l'opposition du ciel et de la terre), distingue deux grandes régions dans le monde : la région sublunaire (qui s'étend de la sphère terrestre jusqu'à la lune) où tout naît, périt et se corrompt ; et la région supralunaire (qui s'étend de la lune jusqu'à la limite du monde constituée par la sphère des « astres fixes », les étoiles) où tout existe immuablement, éternellement et nécessairement. L'unité du monde réside en ceci *que tout être dans le monde tend à réaliser et à perpétuer autant qu'il est possible ce qu'il est (son essence) et à accomplir sa propre activité*. Chaque être tend, autant que possible, à être au sens plein du terme, c'est-à-dire à être immuablement, à être éternellement ce qu'il est, à se conserver soi-même dans son identité et son individualité.

Or, seul l'être qui ne subit aucun changement et n'est constitué d'aucune matière peut être toujours et être toujours soi-même. Seul Dieu, c'est-à-dire le moteur immobile d'un monde mobile peut *être* en ce sens. Tous les autres êtres s'efforcent de réaliser leur propre essence et donc tendent vers leur bien propre, en « imitant », autant que faire se peut, l'être éternel, immuable et nécessaire. Les êtres célestes (astres), sphères vivantes et incorruptibles, sont faits de la matière la moins matérielle (l'éther) et ne subissent qu'un changement minimal, le mouvement (changement de lieu), et même le mouvement minimal, celui qui est le plus proche de l'immobilité, le mouvement circulaire uniforme. Ces êtres *sont*, presque aussi bien que le premier moteur : ils « l'imitent » au mieux et au plus près. Ils en diffèrent cependant, parce que leur matière les voue à un mouvement local. Cela dit, eux aussi *sont* éternellement eux-mêmes dans leur individualité de vivants. Leur « activité » est parfaite et immuable, c'est la plus haute et divine des « activités » pour un être matériel. En dessous de ces êtres divins, les êtres vivants sont les plus divins des êtres du monde sublunaire et l'homme le plus divin des êtres vivants. Les êtres vivants « imitent » en effet l'être nécessaire et éternel par la reproduction, activité parfaite du vivant, par laquelle eux aussi demeurent éternellement eux-mêmes ; non plus individuellement cependant, mais spécifiquement (*eidos*), c'est-à-dire en conservant leur « forme » (*eidos*) par la nutrition – reproduction temporaire de soi en soi – et leur « espèce » (*eidos*) par la procréation – reproduction éternelle de soi en un autre. Notons un point fondamental : seul le couple, c'est-à-dire la *communauté* des sexes, permet à un animal d'être soi. Isolé, un animal est voué au devenir et au non-être. Il ne peut donc pas être *soi*, puisqu'il ne peut pas l'*être*.

Quant à l'homme, il participe au divin de plusieurs façons ; en tant qu'animal, on vient de voir comment il atteint à l'éternité par la procréation. En tant que cet animal a une nature spécifique, en tant qu'il est doué de *pensée*, l'homme *peut* accéder à la plus haute forme d'être par « la pensée théorétique », activité la plus haute de l'âme, indépendante de toute matière et de tout changement, consistant dans la contemplation par le savant de ce qui est et demeure. C'est par là qu'un *individu* peut, par moments, accéder seul à la plénitude de l'être[11]. Nous allons voir comment la communauté politique permet à l'homme, animal doué de *logos*, d'être soi en un autre sens.

On voit déjà l'importance du troisième registre où se joue ce thème : le registre ontologique. Etre, pour Aristote, c'est soit « être en acte » (c'est-à-dire effectivement), soit « être en puissance » (c'est-à-dire virtuellement). Une réalité quelconque est tout en acte quand elle est tout ce qu'elle peut

être. C'est le cas le plus rare. Les traits de l'adulte *sont* par exemple déjà en l'enfant, mais en puissance ; mais même l'adulte n'exerce à aucun moment toutes ses facultés ni ne déploie toutes ses potentialités. Seuls les êtres immuables sont toujours tout ce qu'ils peuvent être ; ce qui n'est vrai, chez les vivants, que du « premier moteur ». Les autres êtres, matériels, ne peuvent jamais être en acte tout ce qu'ils sont, du moins à titre individuel : ils réalisent leur être dans le temps en développant successivement leurs potentialités. Seule leur « forme » échappe au temps et *serait seule à être pleinement en acte, si elle pouvait exister séparément des individus de l'espèce, ce qui n'est pas le cas*. (La forme-espèce « chien » n'existe pas séparément des chiens individuels concrets.) Les êtres vivants *tendent* donc à être tout ce qu'ils peuvent être dans la perpétuation de l'*eidōs*. On comprend donc en quoi « cette tendance à la communauté des sexes » est naturelle aux êtres vivants. Chaque être vivant tend naturellement vers son propre bien, c'est-à-dire à être soi, à déployer tout ce qu'il est, et il ne le peut que par la médiation de l'autre puisqu'il n'est immuablement soi-même que dans l'espèce. Le couple n'est donc pas l'effet « d'un choix réfléchi, mais... d'une tendance naturelle à laisser après soi un autre être semblable à soi ». Naturel signifie donc ici à la fois conforme à l'essence de l'être vivant, de l'être en tant que vivant ; et aussi spontané, indépendant d'un choix, de la visée *consciente* d'un but [12].

La communauté des sexes est donc naturelle en quatre sens : elle est *universellement* répandue chez tous les êtres vivants, *nécessaire* à leur *reproduction*, et répond en chacun d'eux à une *tendance spontanée* à être soi.

Le maître et l'esclave (1252 a 31 - b 15). – Outre la relation conjugale (mari/femme), il y a, dans toute communauté domestique (tout *oikos* grec), une deuxième relation qui constitue une deuxième communauté minimale, celle du maître et des esclaves domestiques, c'est-à-dire la relation entre « celui qui commande et celui qui est commandé, et ce par nature, en vue de leur mutuelle sauvegarde » (1252 a 31-32). Dans l'appendice de ce chapitre, nous verrons comment Aristote prétend dégager (aux chap. 4 à 7) ce qu'il y a de naturel dans l'institution de l'esclavage. Notons cependant ce qui suffit, pour l'heure, à la démonstration d'Aristote. Comme pour la relation conjugale, Aristote s'efforce de trouver dans la relation « despotique » sa spécificité, ce qui la distingue du couple ou de la cité. Il lui faut donc montrer que l'on a ici encore affaire à une communauté d'êtres incomplets et donc indispensables l'un à l'autre, telle qu'aucun ne puisse être pleinement *lui-même* sans l'autre, et telle qu'elle seule leur permette de réaliser une *œuvre* commune, et distincte de toute autre. C'est ce que dit ici brièvement Aristote : le maître est l'être qui par nature « commande », qui « est naturellement capable de prévoir par la pensée » ; l'esclave par nature est l'être « capable d'exécuter physiquement » les tâches conçues par le maître. « C'est pourquoi la même chose est avantageuse à un maître et à un esclave » (1252 a 31-34).

Il y a deux façons de comprendre le sens de ces définitions. Il faut certes d'abord y voir l'affirmation par Aristote de la supériorité « naturelle » du maître sur l'esclave. De même que le mâle, celui qui par nature est capable d'engendrer, domine légitimement la femelle (naturellement faite pour être engendrée), le maître, celui qui par nature est capable de « prévoir par la pensée », commande légitimement à celui qui est naturellement fait pour « exécuter physiquement les tâches ». Mais il faut voir aussi dans ces définitions du maître et de l'esclave leur *incomplétude* naturelle qui les rend naturellement dépendants. Doublement dépendants : de l'autre et de leur œuvre commune. Exactement comme le mâle dépend de la femelle et se définit par elle, le maître dépend de l'esclave. Il ne lui sert à rien de pouvoir « concevoir » si nul n'est là pour « exécuter ». Et, si les dieux ne connaissent pas la division des sexes, eux qui n'ont pas besoin de procréer, c'est-à-dire de se reproduire pour être pleinement « en acte », ils ne connaissent pas non plus la division maître/esclave, eux dont l'« activité » immuable se passe de l'opposition entre conception et exécution.

Mais il y a une autre imperfection du maître comme de l'esclave, une autre dépendance. Ils ne sont non seulement *incomplets* parce qu'ils ont besoin de l'autre, mais parce que leur être même ne se suffit pas à lui-même pour se perpétuer. Ils sont non seulement en manque de l'autre mais, ensemble, des êtres de manque. L'un et l'autre ont besoin de l'autre en vue de la satisfaction de leurs *besoins* quotidiens, immédiats, ceux auxquels pourvoit le foyer. Telle est leur œuvre commune et la fin de la communauté qu'ils forment, et que l'on peut comparer à celle du couple. Le mâle est non seulement dépendant de la femelle (et réciproquement) mais ils sont l'un et l'autre dépendants de leur dualité

pour assurer leur reproduction, c'est-à-dire la perpétuation de leur être même, en tant qu'être vivant. Et si les dieux ne connaissent pas la division des sexes, eux qui n'ont pas besoin de procréer, c'est-à-dire de se reproduire pour *être eux-mêmes*, c'est-à-dire se perpétuer dans l'existence, ils ne connaissent pas non plus la division maître/esclave, eux dont la vie ne s'épuise pas comme celle des animaux. Ils se passent donc de tout travail parce qu'ils n'ont pas de besoins à satisfaire.

Une vie qui se reproduit pour se perpétuer est imparfaite, on l'a vu, puisque la perpétuation de l'espèce signe la mortalité de l'individu (la vie parfaite des dieux se perpétue individuellement) mais en même temps « imite » par là-même l'être achevé et tend ainsi à la perfection. (L'existence des êtres inanimés, qui ne se nourrissent ni ne se reproduisent est encore plus précaire que celle des êtres vivants.) De même, un être vivant qui doit travailler pour satisfaire les besoins de son corps, par exemple se nourrir, c'est-à-dire simplement reproduire sa vie au jour le jour, perpétuer sa « forme », est un être imparfait, mais en même temps il imite par là l'être achevé. Et dans le cas de l'homme, le *travail* « économique » apparaît, à l'instar de la procréation, comme un détour qui lui permet d'*être* ou comme un moindre mal qui lui permet d'atteindre son bien propre de vivant.

Le travail « économique » (économique au sens strict du terme puisqu'il s'agit du travail exercé dans le cadre privé de l'*oikos* destiné à satisfaire les besoins « de la vie de tous les jours ») est l'œuvre propre à la communauté domestique et donc l'œuvre commune au maître et à l'esclave : « c'est pourquoi la même chose est avantageuse à un maître et à un esclave » (1252 a 34).

La « communauté despotique » peut donc, à l'instar de la communauté conjugale et même de toute communauté, être définie par sa finalité : c'est la communauté du maître et de l'esclave *en vue de* la satisfaction des besoins quotidiens. Ce qui importe à la démonstration d'Aristote, c'est d'une part la naturalité de cette communauté – sur laquelle on reviendra – qui reprend celle du couple et prépare celle de la cité, mais surtout sa spécificité : la relation despotique n'ayant pas la même fin que la relation conjugale en diffère essentiellement, de même qu'elle diffère essentiellement, on le verra, de la relation « civique ». C'est sur la différence entre la domination du maître sur l'esclave et celle du mari sur la femme qu'Aristote insiste pour l'heure : « ainsi est-ce par nature que se distinguent la femme et l'esclave » (1252 b 1); et c'est pourquoi leurs rôles sont parfaitement distingués, du moins là où l'humanité est, aux yeux d'Aristote, la plus développée : chez les Grecs, donc, et non chez ces peuples eux-mêmes esclaves par nature qui ravalent en conséquence les femmes au rang d'esclaves (1252 b 5-9). Il y a donc *en droit* (si ce n'est toujours en fait [13]) au moins deux types de communautés naturelles distinctes, celle entre l'homme et la femme qui ont un intérêt égal à atteindre leur fin commune – la reproduction – et celle entre le maître et l'esclave – qui ont eux aussi un intérêt égal à atteindre leur fin commune – la satisfaction de leurs besoins immédiats.

Il faut donc distinguer radicalement deux types d'autorité ou de pouvoir (celle du mari sur la femme et celle du maître sur l'esclave). Cette distinction est complétée plus loin dans le livre, aux chapitres 12 et 13, où Aristote reprend cette fois les *trois* relations communautaires composant la famille :

- la relation horizontale entre les sexes, relation conjugale constituant le couple : communauté de l'homme et de la femme ;
- la relation verticale entre les fonctions « économiques » ou statuts sociaux, relation despotique : communauté du maître et de l'esclave ;
- la relation verticale entre les générations (introduite au chap. 3), relation parentale : communauté du père et de l'enfant.

Ces trois relations qui traversent et constituent la famille et sur lesquelles se greffent « trois parties de l'administration domestique » (1259 a 37-40), définissent trois types d'autorité ou de *pouvoir* :

- le pouvoir qui s'exerce sur des êtres libres et égaux : le pouvoir du mari sur la femme, pouvoir *politique* ;
- le pouvoir qui s'exerce sur des êtres libres et inégaux : le pouvoir du père sur l'enfant, pouvoir *royal* ;
- le pouvoir qui s'exerce sur des êtres non libres : le pouvoir du maître sur l'esclave, pouvoir *despotique*.

Aristote précise cependant que la première autorité (celle de l'époux sur l'épouse) se distingue de l'autorité politique au sens strict (celle de certains *citoyens* sur d'autres au sein de la cité) par le fait que le mâle étant en général naturellement « plus apte que la femelle à gouverner » (1259 b 2), son pouvoir est permanent alors que celui des citoyens entre eux est généralement transitoire (les mêmes sont alternativement gouvernants et gouvernés) (1259 b 2-10). L'autorité du père sur l'enfant, encore fondée sur une différence de nature, celle de l'âge (1259 b 3 et 12), s'exerce dans l'affection (*philia*, 1259 b 12). L'autorité du maître sur l'esclave est évidemment aussi fondée sur une différence de nature – entre l'être qui possède la faculté de délibérer qui lui permet de commander et l'être qui en est dépourvu[14]. C'est donc « par nature qu'il y a dans la plupart des cas un commandant et un commandé » (1260 a 8-9).

On voit que ces trois parties de la famille, qui définissent trois types de relations de pouvoir, et autant de types de « vertus » qu'il y a de fonctions (I, 13), définissent aussi trois modèles de gouvernement possibles de la cité (royal, despotique, politique), car le vrai roi est comme un « père » pour ses sujets, lui qui, n'ayant besoin de rien, peut s'occuper exclusivement de leur bien ; le tyran, lui, les traite comme des esclaves à son service[15] ; seul donc le pouvoir qui s'exerce sur des hommes libres et égaux (I, 7, 1255 b 17-20) est, nous le verrons, conforme à l'essence de la cité et du citoyen.

Ces deux (ou trois) communautés élémentaires constituent l'unité de base de la cité, le foyer, dont les membres sont indispensables à la vie les uns des autres, puisqu'elle est la « communauté naturelle constituée en vue de la vie de tous les jours » (1252 a 13), c'est-à-dire de la satisfaction des besoins du vivant en tant que tel. Aristote peut passer au troisième niveau de complexité, le village, constitué de foyers.

La communauté du village (1252 b 15-27)

La méthode d'Aristote dans ce chapitre est, on l'a dit, *analytique* et *génétique*. Aristote prétend à la fois suivre l'ordre du développement « naturel » des choses, c'est-à-dire faire la généalogie de la cité (ultime communauté) à partir du couple (communauté originaire), et procéder par complexification croissante (les communautés élémentaires s'articulant successivement en des communautés nouvelles ayant chacune leur propre fin) jusqu'à la cité, communauté de toutes les autres. Mais c'est aussi un ordre *hiérarchique*, les communautés premières étant non seulement les plus anciennes et les plus simples, mais les moins « nobles » : les êtres qu'elles concernent sont inférieurs, les besoins auxquels elles répondent sont plus grossiers, la fin qu'elles visent est moins élevée – par opposition à la cité, qui ne concerne que des êtres humains dans leur humanité même, qui satisfait leurs besoins les plus éminents et vise la fin la plus haute (le bien souverain). Voyons comment se situe le village, sachant que c'est « la communauté première formée de plusieurs familles en vue de relations qui ne soient plus seulement celles de la vie quotidienne » (1252 b 15-16).

Génétiquement, le village est *naturellement* né après et à partir de la famille. Celle-ci satisfait tous les besoins immédiats : reproduction de l'espèce et nourriture de l'individu, dans les deux cas perpétuation de l'*eidos* de l'animal, en tant qu'il est doté d'une « âme nutritive ». Le village est donc né une fois ces besoins satisfaits, et afin de pourvoir à d'autres besoins. Lesquels ? Aristote ne répond pas ici à cette question. Mais, d'autres passages de la *Politique* (VII, 8, 1328 b 6-14) ou de l'*Ethique à Nicomaque* (VIII, 11, 1160 a 21), il semble se déduire que le village remplit deux fonctions hors de portée du foyer : l'administration de la justice et des cérémonies religieuses. Il faut en effet une autorité au-dessus des foyers pour organiser les cultes communs aux différents foyers et arbitrer les conflits entre elles.

Analytiquement, la communauté domestique est faite, on l'a vu, de trois types de relations communautaires (maritale, despotique, paternelle) qui en constituent en même temps les parties naturelles. De même, le village est fait de foyers qui en sont les parties. Quelle unité a donc le village ? Cela revient à se demander quel est le type de *pouvoir* constitutif de cette communauté qui assure le lien entre ses parties. La réponse à cette question est claire : c'est un homme à l'autorité naturellement supérieure qui a réuni les foyers en un village et c'est donc un *roi* qui gouvernait le village ou toute autre « colonie de la famille » qui n'a pas atteint le niveau de la cité (1252 b 16-27).

Il est en effet temps de l'atteindre.

La communauté politique (cité) - (1252 b 27-1253 a 38)

Nous voici au terme de l'argumentation commencée au début du chapitre 1 qui vise à montrer que la cité est la communauté souveraine qui vise le bien souverain. Nous voici surtout au bout du développement naturel, à la fin de l'enveloppement du tout et en haut de la hiérarchie des biens. La cité est en effet la dernière des communautés naturelles : « La communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité dès lors qu'elle a atteint le niveau de l'autarcie pour ainsi dire complète » (1252 b 28-29).

Ce pour quoi chaque communauté précédente existait, c'était, on l'a vu, pour répondre à certains besoins que la communauté antérieure ne permettait pas de satisfaire : l'homme isolé ne peut pas se reproduire, il forme naturellement communauté avec une femme ; les hommes naturellement portés à concevoir et les hommes naturellement portés à exécuter, ne pouvant pourvoir à leurs besoins quotidiens les uns sans les autres, forment une communauté ; et tout cela constitue un foyer, qui couvre tous les besoins vitaux, mais non les autres ; de là, la nécessité d'un deuxième niveau, le village, né du foyer, qui serait la dernière communauté s'il permettait de subvenir à tous les besoins, bref s'il était *autarcique*. Or, ce n'est pas le cas. La vie, la simple vie et ses nécessités, exige l'exercice d'autres fonctions sociales que celles du village et donc une communauté de villages. Une cité « qui a trop peu de monde n'est pas autarcique..., celle qui en a trop est bien autarcique pour les choses indispensables, comme l'est une peuplade, mais non comme une cité... Par conséquent une cité première est nécessairement celle qui est formée d'un nombre de gens qui est le nombre minimum pour atteindre l'autarcie en vue de la vie heureuse qui convient à la communauté politique » (VII, 4, 1326 b 2-10). La cité est donc autarcique au sens où elle est autosuffisante ; c'est la plus petite communauté qui suffit à pourvoir à tous les besoins de ses membres. Tout besoin étant dû à un manque et la fin (l'essence même) de toute communauté étant de combler un manque – il n'y a en effet aucune raison de s'associer à d'autres là où on se suffit à soi-même –, la communauté parfaite est celle qui suffit à combler tous les manques : telle est la cité. La cité est donc la fin, l'achèvement, le terme du développement « historique » qui a conduit les hommes à s'associer en communautés.

Mais l'autarcie n'est pas seulement la fin du *devenir* – le terme du développement – des communautés naturelles, et la cité n'est pas seulement *leur* fin ; l'autarcie est aussi sa fin (son but) à elle, la fin de son *existence*. « S'étant constituée pour permettre de vivre, la cité permet, une fois qu'elle existe, de mener une vie heureuse [mot à mot : de vivre bien] » (1252 b 30). Existant donc pour une fin qui se confond avec sa propre nature, la cité est à elle-même sa propre fin. Nous retrouvons ainsi les deux fins (la vie et la vie bonne) que nous avons rencontrées à propos du couple (la procréation est la fin du devenir mais non la fin de son existence). Tant qu'elle n'est pas, on a *besoin* de la cité pour subvenir à des *besoins* de la vie que le village ne peut satisfaire. On tend donc à s'associer politiquement *pour* vivre, comme le reconnaissaient Protagoras et Platon [16]. Mais dès que la cité existe, elle est à elle-même sa propre fin et elle permet « la vie bonne » c'est-à-dire le bonheur. Cependant ces deux fins ne sont pas vraiment distinctes mais coïncident dans la notion d'autarcie.

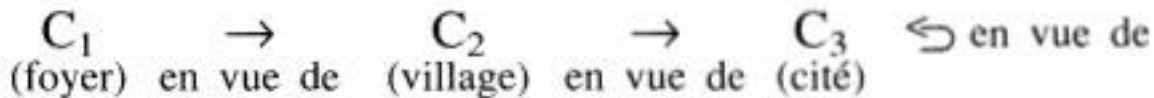
Car l'autarcie à laquelle la cité permet d'accéder supposant satisfaits tous les besoins de la vie, est synonyme de vie *parfaite* et de bonheur : « la cité est une communauté de vie heureuse, c'est-à-dire dont la fin est une vie *parfaite* et autarcique pour les familles et les lignages » (III, 9, 1281 a 34-35). Un homme, une communauté, un être quelconque sont heureux seulement s'ils peuvent se suffire à eux-mêmes, c'est-à-dire trouver en soi de quoi être soi, *être* sans avoir besoin de rien. Nul n'est pleinement s'il manque de quelque chose, s'il n'est *pleinement*. Un homme seul est « en manque ». Il ne peut pas être. Il manque des autres parce qu'il manque de tout. Les hommes, êtres « de manque », peuvent ensemble se combler de ce dont ils manquent – on l'a vu pour le couple. L'homme ne peut être, et donc être homme, que par et dans la communauté. La communauté politique étant celle qui ne manque de rien, est la seule à *être* pleinement. C'est donc par elle seule que l'homme est pleinement ; c'est dans et par la cité que l'homme est homme.

De là les deux conséquences : la cité existe naturellement et l'homme vit par nature dans des cités.

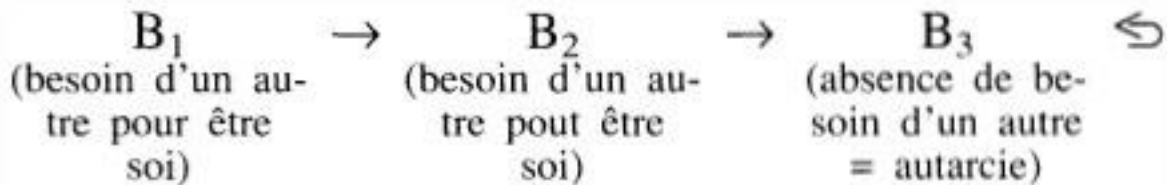
Première conséquence de l'ordre naturel du développement : la cité existe naturellement (1252 b 27 - 1253 a 2) – L'argument s'appuie sur le premier sens du mot « fin ». L'autarcie est la fin du

développement naturel, parce qu'étant la satisfaction des besoins, elle est ce vers quoi tend le besoin lui-même. « Voilà pourquoi toute communauté est naturelle : c'est parce que les communautés antérieures dont elle procède le sont aussi. Car elle est leur fin, et la nature est fin : ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée, c'est cela que nous disons être la nature de cette chose, par exemple la nature d'un homme, d'un cheval, d'une famille » (1252 b 30-34). Toute communauté existant naturellement *en vue de* satisfaire certains besoins naturels, elles existent toutes *en vue de* celle qui les satisfait tous. Et celle-ci, la cité, n'existe qu'*en vue d'elle-même*. L'achèvement du mouvement par lequel est venue à être une communauté entre êtres humains est cette communauté dont aucune autre ne peut venir à être.

Dit en d'autres termes : la *nature* de toute communauté est la fin pour laquelle elle existe (selon l'équation : la nature, au sens de l'essence, c'est la fin). La nature de toute communauté est *hors d'elles* (puisqu'elles ne se suffisent pas à elles-mêmes), sauf celle de la cité qui est en quelque sorte sa propre nature et *celle de toutes les autres* puisqu'elles y tendent. Nous avons donc dès lors le schéma :



qui répond à un schéma parallèle des besoins :

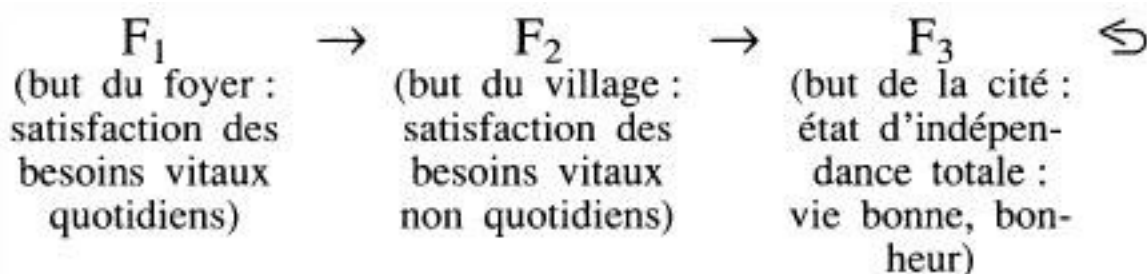


Notons un point important. La thèse de 1252 b 31, « la nature est fin... », qui sert de prémisse à l'argument d'Aristote, est une des thèses centrales de sa philosophie et le fondement de toute sa politique. Elle signifie :

- Que tout changement (quantitatif : croissance ou décroissance ; qualitatif : modification, altération ; local : mouvement naturel) tend vers son propre achèvement et s'achève dès lors que l'être qui change a *effectivement* atteint ce qu'il était toujours déjà en puissance. Le devenir d'un être cesse lorsque, s'étant rejoint lui-même, il est ce qu'il est sans manque. Un « être en repos » (un être qui demeure ce qu'il est) est achevé : il est tout ce qu'il peut être, il a atteint sa propre *fin*, il est pleinement sa propre nature. On a vu que seul un être absolument immuable *est* ainsi : parmi les vivants, ce n'est le cas que du « premier moteur ».

- Que la nature d'un être coïncide avec son bien. Le mieux pour un être étant d'être lui-même, tout être tend naturellement – ce qui ne veut pas dire qu'il le « veut » ou le « choisit » – vers son propre bien en « devenant » ce qu'il est. Rien n'est plus étranger à la philosophie d'Aristote que l'opposition moderne de « l'être » et du « devoir-être » : ce qu'un être a à être c'est ce qu'il est. Son bien est coïncidence à soi.

De ce deuxième sens de la thèse, qui est en même temps le deuxième sens du mot « fin », se déduit le deuxième argument en faveur de la naturalité de la cité. « De plus, le ce en vue de quoi, c'est-à-dire la fin, c'est le meilleur, et l'autarcie est à la fois une fin et quelque chose d'excellent. Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique.... » (1252 b 34 - 1253 a 3). Cet argument parallèle au précédent répond donc à un schéma parallèle des fins (ou des biens).



On voit que les fins des communautés non-politiques ne sauraient être de vraies fins. Car, du couple au village, elles sont toutes des moyens *en vue de la vie* et elles ne suffisent pas à cette vie. Seule la fin de la cité est parfaite. Dans la hiérarchie des biens auxquels tendent les différentes communautés, le bien propre de la cité est le plus élevé. On voit donc que l'ordre génétique et analytique est aussi l'ordre hiérarchique, la communauté politique étant la communauté la meilleure, relativement aux autres et, absolument, la meilleure.

Remarque éthique, logique et cosmologique

Cette structure de la hiérarchie des biens que visent les différentes communautés reproduit la hiérarchie des biens que visent les différentes activités humaines en général, telle qu'Aristote l'expose au début de l'*Ethique à Nicomaque*. Toute action est finalisée, on l'a vu : agir c'est viser un bien. Or, il en est de deux sortes : il y a les biens (ou les fins) qui sont bons à autre chose et ceux qui sont bons par eux-mêmes. Considérons les fins (ou les biens) que l'on poursuit parce qu'elles permettent d'atteindre autre chose (par exemple on désire se promener *pour* être en bonne santé, ou on tâche de s'enrichir *afin* d'acquérir) ; il est évident que, valant par autre chose (étant comme on dit utiles), le bien qui est en elles est inférieur à celui qu'elles permettent d'atteindre. Si X n'est *bon* qu'à atteindre Y, Y est meilleur que X – et la santé vaut plus que la promenade. « S'il y a donc, de nos activités, quelque fin que nous souhaitons par elle-même, ... et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini de sorte que le désir serait futile et vain), il est clair que cette fin là ne saurait être que le bien, le souverain bien » (*Eth. Nic. I, 1, 1094 a 18-22*). Autrement dit, de deux choses l'une :

– Soit toute chose n'est bonne qu'à autre chose, et aucune chose n'est une « fin en soi », un bien pour elle-même : il y a progression à l'infini dans la série des biens ou des fins :

$$B_1 \rightarrow B_2 \rightarrow B_3 \rightarrow \dots \rightarrow B_n \rightarrow \dots \rightarrow \infty$$

Mais alors le désir est « futile et vain ». En effet, on désire, mais il n'y a rien à désirer puisqu'on ne désire que des moyens qui ne mènent jamais à aucune fin et le désir lui-même ne peut être satisfait. Pire : on ne désire que pour désirer, désir infini qui s'entretient lui-même, pur manque impossible à combler, pur mouvement sans repos. Peut-être est-ce là la nature du désir, voire la condition de l'homme, mais alors nul ne contestera la vanité de l'un et de l'autre [17].

– Soit on désire en effet mais *pour* obtenir quelque chose. Peu importe qu'on l'atteigne ou non et même qu'on puisse ou non l'atteindre ; l'important est que tout désir vise sa fin, sa limite, son achèvement comme tout manque vise à être comblé. Curieux être, le désir, qui ne vise à rien d'autre qu'à se nier, qui n'est que pour ne pas être. Le désir est comme le mouvement, mieux, il est un mouvement – et le mouvement n'est pas « un être », une réalité existante. S'il était un être, il tendrait, comme tout être, à être, à se rejoindre et à se maintenir, à coïncider avec soi. Or le mouvement et le désir sont tout le contraire d'un être ; ils tendent à n'être pas et à coïncider avec leurs contraires : la fin du mouvement, c'est le repos, la fin de la guerre, la paix [18] et la fin du désir son absence. Le mouvement, sous toutes ses formes, est même le seul type « d'être » qui vise à ne pas être, précisément parce que tout être *tend* à être soi-même. La tension vers soi, pour l'être, signifie, pour la tension elle-même, tension vers le non-être : car cette tension qui sépare chaque être de soi-même est justement le mouvement ; en tendant à être soi, chaque être tend à annuler cette même tension. C'est donc une seule et même chose de dire que chaque réalité tend à se

maintenir existante ou à correspondre avec son essence et de dire que le mouvement (le désir) tend vers sa fin, son annihilation. Et c'est encore la même chose de dire que l'être parfait étant *toujours* soi, ne connaît pas de mouvement (ni de désir) [19]. Le mouvement (ou le désir) des autres êtres qui l'imitent a pour limite leur propre essence. En ce cas, et pour en revenir à l'activité humaine, il n'y a pas de progression à l'infini dans la série des fins (ou des biens) intermédiaires. Le désir tend vers un bien *souverain*, qui n'a d'autre fin que lui-même.

$$B_1 \rightarrow B_2 \rightarrow B_3 \rightarrow \dots \rightarrow SB \curvearrowright$$

Souverain doit être pris en deux sens :

- Relatif, c'est-à-dire supérieur à tous les autres, selon le théorème ci-dessus (« si X n'est bon qu'à Y, Y est meilleur que X ») : chaque bien intermédiaire étant lui-même supérieur à ceux qui le précèdent dans la série et inférieur à ceux qui le suivent, le dernier est supérieur à tous les autres.

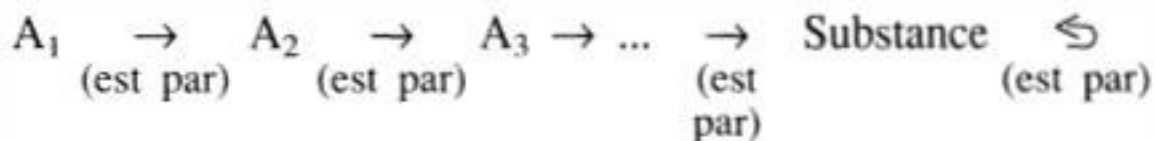
- Absolu, c'est-à-dire absolument bon en lui-même, sans manque, et se suffisant à lui-même. C'est en vue de lui que toutes les autres choses sont visées mais lui n'en vise aucune autre. C'est par lui que toutes les autres choses sont bonnes (puisqu'elles ne sont bonnes qu'à l'atteindre) mais lui n'est bon à rien d'autre qu'à soi. Sans ce bien en soi, il n'y aurait rien de bon, puisque tout ce qui est bon est bon en soi ou à autre chose ; mais être bon à autre chose, c'est n'être bon à rien s'il n'y a pas de bien en soi. De là le fait que seul le souverain bien ne dépend d'aucun autre, alors que tout autre bien (et il y en a *puisque* il y a un souverain bien) dépend au contraire de lui. Seul il est « autarcique » et réciproquement seule l'autarcie est souverainement bonne comme on l'a vu.

Cette structure qui, dans l'éthique, règle les rapports entre le « souverain bien » et tout bien possible, règle aussi, en métaphysique, le rapport entre tout « être réel » (ce qu'Aristote nomme *ousia*, que l'on traduit le plus souvent par « substance ») et les êtres qui en dépendent - les « accidents ». Il y a de nombreux « êtres », mais, comme pour les biens, on peut en distinguer deux grands genres : ceux qui « valent » par eux-mêmes et ceux qui « valent » par autre chose - ou plus précisément, puisqu'il ne s'agit plus de valoir, mais d'être, ceux qui *sont* par eux-mêmes et ceux qui *sont* par autre chose - les « accidents ». Considérons les « êtres » qui n'existent que par un autre (par exemple la couleur jaune existe bien, mais non par elle-même ; « jaune » existe parce qu'il y a quelque chose qui est jaune, un poussin, une fleur) ; il est évident que leur existence est « inférieure » à celle des êtres dont ils dépendent. Si X n'existe que par Y, Y « existe plus » que X. Et de même que nous faisons à l'instant l'hypothèse, à propos des biens, qu'il puisse n'y avoir que des choses bonnes à autre chose, faisons cette fois l'hypothèse qu'il puisse n'y avoir que des êtres n'existant que par un autre, autrement dit « que tout soit accident » [20]. On serait évidemment, là encore, condamné à une progression à l'infini :

$$A_1 \rightarrow A_2 \rightarrow A_3 \rightarrow \dots \rightarrow A_n \rightarrow \dots \rightarrow \infty$$

Tout « être » serait accident d'un autre et aucun ne serait par soi ce qui signifierait à la fois que tout être serait toujours *dit* d'un autre (comme on dit « jaune » du poussin) et que toute existence serait dépendante d'une autre. C'est ainsi que lorsque, parlant d'un trompettiste de jazz, on dit qu'il est noir, « noir » n'existe pas par lui-même, mais par « trompettiste » ; cependant un « trompettiste » n'existe *pas* par lui-même, mais par l'être qui est dit jouer de la trompette, le musicien ; mais « musicien » n'existe pas par lui-même, mais par l'être dont on dit qu'il a appris la musique, un homme cultivé, etc. Mais cette progression à l'infini est impossible : deux accidents ne sont accidents l'un de l'autre (le *trompettiste* est *noir*) que parce qu'ils sont l'un et l'autre accidents d'une « substance », c'est-à-dire d'un être qui, lui, n'est accident de rien (dans notre exemple Miles Davis) mais à propos de quoi les accidents sont dits (Miles Davis est trompettiste, et Miles Davis est noir) ; un être qui « est par lui-même » (c'est-à-dire *existe* tout court : c'est le cas de Miles Davis, dont l'existence ne dépend ni de l'instrument ni de la couleur) et en même temps « est accidentellement » tel ou tel (c'est le cas de Miles Davis qui se *trouve être* trompettiste, noir, américain, etc.). Poser de l'accident c'est poser du même coup de la substance : il serait donc faux d'affirmer que tout est accident.

Pire, ce serait absurde ; aussi absurde que de soutenir que tout bien est relatif à un autre sans qu'il existe un bien souverain. Car dire que tout être est accident d'un autre sans qu'aucun n'existe par soi est contradictoire. Si toute existence est dépendante, il n'y a pas d'existence du tout, puisqu'il n'y a rien qui existe en soi, *et il n'y pas non plus d'existence dépendante*. De même que si toutes choses bonnes sont bonnes à autre chose, aucune n'est bonne à rien puisqu'elles ne peuvent tirer leur valeur que de quelque chose qui la possède et dont elles dépendent (il n'y aurait rien de désirable), de même si tout « est » par accident, rien n'est, puisqu'il n'y a rien d'existant dont les autres choses puissent dépendre (il n'y aurait rien du tout). De là le fait que seul l'être qui occupe « ontologiquement » le lieu du souverain bien, c'est-à-dire la « substance » [21], l'être concret, indépendant de tout autre, existe par lui-même alors que tout être dépend au contraire de lui (Voir *Mét. Z*, 1). C'est par *elle* que toutes les choses existent mais elle existe *par* elle-même. Seule elle est « autarcique », et réciproquement seule l'existence autarcique (indépendante) est une existence réelle, on l'a vu. *La relation d'accidentalité est donc comme le mouvement du désir*. Elle n'est qu'à condition de tendre à s'annuler ; elle est, comme le mouvement sous toutes ses formes, ce type « d'être » qui vise à ne pas être, précisément *parce que* tout être *tend* à être lui-même. Et cette tension qui le sépare de lui-même est justement le mouvement ou l'accident : en tendant à être seulement soi, chaque être tend du même coup à annuler ces infinies relations accidentelles qui le séparent de lui-même. Si l'être de l'accident consiste donc à être en relation à un autre, cette relation n'est possible qu'à condition de se retourner sur elle-même en un être - la substance - qui n'est qu'en relation à soi :



Telle est donc la relation fondamentale entre la « substance » (ce qui n'est pas par autre chose ni n'est dit d'autre chose) et ses « accidents » (ce qui est par autre chose, en dernière analyse par une substance, et est dit d'autre chose, en dernière analyse d'une substance). Le début de la *Politique* comme le début de l'*Ethique à Nicomaque* obéissent à ce même schéma ontologique :

- Une *série* de réalités (des activités, des communautés, des « êtres ») incapables de se suffire à elles-mêmes et par conséquent en relation de dépendance les unes par rapport aux autres.
- L'impossibilité d'une *progression à l'infini* de la série : si toute activité n'est qu'un moyen en vue d'une autre, si toute communauté n'est qu'un moyen en vue d'une autre, si tout « être » est relatif à un autre, alors l'activité, la communauté, l'être sont vains.
- La *nécessité d'une fin* (achèvement, but, limite) de la série : une activité (le bonheur), une communauté (la cité), un « être » (la substance) *autarciques*, qui n'aient besoin de rien d'autre que soi pour être, qui se suffisent à eux-mêmes.
- En ce point d'arrêt, la relation qui donne naissance à la série se *retourne sur elle-même* : le souverain bien est bien non pas par autre chose, mais bien par soi ; la communauté souveraine, la cité, est le besoin non pas d'une autre, mais le besoin de soi ; la substance existe non pas par autre chose mais par soi.
- Le dernier terme de la série est en réalité *le premier*, la condition même de tous les maillons : le souverain bien est le bien condition de tout autre, la communauté politique est la communauté de toutes les communautés, la substance est l'être qui unifie et fait être tous les accidents.

Il y a donc, si l'on veut, un isomorphisme entre les séries des activités, des communautés et des êtres. Mais il y a beaucoup plus. Car ce qui est remarquable concernant le mouvement naturel qui mène à la cité est qu'il n'est pas seulement *parallèle* au mouvement du désir qui porte au souverain bien et à la relation d'accidentalité qui mène à l'être existant par soi (autarcique) ; *il est ce même double mouvement* : la cité est en effet le lieu pour l'homme *de réalisation du souverain bien* et de *l'existence autarcique*.

En effet, toute communauté humaine (comme toute activité ou pratique) vise un bien qui comble

tel *manque* particulier et est bonne à cette fin. Parmi les fins visées, il en est de deux sortes : celles qui sont intermédiaires (ainsi en va-t-il des communautés imparfaites) et une fin en soi (celle de la communauté parfaite). Et la fin visée par la communauté parfaite est justement le souverain bien. Ce bien est souverain doublement : parce qu'il comble tous les besoins humains intermédiaires, qui trouvent donc là leur achèvement ; parce qu'il est absolument parfait en soi, puisqu'il s'agit de l'autarcie.

Par ailleurs, si tous les hommes s'associent en des communautés, c'est qu'ils ne peuvent se suffire à eux-mêmes ; et si aucune communauté ne pouvait se suffire à elle-même, alors toute association serait « futile et vaine » – comme on le disait à propos du désir. Il y a donc une communauté autosuffisante qui est la fin (arrêt, but) de toute association. La cité est donc naturelle et autosuffisante ontologiquement. Elle est le seul être naturel nécessaire et suffisant à la vie humaine. Elle est donc l'homme même en tant qu'il y est effectivement lui-même, sans manque (de rien ni de personne). « Le bien parfait semble en effet se suffire à lui-même. Et par ce qui se suffit à soi-même, nous entendons non pas ce qui suffit à un seul homme menant une vie solitaire, mais aussi à ses parents, ses enfants, sa femme, ses amis et ses concitoyens en général, puisque l'homme est par nature un être politique » (*Eth. Nic.* I, 5, 1097 b 8-11). Il se déduit en effet de l'argument précédent que l'homme est en effet naturellement politique, ce qui constitue un deuxième argument en faveur de la naturalité de la cité.

Deuxième conséquence de l'ordre de développement naturel : l'homme « animal politique » (1253 a 2-18). – « Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité... est soit un être dégradé, soit un être surhumain... » (1253 a 2-5).

a / *Signification de la thèse.* – La cité n'est pas pour Aristote originelle, puisque génétiquement elle est la dernière des communautés. Elle est cependant naturelle à l'homme. Naturel ne se confond pas avec originel, parce que la nature d'un être n'est pas nécessairement ce qui apparaît en lui d'abord. (C'est ainsi que les hommes parlent naturellement sans parler à la naissance ; mais ils naissent avec la capacité inscrite en eux de parler et ils réaliseront leur essence en parlant).

Par opposition aux philosophes conventionnalistes [22] pour qui l'homme passe successivement par les deux états, un état de nature (originel) et un état civil (effet d'une convention), pour Aristote, la cité naît naturellement d'un état originel imparfait qui tend à se réaliser dans un état de nature parfait (état civil). L'homme est donc naturellement politique, ce qui signifie qu'il y a dans sa nature une tendance à vivre dans des cités et qu'en réalisant cette tendance l'homme tend vers son bien propre. Voilà pourquoi il est difficile d'imaginer « solitaire l'homme parfaitement heureux : personne, en effet, ne choisirait de posséder tous les biens de ce monde pour en jouir seul, car l'homme est un être politique et naturellement fait pour vivre en société » (*Eth. Nic.* IX, 9, 1169 b 16-18). De même que son ontologie est « anti-nominaliste » [23], l'anthropologie d'Aristote est « anti-individualiste ». Pour les théoriciens du contrat social au contraire, ce qui est pleinement, ce qui existe réellement comme un tout achevé et parfait, c'est l'individu. Mettre ensemble des individus (*que ce soit par la pensée, sous l'unité d'un concept ou en pratique, sous le toit d'une cité*) c'est pour eux additionner des êtres déjà complets ; cela ne vaut que par utilité pratique : il est plus simple, plus commode, d'user d'un nom commun que d'une liste indéfinie d'individus ; il est plus commode, plus conforme aux intérêts de chacun, de s'associer, de s'abriter les uns des autres et tous ensemble dans une communauté politique [24]. Au schéma de Protagoras d'un individu humain achevé, rebelle par nature à la vie politique et vivant en cité par intérêt, s'oppose le schéma d'Aristote d'un individu inachevé, tendant par nature à la vie politique et vivant en cité au-delà de tout intérêt, pour y réaliser son bonheur.

Mais si l'homme est un animal naturellement politique, c'est, on l'a vu, parce qu'il est un être naturellement « en manque », et doublement. Manque de quelque chose qui le conduit à désirer ; manque de quelqu'un qui le conduit à s'associer. Sa déficience originelle fait de lui un être de besoin et/ou de désir, qui le sépare de son bien, et c'est pourquoi il agit en communauté avec d'autres et avec le bien souverain à l'horizon de son action. Son inachèvement naturel fait de lui un être qui a toujours besoin d'un autre être semblable à lui et semblablement imparfait, et c'est pourquoi il vit en communauté pour être avec d'autres un être achevé et autosuffisant. Un être sans déficience ni inachèvement, un « être surhumain », serait sans désir et autosuffisant et ne vivrait pas en cité. Pour

le meilleur, les dieux ne font pas de politique. Inversement un « être dégradé » serait condamné à la progression infinie de ses désirs, à une fuite indéfinie du besoin, et ne pourrait jamais en s'unissant à d'autres se suffire à soi. Pour le pire, les animaux ne font pas de politique.

Pour l'homme au contraire, la cité est conforme à sa nature d'être intermédiaire, et s'il tend à être soi individuellement, s'il peut donc parfois, grâce à la vie contemplative, activité de la partie la plus haute de lui-même (l'intellect), entrevoir le bonheur des dieux (voir *Eth. Nic.* X, 7-8), il peut craindre aussi la misère des bêtes « sans lignage, sans loi, sans foyer. Car un tel homme est du même coup naturellement passionné de guerre, étant comme un pion isolé au jeu de trictrac » (1253 a 5-7). On peut donc dire que la vie politique est pour l'homme la meilleure des vies possibles, (exactement comme Leibniz peut dire que ce monde est le meilleur des mondes possibles), c'est-à-dire au sens où justement cette vie se distingue de la vie idéale. Toute autre vie possible, humainement possible, serait pire.

b / *L'homme, l'animal le plus politique.* – « C'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage... » (1253 a 7-9). Ce texte est célèbre (entre autres parce qu'on y trouve ce que des siècles ont pris pour la définition de l'homme, « animal qui possède le *logos* »). Il convient cependant d'en comprendre l'argumentation.

(1) *Axiome* : « La nature ne fait rien en vain. » Cela signifie que tout ce qui est naturel se définit par sa finalité interne, au contraire de l'art, défini par la finalité externe. Ce qui existe naturellement doit donc comporter en soi sa raison d'être.

(2) *Un fait de nature* : seul de tous les animaux, l'homme a un langage (*logos*). Par application de l'axiome, il doit donc y avoir une raison de cette différence naturelle dans la nature même de l'homme.

[Objection sous-entendue à (2) : certains animaux autres que l'homme semblent bien communiquer, puisqu'ils semblent capables d'articuler des sons significatifs.]

Réponse à l'objection : Ne pas confondre « voix » (*phōnē*) et « langage » (*logos*) : « La voix est le signe du douloureux et du nuisible, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation (*aisthēsis*) du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible et par suite aussi le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception (*aisthēsis*) du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun c'est ce qui fait une famille et une cité » (1253 a 10-19).

Autrement dit, la voix est un moyen d'expression et de communication des affects (plaisir/douleur) ; or, certains animaux éprouvent naturellement ces affects et ont aussi la capacité de les exprimer et de les communiquer aux autres. Par opposition à la voix, le langage permet non seulement d'exprimer l'immédiat (éprouvé positivement, plaisir, ou négativement, douleur), mais le médiat (jugé positivement, le bien, ou négativement, le mal) ; et pas seulement d'exprimer aux autres le subjectivement vécu, mais l'objectivement jugé ; donc de communiquer non seulement des affects (je souffre) mais des valeurs (ceci est utile, ceci est nuisible) et par conséquent des valeurs indépendantes de soi (ceci est objectivement juste ou injuste) mais dépendant de la vie en commun avec ceux à qui elles sont communiquées justement, du bien commun, la justice, vertu de la communauté en tant que telle[25]. Si la voix peut exprimer « j'ai mal », seul le *logos* peut dire « c'est mal » ; parler l'humain, ce n'est ni s'exprimer, ni communiquer, c'est mettre en commun les valeurs du commun.

Or, l'homme « perçoit » naturellement ces valeurs communautaires et peut par conséquent les exprimer et les communiquer au moyen d'un instrument spécifique, le *logos*. L'homme est donc l'animal qui possède naturellement le *logos*, non au sens moderne de « langage » (faculté de s'exprimer ou de communiquer en général), ni au sens médiéval de *ratio* (faculté de raisonner), mais en un sens ici clair : faculté d'exprimer et de communiquer par concepts et propositions : « ceci est X ».

En outre, l'homme seul possède naturellement cette faculté : cela montre qu'il est seul à vivre naturellement dans un milieu où il peut « percevoir » et exprimer ce qui constitue l'objet même du *logos*, c'est-à-dire les valeurs sociales. Le sentiment de la justice n'a aucun sens hors de la vie commune, et la possibilité de l'exprimer à d'autres suppose déjà cette vie commune. *Polis* et *logos* ont donc partie liée en la nature de l'homme [26].

Le juste et l'injuste étant l'objet d'une expérience individuelle (*aisthēsis*) qui précède leur mise en commun, ils n'accèdent à l'existence, dans la vie commune, que par la discussion, qui suppose la contradiction et implique une remise en question permanente. C'est cette mise en commun qui est la voie naturelle d'accès au bien commun, la justice politique, et non l'éducation de quelques-uns ou l'ascèse scientifique des meilleurs, comme le voulait Platon. Pour Aristote, il n'y a pas de cité digne de ce nom sans le postulat de l'identité de ses membres, les êtres qui y parlent et s'y expriment également. Il n'y a pas non plus de cité digne de ce nom sans la discussion, la mise en commun des jugements opposés des uns et des autres sur ce qui est bien, mal, juste ou injuste. La pratique de l'assemblée délibérative et même le principe démocratique de l'*isègoria* – selon lequel tous les citoyens, ont un droit égal à exprimer publiquement leur avis ou un « conseil utile à la cité » – sont ainsi inscrits en filigrane dans ce texte.

Une autre analyse, qui consisterait à approfondir la distinction « voix »/« langage », mènerait aux mêmes résultats. « La voix est la matière du langage » (*Génération des animaux* V, 7, 786 b 20). Elle est le son émis par certains êtres vivants sans dépendre pourtant d'aucun organe spécialisé, ni pour sa réception (c'est celui du son en général), ni pour son émission (c'est la langue). La langue est en effet naturellement destinée au goût « par nécessité » et à l'expression « en vue du bien » (*De l'âme* II, 8, 420 b 5 sq.). La voix est donc, chez les animaux qui en sont pourvus, comme un supplément, en vue du bien, à la simple satisfaction d'un besoin naturel assuré par l'organe adapté (la langue). On reconnaît dans ces deux finalités opposées [27] de la langue (nécessité naturelle du goût – adaptée à la simple vie ; supplément de finalité désintéressée de l'expression – qui permet la vie bonne), les deux finalités (vivre, bien vivre) que nous avons rencontrées pour le couple et la cité : c'est pour vivre que les hommes se sont mis à vivre ensemble, c'est pour bien vivre qu'ils vivent ensemble. Et de la même façon que la voix pour certains animaux s'ajoute en vue du bien à la fonction d'un organe, le langage est pour l'homme un supplément de finalité désintéressée à la fonction de sa voix – et donc comme un supplément au second degré à la nécessité biologique. La voix est donc au goût ce que le langage est à la voix et ce que la communauté politique est à la vie simplement sociale.

$$\frac{\text{goût}}{\text{voix}} = \frac{\text{voix}}{\text{langage}} = \frac{\text{vie sociale}}{\text{communauté politique}} = \frac{\text{par nécessité}}{\text{en vue du bien}}$$

Rapportée à son émission, la voix est comme la vertu supplémentaire de l'organe du goût et cette vertu est ce que le traité *De l'âme* (420 b 19) appelle l'*expression* (*hermēneia*). Par la langue on goûte pour vivre et, en plus, on s'exprime pour bien vivre. Rapportée à sa réception, la voix est, cette fois, comme la vertu supplémentaire du son entendu par l'organe de l'ouïe et cette vertu est celle de *signification* [28] qui permet la communication, par exemple celle du plaisir et de la peine (1253 a 11-13). Par l'ouïe on perçoit des sons qui peuvent, en outre, être significatifs. (Ce n'est donc pas au langage (*logos*) qu'il faut rapporter les « fonctions » d'expression ou de communication mais à la simple « voix » dont disposent aussi certains animaux). La vertu sémantique est comme le supplément de la matière sonore. Mais la vertu du *logos* est, elle, comme le supplément de la matière vocale ; car toute expressive qu'elle soit, la voix n'est elle-même que la matière du *logos*. A la vertu sémantique de la voix, le langage proprement humain ajoute la vertu politique de *désigner* (*deloun*) des valeurs communes et de les mettre en commun (1253 a 14-18).

Serait-il simplement « social », comme l'abeille, et non pas politique, l'homme pourrait se contenter de la voix pour exprimer ses affects à ses congénères. Pour vivre, les animaux humains n'ont besoin de rien d'autre. Mais le langage, comme la cité, excède le besoin. Sa « fonction » naturelle excède même toute fonction puisque son objet est la mise en commun des conditions mêmes du bien commun : « le bien (et le mal) », « l'utile (et le nuisible) », « le juste (et l'injuste) » [29]. Le langage est

d'essence politique (puisque le *logos* est lié aux valeurs proprement politiques) et réciproquement la politique est d'essence langagière (puisque la *polis* est la communauté de ceux qui communiquent leur perception du bien commun). Les deux attributs de l'homme (posséder le *logos*, vivre dans des cités) sont ainsi réciproquables.

Que l'homme soit un animal politique se déduit du fait que la cité est la fin du développement naturel et que la cité existe ainsi naturellement. Mais réciproquement, la nature de l'homme, être parlant, montre qu'il est fait pour la vie politique et que la cité est un être naturel. De là deux nouvelles conséquences : la cité est naturellement antérieure aux autres communautés et la vie politique est profitable à l'homme.

Antériorité de la cité (1253 a 18-30). – L'ordre génétique – et analytique – nous a mené des communautés originaires (familiales) à la communauté politique (la cité). Or cet ordre est inverse de l'ordre réel, naturel, de l'ordre de la chose même. Nous avons vu pourquoi il en va ainsi du point de vue *génétique* : le devenir va à rebours de la réalité puisque la fin est principe ; l'histoire d'un être n'est que l'actualisation de ce qu'il est en puissance, l'effectuation de sa nature, c'est-à-dire comme chez Hegel, la réalisation de son concept ; tout être tend naturellement à devenir ce qu'il est et il n'est lui-même que lorsqu'il a cessé de le devenir. Reste à montrer que l'ordre *analytique* lui aussi est inverse de l'ordre réel, et qu'en allant des parties de la cité au tout on a renversé l'ordre réel.

« Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie, car le corps entier une fois détruit il n'y a plus ni pied ni main, sinon par homonymie... » (1253 a 20 sq.). La cité étant un être naturel, l'analogie biologique est légitime. Les organes, même s'ils se sont formés dans l'embryon *avant* l'existence du corps, sont logiquement *postérieurs* à l'organisme entier : une main ne peut être une main (c'est-à-dire accomplir sa fonction) sans le corps dont elle fait partie. Le véritable critère de priorité demeure toujours, comme pour la substance et ses accidents, celui de l'indépendance ontologique : un corps peut *être* sans main mais non une main sans corps. Le tout est donc raison d'être des parties comme la fin est raison d'être du commencement. Il en va de même pour cet être naturel qu'est la cité. Aucune de ses parties (aucun foyer par exemple) ne serait elle-même sans le tout, puisqu'aucune n'est autosuffisante. De même, aucun de ses éléments ne peut exister indépendamment des autres, puisque « chacun des membres de la cité pris séparément, n'est pas autosuffisant » (1253 a 26). Par conséquent « celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même n'est en rien une partie de la cité, si bien que c'est soit une bête soit un dieu. » (1253 a 27-29). Nouvelle pierre dans le jardin des « contractualistes » (et des futurs « libéraux » des XVII^e et XVIII^e siècles) qui imaginent des hommes déjà entièrement hommes avant toute association politique, des hommes capables de vivre isolés mais complets, sans cité mais libres, capables d'être *individuellement* des hommes – et non des dieux ou des bêtes...

Valeur de la vie politique (1253 a 30-38). – Pour parvenir à sa propre nature, il peut arriver qu'un être ait besoin d'un « moteur », c'est-à-dire d'une force extérieure qui permette à sa tendance interne de se réaliser. (N'est-ce pas au fond ce que fait le médecin qui ne peut que déclencher, favoriser, faciliter, une action de toutes façons interne à l'organisme ? Ce n'est pas pour cela que l'on n'a pas besoin de médecin.) Ainsi en va-t-il du développement de l'homme : il est naturellement politique (et sa nature est la véritable cause de l'existence des cités) mais il y a eu des fondateurs de cités (qui en sont la « cause motrice », comme le médecin est la cause motrice du fonctionnement sain de l'organisme) : « le premier [d'entre eux] fut la cause des plus grands biens » (1253 a 31). Pourquoi de si grands biens ?

Parce que « de même qu'un homme accompli est le meilleur des animaux, de même aussi quand il a rompu avec loi et justice est-il le pire de tous. » (1253 a 32-33). Un homme dans la cité, c'est-à-dire *faisant corps* avec d'autres sous le toit de lois communes et obligé par les règles communautaires est un homme accompli, achevé, et donc à sa place dans la hiérarchie des êtres, ni dieu, ni bête, mais le meilleur des animaux car capable de justice. Un homme hors de la cité est pire que la pire des bêtes parce qu'il est naturellement doté de dispositions intellectuelles qui compensent ses déficiences en moyens physiques d'autodéfense, dont les autres animaux sont naturellement pourvus, et que ces dispositions constituent les armes les plus redoutables, sans l'éducation à la justice que donnent les lois de la cité. L'homme, animal politique, est le meilleur des animaux et l'homme a-politique, la pire des bêtes. En effet « la vertu de justice est politique, car la justice introduit un ordre dans la

communauté politique, et la justice démarque le juste de l'injuste » (1253 a 37-38).

C'est sur ces considérations anthropologiques que se clôt le chapitre 2. Elles préparent la réflexion politique proprement dite, centrée non plus sur la cité, mais sur la cité digne de ce nom, c'est-à-dire la cité juste.

Note sur l'esclavage

Les sociétés de l'Antiquité classique sont esclavagistes. Entendons par là qu'une partie importante de la population y est privée de tout droit. Les esclaves, dont les fonctions sociales sont variables, sont juridiquement exclus de la cité et leur mode de vie dépend presque entièrement de leur maître. L'esclavage est à nos yeux une institution si choquante qu'il nous demeure tout à fait incompréhensible qu'elle n'ait pas suscité une réprobation indignée de la part des esprits éclairés. Or, si l'on excepte la critique, plus théorique que morale, de quelques Sophistes, aucune voix ne nous est clairement parvenue de « penseurs » grecs qui condamnaient l'esclavage. Dans ce silence général – qui montre mieux que tout discours à quel point cette institution était tenue pour « naturelle » – le seul texte philosophique que nous ayons sur la question est l'ensemble constitué par les chapitres 4 à 7 du livre I de la *Politique* d'Aristote, qui, justement, justifie l'esclavage comme étant « naturel », conforme à l'ordre social et à l'ordre du monde. Avant toute indignation, ce texte doit faire l'objet d'une lecture attentive. Cette courte note ne peut que tracer quelques pistes.

Rappelons d'abord rapidement le raisonnement d'Aristote. Au chapitre 3, Aristote présente la relation maître/esclave comme une des trois constituantes de la famille. Son étude se donne un but pratique (déterminer son rôle dans la satisfaction des besoins familiaux) et théorique (éclairer le débat sur la légitimité de l'esclavage). Au chapitre 4, Aristote « construit le concept d'esclave » comme l'écrit P. Pellegrin, c'est-à-dire détermine de façon purement théorique l'essence de ce concept à partir des *nécessités de la vie* et non par observation empirique des conditions réelles de l'esclavage. Il distingue une nature et une fonction de l'esclave. Sa nature : « celui qui par nature ne s'appartient pas mais qui est l'homme d'un autre, celui-là est esclave par nature » (1254 a 14-15). Sa fonction est d'être « un instrument en vue de l'action » (1254 a 17). Cette définition est obtenue au terme d'un raisonnement dichotomique qui oppose les instruments animés (dont fait partie l'esclave naturel) aux inanimés, puis les biens acquis dans l'ordre de l'action (dont fait partie l'esclave naturel) aux instruments de production. Le chapitre 5 nous fait passer du concept à la réalité. Existe-t-il des hommes présentant naturellement ces caractères de l'esclave par nature ? Un premier raisonnement montre la nécessité, les avantages et le caractère naturel du commandement, en particulier chez les êtres vivants où l'âme commande au corps (dans l'intérêt de l'un et de l'autre) et chez les êtres humains, où l'intelligence commande au désir. Il conduit Aristote à dégager les critères de reconnaissance de l'esclave naturel : il doit être aussi éloigné des autres hommes qu'un corps l'est d'une âme et une bête sauvage d'un homme. Ce doit être d'autre part un être pour qui il est doublement mieux d'être commandé par un autre : c'est conforme à sa nature (s'il est moralement inférieur) et c'est de son intérêt (s'il ne peut se commander lui-même et ne peut se servir que de son corps). Les « intentions » de la nature sont donc claires et visent à distinguer ceux qui sont naturellement faits pour obéir et ceux qui sont naturellement faits pour commander : les « esclaves naturels » devraient avoir une âme vile et un corps robuste et les maîtres un corps droit et fragile dirigé par une âme forte et élevée. Malheureusement, la réalisation de ces intentions est comme brouillée et il est généralement impossible de discerner en toute certitude les corps d'esclaves, et plus encore les âmes d'esclaves. Dès lors (chap. 6), on peut revenir au débat et le trancher. En examinant d'abord la position de ceux qui condamnent l'esclavage « selon la loi » – c'est-à-dire la mise en esclavage institutionnalisée, par exemple celle des prises de guerre. *Cette institution n'est pas légitime* sauf lorsque la défaite est la traduction d'une infériorité naturelle, intellectuelle et morale : l'asservissement rentre alors dans le cadre de « l'esclavage naturel ». Tout cela montre que le pouvoir du maître diffère spécifiquement du pouvoir politique (chap. 7) et que ce n'est pas par la supériorité de son savoir mais par celle de sa nature que l'on est un maître.

Que penser de tout cela ? On peut bien sûr se contenter d'un salutaire sentiment d'indignation mêlé d'incrédulité (« comment un si grand esprit peut-il écrire des choses pareilles ? ») ; une fois la colère retombée, il peut toujours en rester une série d'interrogations fécondes : d'où vient que ce

qui nous choque autant semble si légitime à Aristote – et par contre-coup, d'où vient que ce qui lui semble si légitime nous choque autant ? D'où vient que le Philosophe voit de la nature là où nous ne voyons que de l'histoire – et d'où vient par contre-coup que d'autres sentiments ou institutions nous semblent à nous si « naturels » ? D'où vient que jamais Aristote ne pose le problème en termes que nous appellerions moraux – et d'où vient par contre-coup qu'il nous semble indiscutable de le poser à partir d'idées morales universelles ?

On peut aussi soumettre le texte à une critique philosophique. Deux peuvent être privilégiées, une d'inspiration kantienne, une autre d'inspiration marxiste. On pourra montrer, par exemple, que la « nature » aristotélicienne a pour ainsi dire « bon dos et justifie à la limite tout ce qui est suffisamment enraciné dans les mœurs... » ; c'est ainsi « qu'Aristote ne se demande pas si l'esclavage est acceptable ou non, mais dans quelle mesure il est ou non “naturel”. Certes, dans ce cas aussi, la nature est une norme ; mais le fait que cette norme soit immanente, trop proche de la réalité qu'elle a à régir, l'empêche d'être un instrument suffisamment souverain de toute critique... Aristote ne se demande jamais si l'inégalité entre les hommes, si naturelle soit-elle, est compatible avec les valeurs que l'homme porte en lui et si la réalité ne doit pas être corrigée ici par un idéal qu'il ne faut pas craindre de dire transcendant. Il est des cas, qui sont peut-être des cas limites, où le droit et la nature elle-même – du moins la nature empirique – doivent s'incliner devant la morale » [30]. A l'opposé, une critique marxiste verra dans le texte aristotélicien – et notamment dans son usage du concept de « nature » – une illustration quasi parfaite du concept d'idéologie. Aristote montre en effet, comme dans toute justification idéologique, qu'une institution sociale et historique par laquelle certains hommes exploitent le travail d'autres hommes, n'est ni sociale, ni historique, ni une exploitation, mais qu'elle est justifiée par l'ordre de la société et même par l'ordre du monde ; il rassure ainsi les exploiters et décourage les exploités ; Aristote montre, d'autre part, comme dans toute justification idéologique, que cette exploitation est fondée en nature et qu'elle profite d'abord aux victimes ; les esclaves devraient non seulement se résigner de l'esclavage, mais s'en réjouir ; enfin, comme pour tout processus idéologique, les raisonnements manifestes qui se donnent pour purement spéculatifs – et articulés à des concepts universels, comme celui de « nature » – dissimulent leur fonction particulière, avant tout pratique et sociale, ici clairement la défense des intérêts des « classes dominantes ».

Ces deux critiques sont fortes et pertinentes. Une troisième attitude est cependant possible, qui au contraire des deux précédentes, se propose de relire le texte *de l'intérieur* et de l'évaluer à la mesure de ses propres prétentions et intentions. C'est la voie suivie par certains historiens de la philosophie, qui, en quelques articles remarquables, mais hélas dispersés et souvent difficiles d'accès, ont attiré l'attention sur certaines particularités du texte aristotélicien. Nous ne pouvons ici que renvoyer à ces contributions en signalant certaines de leurs observations les plus originales.

Ces articles sont les suivants :

– V. Goldschmidt : « La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode », paru d'abord dans la revue *Zetesis* (Anvers, 1973) et repris dans le recueil *Ecrits*, t. 1 : *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, Vrin, 1984. Goldschmidt relève que, dans son étude de l'esclavage, Aristote s'écarte doublement de sa méthode habituelle : il étudie *ce qu'est* l'esclave (chap. 4) avant de se demander *s'il existe* (chap. 5) comme si l'existence de ceux qu'on nomme esclaves ne correspondait pas à l'essence de l'esclavage – ce que confirme d'ailleurs la conclusion embarrassée du chapitre 5 ; d'autre part l'enquête « scientifique » (chap. 4-5) précède l'enquête « dialectique » (chap. 6-7), comme si aucune des opinions soutenues sur l'esclavage n'était recevable : ni celle qui soutient « qu'il est conforme à la loi », ni celle selon laquelle il est contraire à la nature, ni celle qui affirme qu'il est conforme à la nature (les partisans de cette thèse se fondent sur le droit du plus fort et le naturalisme d'Aristote s'y oppose). Ainsi, en rejetant les critiques mais aussi les défenses habituelles de l'esclavage, Aristote en arrive à défendre une forme d'esclavage qui va à l'opposé des pratiques et des institutions de son temps. L'opinion de Goldschmidt rejoint là celle de l'historien E. Barker qui notait : « La doctrine d'Aristote peut nous paraître une défense de l'esclavage : il est fort possible qu'elle ait frappé ses contemporains comme étant aussi une attaque. »

– J. Brunschwig : « L'esclavage chez Aristote » paru dans le n° 1 (septembre 1979) des *Cahiers philosophiques* (Paris, CNRP). Cet article s'inscrit dans la ligne du précédent et montre l'écart considérable qu'il y a entre l'esclavage tel que le défend Aristote et l'esclavage réel tel qu'il était

pratiqué : Aristote montre en effet que ceux qu'on appelle esclaves ne sont pas nécessairement ceux que la nature eût désigné pour l'être, que la manière dont on les acquiert (achat, prise de guerre) n'est pas fondée en nature, et que les fonctions qu'on leur fait accomplir (fonctions de production dans le cadre de la sphère sociale des besoins) n'est pas celle que leur assigne la nature (rôle d'obéissance dans le cadre de la famille, c'est-à-dire dans un cadre domestique et privé).

– P. Pellegrin : « La théorie aristotélicienne de l'esclavage : tendances actuelles de l'interprétation », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2, (Paris, 1982)[31]. Pellegrin fait le point sur les travaux existants, tant ceux des philosophes que ceux des historiens ou économistes. Sa contribution principale consiste à rapprocher la forme d'esclavage défendue par Aristote de celle que les anthropologues contemporains appellent l'esclavage lignager. Cette forme n'était sans doute plus la forme dominante à son époque, celle du « mode de production esclavagiste » qui faisait notamment appel à « des grandes concentrations de main-d'œuvre servile dans ce qu'on peut appeler des manufactures », mais une forme archaïque, dans laquelle l'esclave, étranger à l'ethnie de la famille (ou mieux, du « lignage ») à laquelle il est rattaché, n'y constitue qu'une force d'appoint et est normalement destiné à l'affranchissement.

Alors, faut-il condamner Aristote ? Il faut d'abord le lire.

Notes du chapitre

[1] ↑ Voir I, 2, 1252 b 28-29 ; II, 2, 1261 b 12 ; III, 3, 1276 b 1 ; III, 9, 1280 b 33 ; 1280 b 40 ; VII, 8, 1328 a 36.

[2] ↑ Les exemples précédents sont empruntés à l'*Eth. Nic.*, VIII, 11 et 14, et V, 8.

[3] ↑ On peut cependant lire la discussion de *Eth. Nic.*, III, 6.

[4] ↑ Voir à ce propos un texte très précis de l'*Eth. Nic.* : VIII, 11, 1160 a 8 sq.

[5] ↑ Voir les développements de II, 9, 1261 a 22-30 et III, 9, 1280 b 29-35.

[6] ↑ Xénophon, *Mémoires* III, 4, 12 ; voir aussi III, 6, 14.

[7] ↑ P. Pellegrin note 4 p. 50 de *La Politique* livre I, Paris, Nathan, 1983.

[8] ↑ *Phys.* II, 9, 200 a 5 sq. Voir aussi *Parties des animaux* I, 642 a.

[9] ↑ C'est ce que remarque W. L. Newman, *Aristotle's Politics*, t. II p. 105.

[10] ↑ Aristote est évidemment un biologiste *fixiste*, qui postule l'existence indéfinie d'un certain nombre d'espèces immuables : chacune d'entre elles rassemble à un moment donné l'ensemble des individus interféconds et conserve à travers le temps des traits semblables. Ainsi, une espèce (*eidos*) n'est pas un ensemble d'individus considéré en extension mais plutôt une série de déterminations (quadrupède, carnivore, etc.) vraies de tous les individus, et d'eux seuls, que l'on peut subsumer sous un même concept, ou idée, ou forme (*eidos*). Chaque individu peut être *défini* et ne peut être défini que par son *eidos* : seules les « formes » sont définissables. Seules elles sont immuables. En revanche un individu existe, pendant la courte durée qui sépare sa naissance de sa mort, comme composé d'une *forme-espèce* (*eidos*) et de matière. Mais un individu, être changeant, mortel et fait de matière, ne peut pas être défini *stricto sensu* ni être scientifiquement connu.

[11] ↑ Il faut lire à ce propos *Eth. Nic.* X, 7-8.

[12] ↑ Ce qui ne signifie pas, bien au contraire, que cela ne réponde pas à une *fin* (on a vu laquelle) ; mais que cette finalité est aveugle, ou mieux, qu'elle se passe de la médiation de la réflexion et du choix (voir *Phys.* II, 8 199 a 26-32).

[13] ↑ De même que chez certains peuples qui n'ont pas développé toutes les virtualités de l'humanité, la femme est traitée comme un esclave, de même dans certaines « cités » indignes de ce nom la relation entre les citoyens est de type despotique. Mais de droit, ou pour le dire comme Aristote « par nature », ces trois relations sont parfaitement distinctes, « car la nature ne fait rien chichement... mais elle fait une chose pour un seul usage » (1252 b 1-4).

[14] ↑ Notons cependant que les esclaves sont pleinement *hommes* : supposer les esclaves sans vertu proprement humaine « alors qu'ils sont des hommes et ont la raison en partage, c'est absurde » (I, 13, 1259 b 27-28).

[15] ↑ Voir *Eth. Nic.* VIII, 12, 1160 b 2-7 et 24-27.

[16] ↑ Pour Protagoras, voir *Protagoras* 322 b ; pour Platon, voir *République* II 369 b sq.

[17] ↑ On pense à Pascal (« Notre nature est dans le mouvement ; le repos entier est la mort », *Pensées* Laf. 641, Br. 129) et notamment à tous les textes sur le « divertissement ».

[18] ↑ La fin de la guerre, c'est la paix et celle du labeur (*askholia*) le loisir (*skholē*) : voir VII, 15, 1333 a 35 et 15, 1334 a 15.

[19] ↑ Voir *Mét.* Λ, 7, 1072 a 23 - 1072 b 13 à propos du premier moteur, être nécessaire et tout en acte, à la fois terme de tout mouvement (il meut tout ce qui est mû sans être lui-même mû) et fin de tout désir (suprêmement désirable, il ne désire lui-même rien).

[20] ↑ Ce relativisme « ontologique » est issu du courant sophistique, de même que le relativisme éthique dont on parlait plus haut qui consiste à affirmer que toute valeur est relative à ce dont elle est la valeur, sans rien qui vaille en soi. Dans les deux cas, Aristote leur administre le même traitement et montre que l'hypothèse est intenable, absurde, qu'elle se contredit elle-même. La thèse « tout est accident » est posée par Aristote comme une conséquence nécessaire de la position qui tente de nier le principe de contradiction (*Mét.* Γ, 4, 1007 a 29-31). Elle est réfutée dans la démonstration par l'absurde de 1007 a 33-1007 b 18 sur laquelle nous nous réglons ici.

[21] ↑ L'analyse « métaphysico-logique » que nous venons d'esquisser aboutit à considérer comme substances des individus sensibles comme Miles Davis, Socrate, ce cheval, cette maison, etc. C'est le point de vue du traité des *Catégories* et, finalement, des livres Z, H, Θ de la *Métaphysique*. Mais on peut redoubler cette analyse d'une analyse « métaphysico-cosmologique ». On aboutit alors à considérer le « premier moteur » comme *substance par excellence*, puisque cet individu concret existant par lui-même existe en outre nécessairement et immuablement, et que toute autre existence d'une certaine manière en dépend. C'est le point de vue qu'adopte Aristote en *Mét.* Λ, 6-10. En ce sens, le premier moteur occuperait cosmologiquement le lieu qu'occupe éthiquement le souverain bien (voir *Mét.* Λ, 8, 1072 b 9-13).

[22] ↑ On pense à la philosophie politique classique et aux théories de Hobbes et Rousseau ; mais ils eurent des prédécesseurs dans l'Antiquité, comme Protagoras, Lycophron, etc. Pour Protagoras, comme pour Hobbes, par exemple, les hommes sont par nature rebelles à la vie politique et dès qu'ils tentent de rompre leur isolement originel pour se défendre contre les agressions extérieures, ils tombent immédiatement dans un état de guerre de tous contre tous dont ils ne sortent que contraints par leur propre intérêt à survivre : voir Platon, *Protagoras* 322 a-d.

[23] ↑ Le rapport entre Socrate, Platon et Miles Davis n'est pas pour Aristote la simple unité d'un nom (l'homme), destiné à simplifier la communication par exemple ; il y a entre eux une unité essentielle, puisque leur « forme » (*eidos*) est la même – biologique, logique, ontologique.

[24] ↑ La conception de l'Etat comme contrat sauvegardant l'intérêt de chacun est, chez Hobbes, inséparable de son « nominalisme ». Dans l'Antiquité, il y eut sans doute des théories semblables sur lesquelles nous sommes trop peu renseignés. On peut par exemple rapprocher la conception « nominaliste » d'un Antisthène (selon lui, les chevaux existent mais non la « caballéité ») de sa conception de « l'autarcie » : « le sage se suffit à lui-même, puisqu'il possède en lui tout ce qui appartient aux autres » disait Antisthène, selon Diogène-Laërce VI, 11.

[25] ↑ « La justice est la vertu qui concerne nos rapports avec autrui », (*Eth. Nic.* V, 1130 a 12-13).

[26] ↑ L'homme est naturellement politique, cela ne signifie pas seulement qu'il vit en société, ce qui est le fait d'autres animaux. Dans l'*Histoire des animaux* (I, 1, 488 a 3 sq.) Aristote classe les animaux en « solitaires » et « grégaires », cette dernière classe regroupant ceux qui ont une vie « politique » – au sens faible de « sociale » – et ceux qui vivent en troupeau. L'homme demeure cependant plus politique que tout autre animal.

[27] ↑ Deux finalités qui correspondent au principe biologique « la nature fait tout ou bien parce que c'est nécessaire ou bien parce que c'est mieux » (*Génération des animaux I*, 4, 717 a 16).

[28] ↑ *De l'âme* 452 b 32 et dans notre texte 1253 a 11.

[29] ↑ Ailleurs dans la *Politique*, la même liste résume l'essence du politique : « le *juste* c'est le *bien* politique, à savoir *l'avantage* commun » (III, 12, 1282 b 17-18).

[30] ↑ P. Aubenque, *Politique et éthique chez Aristote*, *Ktema*, n° 5, Strasbourg, 1980, p. 220.

[31] ↑ Signalons aussi, dans ce même numéro, l'article de R. Weil, Deux notes sur Aristote et l'esclavage.

A la recherche du juste régime

Analyse du livre III

Le livre III apparaît comme la partie centrale de la *Politique*. C'est là aussi qu'elle trouve son meilleur équilibre, entre les recherches purement spéculatives et les préoccupations pratiques. Contrairement au livre I, le livre III ne cherche pas les *fondements* de la vie politique (pourquoi vit-on politiquement ?), mais, prenant cette vie politique pour donnée, interroge ses *formes*, c'est-à-dire, comme le dit Aristote dans la première phrase, « *l'essence et les propriétés des différents régimes politiques* ». L'objet est donc clair. Il n'en va pas de même de ses conclusions qui paraissent noyées dans les méandres de la démarche d'Aristote. C'est donc la structure d'ensemble du livre qu'il faut d'abord éclairer.

Structure d'ensemble

A première vue, il y a quatre grands « blocs » dans le livre : d'abord (chap. 1 à 5) la clarification de certaines notions de base (« citoyen », « cité », « vertu civique »); puis (chap. 6 à 8) la déduction et la classification des différents régimes politiques; puis (chap. 9 à 13) une sorte de « dissertation » sur la juste répartition des pouvoirs; enfin (chap. 14 à 17) l'étude de la royauté.

Pour saisir l'unité de l'ensemble et surtout pour comprendre le cheminement de la pensée aristotélicienne, il faut repartir du problème qu'Aristote prétend poser dans ce livre, celui de « l'essence et des propriétés des différents régimes politiques ». Ce problème n'est expressément abordé qu'au chapitre 6, qui commence en reprenant expressément un fil interrompu au début du chapitre 1. Toutes les recherches définitionnelles des premiers chapitres sont donc des éclaircissements indispensables à la solution du problème central, *celui de la nature des différents régimes* : pour trouver la ou les formes légitimes de la vie politique, il faut au préalable savoir ce qu'est réellement une cité (une cité digne de ce nom), un citoyen (un citoyen légitime), etc. Il faudra voir pourquoi la solution du problème central (le nombre, la nature et la valeur des régimes politiques) passe par une investigation sur l'essence de la cité ou du citoyen.

Par ailleurs, le troisième « bloc » commence de manière certes abrupte et se développe autour d'un problème apparemment marginal (celui de la « justice distributive » selon les différents régimes) mais est en réalité étroitement connecté aux analyses antérieures : puisque chaque régime est *défini* par une certaine répartition des charges et des pouvoirs, pour savoir quel est le *meilleur* régime, il semble naturel de se demander quelle est la *juste* distribution du pouvoir et donc d'apprécier les arguments avancés par les partisans des différents régimes en faveur de telle ou telle répartition. Ces chapitres sont donc l'aboutissement des recherches antérieures sur la nature des régimes.

La structure d'ensemble des chapitres 1 à 13 commence à s'éclaircir. Un « noyau dur » consacré à la classification des différents régimes est précédé d'une introduction qui met en place les instruments conceptuels qui permettent de l'établir, et est suivi d'une discussion qui en tire les conséquences sur la recherche du régime juste. Savoir ce que sont ces instruments et ces conséquences n'est pas aisé. C'est l'analyse du noyau central (chap. 6 à 8) qui nous permettra ensuite d'en éclairer les tenants (chap. 1 à 5) et aboutissants (chap. 9 à 13).

La classification des régimes (chap. 6-8)

La célèbre classification des régimes du chapitre 7 ne tombe pas du ciel ; elle est rigoureusement déduite de deux principes énoncés au chapitre 6 : la définition d'un « régime » et la finalité de la vie politique. *De ces deux principes se déduiront les six formes possibles de la vie politique.*

Aristote commence en effet par définir ce qu'est un « régime » (ou une « constitution », *politeia* [1]) : c'est l'« organisation des diverses magistratures et surtout de celle qui est souveraine entre toutes... le gouvernement de la cité » (1278 b 9-11) ; un régime est donc déterminé par les rapports entre les divers organes de décision politiques – les différents pouvoirs – et par leurs rapports au pouvoir politique central, le gouvernement. Tout régime politique suppose donc un agencement entre tous les pouvoirs (qui fait quoi ? qui décide de quoi ? qui obéit à quoi ?) mais c'est, en dernière instance, la réponse à la question « *qui gouverne ?* » qui semble suffire à définir un régime. C'est pourquoi Aristote peut affirmer : « la constitution, c'est le gouvernement ». De cette définition, il pourra tirer au chapitre suivant un premier critère de classification des régimes d'après la réponse à la question « *qui gouverne ?* », c'est-à-dire selon l'extension du souverain : « puisque constitution et gouvernement signifient la même chose, et qu'un gouvernement c'est ce qui est souverain dans les cités, il est nécessaire que soit souverain soit un seul individu, soit un petit nombre, soit un grand nombre de gens » (1279 a 26-28).

Jusque là, Aristote ne fait preuve d'aucune originalité. Le fait de définir les régimes selon l'extension du souverain remonte aux origines de la réflexion politique grecque, qui était ainsi parvenue à une classification tripartite. Celle-ci était peut-être reconnue dès le début du V^e siècle, mais c'est Hérodote (dans l'*Enquête*, III, 80-82) qui propose une première claire distinction entre trois types de régimes et une discussion sur les mérites comparés de la monarchie (pouvoir d'un seul), de l'oligarchie (pouvoir de quelques-uns) et de la démocratie (pouvoir de la masse) – autrement nommée *isonomie*. Le critère du *nombre des gouvernants* apparaît ici nettement : il sera dès lors admis dans la pensée classique [2]. Pourtant Platon remet en cause cette division traditionnelle. Dans la liste ordonnée des cinq régimes que propose le livre VIII de la *République*, le critère du nombre des dirigeants disparaît au profit d'un critère de valeur : le régime idéal décrit dans les livres précédents, celui où règne la sagesse, est royal ou aristocratique (peu importe qu'un seul ou plusieurs gouvernent) ; il risque de dégénérer en « timocratie », et celle-ci en oligarchie, et puis en démocratie et enfin en tyrannie, le plus bas des régimes. Dans sa classification du *Politique* (291 d), Platon revient au critère du nombre, jugé cependant insuffisant : il distingue deux formes de « monarchie » (la royauté et la tyrannie) et deux formes de gouvernement du « petit nombre » (l'oligarchie et l'aristocratie) ; en y ajoutant la démocratie, qui n'a qu'un nom – qu'on y respecte ou non les lois – il obtient cinq régimes. On voit donc que la seule originalité d'Aristote, concernant ce critère traditionnel du nombre, consiste à le déduire de la définition de la *politeia* ; autrement dit à le *fonder*.

Il n'en va pas de même du second critère qui, lui, est propre à Aristote, et qu'il va déduire des principes les plus généraux de sa philosophie politique, en particulier de la finalité de la communauté politique et de la forme spécifique de pouvoir qui lui correspond. Le chapitre 6 rappelle ainsi les résultats des analyses du livre I : l'homme est un animal naturellement politique (1278 b 20) qui atteint dans et par la communauté politique le bonheur ; d'autre part, il y a différentes formes de pouvoir, correspondant à différents types de communauté : celle du maître et de l'esclave (communauté despotique), qui vise essentiellement l'intérêt du maître et accidentellement celui de l'esclave, s'oppose aux autres communautés familiales (parents/enfants et mari/femme) et à la communauté politique, qui, elles, visent essentiellement le bien de ceux qui sont soumis au pouvoir et seulement accidentellement le bien de ceux qui l'exercent (1278 b 30 - 1279 a 8). Enfin la cité se distingue des communautés familiales par le fait qu'elle est une communauté de citoyens, et donc, par définition, une communauté d'égaux : c'est pourquoi il n'y a aucune raison pour que toujours les mêmes y gouvernent ou y soient gouvernés, comme cela se passe dans les communautés familiales où le père et le mari se distinguent naturellement de l'enfant et de la femme (1279 a 8-13). De ces rappels que conclure ? Si l'essence de la cité est de viser le bonheur de ses membres et si l'essence du pouvoir qui s'exerce entre ces membres est de viser le bien des destinataires, *c'est-à-dire en l'occurrence de tous puisque tous recherchent également le bonheur commun*, alors tous les régimes « qui visent l'avantage commun

se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu, celles, au contraire, qui ne visent que le seul intérêt des gouvernants sont défectueuses » (1279 a 17-20). Tel sera donc le deuxième critère de classification des régimes : il permet de tracer une ligne de démarcation entre les vrais régimes, c'est-à-dire ceux qui sont vraiment *politiques*, ceux qui correspondent à l'essence du pouvoir politique et réalisent l'essence de la cité et les faux régimes politiques, ceux qui ne sont pas « politiques » mais « despotiques », puisque le pouvoir y vise d'abord l'intérêt de ceux qui l'exercent (les maîtres).

Avant de voir la classification des régimes qui résulte de ces deux critères, il convient d'insister sur deux points. En premier lieu, les deux critères (celui du nombre des gouvernants et celui de l'intérêt visé par le pouvoir) sont totalement indépendants et le seul qui contienne une *évaluation* est le second. Il est donc impossible de conclure de ces démonstrations d'Aristote que le régime d'un seul, par exemple, est, à ses yeux, supérieur (ou inférieur) au régime de plusieurs ou de tous. Réciproquement, tous les régimes « anormaux », « pervers » ou « défectueux » le sont également, en ce qu'ils sont contraires à l'essence même du politique ; ils sont tous une usurpation du pouvoir politique, puisque par nature celui-ci n'est qu'une simple servitude dont certains devraient accepter de *se charger* au bénéfice de tous (voir 1279 a 8 sq.). Ces régimes sont une confiscation par certains (un, quelques-uns ou la masse) de ce qui est naturellement destiné à tous, collectivement. En second lieu, le seul critère de *justice* (1279 a 19) qui se dégage de ces analyses concernant l'essence du politique est le critère de l'intérêt général : tout régime, et seul le régime, qui vise l'intérêt général est juste. Ce point ne devra pas être oublié lorsqu'il s'agira de retrouver le fil conducteur des sinueuses investigations des chapitres 9-13 sur la justice selon les différents régimes : la « *justice absolue* » d'un régime ne dépend pas du premier critère (de la réponse à la question « qui gouverne ? ») mais du second (de la réponse à la question « en vue de qui – ou de quoi – gouverne-t-on ? »).

On peut désormais croiser les deux critères, le critère du *nombre* (la réponse à la question « qui gouverne ? ») déduit de la définition du concept de « régime » (un régime c'est finalement le pouvoir souverain) et le critère de *finalité* (la réponse à la question « pour qui, pour quoi, gouverne-t-on ? ») déduit de l'essence de la communauté politique (la communauté en vue du bien suprême commun). C'est ce que fait Aristote au chapitre 7. Selon que le pouvoir est exercé par un seul, quelques-uns ou tous, et selon qu'il vise l'intérêt de celui-là même qui l'exerce ou l'intérêt général, il y a six régimes possibles. Trois sont « normaux » : le régime où le pouvoir est exercé *par* un seul *pour tous* – royauté ; celui où il est exercé *par* quelques-uns *pour tous* – aristocratie ; et celui où il est exercé *par* la masse des citoyens en *vue de* satisfaire l'intérêt général – « gouvernement constitutionnel » [3]. Trois sont « anormaux » (parce que despotiques) et ne sont que la perversion des précédents : à la monarchie répond la tyrannie (gouvernement d'un seul pour son intérêt personnel) ; à l'aristocratie répond l'oligarchie (gouvernement de quelques-uns en vue de leur propre avantage) ; au gouvernement « constitutionnel » répond la « démocratie » (pouvoir de la masse populaire qui s'exerce sans autre considération que son intérêt). De là, le tableau suivant :

pouvoir exercé	par	un seul	quelques-uns	la masse
	<i>pour tous</i>	royauté	aristocratie	régime constitutionnel
	<i>pour soi-même</i>	tyrannie	oligarchie	démocratie

pouvoir exerce par un seul quelques-uns la masse pour tous royauté aristocratie régime

constitutionnel pour soi-même tyrannie oligarchie démocratie

Reste à préciser la véritable nature des régimes ainsi définis, et notamment de ceux que l'on définit ordinairement selon le seul critère du nombre des gouvernants, l'oligarchie et la démocratie. C'est l'objet du chapitre 8. Or, de même, on vient de le voir, que le nombre des gouvernants ne peut être un critère de valeur, de même il ne saurait être un critère d'essence des régimes ; la seule question qui importe (et particulièrement dans le cas de régimes anormaux qui visent l'intérêt des gouvernants) est la question « pour qui? », et elle renvoie aux intérêts sociaux des classes dominantes. Il est donc erroné de définir la « démocratie » par le pouvoir de la majorité et l'« oligarchie » par le pouvoir d'une minorité. Car, explique Aristote, on ne pourrait appeler « démocratie » (mot qui signifie « pouvoir de la masse populaire ») un régime où, par impossible, gouvernerait une majorité de *possédants*, comme on n'appellerait pas « oligarchie » ce régime où gouvernerait une minorité *indigente*. Seul compte, ici encore, le critère de *finalité* ; et l'essence de ces régimes est socialement déterminé. *Il se trouve* (1272 b 36 et 1280 a 3) que les classes populaires sont majoritaires : c'est accidentel (eu égard à la véritable fin, politique et non économique de la cité), même si c'est toujours et « partout » (1279 b 38) le cas. Ce qui définit – et oppose – fondamentalement ces deux régimes, c'est donc d'être le pouvoir des pauvres ou des riches et non d'être le pouvoir du grand ou du petit nombre. C'est avec ces précisions définitionnelles que s'achève la partie centrale du livre consacrée à la déduction des différents types de régimes politiques. Aux trois questions initiales qui se posaient à leur propos (combien ? lesquels ? et quelles propriétés ?), on peut désormais répondre qu'il y a trois régimes politiques réellement politiques et susceptibles d'atteindre la fin de la cité – et trois autres qui en sont la perversion et ne servent que l'intérêt du maître. Il reste à voir pourquoi cette déduction est précédée des analyses initiales des premiers chapitres et comment elle permet celles des chapitres suivants.

Précisions préalables (chap. 1-5)

Toute la déduction des différents régimes politiques repose, on vient de le voir, sur la combinaison de deux critères, eux-mêmes déduits d'une part de la finalité de la cité (telle qu'elle a été déterminée au livre I), d'autre part de la définition d'un « régime ». Sur quoi se fonde cette définition elle-même ? Elle se déduit des analyses des chapitres 1 à 5, qui, nous allons le montrer, ont donc pour but essentiel de l'établir.

Disons-le donc d'emblée : un des résultats principaux de ces chapitres sera en effet de passer d'une définition communément reçue d'un « régime » comme étant une organisation ou « un ordre (*taxis*) institué entre les gens qui habitent la cité » (chap. 1, 1274 b 38) à la définition proprement aristotélicienne, sur laquelle se fonde la déduction des divers régimes : « une certaine organisation (*taxis*) des diverses magistratures[4] d'une cité et surtout de celle qui est souveraine dans toutes les affaires » (chap. 6, 1278 b 9). On voit à quelles conditions le passage de l'une à l'autre est possible. Il faut pour cela passer de *habitants d'une cité* à *citoyen* et définir le citoyen (*i.e.* le membre d'une cité) comme étant *celui qui exerce une magistrature*. Or c'est là justement le résultat de ces premiers chapitres et en même temps l'originalité profonde d'Aristote. Notons en effet ce que ce changement de définition signifie, non tant pour la notion de « citoyen » (on le verra plus bas), mais pour la notion de « régime » : si l'on dit que le régime politique d'une cité est l'ensemble des relations (en particulier de subordination) entre ses habitants, *tout* régime politique apparaît comme la relation entre certains habitants qui possèdent *le* pouvoir (les gouvernants) et ceux qui en sont exclus (les gouvernés). Les différences entre régimes se résument alors à la question « qui gouverne qui ? ». Si l'on dit au contraire, avec Aristote, qu'un régime est l'organisation des différents pouvoirs (exercés par les citoyens) et particulièrement du pouvoir suprême (le gouvernement), le gain est double. D'abord, le pouvoir suprême (le gouvernement) n'est qu'un cas particulier des pouvoirs ou des « magistratures » en général ; même la monarchie par exemple (régime où un seul gouverne), si elle est réellement un régime *politique* (et non despotique), suppose que le monarque n'ait pas tous les pouvoirs de la cité, puisqu'il gouverne des « citoyens », c'est-à-dire des gens *investis par définition d'un certain pouvoir sur les autres*. Et c'est là le deuxième gain : un régime n'est politique (c'est-à-dire n'est une *politeia*, un régime) que si tous les habitants ont des relations de pouvoir *les uns vis-à-vis des autres*. On voit donc comment cette nouvelle définition de « régime » est cohérente avec tous les principes de la philosophie politique d'Aristote, en particulier avec sa

définition de l'autorité politique comme celle qui s'exerce entre êtres naturellement égaux et visant le bien commun.

Voyons maintenant comment procède Aristote et abordons le texte comme il se présente. Au début du chapitre 1, on peut, comme pour un dialogue de Platon, distinguer deux questions[5] : une *question initiale*, celle qu'il s'agit de résoudre et qui concerne les propriétés des régimes ; et une *question préalable* qui devrait permettre de résoudre la précédente et qui concerne (comme chez Platon) une essence, ici celle de la cité (1274 b 34). Ce détour est logiquement nécessaire parce que le « régime » se définit à première vue *par* la cité : « une certaine organisation de ses habitants » (1274 b 38). On est donc renvoyé à la question « qu'est-ce que la cité ? ». Ce questionnement diffère ici de celui du premier livre : on ne cherche plus à différencier la cité parmi les communautés afin de montrer la spécificité de la relation politique ; on cherche à savoir quel type d'être est une cité, quelle est son identité, son unité ; ce qui fait que c'est *un* être. Ce n'est donc pas une définition par genre et différence qui est requise mais une définition par « matière » et « forme », qui explique comment des parties tiennent ensemble en un tout unique ; car la cité est un certain ensemble de citoyens (1274 a 41). Qu'est-ce qui fait que cet ensemble forme un tout et non un tas, telle est la question ; et elle se réduit, pour Aristote au problème des rapports de la « matière » (les éléments constituants, i.e. les citoyens) et de la « forme » (la structure unifiante) dans un « composé » (*une* cité). Pour le résoudre, il faut d'abord savoir ce qu'est un citoyen, c'est-à-dire ce qui fait que l'on est un élément du tout de la cité. On ne peut donc répondre à la *question préalable* (« qu'est-ce qu'une cité ? ») qu'au moyen d'un détour essentiel (« qu'est-ce qu'un citoyen ? »).

Cette question devient donc *la* question fondamentale, et c'est de sa réponse que, par une série d'effets en cascade, dépendent toutes les autres qui s'y trouvent emboîtées :

def. du citoyen → def. de la cité → def. du régime →
classification des régimes.

C'est de la définition du citoyen que dépendent ainsi toutes les analyses politiques du livre III. Comment les réponses s'emboîtent-elles ? Le citoyen sera défini comme *celui qui participe à un des pouvoirs de la cité* (1, 1275 a 22). Notons que cette définition par les fonctions politiques est la seule qui se fonde sur *l'essence même de la cité* : une cité est une communauté dans laquelle existent des *relations de pouvoir* ou d'autorité (*arkhē*) entre ses membres, mais l'autorité proprement politique se distingue de toutes les autres en ce qu'elle est une relation d'égaux ; ainsi un citoyen (le membre d'une communauté politique) est celui qui dispose, *comme tous les autres*, d'un pouvoir dans la cité *sur tous les autres*. Cela ne signifie pas que tous les pouvoirs dont tous les citoyens disposent dans la cité soient nécessairement égaux ; mais cela signifie que, par définition, une relation politique n'est possible qu'entre individus disposant *au moins* les uns à l'égard des autres de pouvoirs égaux. De là, quatre types de conséquences :

- *Sur le citoyen* : un citoyen étant celui qui dispose dans la cité d'un pouvoir (toutes les autres définitions, usuelles, sont exclues au chap. 2), le contenu réel du concept de citoyen dépend du type de régime (1, 1275 b 34), puisque c'est par là justement qu'ils diffèrent ; mais, quel que soit le régime, *on n'est citoyen que si l'on est au moins investi de pouvoirs délibératif et judiciaire* (1, 1275 b 18-19) ; sont cependant variables selon les régimes les conditions d'accès à la citoyenneté (c'est-à-dire la réponse à la question « qui est citoyen ? », l'extension de ce concept), notamment pour les travailleurs manuels [6] (chap. 5).

- *Sur la cité* : la cité étant un ensemble de citoyens investis de pouvoirs (1, 1275 b 18-20), elle est un tout (et constitue *un* être) tant que cet ensemble se perpétue dans sa forme (*i.e.* dans la structure de répartition des pouvoirs) ; c'est, en d'autres termes, la subsistance du régime qui assure l'identité de la cité (3, 1276 b 10-11), comme on l'a déjà noté au chapitre précédent (p. 31).

- *Sur la vertu civique* : un citoyen étant celui qui participe à un pouvoir, sa vertu propre dépend, entre autres, du type de pouvoir qu'il occupe, c'est-à-dire de ses fonctions, et celles-ci dépendent à son tour du régime de la cité (chap. 4).

- *Sur le régime* : un citoyen étant celui qui participe à un pouvoir, la définition initiale du régime

politique comme l'« ordre (*taxis*) institué entre les gens qui habitent la cité » (1, 1274 b 38) est fausse (la définition du citoyen comme « habitant de la cité » est en effet explicitement exclue en 1275 a 7) et seule est vraie la définition du régime comme « une certaine organisation (*taxis*) des diverses magistratures [ou pouvoirs] d'une cité et surtout de celle qui est souveraine dans toutes les affaires » (6, 1278 b 9).

Telle est donc la structure d'ensemble de ces chapitres difficiles et la manière dont ils fondent la classification des régimes au cœur du livre. Reste à voir maintenant ce qu'elle permet elle-même de fonder. Reste à comprendre comment la très sinueuse « dissertation » des chapitres 9-13 sur la « juste distribution du pouvoir » s'en déduit.

A la recherche du régime le plus juste (chap. 9-13)

Rien de plus confus et de plus incohérent, en apparence, que ces chapitres. Cette obscurité est d'autant plus décourageante pour le lecteur qu'Aristote y traite une des questions centrales de toute philosophie politique : quelle est la plus juste manière de partager le pouvoir dans la communauté politique ? La déception du lecteur pressé est à la hauteur de son attente : car il serait bien en peine de dire quel régime, en fin de compte, défend Aristote, et même s'il en est un. Passons rapidement en revue le contenu apparent de ces chapitres. Le chapitre 9, qui entreprend une étude de la justice selon la démocratie et l'oligarchie conclut qu'aucun de ces régimes n'en a une conception qui corresponde à la vraie fin de la cité et qu'il faudrait donc, pour se conformer à cette fin, distribuer le pouvoir selon le principe « à chacun selon sa vertu » (telle est du moins la compréhension habituelle que l'on a des dernières lignes de ce chapitre). Bon, très bien, se dit-on, Aristote défend donc, comme Platon, ce qu'il appelle le régime *aristocratique*, celui où le pouvoir est réservé à quelques-uns, les *meilleurs*, ceux qui, par leur « vertu », sont les plus susceptibles de veiller à l'intérêt général. Passons au chapitre 10, qui, lui, semble reprendre à zéro le problème de la justice selon les différents régimes, opposer le pour et le contre, mais demeurer inconclusif : cette fois, aucun régime ne semble avoir des prétentions légitimes. (Ah, se dit-on, l'aristocratie ne serait donc plus le régime le plus juste ; n'y en aurait-il aucun ?). Passons alors au chapitre 11, qui envisage de donner le pouvoir à la masse (conformément aux principes du régime démocratique, ou peut-être plus exactement du « régime constitutionnel ») ; eh bien, curieusement, et en dépit de diverses objections, Aristote semble finalement retenir cette solution comme légitime : le voilà donc « démocrate » ? Passons donc au chapitre suivant, véritable répétition symétrique du chapitre 10 ! Analysant (une fois de plus) les titres présentés par les différents « partis » pour prétendre à l'exclusivité du pouvoir, Aristote ne conclut pas davantage qu'au chapitre 10, mais semble cette fois admettre au contraire le bien-fondé de tous les prétendants. Passons enfin au chapitre 13, où l'incohérence et la confusion semblent à leur comble : on commence par opposer, comme au chapitre 9, la vertu, seul titre légitime au pouvoir, à tous les autres ; on continue en déboutant, comme au chapitre 10, toute prétention quelle qu'elle soit, puis, comme au chapitre 11, en plaidant pour celle de la masse populaire, ensuite (il ne manquait plus que cela !) en défendant la valeur d'un monarque à la vertu d'exception (voilà Aristote royaliste) – ce qui conduit à l'examen du rapport des exceptions aux normes et à l'important problème de l'« ostracisme » [7]. Bref on aura vu, ou cru voir, dans cette chaotique dissertation, un Aristote tour à tour « aristocrate », « démocrate » ou « royaliste », et tour à tour bienveillant ou méfiant vis-à-vis de tous les régimes. Tâchons, autant que faire se peut, d'introduire de l'ordre et de la cohérence dans cet ensemble.

Et d'abord en n'y cherchant pas ce qui ne s'y trouve pas : Aristote ne cherche pas le « meilleur » régime, ni même *le régime le plus juste*. Tout simplement parce que ce problème a déjà été réglé dans la partie centrale du livre, aux chapitres 6-7 : tout régime (et seul un régime) qui vise l'intérêt général est *juste au sens absolu du terme*, c'est-à-dire non pas attribué *justement* à tel ou tel, mais politiquement juste *pour tous*, juste pour la collectivité elle-même, puisqu'il correspond à l'essence même de la vie politique. Donc, de ce point de vue, la royauté, l'aristocratie et le « régime constitutionnel » peuvent être considérés comme justes, puisque la valeur d'un régime ne dépend pas du nombre de ceux qui gouvernent mais de *ce en vue de quoi* ils gouvernent.

Quelle *autre* question aborde Aristote dans ces chapitres 9-13 ? Puisqu'un régime se définit, nous l'avons vu, par une certaine *répartition* des pouvoirs entre les citoyens, il est naturel de se demander quelle est la manière juste de le répartir ; cette fois « juste » renvoie à ce qu'on appelle

la justice « distributive », celle qui obéit au principe de *proportionnalité* qu'Aristote lui-même a dégagé dans son *Ethique à Nicomaque* : *A chacun selon son X* – X étant le facteur individuel dont il est légitime de tenir compte dans la répartition. Mais, notons-le, ce problème (comment répartir le plus justement possible le pouvoir ?) n'est pas « aristotélicien » ; c'est un problème dont Aristote hérite, et qui résulte des revendications des différents partis lorsqu'ils prétendent que le régime pour lequel ils militent est le seul juste, au nom du fait que le pouvoir y est justement attribué. La solution du problème est, elle, typiquement aristotélicienne. Annonçons-la tout de suite pour plus de clarté. Elle consiste dans trois lignes d'argumentation qui s'entremêlent dans tous ces chapitres :

a En un sens, les prétentions de tous les partis (et particulièrement de ceux qui défendent un pouvoir réservé à quelques-uns ou distribué à tout le peuple) sont justifiées : ils ont chacun *certain*s titres acceptables à faire valoir pour exiger que le pouvoir soit réparti conformément à leur principe de justice distributive.

b Mais en un autre sens, aucune prétention n'est justifiée du point de vue politique : car le pouvoir dans la cité n'est pas un *bien* que l'on devrait (ou même que l'on pourrait) répartir conformément aux qualités ou aux titres des personnes (comme s'il devait les récompenser) mais un instrument au service du bonheur de tous. Donc il n'est pas *juste* (du point de vue de la « justice absolue ») de chercher à le *répartir* justement. C'est le principe même de la justice distributive qui est contestable lorsqu'il s'agit du pouvoir politique. Deux questions sont ainsi tranchées : quel est le régime politiquement juste ? Réponse : *trois* d'entre les six possibles ; quel est le régime où le pouvoir est justement réparti ? *aucun*, puisqu'il n'est pas juste de considérer le pouvoir comme un bien à répartir.

c Mais une question demeure, différente des deux précédentes : quel type de régime est le *plus* susceptible de prendre les meilleures décisions pour la cité ? Ce régime-là sera « juste » en un troisième sens du terme : non parce que le pouvoir y est justement réparti, ni seulement parce qu'il vise l'intérêt général, mais parce que son mode de gouvernement le rend le plus capable d'*atteindre* ce bien. Et la réponse d'Aristote à cette question est elle aussi sans ambiguïté : c'est le *régime populaire*, c'est-à-dire celui où les délibérations sont effectuées collectivement par l'ensemble du peuple.

Muni de ces fils conducteurs et des acquis du début du livre – notamment la définition du citoyen – on peut désormais relire chapitre par chapitre le raisonnement d'Aristote.

Le chapitre 9

Qu'établit le chapitre 9 ? Les partisans des deux types de régime les plus communs au IV^e siècle, la « démocratie » et l'« oligarchie », défendent « leur » régime au nom de la justice. Ils appliquent pour cela le principe de la justice distributive (*à chacun selon son X*), au problème de la répartition du pouvoir. Ils s'accordent sur ce principe mais s'opposent bien sûr sur ce X. Le premier objectif de ce chapitre sera de les renvoyer dos à dos en montrant : que leurs raisonnements étant aussi valides l'un que l'autre, ils ne sont ni l'un ni l'autre concluants ; et que leurs raisonnements se fondent sur une fausse conception de la finalité de la cité.

Les « démocrates » disent en effet : on doit donner à tous les citoyens une part égale de pouvoir puisque tous les citoyens sont également *libres*. A chacun selon sa liberté. Les « oligarques » disent : on doit donner une part inégale de pouvoir aux citoyens puisqu'ils sont inégaux en richesse. A chacun selon sa richesse. Or ni la liberté ni la richesse ne sont les qualités dont on doit tenir compte dans la distribution du pouvoir. L'argument des uns et des autres serait acceptable si la communauté politique avait pour but d'unir des particuliers. Si, par exemple, la cité était une association d'intérêts privés, alors ceux qui ont plus d'intérêts à défendre dans l'association seraient en droit de réclamer une plus grande part dans sa défense, à proportion même de l'*investissement* qui est le leur, comme cela se passe dans les contrats commerciaux ; le raisonnement des oligarques serait alors valide et leur principe (*à chacun selon sa richesse*) légitime. Supposons, de même, que la cité soit une association de défense de la liberté individuelle, comme le veulent les théoriciens contractualistes : ceux-ci pensent que les hommes sont naturellement également libres et se sont finalement associés sous le toit de la cité pour « s'éviter les injustices mutuelles » comme le dit

Protagoras [8] ; supposons avec Rousseau, que fonder l'existence de l'Etat (résoudre « le problème fondamental dont le contrat social donne la solution »), ce soit « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant » (*Du Contrat social* I, 6); supposons donc, avec tous ceux-là, que la communauté politique soit de l'ordre du contrat entre intérêts privés; alors l'apologie de la « démocratie », au nom de l'égalité de liberté entre les citoyens-contractants – telle qu'Aristote pouvait la lire chez certains Sophistes – serait fondée et leur principe (*à chacun selon sa liberté*) serait légitime. Mais Aristote réfute ces deux types de justification de ce que l'on appellerait de nos jours l'Etat libéral. Il réfute plus généralement toute conception de la cité qui voit son origine ou sa fin dans l'individu (sa personne ou ses biens). L'Etat ne dérive pas pour lui de la « société civile » et le pouvoir n'a pas à être distribué selon la part d'intérêt (richesse ou liberté) que chacun a mis au départ. Voilà comment il s'y prend.

Après l'exposé des deux thèses en présence (1280 a 7-16), Aristote leur fait globalement une première critique (1280 a 16-24) : les uns et les autres confondent leurs propres intérêts et ceux de la cité comme un tout, et surtout prétendent défendre ceux-ci quand ils ne font que défendre ceux-là. Leurs doctrines de la justice (*à chacun selon son X*) sont donc ce qu'en termes modernes on appellerait des *idéologies* : elles se présentent comme de pures pensées théoriques, préoccupées seulement de rationalité et de justice universelle, mais sont en réalité l'expression d'intérêts pratiques de groupes sociaux déterminés. Ceci s'accorde d'ailleurs avec ce qui constitue, rappelons-le (chap. 8), le véritable critère de distinction entre « oligarchie » et « démocratie », celui de la classe dominante. Chacun avance donc que le « X » dont il faut tenir compte en théorie est celui qui arrange en réalité ses propres intérêts de classe : les démocrates qui veulent que la masse des pauvres gouverne, érige en absolu le critère de liberté, par quoi en effet tous les citoyens sont égaux ; les oligarques, qui veulent que les riches seuls gouvernent, érigent de même en absolu le critère de richesse, par quoi en effet les citoyens sont inégaux.

En 1280 a 25, Aristote passe à une deuxième critique, qui s'attache cette fois au principe lui-même, le principe de proportionnalité. Il commence (1280 a 25-30) par s'attaquer aux oligarques en montrant ce que leur principe de distribution du pouvoir doit à une conception erronée de l'origine de la cité (l'association entre les biens des personnes privées) et de sa fin (la défense de ces biens). Puis (1280 a 31 - b 5), cette critique est généralisée à toute conception fondée sur un présupposé utilitariste, et s'applique ainsi aux démocrates comme aux oligarques : tous ceux qui pensent que la cité est faite pour *vivre* et non pour *bien vivre*, aboutissent à ce principe selon lequel le juste pouvoir est celui qui est justement distribué. Pour eux tous, la cité est une communauté faite pour *vivre*, elle n'est qu'un moyen, une « ruse » de la survie individuelle ou de la vie privée, bref un pis-aller (il vaudrait mieux vivre seul, mais ce n'est pas possible : on a besoin du pouvoir de tous pour se protéger de chacun des autres). Pour Aristote, une telle cité n'est pas une vraie cité, mais une sorte de « société anonyme à responsabilité limitée », comme en montent les commerçants (1280 a 35 et 39) ou une espèce d'« association de malfaiteurs », comme ces alliances conclues entre les cités par des pactes de non-agression (1280 a 33-35 et 38-40). Pour Aristote, la coexistence politique n'est pas le moindre des maux pour les individus, mais le plus grand des biens pour tous. *Et c'est ce que montrent les faits eux-mêmes* (1280 b 13-29) : nulle part ce n'est la réunion de territoires dans une même confédération militaire, ou les coalitions protégeant les lois du marché, ou encore les ligues de secours mutuel, qui constituent les cités. Celles-ci diffèrent en nature des autres communautés. En quoi ?

En ceci, on le sait depuis le livre I, que la cité « est la communauté de la *vie heureuse*, c'est-à-dire dont la fin est une vie parfaite et autarcique pour les familles et les lignages » (1280 b 33-35); par conséquent le vrai ciment de la communauté politique n'est pas quelque traité de défense (comme si mon concitoyen était mon *ennemi* en puissance toujours prêt à m'agresser ou à m'escroquer – comme le postulent finalement les « contractualistes ») mais *l'amitié* (1280 b 36-38); et la vraie fin de la communauté politique n'est pas l'intérêt individuel mais le *bonheur de tous* (1280 b 38-40); on ne peut donc répondre à la question « à qui attribuer justement le pouvoir ? » comme s'il était une rétribution proportionnelle à la part de chaque associé. Le pouvoir n'obéit pas aux règles de justice distributive relevant du droit privé, puisqu'il n'est pas fait pour défendre les personnes mais pour assurer le bonheur de tous. Telle est la conclusion du chapitre (1281 a 8-10).

Elle fait suite immédiatement à une autre remarque qui est généralement mal comprise : « C'est pourquoi ceux qui contribuent pour la part la plus grande à une telle communauté reçoivent plus de la cité que ceux qui, leur étant égaux ou supérieurs par la liberté ou par la naissance, leur sont inférieurs du point de vue de l'excellence politique, ou que ceux qui les dépassent par la richesse mais qu'ils dépassent en vertu » (1281 a 4-8). On comprend généralement cette phrase comme signifiant « à chacun selon sa vertu », et comme impliquant qu'Aristote veuille substituer à des normes de distribution du pouvoir qu'il refuse (celles des démocrates et des oligarques) une autre norme (celle d'un pouvoir proportionné aux qualités morales des individus) : autrement dit le principe même de l'aristocratie (le pouvoir aux meilleurs). Mais cette étrange distribution serait en contradiction avec toute la démarche d'Aristote. En réalité, Aristote veut simplement dire ceci : dans les communautés non politiques (comme les associations de défense dont il vient d'être question), la fin est la simple coexistence et par conséquent nul ne se préoccupe de savoir si ceux qui disposent de l'autorité sont ceux qui disposent d'une vertu propre à cette communauté lui permettant d'être la meilleure possible ; en revanche, dans la communauté politique, la fin est de *bien vivre* ; il est par conséquent conforme à cette fin qu'on s'y préoccupe de savoir si ceux qui disposent de l'autorité sont ceux qui disposent de la vertu propre à la vie en commun, et non ceux qui disposent d'un bien quelconque (richesse, liberté) n'ayant aucun rapport avec l'intérêt général. Et c'est précisément cette préoccupation qui anime tous les régimes, du moins les régimes « normaux » (et non les pervers, où c'est une autorité non politique qui s'exerce). Dans chacun de ces régimes, ceux qui gouvernent sont ceux qui sont considérés comme possédant plus d'aptitude à veiller au bien de tous, à l'exclusion des autres. Dans un gouvernement « populaire », par exemple, où tous les citoyens participent également aux décisions, on veille à exclure de la citoyenneté ceux des habitants du territoire dont on estime qu'ils ne peuvent avoir accès à la *vertu politique* (esclaves, femmes, enfants, etc.). Ce type de préoccupation est *a fortiori* celle des régimes royal ou aristocratique, où l'on considère que la vertu politique (l'aptitude à veiller à la bonne vie de la communauté) est réservée à un individu d'exception ou à une élite. Et c'est bien ce qui distingue la cité de toutes les autres communautés : entre l'homme et la femme, entre le père et l'enfant, entre le maître et l'esclave et même entre les cités ayant conclu un accord commercial, nul ne se préoccupe de savoir qui commande *bien*, c'est-à-dire en vue du bonheur de tous. On peut donc définir la communauté politique comme celle dans laquelle la participation à la communauté est attribuée selon l'aptitude à la communauté, c'est-à-dire ce qu'on appelle la « *vertu politique* », la capacité de commander pour le bien de tous. Tout cela n'a donc rien à voir ni avec un principe de justice distributive, ni avec la « vertu » tout court, ni avec un principe « aristocratique ».

L'intention des chapitres 10-11

Aucun des postulants, en dépit du caractère apparemment légitime de ses prétentions, n'est en droit de revendiquer le pouvoir au nom d'un principe de justice distributive : on a retrouvé au chapitre précédent ce que nous avons appelé plus haut les lignes *a*) et *b*) d'argumentation. Resterait la ligne *c*), c'est-à-dire la question : à qui le pouvoir souverain peut-il être attribué en toute justice, non parce qu'il serait le plus justement réparti mais parce qu'il serait le plus justement exercé au bénéfice de tous ? C'est à cette question que les chapitres 10 et 11 sont consacrés. Le chapitre 10 va éliminer tous les candidats possibles au nom d'un argument général, et le chapitre 11 va reprendre et résoudre le problème en attribuant la souveraineté à la masse populaire.

A priori, cinq postulants à la place suprême sont possibles : la masse populaire, la classe des « possédants », « les hommes de valeur », un seul homme (le meilleur de tous), ou un tyran. Tous les candidats sont déboutés à la manière du tyran, l'intrus de la liste, celui qui est tenu par tous pour illégitime, parce que son pouvoir est fondé sur la seule force (1281 a 22-24). L'élimination des autres candidats se fait de la même manière : car qu'ont-ils de mieux que le tyran à faire valoir ? La masse (des pauvres) ? Mais ses actes seraient-ils rendus justes (par exemple s'ils décident de spolier tous les autres) par la seule vertu de leur nombre ? Ne serait-ce pas, là encore, le principe du droit du plus fort (1281 a 14-22) ? Inversement, une minorité ne risquerait-elle pas de gouverner toujours, elle aussi, en fonction de ses intérêts propres en imposant par la force ses décisions à tous les autres (1281 a 24-28) ? Et serait-il juste qu'une minorité, voire un homme, aussi vertueux qu'on les suppose, exclue tous les autres des mécanismes de la décision (1281 a 28-39) ? Le chapitre 10 semble ainsi se conclure tout aussi négativement que le précédent. Celui-ci excluait les prétendants

à la souveraineté en réfutant le principe de justice distributive : aucun ne peut revendiquer le pouvoir comme son *dû*. Celui-là exclut tous les prétendants d'une autre manière : aucun ne peut présenter des titres qui *justifieraient a priori* ses décisions.

D'où le chapitre 11 : la conception selon laquelle il faut attribuer le pouvoir à *tous les citoyens* plutôt qu'à tel ou tel groupe résout-elle toutes les difficultés antérieures ? se demande Aristote (1281 a 40-42). *Oui*, répond-il sans ambiguïté mais avec quelques restrictions. Aristote serait-il un défenseur de la « démocratie » ?

Aristote et la démocratie

Pour répondre à la question précédente, il faut ouvrir une parenthèse sur la nature de la « démocratie ». Aujourd'hui, on entend par là un régime où la « souveraineté » ultime revient au « peuple » (en réalité l'ensemble des citoyens dotés de leurs « droits civiques ») dont le rôle consiste essentiellement à *élire* périodiquement ceux de ses représentants qui prendront à sa place certaines des décisions les plus générales concernant la collectivité. Pour les Anciens, le terme a une signification différente : d'une part parce que la notion de « peuple » est plus restrictive que pour nous (les esclaves, mais aussi les femmes, en sont exclus) ; d'autre part parce que le peuple bénéficie de fonctions plus étendues : c'est lui qui délibère en assemblée et non ses représentants, c'est de lui qu'émanent directement les « magistrats », parfois élus, *le plus souvent* tirés au sort. Ce régime radicalement nouveau est apparu au début du V^e siècle à Athènes. Il est d'ailleurs probable qu'originellement, il ne s'appelait pas démocratie mais « isonomie ». La nouveauté du régime se manifestait par là clairement : il se définissait par l'égalité de tous (*iso-*) et non par le pouvoir de tel ou tel (*-archie* ou *-cratie*). Le mot de « démocratie », dans cette hypothèse, aurait été forgé par les opposants du régime – les « oligarques », ceux qui se nommaient eux-mêmes « aristocrates » – avec l'intention dépréciative suivante : ce régime qui se veut régime des égaux est en réalité lui aussi un pouvoir, une domination, une « cratie » ; mais au lieu d'être le pouvoir naturel des meilleurs (*aristo-cratie*), c'est le pouvoir du *dēmos* (*démo-cratie*) c'est-à-dire de la « populace » sur l'élite. (Le mot de *dēmos* comporte en effet en grec, plus encore que le mot « peuple » en français, une ambiguïté : il désigne soit la collectivité des membres d'une société, soit la classe des démunis.)

De cette histoire et de cette ambiguïté, l'usage qu'Aristote fait du mot « démocratie » dans la *Politique* porte la trace. Il arrive qu'Aristote l'emploie au sens général, pour désigner tout régime où « le peuple est souverain » ; il l'oppose alors simplement à « oligarchie » : cette division dichotomique est notamment fréquente dans les livres dits « réalistes » (IV à VI). Mais on a déjà noté l'emploi proprement aristotélicien de « démocratie », pour désigner une des deux espèces de régime populaire, l'espèce pervertie par opposition à l'espèce « normale », le « régime constitutionnel ». La « démocratie » est alors un régime où, de fait, « une majorité de gens libres mais pauvres sont les maîtres du pouvoir » (IV, 4, 1291 b 30). L'extension *restrictive* du concept va de pair avec la nuance *péjorative* du mot : le pouvoir s'exerce au bénéfice d'une partie seulement de la cité.

La dépréciation a cependant d'autres sources ; par exemple, l'idée, dont s'enorgueillit la démocratie, qu'elle est le régime des hommes libres – d'une part par opposition à tous ceux qui vivent dans des régimes despotiques, d'autre part par opposition à tous ceux qui, dans la cité elle-même, n'étant pas libres, les esclaves, n'accèdent pas à la vie politique ; nul n'y étant le maître de qui que ce soit, tout le monde est également libre. Or cette idée de liberté est loin d'être, pour Aristote, une valeur politique indiscutable, comme elle l'est pour nous. Si l'on entend par là en effet la latitude laissée à chacun « de vivre comme il l'entend », cette licence est pour lui exorbitante [9], pour deux raisons. D'une part parce que cela signifie « vivre au-dessus des lois ». (Être soumis aux lois, ou à la constitution, ce n'est pas un esclavage mais le salut : V, 9, 1310 a 34.) C'est alors que la « démocratie » vire à la tyrannie (IV, 4, 1292 a 4-18) : l'action du *dēmos* n'est plus limitée par rien, l'Assemblée du peuple décide de tout comme si rien n'était impossible ou interdit. Dans la cité comme dans le monde, les êtres vraiment libres ne sont pas, pour Aristote, ceux qui se laissent guider au hasard de leur caprice, réduits à l'errance de leur singularité, mais ceux dont l'action est réglée par l'ordre de la totalité : ce sont les *astres* plus que les vivants terrestres [10]. De même, dans la cité, les hommes libres sont les membres de la *politeia*, soumis à l'ordre de cette totalité qui organise leur rapports et par là n'obéissent à personne, alors que les esclaves, ne vivant que

pour un autre, vivent en deçà de la loi et sont soumis à l'arbitraire et au désordre. Mais le mot d'ordre démocratique « vivre comme on veut » n'implique pas seulement le risque de vivre sans loi, mais aussi celui de ne pas vivre vraiment *politiquement*, c'est-à-dire en vue du bonheur. Vivre comme on veut, c'est vivre *pour soi*, ce n'est donc pas viser un bien à la mesure de l'homme, mais d'une bête ou d'un dieu. On voit donc que ces critiques ne visent pas la « démocratie » comme régime de la souveraineté populaire, mais sa perversion *individualiste*, dans laquelle peut tomber tout régime [11].

Maintenant, si l'on prend « démocratie » au sens large, en ne tenant compte que de l'extension du souverain, et si l'on se demande quelle est la position d'Aristote sur la *souveraineté populaire elle-même* (c'est-à-dire sur ce que nous entendons couramment et largement par « démocratie »), on constate que son appréciation est tout à fait positive. En sa faveur, il y a d'abord des arguments tout pratiques : la démocratie est peut-être le plus stable des régimes (voir, par exemple V, 1, 1302 a 9), le plus socialement équilibré (voir IV, 11, 1296 a 13 et V, 7, 1307 a 17), le moins aventureux – parce qu'il est difficile de corrompre ou de séduire le peuple entier (voir III, 15, 1286 a 31-35); mais, plus profondément, c'est le seul à permettre l'alternance réelle des charges entre citoyens. Or cette pratique correspond pour Aristote aux exigences les plus fortes de la vie politique. Dans la communauté politique qui lie des égaux, la règle idéale serait que tous gouvernent tous, toujours et simultanément. C'est parce que c'est impossible que la règle de l'alternance est celle qui est la plus juste possible [12]. La règle de fonctionnement nécessaire à la seule « démocratie » est ainsi la plus conforme au mode d'autorité proprement politique.

Mais ce n'est pas seulement dans cette collection d'arguments qu'il faut voir la défense aristotélicienne de la démocratie. C'est surtout dans le chapitre 11 du livre III, auquel on peut désormais revenir.

La défense de la souveraineté populaire dans le chapitre 11

Structure du chapitre. – Tous les prétendants à la souveraineté viennent d'être déboutés au cours du chapitre précédent. La souveraineté populaire serait-elle la solution ?

Oui, répond Aristote, en avançant ce que nous appellerons l'argument fondamental (1281 a 42 - 1281 b 15) : *la masse, prise en corps, est supérieure aux individus même les meilleurs.*

Aristote fait cependant une restriction (1281 b 15-21) : l'argument précédent n'est peut-être pas applicable à tout « peuple ». Toutefois sa validité générale permet de résoudre deux difficultés (1281 b 21-38) : à qui confier le pouvoir souverain ? [c'est le problème resté pendant depuis le chapitre précédent] et : quelle doit être l'extension de la souveraineté populaire ? C'est en effet de l'argument fondamental que l'on peut déduire qu'il faut attribuer au peuple la souveraineté dans les matières qui relèvent des pouvoirs *délibératif* et *judiciaire*. Ainsi se clôt la partie démonstrative du chapitre. Il reste à répondre à deux objections.

Première objection (1281 b 38 - 1282 a 14), l'objection du « technocrate », celle d'ailleurs que ne cessait d'invoquer Platon contre la démocratie : c'est à l'homme compétent, celui qui s'y connaît, qu'il revient de décider. Qui veut être soigné, par exemple, s'adresse à l'homme de l'art et non à une assemblée de profanes. *Réponse* (1282 a 14-23) : il y a des arts (et la politique en fait partie), qui doivent être jugés par l'usager et non par le producteur.

Deuxième objection (1282 a 23-32), l'objection de l'« aristocrate » : on risque de créer une « médiocratie » en attribuant au peuple la souveraineté dans des organes fondamentaux (délibératif et judiciaire). *Réponse* (1282 a 32-41) : cette objection confond, dans l'argument fondamental, la valeur d'un *corps* délibératif ou judiciaire et celle des individus qui le composent.

Ici s'achève la partie du chapitre destinée à prouver que le gouvernement du peuple (limité aux organes délibératif et judiciaire) résout le problème de la souveraineté. Il reste à montrer que, contrairement aux craintes précédemment exprimées, cette solution n'entraîne pas nécessairement des injustices d'une partie de la cité contre une autre (1282 a 41 - b 13) : c'est possible, si les lois conservent toujours leur souveraineté dans la sphère qui est la leur (celle des règles universelles) car elles sont justes lorsqu'elles sont établies dans le cadre d'une constitution « normale ».

Telle est la donc la « démocratie » prônée par Aristote : le régime de la souveraineté populaire est généralement (il faut en effet tenir compte du « caractère national ») le meilleur pour les intérêts de la cité car une assemblée populaire délibère et juge mieux que quiconque ; cette souveraineté totale n'est limitée que par deux bornes : elle ne doit pas s'étendre au-delà des organes de délibération et de jugement (qui ont compétence, nous allons le voir, sur tout ce qui relève du *singulier*) et doit toujours se faire en accord avec les lois (qui ont compétence dans la sphère de l'universel). Reste à voir pourquoi.

L'argument fondamental. – Quels pouvoirs accorder au peuple ? se demande Aristote. Réponse : ceux qui peuvent et doivent s'exercer collectivement, les pouvoirs de *délibérer* et de *juger* – c'est-à-dire non pas ceux qui exigent une compétence technique particulière, administrer tel domaine ou conduire telle action – mais ceux qui relèvent par définition de la compétence d'une *communauté* : pour délibérer et juger *au mieux*, la *multiplicité* des points de vue est requise, compensée par l'*unité* du corps de l'assemblée. L'assemblée du peuple est bien cette unité d'une multiplicité. La pluralité des avis peut en effet paralyser l'action ou rendre l'administration incohérente, mais elle enrichit la délibération et le jugement. Car l'ensemble du peuple a une supériorité sur chacun des individus qui le composent, si on le considère « *collectivement* », comme le répète Aristote (1281 b 1, b 35, 1282 a 17 et 1282 a 34-36). En quoi les délibérations collectives sont-elles meilleures que celles des individus, même les plus sages ?

Cette thèse se fonde sur le concept implicite de totalité organique. Le peuple réuni en assemblée cesse d'avoir les propriétés de ses éléments pour en acquérir de nouvelles. Rappelons-nous que la cité elle-même est « une communauté qui forme une unité générique » (VII, 8, 1328 a 25). Une assemblée du peuple, comme la cité elle-même, a des qualités propres : c'est un tout et non un tas ; en y mêlant qualités et défauts individuels on obtient une unité d'un autre ordre. Mais la question se pose de savoir pourquoi cet autre ordre est généralement supérieur, et non inférieur à ceux des hommes individuels : rien n'empêche en effet que les hommes rassemblés soient pires et non meilleurs du fait même de leur rassemblement. A cette question, Aristote ne nous donne ici aucune réponse : tout se passe comme si une alchimie secrète faisait que la totalité des citoyens avait par son unité accès à un niveau surhumain de vertu – et non de vice. On peut, en s'appuyant sur d'autres textes, en trouver les raisons.

On peut d'abord voir là l'effet de *l'amitié* qui lie entre eux les citoyens dans une cité digne de ce nom, par opposition à ce qui se passe dans les simples associations (9, 1280 b 35 sq.) : au fond, il n'y a rien d'étonnant que la réunion d'ennemis risque de les rendre pires, ni qu'une autorité publique qui n'est que la garantie de la coalition d'intérêts privés soit déchirée et affaiblie par les luttes d'intérêts. Mais par opposition à ces visions individualistes, pour Aristote la relation entre concitoyens est « affective » et ce lien garantit l'unité de la communauté (II, 4, 1262 b 7). Dans une cité ainsi définie, la souveraineté du peuple réuni en assemblée peut s'exercer au bénéfice de l'intérêt général. Au contraire, une « cité » sans amitié est bonne pour le despotisme ; le peuple peut alors être comparé à cette foule bestiale et dénaturée, pire que chacun de ses membres, évoquée dans la restriction de 1281 b 15-21.

On peut voir là aussi un principe *anthropologique*. Seule la délibération collective permet à l'homme tel qu'il est d'insérer son action dans le monde tel qu'il va. Un texte du chapitre 15 (1286 a 16 sq.) illustre cette idée. Aristote y oppose le gouvernement de la loi et celui du roi (l'individu d'exception). A l'actif de ce dernier, l'argument selon lequel la loi la mieux faite péchera toujours par excès de généralité. (La politique est liée à la contingence du monde sublunaire ; on n'y peut pas, contrairement à ce que peut faire l'astronome, embrasser dans une formule universelle l'ensemble des cas particuliers ; l'histoire en dispose). A l'actif de la loi, en revanche, la qualité de ce défaut : insensible au particulier, elle a la rigueur, la froideur pourrait-on dire, dont aucune âme humaine ne pourra faire preuve, entraînée qu'elle sera toujours par l'humeur ou la passion. La *délibération collective* permet de résoudre l'antinomie. Insensible à la singularité des passions individuelles, elle est adaptée aux domaines « où la loi n'est pas capable de trancher du tout ou de trancher bien » (1286 a 24). Il faut délibérer de ce que nulle loi n'a pu ou ne peut prévoir, c'est-à-dire des cas particuliers : « les citoyens réunis rendent la justice, délibèrent, décident, et ces décisions portent toutes sur des cas particuliers » (1286 a 26-28). On voit donc ce qui rendrait la délibération collective inopérante ou superflue : ce serait une loi parfaite ou un monarque sans

passion. C'est là chimère. Une loi n'est parfaite que dans le monde de la nécessité, c'est-à-dire au ciel; un monarque sans passion serait un dieu et on sait que les dieux au ciel se passent de politique. La délibération collective réalise en quelque sorte l'essence de l'humaine condition, qui est politique.

On peut enfin voir dans le principe de la délibération populaire le lien nécessaire entre la cité et l'ordre du monde. La politique s'oppose non seulement à la généralité des lois mais aussi à la science du spécialiste et c'est pourquoi elle est affaire de « délibération » : celle-ci exige non pas un savoir mais de l'*expérience* et de la *prudence* [13]. L'objet sur lequel on délibère en politique n'est pas en effet connaissable mais seulement « opinable », puisqu'il n'existe pas nécessairement mais peut être autre qu'il n'est (autrement on n'en discuterait pas) – et il dépend justement de la décision des hommes qu'il soit tel ou tel. L'Assemblée du peuple, mosaïque d'opinions contradictoires d'où doit émaner *une* seule décision est le lieu le mieux adapté à la délibération, qui suppose la parole publique et la contradiction, et envisage un avenir qui n'est lui aussi qu'un ensemble de possibles inconsistants dont un seul pourra s'actualiser. C'est d'autre part le lieu où se somment les expériences individuelles, aucune expérience n'étant transmissible ou répétable. L'expérience [14] est en effet une vertu cumulative; c'est la qualité propre au vieillard par opposition au jeune homme; c'est, pour les mêmes raisons, plutôt la vertu d'une collectivité que celle d'un individu. Au singulier on a peut-être plus de compétence, au pluriel on a plus d'expérience(s).

Mais il ne s'agit pas seulement pour le peuple de *délibérer* (en assemblée) mais aussi de *juger* (au tribunal), c'est-à-dire de trancher, au moyen d'un jugement singulier, dans une circonstance particulière, conformément à une loi trop générale, un cas unique à nul autre semblable. Aristote prend pour l'expliquer le modèle de l'œuvre d'art. « C'est aussi pourquoi la multitude est meilleur juge en ce qui concerne les arts et les artistes : en effet, les uns jugent une partie, les autres une autre, et tous jugent le tout... » (1281 b 7-10). L'analogie est la suivante : ce que le jugement collectif est à la totalité de l'œuvre, le jugement populaire l'est à la situation politique – ou judiciaire [15]. Tout se passe comme si les jugements collectifs étaient en quelque sorte plus complets et envisageaient les choses sous un plus grand nombre de points de vue; comme si, à l'inverse de la science, dont le point de vue « théorique » sur son objet est achevé, la plus haute science ne pouvait jamais achever de « discerner » (c'est un des sens du mot grec *krinein*, juger) l'objet politique et esthétique. En d'autres termes, et comme chez Kant, ce qui ne peut être su et ne peut qu'être jugé, est toujours incomplètement connu du côté de l'objet, quoique jugé avec satisfaction du côté du sujet. C'est dans le silence inévitable de la loi, là où le particulier ne peut jamais simplement se déduire du général, qu'il faut faire preuve de jugement, c'est-à-dire, comme le dit Kant « penser le particulier ». Les remarques de H. Arendt à propos du rapport entre le jugement esthétique et le jugement politique chez Kant pourraient bien s'appliquer à ce qu'Aristote dit ici : « Le domaine public est peuplé de critiques, de spectateurs, non d'acteurs, de créateurs...; tandis qu'on peut parler du génie de l'acteur au singulier, du fait de son originalité, on ne peut jamais parler de la même façon *du* spectateur : les spectateurs n'existent qu'au pluriel. Le spectateur n'est pas pris dans l'action, *mais il est toujours en rapport avec les autres spectateurs*...; [la faculté] qu'ils ont en commun est la faculté de jugement » [16]. Au contraire de la connaissance ou de l'action qui exigent la compétence de l'« expert », le jugement exige la totalité des points de vue possibles et ne relève que du concours de toutes les incompétences rassemblées.

De là la réponse à l'objection des « technocrates » (1282 a 14-23). La politique n'est pas un art comme la médecine, où règne la compétence; c'est plutôt un art comme l'architecture ou la cuisine, où c'est le point de vue de l'utilisateur (du « destinataire ») qui doit prévaloir sur celui du producteur (du « destinataire ») : juger « une maison, par exemple, ce n'est pas seulement le fait de celui qui la construit, mais celui qui s'en sert en juge mieux que lui » (1282 a 20-22). On retrouve là un des fondements de toute la démarche d'Aristote dans le livre III. La question de la *valeur* en politique est toujours une question de destination et même de destinataire. On a vu par exemple qu'il ne convient pas de classer les régimes du point de vue de « l'acteur », du « destinataire », ou du « producteur », bref « du côté du manche » – mais selon la réponse à la question « *en vue de qui* gouverne-t-on ? » (point de vue du « spectateur », du « destinataire » ou de « l'utilisateur »). La politique est un art qui doit être jugé par ceux à qui il est destiné, c'est-à-dire par tous *unis*, parce que tout régime politique légitime est destiné à *l'unité de tous*. C'est ce que confirme la fin du livre III.

Les chapitres 12-13

En parfaite conformité avec chapitre 1 qui définissait le citoyen comme celui qui exerce les pouvoirs délibératif et judiciaire, le chapitre 11 vient d'attribuer ces mêmes pouvoirs à l'ensemble du peuple. Mais il reste toutes les autres fonctions publiques, les « magistratures » au sens strict. Comment est-il *juste* de les répartir ? Essayons de nouveau d'appliquer le principe de justice distributive à chacun selon son X, c'est-à-dire le principe : il faut donner des parts égales aux personnes égales (1282 b 17-22). Égales en quoi ? tout est là. Il faut s'entendre sur cet X.

Ce ne peut être une qualité quelconque, si admirable soit-elle, mais « il est nécessaire de formuler sa revendication à partir de ce dont la cité est composée » (1283 a 16-17). En effet, conformément aux conclusions du chapitre 9, un pouvoir justement attribué n'est pas la « récompense » de quoi que ce soit mais le pouvoir qui vise l'intérêt général : « le juste, c'est le bien politique, à savoir l'avantage commun » (1282 b 17-18). Il ne faut donc tenir compte que des qualités individuelles utiles à la communauté. (Il est juste, par exemple, de donner les meilleures flûtes aux meilleurs flûtistes et non aux plus beaux, même si l'on supposait que la beauté fût en soi une qualité plus admirable que l'art de la flûte, 1282 b 35 - 1283 a 3.) Trois qualités « privées » peuvent ainsi prétendre contribuer au bien public : la richesse, la noblesse, la liberté. Ces trois candidatures *sont* légitimes puisqu'elles sont nécessaires à l'*existence* même de la communauté politique (1282 b 9-19). On peut y ajouter deux vertus proprement communautaires (1282 b 19-23), donc politiques par définition : la vertu guerrière et la vertu de justice, nécessaires à l'existence *bonne* de la cité. Nous voilà face à cinq candidats.

Lequel retenir ? C'est la question à laquelle répond la première partie du chapitre 13. Chaque prétention a sa légitimité : le riche contribue en effet à la vie communautaire (car la terre est chose *commune* ; 1283 a 32), les revendications de la « liberté » et de la « naissance » ressortissent l'une et l'autre d'une même légitimité, celle de la citoyenneté. Reste alors la vertu de justice [17], dont la prétention est elle aussi légitime, puisque c'est la vertu *communautaire* justement. Nos quatre candidats se voient désormais opposés globalement à un cinquième, d'une nature différente (1283 a 40-42) : *la majorité* « peut elle aussi revendiquer le pouvoir face à la minorité, car elle est plus forte, plus riche et meilleure que celle-ci » [18].

Lequel retenir ? Il faut distinguer la question de fait (1283 b 1-9) et la question de droit (1283 b 9-27). *De fait*, le problème est résolu par chaque régime (légitime) – c'est même ainsi qu'ils se différencient les uns des autres. *De droit*, toutes les prétentions des candidats sont réfutables par l'argument suivant : quel que soit le critère, X, retenu, le principe à *chacun selon son X* a pour conséquence que si un candidat C, quel qu'il soit, possède à lui seul plus de X que le reste de la communauté prise en bloc, le pouvoir souverain doit lui être remis. De là deux cas sont possibles, correspondant aux deux parties suivantes du chapitre.

D'abord le cas général (1283 b 27 - 1284 a 2) : C représente la masse des citoyens. C'est en effet ce qui se passe ordinairement, même si X = vertu (politique) ; c'est en effet ce que l'argument fondamental du chapitre 11 nous a montré (le peuple est généralement plus vertueux politiquement, c'est-à-dire délibère et juge mieux *collectivement* que les meilleurs). C'est pourquoi Aristote rappelle ici (1283 b 30-35) cet argument : « car même à ceux qui s'estiment dignes d'être souverains sur le gouvernement au nom de leur vertu, tout comme ceux qui invoquent leur richesse, les masses pourraient opposer un argument juste : rien n'empêche à un certain moment la masse d'être meilleure que le petit nombre, ni d'être plus riche que lui, non pas chaque individu, mais l'ensemble des gens ». Donc, quel que soit X, le peuple peut toujours revendiquer légitimement le pouvoir, puisqu'il possède *globalement* plus cette qualité que n'importe laquelle de ses propres « parties » qui la posséderait même éminemment. En *toute* hypothèse la souveraineté populaire est alors fondée.

Ensuite le cas particulier (étudié à partir de 1284 a 3) où C est un individu unique exceptionnel. Logiquement la conclusion est la même que précédemment. Si les partis en présence étaient vraiment fidèles au principe derrière lequel ils abritent leurs revendications, *ils devraient céder le pouvoir à cet homme unique* qui posséderait à lui seul plus de X qu'ils n'en possèdent eux-mêmes, tous réunis. Aristote avait déjà évoqué cette hypothèse purement théorique plus haut (1283 b 16-27) pour montrer que les quatre partis en présence ne peuvent défendre leur propre principe

jusqu'à ses conséquences : s'il faut attribuer le pouvoir à chacun selon sa part de X, et si X = richesse (ou noblesse ou vertu ou force) et qu'un individu X est plus riche (ou noble ou vertueux ou fort) que tous les autres ensemble, alors il devrait gouverner la cité tout seul (ce que nul n'accepterait). Aristote reprend cette fois (1284 a 3 sq.) cette hypothèse, mais en des termes très pratiques, pour étudier le bien-fondé de l'étrange institution grecque de l'ostracisme (1284 a 17 sq.).

Tout ce raisonnement est conforme à la démarche du livre telle que nous avons tenté de la restituer : *Si l'un des quatre partis a raison* (c'est-à-dire si son prétendu principe de justice – en réalité ses intérêts de classe – est juste), *alors il a tort* (de revendiquer le pouvoir), car ce même principe ne peut avoir que deux conséquences : généralement, le gouvernement du peuple ; exceptionnellement, le gouvernement d'un monarque d'exception. La souveraineté populaire est cette fois *justifiée* négativement et Aristote peut écrire : « *aucun critère n est correct au nom desquels certains estiment convenable que ce soit eux qui gouvernent et que tous les autres leur soient soumis* » (1283 b 28-30). Il n'y a pas de juste *distribution* du pouvoir ; il n'y a que des pouvoirs justes, ceux qui gouvernent justement, pour le bien de tous ; et cela est *possible*, quelle que soit l'étendue du souverain (un seul homme, plusieurs, tous les citoyens) ; il se trouve pourtant qu'en *général*, le peuple, tant que ses pouvoirs n'excèdent pas des limites déterminables par des lois, délibère et juge mieux qu'un petit groupe quel qu'il soit. La fin du chapitre 13 confirme, en creux, ces trois lignes d'argumentation que nous avons suivies tout au long de ces chapitres. A l'étude du cas général, en faveur du gouvernement populaire succède en effet celui du cas exceptionnel de l'être exceptionnel. En théorie, il serait bon de suivre la loi de cet être au-dessus des lois, de ce dieu parmi les hommes ; mais on comprend qu'en pratique et ordinairement, on suive la loi du nombre et les délibérations populaires et qu'on « ostracise » ainsi celui dont la valeur écrase celle du commun des mortels. Néanmoins, le problème du gouvernement monarchique est posé et la fin du livre (chap. 14-17 [19]) est consacré à sa forme « normale » : la royauté.

La royauté (chap. 14-17)

L'analyse de ces chapitres nous retiendra peu. Contentons-nous d'en indiquer la démarche générale. Le chapitre 14 (1284 b 37-40) dégage deux questions. La royauté est-elle ou non avantageuse à une cité (ce sera l'objet des chap. 15-16) ? A quel peuple convient-elle (ce sera l'objet du chap. 17) ? Mais auparavant Aristote détermine (chap. 14) les types de royauté : il en distingue cinq, en s'appuyant sur des exemples historiques précis. La discussion des avantages et inconvénients de la royauté (chap. 15), et en particulier de la royauté absolue (chap. 16), obéit à la dialectique du roi (l'homme exceptionnel) et de la loi (la règle générale) : à les supposer parfaits dans leur genre, lequel doit régner ? Nous avons déjà fait allusion aux forces et aux faiblesses de l'un et de l'autre : il s'adapte au cas particulier mais comme tout homme est sujet aux passions ; elle est purement rationnelle (générale et inflexible), mais ne peut s'adapter aux particularités de chaque situation. Comment trancher ? En distinguant une fois de plus (comme à la fin du chap. 11) le domaine de compétence de la loi et, dans ses inévitables « trous », la sphère propre à la « délibération » et au « jugement » ; et en concluant, encore une fois, que, pour délibérer et juger, le peuple s'avère globalement supérieur à n'importe quel individu (1286 a 26-1286 b 7), à condition qu'il y ait dans le peuple suffisamment d'hommes de bien pour enrichir les décisions collectives. C'est lorsque manquent ces éclaireurs qu'une royauté s'avère nécessaire, comme le montre l'histoire (1286 b 8-22). L'examen (au chap. 16) de la royauté absolue (*i.e.* au-dessus des lois) ne fait que confirmer les risques de tout absolutisme, même éclairé, et les avantages du règne de la loi qui est « une raison sans désir » (1287 a 32). Cependant, l'idiosyncrasie de certains peuples les prédispose à tel ou tel régime et, à considérer les choses sous cet angle « ethnologique », il y a des cas où la monarchie s'impose (chap. 17).

Au terme de ce livre III, la méthode d'Aristote se dégage en filigrane. Elle consiste à résoudre tout problème politique de *valeur* (celle de la cité, ou du citoyen – sa « vertu » –, ou des régimes, ou de la souveraineté de tel ou tel) par un détour préalable par leur *essence* (qu'est-ce qu'une cité, un citoyen, un régime, etc.) qui conduit à dégager leur *finalité* (l'existence de la cité en vue du bonheur, l'existence du citoyen en vue de participer aux pouvoirs de la communauté, celle du pouvoir souverain en vue de l'intérêt général). La finalité est donc le véritable *moteur* du livre. C'est elle, en particulier, qui conduit Aristote aux solutions originales qui sont les siennes face aux problèmes

politiques traditionnels : ainsi, contrairement à l'opinion dominante, la *citoyenneté* dépend moins de la manière dont on y accède que de ce à quoi elle permet d'accéder (aux pouvoirs, notamment délibératif et judiciaire); ainsi, la « *vertu politique* » dépend essentiellement de sa « fonction » (l'exercice du pouvoir entre hommes également libres); ainsi, la *classification* des régimes dépend moins de l'extension du pouvoir souverain que de l'extension de ceux auxquels il est destiné; ainsi, la nature de « l'oligarchie » et de la « démocratie » dépend des classes sociales au bénéfice de qui ces régimes s'exercent (celle des possédants ou des « démunis »); ainsi, la *justice* des différents régimes dépend moins de la manière dont le pouvoir y est distribué que de la fin en vue de laquelle il s'exerce (l'intérêt général). C'est aussi le principe de finalité qui explique la très insolite défense de la souveraineté populaire qui se dessine au fil de ces pages : tout se passe en effet comme si, à rebours des argumentations « aristocrate » et « démocrate », Aristote esquissait une apologie « aristocratique » de la « démocratie » : au lieu de prétendre (comme les démocrates) qu'il est mieux que le peuple gouverne, il montre que le peuple gouverne mieux.

Car la philosophie d'Aristote, plus encore que le contenu même de sa *Politique* ne le montre, le menait à la démocratie, dans la mesure où cette philosophie rejoint, par bien des aspects, ce que l'on pourrait appeler la « philosophie spontanée de la démocratie » : dans la mesure où elles s'opposent l'une et l'autre à une conception (platonicienne) de la « vertu-savoir » et du politique-expert, dans la mesure où elles se fondent l'une et l'autre sur une spécificité de la sphère politique (que ce soit eu égard aux sciences ou à la « morale »), dans la mesure où elles s'enracinent l'une et l'autre dans une « anthropologie de la finitude » pour laquelle la contingence est inscrite dans la nature même des choses humaines et les passions dans la nature même de l'homme – dans cette mesure, la politique aristotélicienne est « démocrate » et la pensée de la démocratie aristotélicienne, quoiqu'Aristote lui-même (l'élève de Platon et le maître d'Alexandre) ait pu en penser.

Notes du chapitre

[1] ↑ Ce mot grec signifie, entre autres, « régime » et « constitution ». Nous le rendons le plus souvent par « régime », le mot français « constitution » renvoyant plutôt à un ensemble de *textes* fondamentaux, ce qui n'est évidemment pas le cas des *politeiai grecques*.

[2] ↑ Sur l'histoire de la classification des régimes, on peut renvoyer au livre de J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, « Les Belles-Lettres », 1982.

[3] ↑ Régime qui n'a pas de nom spécifique selon Aristote et qu'il désigne donc du nom (*politeia*) commun à toutes les constitutions. Qu'il n'y ait pas deux noms, dans la tradition de la pensée politique grecque, pour distinguer deux types de gouvernement populaire, c'est ce dont témoigne Platon (texte cité plus haut du *Politique*) : signe de sa méfiance à l'égard des régimes populaires, il admet cette distinction mais estime qu'elle n'est pas essentielle et ne justifie donc pas la création d'un nom propre. Par l'adoption de deux critères *indépendants*, Aristote se donne les moyens de distinguer le « mauvais » régime populaire du « bon » (véritablement conforme à l'essence de la vie politique) : signe de sa bienveillance envers ce dernier, Aristote choisit de l'appeler du nom générique (au fond ce régime s'appelle... régime); comme s'il incarnait l'essence de tout régime véritablement politique. On en aurait une première confirmation dans la remarque que faisait Aristote plus haut (1278 b 8-16) à propos de l'essence du pouvoir politique : il serait conforme à l'essence de la cité, communauté d'égaux, que tous les citoyens gouvernent, c'est-à-dire qu'ils soient de fait alternativement gouvernants et gouvernés (à condition bien sûr que ce soit toujours en vue de l'intérêt général). Ce qui correspond exactement à la définition du régime populaire « constitutionnel ».

[4] ↑ Le mot grec est ici *arkhē*, qui, dans un contexte politique, signifie généralement « commandement, autorité, pouvoir », mais désigne aussi, plus spécifiquement, toute fonction publique exercée par un citoyen dans le cadre des institutions de la cité. En français courant, les mots « magistrat » et « magistrature » ont évidemment un sens beaucoup plus restreint.

[5] ↑ Cette distinction est due à V. Goldschmidt, dans *Les dialogues de Platon*, Paris, PUF, 2^e éd., 1963, p. 28.

[6] ↑ La question « qu'est-ce qu'un citoyen ? » a en effet deux aspects, qu'Aristote distingue dès le début du chap. 1 (1275 a 1) : « qui il faut appeler citoyen » d'une part, et « ce qu'est le citoyen » d'autre part ; c'est-à-dire les questions qu'en termes modernes on appellerait d'extension et de compréhension du concept. Déterminer « compréhensivement » ce qu'est un citoyen, c'est en donner une définition, c'est-à-dire énoncer les caractères nécessaires et suffisants à la qualification de citoyen ; c'est la question qu'Aristote aborde au chap. 1, et la réponse qu'il lui apporte lui permet d'exclure, au chap. 2, les définitions usuelles. Déterminer « extensivement » le citoyen c'est savoir quels sont les habitants d'une cité, qui, étant donné leurs âge, sexe, condition sociale, etc. doivent être admis comme citoyens, c'est donc répondre au problème des conditions d'accès à la citoyenneté ; c'est la question qu'Aristote aborde au chap. 3. Comme Platon, Aristote considère en effet que la question de l'extension est logiquement postérieure à la question de la compréhension.

[7] ↑ Procédure typique de la démocratie athénienne par laquelle l'Assemblée du peuple bannit de la cité, pour une période de dix ans, un individu exceptionnel passant pour constituer à lui seul une menace pour la démocratie.

[8] ↑ Selon Platon, *Protagoras* 322 b. Cette idée de contrat n'est pas attribué par Aristote à Protagoras mais à un autre Sophiste, Lycophon (1280 b 10). Il est vraisemblable que d'autres Sophistes l'ont défendue (Hippias, Antiphon ou Critias).

[9] ↑ Voir les textes de V, 9, 1310 a 25-32 et de VI, 2, 1317 b 11-17.

[10] ↑ Voir *Mét.* A, 10, 1075 a 19-22.

[11] ↑ Ce peut être aussi le destin des oligarchies : voir V, 7, 1307 a 36-37 ; V, 9, 1310 a 30-32. Ce qui n'a rien d'étonnant si l'on songe que le défaut essentiel des riches, c'est de se croire tout permis : voir IV, 11, 1295 b 13-21 ; V, 7, 1307 a 34-40.

[12] ↑ Voir II, 2, 1261 a 31 - 1261 b 6 et VII, 14, 1332 b 20 sq.

[13] ↑ Sur la vertu de « prudence » – *phronēsis* – (c'est-à-dire la sagesse pratique) et son rapport à la démocratie, il faut se reporter au livre de P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 111 sq.

[14] ↑ Sur l'expérience, par opposition à la « science » et à l'« art », voir *Mét.* A, 1, 980 b 29 - 981 a 24 ; sur l'expérience en politique, voir *Eth. Nic.* X, 10, 1181 a 1-13.

[15] ↑ Rappelons que c'était le peuple, et non un « jury d'experts » qui, en Grèce, attribuait les prix dramatiques ou musicaux.

[16] ↑ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, 2 : *Le vouloir* (Appendice : Le juger, p. 257). Voir aussi de C. Castoriadis, *La polis grecque et la création de la démocratie*, in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986, p. 261-306.

[17] ↑ La vertu guerrière n'apparaît plus, mais comme elle appartient au peuple pris collectivement, on peut la considérer comme incluse dans ce qui suit.

[18] ↑ Ne pas confondre ce principe avec celui du « parti de la liberté » qui mène à une « démocratie » : en revendiquant le pouvoir selon le principe « à chacun selon sa liberté », ce parti applique un principe de justice distributive illégitime. La « majorité » n'est pas ici l'expression d'une « classe ».

[19] ↑ La récapitulation inachevée du très court chapitre 18 ne correspond pas toujours au contenu réel du livre. Il est possible que ce chapitre soit apocryphe.

Bibliographie

On dispose actuellement de trois bonnes traductions de la *Politique* d'Aristote : celle de J. Tricot (Ed. Vrin, 1^{re} éd. 1962) qui demeure très utile ; l'importante édition bilingue dirigée par J. Aubonnet (4 vol., Ed. « Les Belles Lettres », 1960-1989), richement annotée ; et la très réussie édition de P. Pellegrin (*Les politiques*, Ed. Flammarion, collection « GF », 1990) pourvue d'une traduction précise et d'une introduction précieuse. C'est à elle que nous avons emprunté nos citations. Il faut

cependant signaler que *toutes* les éditions contemporaines sont redevables au travail inestimable de W. L. Newman (*The Politics of Aristotle*, 4 vol., Oxford, 1887-1902).

Peu de livres en français sont exclusivement consacrés à la *Politique* d'Aristote. Signalons le plus récent, celui de R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote* (Ed. « Les Belles Lettres », 1982). Mais le travail le plus stimulant sur la politique aristotélicienne n'est pas à proprement parler centré sur elle : il s'agit de *La prudence chez Aristote* de P. Aubenque (PUF, 1963), qui a aussi dirigé des *Etudes sur la Politique d'Aristote* (à paraître, PUF). Il faut enfin signaler que nous avons déjà exposé le contenu de notre chapitre 3 sous une forme différente dans « Aristote démocrate » (*Philosophie*, 18, 1988) et « Justice et pouvoir, Aristote, Politique III 9-13 » (*Phronesis*, vol. 33, n° 3, Van Gorcum, Pays Bas, 1988).

La *Politique* d'Aristote pourrait mener soit vers la lecture du reste de son œuvre, soit vers l'étude de la *polis* grecque, soit vers l'histoire de la philosophie politique.

L'*Ethique à Nicomaque* (Ed. Vrin, ou monumentale édition critique de R.-A. Gauthier et Y. Jolif en 2 vol., Louvain, 1^{re} éd. 1958-1959 – à défaut, coll. « GF ») est le complément indispensable de la *Politique*. Mais on a vu que la *Politique* mène à tout, à la *Physique* (2 vol., Ed. « Les Belles-Lettres »), à la *Métaphysique* (2 vol., Ed. Vrin) voire à l'étude *De l'âme* (Ed. « Les Belles-Lettres » ou Vrin).

La connaissance de l'histoire et des institutions politiques grecques est évidemment nécessaire à la bonne compréhension des problèmes qu'aborde Aristote dans la *Politique*. On peut bien sûr se référer à la *Constitution des Athéniens* (Ed. « Les Belles-Lettres »), la seule des constitutions rassemblées par Aristote qui ait été retrouvée. Mais à la lecture de ce document brut on pourra préférer des synthèses modernes. D'un ensemble riche et varié, on peut retenir, un peu arbitrairement, les livres de P. Lévêque, *L'aventure grecque* (Ed. A. Colin, 1964) ou de C. Mossé, *La démocratie grecque*, un lexique fort utile (Paris, M. A. éditions, 1986). Concernant l'économie, et particulièrement le problème de l'esclavage, on lira les livres de M. Finley, *L'économie antique* (1975) et *Esclavage antique et idéologie moderne*, aux Ed. de Minuit (1981).

Il est impossible d'indiquer tous les philosophes dont la pensée politique doit quelque chose à celle d'Aristote. Retenons quand même deux noms contemporains, ceux de Léo Strauss, *La cité et l'homme* (1987), et de H. Arendt, *La condition de l'homme moderne* (1983), l'un et l'autre dans la coll. « Agora », Ed. Calmann-Lévy.