

Antoine Leandri

ARISTOTE ET L'ORDRE POLITIQUE

(Conférence à l'IUFM de Paris en février 2003 ; les références à la *Politique* renvoient à l'édition de Pierre Pellegrin : Aristote, *Les politiques*, GF)

Si l'on entend par « monde » (*cosmos*), l'unité d'une multiplicité d'éléments, unité résultant du concours à une fin commune d'une pluralité de parties, spécifiquement différentes, d'un tout, on peut appeler « mondes » le Ciel¹, bien sûr, mais aussi les êtres vivants² et les constitutions politiques³.

Qu'est-ce qui fait la spécificité du monde politique ? Ni l'ordre du ciel, ni la « nature » ne peuvent fournir un modèle ou une norme auquel l'ordre politique devrait se conformer. Il ne se fonde que sur le pouvoir humain de délibérer et d'agir, ou, si l'on veut, sur des décisions⁴.

A/ Politique et cosmologie.

Contrairement à ce que soutiennent Ferry et Renaut⁵, on peut dissocier la philosophie politique d'Aristote de sa cosmologie. On peut s'appuyer, pour cela, sur la différence d'objet et de méthode de la science théorique (dont relève la théorie du Ciel) et du savoir pratique (la *phronèsis*), dont relèvent l'éthique et la politique. Cf. *Ethique à Nicomaque*, VI 3 et 5 (science et prudence) ; VI 7 (la science d'Anaxagore et de Thalès est sans utilité dans les affaires humaines) ; VI 13 (début).

Sur cette indépendance de l'éthique aristotélicienne par rapport à sa cosmologie, voir récemment R. Brague, *La sagesse du monde*, p. 223-224 (et p. 371, note 147).

B/ Politique et nature.

Si la politique n'a pas à prendre le *monde* comme modèle, il est impossible, en revanche, de nier l'importance de la référence que fait Aristote à la *nature*⁶, dans l'ensemble de sa philosophie morale et politique (cf. *Pol.* I, et la définition de l'homme comme animal politique « par nature » ; cf. *EN* V 10 : le droit naturel et le régime le meilleur « par nature »).

¹ Mais non l'ensemble constitué par le Ciel et la Terre, et encore moins la Terre et la région du sublunaire, compte tenu du défaut d'ordre qui les caractérise. Cf. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 343-344.

² Cf. *Physique*, VIII, 2, qui emploie le terme de « microcosme » pour les vivants. L'ordre même du Ciel est peut-être pensé par analogie avec la dissymétrie caractéristique de la structure du vivant (haut/bas ; droite/gauche ; devant/derrière) : *De Caelo*, II, 2.

³ Dont le « bon ordre » constitue sans doute le sens premier du mot *cosmos*. Cf. Jaeger et Vernant. Aristote lui-même emploie parfois *cosmos* au sens de *politeia* (cf. *Pol.* V 7, 1307b6), mais préfère *taxis* (dont la connotation artificialiste a été soulignée par Hayek).

⁴ A condition d'entendre par là des choix inséparables d'une *délibération rationnelle*, et non au sens où l'entendrait sans doute C. Schmitt (cf. *Théologie politique*, p. 20 : « L'ordre juridique repose, comme tout ordre, sur une décision et non sur une norme »).

⁵ *Philosophie politique*, III, p. 49-50. Cf. plus récemment Renaut et Sosoe, *Philosophie du droit*, p. 252 : la philosophie du droit d'Aristote « se fonde dans une vision du monde comme cosmos hiérarchisé ».

⁶ C'est, semble-t-il, la confusion de l'ordre du monde et de celui de la nature qui explique l'étonnante incompréhension de Renaut et Sosoe à l'égard de la thèse de Planty-Bonjour (*Philosophie du droit*, p. 252, note).

Mais la notion de « nature », telle qu'Aristote la conçoit, ne peut pas plus servir de norme ou de modèle à « suivre » (encore moins est-elle « une prison dont on ne saurait s'évader »⁷)

1/ La « nature » politique de l'homme

a/ La nature, c'est la fin (*Pol.* I, 2, 1252b32). Dire que l'homme est « naturellement » politique, c'est dire qu'il ne peut atteindre sa fin, « devenir ce qu'il est », selon le mot de Pindare⁸, et être heureux, que dans une communauté « politique ». Cf. Rousseau, *CS I* 8.

b/ Ce n'est pas un instinct grégaire. De ce point de vue, la « nature » de l'homme n'est pas plus grégaire que sauvage. C'est ce qu'explique *l'Histoire des animaux* (I 1, 488a), qui distingue le grégaire du « politique » (les animaux politiques sont ceux qui ne peuvent réaliser leur *fin* qu'en coopérant, ce qui suppose une division des tâches absente du simple regroupement « grégaire »).

c/ Le caractère « naturellement » politique de l'homme n'exclut pas, par conséquent *d'instituer* un ordre politique (cf. *Pol.* I 2, 1253 a 30 : « c'est donc par nature qu'il y a chez tous les hommes la tendance vers une communauté de ce genre, mais *le premier qui l'établit* n'en fut pas moins cause des plus grands biens »).

d/ Cette institution ne saurait se fonder sur *l'observation* d'une nature qui ne se révèle véritablement que rétrospectivement, i.e. une fois l'Etat institué. Il ne s'agit pas, pour l'art politique, de suivre la nature, mais de l'accomplir.

2/ L'esclavage « naturel ».

La « nature » esclave, dont l'existence reste problématique, est à comprendre comme une nature provisoire (les esclaves, même lorsqu'ils le sont « naturellement » - comprendre « inévitablement » - sont destinés à être éduqués et affranchis, et ne doivent pas être traités seulement « en tant qu'esclaves »).

(voir Appendice I)

3/ La constitution « naturellement » la meilleure.

Y a-t-il un ordre politique conforme à la nature ? Aristote a-t-il déterminé de façon précise les conditions constitutionnelles de réalisation de la « nature politique » de l'homme ? Si oui, et si, comme on le dit parfois, ces conditions sont celles d'un monde qui appartient désormais au passé⁹, le monde grec antique et le modèle de la Cité grecque, la philosophie politique d'Aristote n'a-t-elle plus d'autre intérêt qu'historique ?¹⁰

On peut partir d'*EN* V 10, 1135a5 : « Il n'y a qu'une seule constitution qui soit partout naturellement la meilleure » Mais quelle est cette constitution ? Aristote ne le dit pas dans *l'EN*. On peut prendre comme fil conducteur, pour tenter une réponse, sa classification des différents sens en lesquels une constitution peut être dite « la meilleure », en *Pol.* IV 1 et 2.

a/ La meilleure « selon nos vœux », c'est-à-dire si nous pouvions créer à notre guise et la forme et la matière (le peuple, les conditions géographiques, etc.) de la constitution. C'est la

⁷ Ferry, *Homo Aestheticus*, p. 333.

⁸ *Pyth.* II, v. 72.

⁹ Et qui appartenait peut-être déjà au passé au moment où Aristote élaborait sa philosophie politique : cf. Pellegrin, préface de son édition des *Politiques*, p. 17-18.

¹⁰ Cf. Certaines des critiques faites par Habermas à H. Arendt. Voir résumé de J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, PUF, 1987.

constitution décrite dans le Livre VII. Cela donne un contenu extrêmement déterminé à l'idéal politique d'Aristote, et l'enferme dans les limites étroites du monde grec antique. Mais cette constitution n'étant pas, par définition, applicable partout, ne peut être la constitution « naturellement la meilleure » dont parle l'*EN*.

b/ La meilleure « pour la plupart des Cités ». S'agit-il du régime « constitutionnel » décrit en *Pol.* IV 8 ? (voir les arguments en ce sens dans l'Appendice II). On peut objecter à cela que ce régime est soumis, comme le précédent, à des conditions restrictives (en particulier sociales : présence d'une classe moyenne suffisamment nombreuse) qui le rendent difficilement applicable à « la plupart des cités ». Il s'agit plutôt par conséquent, non d'un régime politique particulier, mais des conditions que doit remplir une constitution pour permettre aux lois d'être souveraines, quelle que soit la forme du gouvernement (« Il faut que ce soient les lois qui soient souveraines », III, 11, 1182b2), comme par exemple la condition énoncée en IV 12, 1296b15 : « Il faut que la partie de la Cité qui veut maintenir la constitution soit plus forte que celle qui ne le veut pas », - condition *formelle* qui donne lieu (cf. suite du ch. IV 12) à des constitutions différentes lorsqu'on tient compte des variations (selon la qualité et la quantité) qui affectent la *matière* de la Cité (les « parties » qui la composent). Cette constitution « la meilleure » est donc à la fois la même partout (définition formelle abstraite), et différente dans chaque situation particulière (comme forme engagée dans une matière), de sorte que les deux traductions concurrentes proposées de la formule de V 10 1135a5 se complètent au lieu de s'opposer¹¹ (« une seule constitution est **partout/dans chaque cas** (*pantakhou*) naturellement la meilleure »). D'où une troisième façon, pour une constitution, d'être dite « la meilleure » :

c/ La meilleure dans une situation donnée, c'est-à-dire à la fois pour un peuple donné (condition matérielle, *hè ek tôn hypokeimenôn aristè*) et compte tenu de la constitution déjà existante (condition formelle, *hè ex hypothéséôs aristè*), qu'il ne faut réformer qu'avec prudence (cf. *Pol.* II, 8 : c'est la coutume qui fait la force de la loi...), de sorte que la meilleure constitution possible n'est pas toujours la meilleure dans l'absolu, ni même celle qui serait la meilleure pour un peuple donné, abstraction faite des ses traditions politiques.

La référence aristotélicienne à la « nature », on le voit, loin de servir de principe déterminant l'action politique ou justifiant tel ou tel type de régime politique déterminé, nous renvoie au contraire à la nécessité de délibérer¹² et de juger. Reste à déterminer le sens qu'il faut accorder à la délibération dans la constitution et la sauvegarde de l'ordre politique.

C/ Politique et délibération

Comment comprendre le lien qui unit, dans *Pol.* I 2, la parole (*logos*) et la politique ?

¹¹ Cf. Aubenque, qui, après avoir soutenu le sens distributif de l'adverbe de lieu (*pantakhou* = dans chaque cas), dans « La loi selon Aristote », *Archives de philosophie du droit*, 1980, estime désormais qu'il faut lui donner un sens universel (*pantakhou* = partout) : cf. « Aristote est-il communautariste ? », dans *En torno a Aristoteles*. Hommage à P. Aubenque, St Jacques de Compostelle, 1998.

¹² Cf. en ce sens Aubenque, « La discussion contemporaine sur l'éthique », dans G. Romeyer-Dherbey (éd.), *L'excellence de la vie*, Vrin, 2002, p. 405 : « ...la *physis* est tout le contraire d'un principe absolu et objectif, d'où l'on pourrait tirer des conséquences contraignantes. Comme l'être en général, qui « se dit en plusieurs sens », la nature est multiple dans ses manifestations, ambiguë dans ses potentialités (...). La nature en tant que principe de l'action est subordonnée à l'interprétation que les hommes en donnent, sorte d'auto-interprétation de la nature humaine. L'homme est un animal herméneutique, et pour cette raison « politique ». Le *logos*, en particulier, le *logos* échangé, « mise en commun de paroles et des actes », est l'organe de cette auto-interprétation de la nature humaine ».

1/ Parole et délibération

Dans le contexte de *Pol.* I 2, l'homme n'est pas seulement « plus » politique que les animaux grégaires : c'est lui, et lui seul, qui est « politique » (« plutôt »¹³ que les abeilles, par exemple), du fait qu'il est seul à posséder le *logos* (qui serait « naturellement » en lui « en vain », ce qui se contredit, s'il n'en faisait pas usage, et dont la fonction est justement de rendre possible une communauté politique). Maintenant, si la parole rend possible la communauté politique, c'est qu'elle rend possible la délibération¹⁴. Dans ces conditions, le principe de l'ordre politique n'est ni la « nature », ni quelque décision irrationnelle (Schmitt...), ni une « norme » transcendante quelle qu'elle soit, mais le *logos* entendu comme ce qui rend possible la délibération et l'action (la décision, si l'on veut, mais à condition d'entendre par là la proairesis, inséparable de la délibération rationnelle).

2/ Guerre et politique

Est-ce à dire qu'il faut penser la politique comme ce qui, par la vertu du dialogue, met fin à la violence ? Faut-il la dissocier complètement de la guerre ? Le but de la politique, il est vrai, est d'éviter la guerre civile, mais, sur le plan international, la politique se confond avec la préparation de la guerre (*Pol.*, II 6, 1265a20-25) et, sur le plan intérieur, l'état de guerre n'est jamais complètement supprimé (quelle que soit l'excellence des lois, une sédition est toujours possible : *Pol.*, II 7). La délibération politique ne doit pas être comprise comme un pur dialogue philosophique, mais aussi bien comme une négociation entre des intérêts à concilier. Cf. les différents sens du *dialegesthai* grec.

APPENDICE I : L'ESCLAVAGE.

1/ Rappelons tout d'abord qu'Aristote n'affirme pas que l'esclavage, tel qu'il est effectivement pratiqué dans les cités grecques, est « naturel ». Il indique simplement à *quelles conditions* l'esclavage *serait* « naturel ».

Il n'est pas sûr de ce point de vue qu'il y ait des hommes qui répondent effectivement à la définition donnée de l'esclave « par nature », c'est-à-dire un être seulement capable d'exécuter physiquement les tâches que lui confiera un maître « par nature », c'est-à-dire un être capable de prévoir et de commander (*Pol.*, I, 2, §2). Dans le ch. 5 du Livre I, où Aristote examine *ex professo* la question de savoir *s'il y a* des hommes qui correspondent au concept d'esclave par nature, il ne répond qu'en mode hypothétique (I, 5, § 11, p. 103 ; *traduire* : « Qu'il y ait donc des être qui soient, par nature, les uns libres, les autres esclaves, c'est évident *pour ceux pour qui* l'esclavage est à la fois utile et juste »; titre abusif de Pellegrin). Cela est confirmé par la fin du ch. 6 (p. 107), qui affirme clairement qu'il ne faut pas diviser

¹³ je traduis ainsi *mallon*, contrairement à Pellegrin, dont les arguments ne tiennent pas suffisamment compte du contexte argumentatif du passage 1253a8.

¹⁴ Cf. Aubenque, « Aristote était-il communautariste ? », *op.cit.*, p. 33 : « Mais la question se pose de savoir quelle est la nature du lien, dont le *logos* est l'expression, entre la communauté politique et la perception commune des valeurs ? S'agit-il pour l'homme d'adhérer aux valeurs qui sont celles de la communauté où le hasard l'a fait naître ? Dans ce cas, on ne voit pas quel rôle reviendrait au *logos*, si ce n'est celui d'enregistrer passivement et sans critique les coutumes de la tribu pour en faire les normes de l'action individuelle. Mais il semble bien qu'Aristote attribue au *logos* une fonction plus haute, qui est celle de délibérer, et de délibérer en commun, sur ce qu'il est bon ou juste de faire ou de ne pas faire ».

les hommes en deux catégories naturelles, les hommes libres et les esclaves, mais que cette distinction n'existe que dans certaines conditions : si elle est mutuellement avantageuse (et c'est alors seulement qu'elle peut être juste). Maintenant, à quelles conditions est-elle avantageuse ? La condition est énoncée par le chapitre 5 : il faut qu'il y ait autant de différence entre deux hommes qu'entre l'âme et le corps, ou entre un homme et une bête sauvage (I, 5, § 8).

Cette condition, on le voit, est extrêmement restrictive. Peut-elle même être remplie ? Et Aristote n'est-il pas ironique quand il le laisse entendre ? Deux indices permettent de le supposer :

- Lorsqu'il s'interroge sur l'âme des esclaves, dans le ch. 13, Aristote reconnaît à l'esclave la possession de toutes les parties de l'âme, y compris la raison ; c'est ce qui justifie la recommandation finale d'admonester les esclaves plutôt que de leur donner simplement des ordres, car ils sont capables d'entendre raison.
- Il y a un autre contexte où Aristote mentionne une différence qui serait telle, d'homme à homme, qu'elle justifierait une soumission sans discussion : s'il se présentait, note le ch. 13 du Livre III (§§ 13-14, pp. 252-253) un homme qui l'emporte par l'excellence sur tous les autres, et dont la vertu serait sans commune mesure avec celles des autres (*mè sumblèta*, 84a6), c'est-à-dire un être qui serait « comme un dieu parmi les hommes » (84a10), il ne serait pas convenable (*prepon*, III, 17, 88a25) de le tuer ou de l'ostraciser, et il ne reste qu'à obéir (88a28), et « de bonne grâce » (*asménôs*, III, 13, 84b33). Il serait ridicule (84a14) de légiférer à propos de tels hommes, car ils répondraient alors comme les lions de la fable à la revendication d'égalité des lièvres (« Où sont donc vos griffes et vos dents ? »...) (84a15-17). L'ironie, ici, est manifeste. Ne peut-on pas supposer qu'elle est aussi présente dans le contexte, analogue, de la différence d'homme à bête supposée par l'esclavage ?¹⁵

2/ Supposons cependant qu'Aristote ne soit pas ironique, et qu'il existe réellement des hommes d'une bestialité telle qu'ils soient faits pour l'esclavage. Il n'en resterait pas moins qu'on ne pourrait pas les identifier comme tels avec certitude. Lire *Pol.* I, 5, § 10, pp. 102-103. C'est ce qui fait dire à J. Brunschwig (« L'esclavage chez Aristote », *Cahiers de philosophie*, n° 1, sept. 1979) que, dans ces conditions, « il y a peut-être des esclaves par nature et des hommes libres, mais la belle affaire, si nous sommes incapables de savoir lesquels et si nous n'avons aucun droit de supposer que leur situation réelle correspond à leur situation naturelle ». De sorte que l'analyse d'Aristote, loin de contribuer à légitimer l'esclavage, viserait au contraire à faire apparaître le décalage toujours possible entre le fait et le droit.

Il faut aussi remarquer la différence que manifeste l'analyse d'Aristote entre les conditions qui rendent l'esclavage possibles et celles qui rendent l'esclavage légitime. C'est, selon I, 13, § 7, l'absence de capacité délibérative qui pourrait rendre l'esclavage « naturel », et, partant, légitime. Or, lorsqu'il examine les conditions qui favorisent la réduction des hommes à l'esclavage, au début du ch. 7 du Livre VII, on s'aperçoit qu'il se passe tout le contraire de ce qui devrait se passer légitimement : ce n'est pas le manque d'intelligence, mais le manque de courage (vertu guerrière) qui explique l'esclavage (lire VII, 1, §2, pp.470-471).

¹⁵ Cf. Rousseau, *Contrat social*, I, 2, qui associe les deux relations dans l'unité d'une même critique ironique : « Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. Ainsi raisonnait, au rapport de Philon, l'empereur Caligula ; concluant assez bien de cette analogie que les rois étaient des dieux, ou que les peuples étaient des bêtes ».

3/ On pourrait objecter à tout cela, comme le fait Luc Ferry, qu'il n'en reste pas moins qu'Aristote envisage la possibilité au moins *théorique* d'un esclavage légitime, de sorte que la plaidoirie de J. Brunschwig pourrait se retourner contre elle-même, « en suggérant malgré elle la conclusion qu'il conviendrait enfin de mettre en harmonie le fait avec le droit, de sorte que la hiérarchisation de l'ordre social ne souffrirait plus la moindre critique, chacun occupant de facto la place qui lui revient selon la nature » (*Homo Aestheticus*, pp. 332-333). Peu importe, au fond, que certaines places soient « mal remplies », ce qui compte, c'est que chacun a une place inscrite dans sa nature, nature au dessus de laquelle on ne s'élève jamais, de sorte qu'elle constituer comme « une prison dont on ne saurait s'évader » (Ibid., p. 333). C'est de cette « nature-prison » que témoigne l'idée d'un esclave par nature. Le même point de vue est défendu par A. Renaut in *Philosophie du droit*, II, ch.1 consacré à « Aristote et le droit naturel ».

Deux objections :

- D'abord, la « nature », dans le domaine des affaires humaines, ne produit pas ses effets de manière invariable ; elle n'agit que « le plus souvent » (*ôs epi to polu*). Cf. EN V 10 (l'ambidextre). Elle peut donc être contrariée¹⁶, et certains emplois du terme de « nature », dans la *Politique*, laissent même supposer qu'elle doit parfois l'être : cf. les cités « naturellement esclaves » mentionnées en IV 4.
- Ensuite, la « nature » n'implique pas nécessairement, du moins dans la totalité des emplois du terme chez Aristote, la permanence dans le temps : si l'on reprend l'exemple des cités « naturellement esclaves », leur « nature » dépend de l'absence, à un moment donné, d'un corps de guerriers capable de les défendre. Cela peut n'être que conjoncturel : ni originel, ni définitif. Cela est vrai également de la nature des relations (comme cela semble être le cas de l'esclave par nature, qui n'est tel que dans sa relation avec un maître par nature¹⁷, et non avec n'importe quel homme qui se présenterait pour l'asservir). Il n'est donc pas exclu, me semble-t-il, de penser, aussi paradoxal que cela puisse sembler, une *genèse sociale* des caractères et des situations qui font l'esclavage « naturel » (à l'image de ce qui se passe dans les formes plus habituelles d'esclavage que décrit Aristote : IV, 11 (pp. 312-313) ; V, 11 (p. 397))¹⁸. Il n'est pas exclu non plus, et cela semble même être postulé par Aristote, que l'esclavage naturel soit un état *provisoire*. Cf. B. Cassin¹⁹, qui insiste sur le fait que la nature de l'homme, c'est le logos, que l'esclave, en tant qu'homme, possède le logos (même si c'est imparfaitement), et que cela fait de lui un être éduicable (cf. *Pol.* I, 13, p. 133), donc transformable, non fixé dans sa définition et son statut d'esclave, qui n'est donc par une « prison » (Ferry). Autre argument pouvant aller en ce sens : la recommandation que fait Aristote dans le Livre VII (ch. 10, p. 482). Cf. *Eco.*, I, 5, §6 (la justice et l'intérêt veulent qu'on fixe un terme à l'esclavage : c'est plus clair que le passage du livre VII, qui pourrait être interprété comme relevant du beau mensonge...).

¹⁶ Les hommes font beaucoup de choses contre leur nature grâce à la raison : VII 13, p. 493.

¹⁷ I, 2, §2.

¹⁸ De sorte qu'on pourrait faire donner entièrement à Aristote par Rousseau : « Aristote avait dit que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination. Aristote avait raison, mais il prenait l'effet pour la cause. Tout homme né dans l'esclavage naît pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir » (*Contrat Social*, I, 2)

¹⁹ *Aristote et le logos*, PUF, 1997, ch. 3.

APPENDICE II : LA SOUVERAINETE DE LA LOI

Le Livre III de la *Politique* opère une critique de toutes les formes de souveraineté absolue d'un homme ou d'un groupe, quel qu'il soit. Pour résoudre, en effet, le problème de la souveraineté (le problème de savoir quel doit être le souverain de la cité)²⁰, il faut d'abord déterminer quelles sont les qualités politiquement pertinentes²¹. Le principe retenu est que toutes les qualités qui contribuent à la vie de la Cité, et à plus forte raison à son bonheur, font de ceux qui les possèdent des prétendants légitimes à la souveraineté. Seules les qualités qui concourent à la fin commune doivent être prises en compte, et seuls ceux qui les possèdent peuvent être considérés comme des "parties" de la Cité²², autrement dit comme des participants légitimes à la vie politique. Dans ce cadre, le début du chapitre 13 rappelle ce qui a été établi au chapitre 9 : ce sont les prétentions de la vertu qui sont les plus légitimes, s'il est vrai que la fin de la Cité n'est pas seulement d'assurer la survie des hommes, mais aussi leur bonheur²³. De ce point de vue, ceux qui sont porteurs de cette qualité concourent davantage²⁴ à la fin de la Cité. Oublier cela, c'est oublier l'essentiel²⁵. Mais la vertu n'est pas le seul critère. Il faut retenir aussi la richesse²⁶, comme qualité politiquement pertinente ou la "bonne naissance"²⁷. Enfin, la longue discussion sur la démocratie dans le chapitre 11 permet d'intégrer le peuple²⁸ à la liste des candidats légitimes à la souveraineté²⁹, et ce, non parce que le nombre constituerait une "qualité" aussi pertinente que les qualités retenues, et qu'il faudrait, par conséquent, ajouter à la liste, mais parce que le chapitre 11 a montré qu'une foule pouvait posséder collectivement des qualités que ses membres, pris individuellement, ne possèdent pas, et en particulier des qualités politiquement pertinentes (comme la vertu). Or, Aristote, dans le chapitre 13, s'emploie à réfuter les prétentions de *tous* les candidats à la souveraineté, qu'il s'agisse des riches, des hommes les plus vertueux, et même du *peuple*, dont le pouvoir tourne à la tyrannie dès qu'il gouverne seul, c'est-à-dire comme un « monarque »³⁰. Le principe de la réfutation de toutes ces prétentions unilatérales, qui ne peuvent donner lieu qu'à des régimes « déviés »³¹, est donné dès le début du chapitre : « il ne faut attribuer ni l'égalité en tout à ceux qui ne sont égaux que sur un point déterminé, ni l'inégalité en tout à ceux qui ne sont inégaux que sur un seul point »³². Remarquons que cela vaut aussi pour les régimes qui se définissent par la vertu. On peut donc conclure que les seuls régimes politiques « corrects » sont ceux où les différentes « parties » de la cité participent au

²⁰ III, 10.

²¹ III, 12

²² 1282 b 14-15.

²³ III, 13, 1283a23-26

²⁴ Ch.9, 1281a4.

²⁵ 1280a25.

²⁶ « Les riches revendiquent le pouvoir parce qu'ils possèdent la plus grande partie du territoire, et que le territoire est commun, et aussi parce que la plupart du temps ils inspirent plutôt confiance dans les contrats » (*Pol.*, II, ch.13, 1283 a 31-32).

²⁷ Aristote ne se pose pas vraiment la question de savoir si ces critères sont réellement légitimes, et retient sans grande discussion tout ce qui est communément reconnu, à tort ou à raison, comme politiquement pertinent. C'est sans doute lié au fait qu'il ne s'agit pas pour lui *d'inventer* des critères, mais de faire l'inventaire de ceux qui existent afin de voir comment il est possible des les harmoniser. C'est aussi, sans doute que si l'on ne tient pas compte de ce qui est communément tenu pour légitime, on s'expose davantage à la sédition...

²⁸ *plêthos*, « la multitude ».

²⁹ 1283a40, 1283b2.

³⁰ *Pol.* IV, 4.

³¹ 1283a28-29.

³² Le non respect de ce principe conduit inévitablement à des séditions : V, 1.

pouvoir au lieu de détenir une souveraineté absolue ou illimitée. D'où la conclusion : "Tout cela me semble dès lors prouver clairement qu'aucun n'est correct parmi ces critères en vertu desquels les hommes s'estiment en droit d'exercer eux-mêmes le pouvoir et de soumettre les autres à leur pouvoir" (1283b27-30).

Il faut donc substituer à la souveraineté unilatérale d'un homme ou d'un groupe, quels qu'ils soient, la souveraineté de la loi³³, c'est-à-dire au fond le règne du partage de la souveraineté³⁴. Il faut pour cela construire une constitution qui permette à toutes les « parties » de la cité (« parties » qui sont en même temps des « partis », dans la mesure où elles émettent des prétentions antagonistes) de coexister³⁵, sans en favoriser aucune³⁶ afin d'éviter l'alternative ruineuse de la guerre civile et de la souveraineté absolue (que ce soit un homme seul ou le « peuple » qui règne seul ne change rien au caractère tyrannique³⁷ et injuste d'une telle souveraineté). Faire cela, c'est tout simplement rendre la politique possible. Il y a en effet deux façons, pour une Cité, d'être détruite : par la guerre civile, bien sûr, mais, aussi sûrement, par la suppression de la pluralité constitutive de la vie politique³⁸. Si le philosophe est parfois hanté par la tyrannie, comme le suggère un livre récent³⁹, et si la philosophie politique peut être soupçonnée de viser à « en finir avec les désordres de la politique », comme l'affirme J. Rancière⁴⁰ qui soupçonne Aristote d'avoir cette mauvaise pensée, il me semble au contraire qu'il y a dans les *Politiques* une volonté de préserver le jeu politique, et l'unité conflictuelle qui le caractérise, contre toutes les tentations de la réduire, et, en particulier, contre la tentation de la tyrannie (qui peut parfois prendre le masque inattendu de la démocratie).

³³ « Il faut que ce soient les lois qui soient souveraines », III, 11, 1182 b 2. Rosenzweig (*Hegel et l'Etat*) voit l'influence d'Aristote dans la définition hégélienne de l'Etat comme idéalité (le tout précède la partie : *compositum ideale*), conduisant « à rendre sa vigueur scientifique au concept de souveraineté » (c'est *l'Etat* qui est *souverain*, et non le peuple).

³⁴ Rappelons que *nomos*, la « loi », vient de *nemein*, « partager », « distribuer », puis « gouverner » (par analogie avec l'art du berger, qui donne un pâturage en partage).

³⁵ Le régime qui fait coexister « dans une seule cité » (III, 13, 1283 b 1) des prétentions antagonistes également légitimes (1283 a 24) me semble correspondre au régime constitutionnel (« constitution » ou « république » par excellence, puisque le nom qui le désigne en propre, *politeia*, n'est rien d'autre que le terme générique qui sert à désigner toutes les constitutions) décrit dans le chapitre 8 du Livre IV, et présenté comme un régime mixte ou un « mélange » d'oligarchie et de démocratie. Il faudrait évidemment définir exactement la nature de ce « mélange », et s'interroger sur la place du régime constitutionnel dans la classification des différents sens dans lesquels un régime peut être dit « le meilleur », au début du Livre IV.

³⁶ Cf. le reproche fait à Platon en II, 6 ; cf. aussi IV, 13.

³⁷ Cf. Pascal : la tyrannie « consiste au désir de domination universel et hors de son ordre ».

³⁸ Cf. II, 2, et la critique de la *République* de Platon : « si elle s'avance trop sur la voie de l'unité, une cité n'en sera plus une, car la cité a dans sa nature d'être une certaine sorte de multiplicité » (1261 a 17-18).

³⁹ C. Delacampagne, *Le philosophe et le tyran*, PUF, 2000.

⁴⁰ *Au bord du politique*, Osiris, 1990.