

Centre de Recherches d'Histoire Ancienne
Volume 141

Sylvie VILATTE

ESPACE ET TEMPS

**La cité aristotélicienne
de la *Politique***

Préface de Claude MOSSÉ

Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 552
Diffusé par Les Belles Lettres, 95 boulevard Raspail - 75006 PARIS
1995

AVANT-PROPOS

L'ouvrage présenté constitue la mise à jour du texte de ma thèse de Doctorat d'Etat : *"Le problème de l'espace civique chez Aristote"*, Université de Paris VIII 1979. Ce travail tient compte d'une part des recherches historiques et philosophiques nouvelles, d'autre part de mes travaux récents : *L'insularité dans la pensée grecque*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Besançon-Paris 1991, et *"Athènes et le concept d'insularité d'Homère à Thucydide"*, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1, 1993, p. 5 à 45.

Je me tourne en premier lieu vers Claude Mossé qui a assuré, par son enseignement à la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand, ma formation en Histoire grecque, et qui m'a initiée aux recherches sur la vie intellectuelle dans l'Antiquité, lors de mon Diplôme d'Études Supérieures et lors de l'élaboration de ma thèse, dont elle avait bien voulu accepter de diriger les travaux. Je demande à Claude Mossé de trouver dans ce texte l'expression de ma très vive reconnaissance.

À cette occasion, j'exprime ma gratitude à Pierre Lévêque, qui a bien voulu intégrer ce texte à sa collection.

Mes très vifs remerciements vont aussi à Roger Lambrechts, Professeur émérite à l'Université de Louvain, qui a si généreusement ouvert les pages de sa revue à mes recherches.

Je n'oublie pas non plus le soutien moral si constant de mes collègues du Département d'Histoire de l'Université Blaise Pascal-Clermont II, en particulier Renée Carré et Michel Aubrun.

Enfin, que mes amis moulinois, Marie-Thérèse Lampin, et Jean-François Lampin trouvent ici le témoignage de ma reconnaissance pour l'ensemble de leur contribution, à la fois intellectuelle, morale et matérielle.

PRÉFACE

Pour l'historien de la Grèce ancienne, la *Politique* d'Aristote est, implicitement ou explicitement, la source de l'image qu'il construit de la cité grecque, cette forme politique typique d'une civilisation qui est tenue pour une des plus brillantes de l'histoire humaine. Non seulement en effet on y trouve une réflexion sur la cité et la citoyenneté, mais aussi des exemples concrets, témoignages des recherches menées par le philosophe et ses élèves sur les *politeiai* existantes, dont la seule constitution d'Athènes nous est parvenue. Première grande oeuvre de "science politique", elle a été abondamment commentée, discutée, analysée, aussi bien par les philosophes que par les politologues ou les économistes. En bref, il s'agit d'un monument dont on s'approche avec prudence et révérence à la fois. Le livre de Sylvie Vilatte, qui s'appuie sur des recherches menées depuis une vingtaine d'années, ne se veut pas une nouvelle interprétation du texte dans son ensemble. Le titre en définit bien l'objet : il s'agit de dégager ce que représentent les notions d'espace et de temps dans le cadre d'une réflexion sur la cité, c'est à dire sur une des formes, mais aussi la plus achevée, de l'organisation sociale et politique dans le monde grec ancien. Le point de départ de cette recherche a été le livre, aujourd'hui un classique, de Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet sur Clisthène, ce réformateur athénien qui fut, il y a 2500 ans le fondateur de ce qui allait devenir la démocratie athénienne. Les deux auteurs avaient mis en lumière, dans l'oeuvre de l'Athénien, l'importance de l'organisation de l'espace par les systèmes des tribus, des trittyes et des dèmes, en même temps que se mettait en place un temps civique. Comme l'écrivait J.P. Vernant, rendant compte du livre au moment de sa parution : "Face aux anciennes représentations spatiales, temporelles, numériques, chargées de valeurs religieuses, s'élaborent les nouveaux cadres de l'expérience, répondant aux besoins d'organisation du monde de la cité, ce monde proprement humain où les citoyens délibèrent et décident eux-mêmes de leur affaires communes" (*Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 240). Espace et temps civiques, dans les réformes de l'Alcméonide, se caractérisaient par leur homogénéité. Mais Lévêque et Vidal-Naquet démontraient aussi que, au IV^{ème} siècle dans les milieux philosophiques, cette conception d'un espace et d'un temps homogènes avait fait place, singulièrement dans l'oeuvre de

Platon, à un espace hiérarchisé et à un temps devenu "le reflet des réalités sidérales" (*Clisthène l'Athénien*, p. 146). Ils laissaient toutefois de côté Aristote, le rangeant implicitement parmi l'ensemble de ceux pour qui "la notion même d'un espace et d'un temps civiques purement conventionnels et abstraits" était devenue totalement étrangère.

C'est cette assimilation des conceptions d'Aristote à celles de Platon concernant l'espace et le temps civiques que réfute Sylvie Vilatte, qui va s'attacher dans ce livre à montrer, chez le philosophe de Stagire, parallèlement au refus de l'espace et du temps homogènes clisthédiens, l'élaboration d'un espace non moins abstrait et mathématique, mais fondé sur d'autres prémisses. De ses recherches sur l'insularité, S. Vilatte a retenu l'importance de la métaphore de l'île comme représentation de l'espace clisthédien : "C'est sur une insularité civique et politique, fondée sur la notion de circularité territoriale que la réforme des dix tribus de Clisthène établissait son espace civique" (p. 37). Or, une telle représentation "circulaire" et "isonomique" du territoire civique débouche sur l'arithmétique, sur le quantitatif. C'est précisément cette arithmétique quantitative que refuse Aristote qui fonde sa recherche de l'essence de la cité sur le qualitatif : "A la recreation historique de la cité athénienne par l'Alcméonide, dans un but simplement politique, s'oppose la recherche par Aristote de l'essence de la cité, phénomène éternel et immuable, l'histoire humaine n'intervenant... que dans le domaine éthique, par la médiation d'un personnage destiné à accomplir le geste nécessaire au déroulement du processus téléologique, source du plus grand bien" (p. 39). Et S. Vilatte conclut son analyse du premier livre de la *Politique*, d'où découle toute sa démonstration : "La notion d'espace civique est donc bien présente dans la *Politique*, mais elle est différente à la fois de l'espace civique de la cité grecque classique et des constructions intellectuelles des prédécesseurs du Stagirite". Espace abstrait, qui ne saurait être représenté matériellement sur une carte, et qui par là même justifie que la résidence ne puisse être le fondement de la citoyenneté, comme Aristote le rappelle dans sa définition du citoyen au livre III. Cette vision abstraite de la cité comme finalité du "bien vivre" n'entraîne pas pour autant la méconnaissance des nécessités du "vivre". Pour reprendre le titre du chapitre consacré à ce livre III "l'essence de la cité" se trouve "confrontée à la réalité" (p. 63). Une réalité que le philosophe n'esquive pas, mais qu'il subordonne à la finalité du "bien vivre". Dès lors, S. Vilatte se refuse à marquer une quelconque

différence entre les livres dits "théoriques" et les livres dits "réalistes", qui ne font que reprendre les mêmes thèmes développés dès le livre I. La conclusion de la première partie de son livre marque bien la différence qu'elle a tenu à souligner entre Aristote et ses prédécesseurs : "Aristote replaça la dimension spatiale de la cité et ses représentations dans une analyse complète du phénomène civique au sein de la nature, de l'*oikoumène* et du temps. Il en résulta l'idée que la cité *dans son essence* se caractérise par la réalisation du *vivre* et du *bien vivre*, c'est à dire, dans le système d'analyse du Stagirite, par la subordination de la "cause matérielle" de la cité, dont les éléments sont mesurés par l'arithmétique, science qui parvient à l'illimité, et appréhendés par la science physique, à la "cause formelle" de la cité, qui définit la place de chacun par rapport au monde végétal et animal, par rapport à l'ensemble des peuples établis dans l'*oikoumène* et par rapport à l'écoulement des générations. En conséquence, l'analyse du vocabulaire utilisé par Aristote montre que la *Politique* a introduit la *polis* dans le monde de la géométrie dans l'espace, proposant une représentation neuve de l'espace civique : la sphère. Cette figure offrait au philosophe la meilleure métaphore possible de la "cause formelle" puisqu'elle était issue, selon le Stagirite, de la plus noble des sciences (en raison de son abstraction) : la géométrie dans l'espace, science, pour Aristote, capable à la fois d'une analyse qualitative et d'une hiérarchisation des éléments qu'elle utilise, en particulier ceux procurés par la géométrie plane" (p. 144).

Ayant ainsi posé les principes, il reste à S. Vilatte à parcourir "le chemin entre la réalité et l'idéalisme", parcours qui forme la seconde partie du livre. On retrouve la distinction entre "cause formelle" et "cause matérielle", mais inscrite cette fois dans le temps, la première relevant de la finalité (de la nécessité ?), la seconde du hasard. Or, parce que la réalité du monde des cités relève davantage du "vivre" que du "bien vivre", le poids du hasard a joué dans le passé et joue encore dans le présent. Pourtant, face à une telle reconnaissance de la réalité, le philosophe n'est pas aussi démuni qu'on pourrait le penser. Car il peut "faire de l'événement dont la causalité est hasard ou fortune, une *bonne fortune*, au sens aristotélien du terme, autrement dit assurer dans le futur la suprématie du bien vivre sur le vivre" (p. 164). Cela justifie en particulier que le philosophe puisse envisager les moyens de sauvegarder les systèmes politiques existants, y compris la tyrannie. Cela explique aussi la recherche du "mieux possible pour la situation donnée". Ce mieux

possible, c'est "la vertu moyenne que chacun peut atteindre". Mais cela rend compte aussi de la place de l'histoire et du temps dans la pensée du philosophe, car, dit S. Vilatte "le temps est un facteur d'union plus que de rupture dans la philosophie politique aristotélicienne. C'est un chemin entre la réalité décevante, constat pessimiste du philosophe, mais sans lequel l'action politique ne serait pas envisageable, et l'idéalisme à restaurer dans la cité" (p. 184). Ce chemin passe par le juste milieu, le *meson*, qui, comme le dit encore S. Vilatte, "trouve au sein de la *Politique* son expression idéale dans les constitutions qui symbolisent ce qui est commun aux citoyens" (p. 193). Cette analyse des constitutions existantes forme le noyau central de la *Politique* d'Aristote, et l'on a déjà beaucoup écrit à son sujet. S. Vilatte s'efforce de la mettre en relation avec les principes dégagés dans la première partie de son livre. "Il faudra non seulement montrer que le juste milieu est un chemin entre l'idéalisme et le réalisme, en prenant en compte tous les problèmes qu'entraîne l'analyse du concept de médiété chez Aristote, mais encore mettre en évidence que le juste milieu constitue aussi le point d'intersection, donc l'unité, entre les deux axes de la définition de la cité dans la *Politique*, la terre et les hommes, l'espace de la cité et les institutions" (p. 193). Dans le jugement porté par le philosophe sur chaque type de constitution, la part dévolue au vivre et au bien vivre sera le critère premier, qu'il s'agisse des constitutions idéales proposées par ses devanciers ou des constitutions réelles, aussi bien celles qui sont présentées comme des modèles que les constitutions "déviées". Dans cet examen des constitutions existantes, le philosophe se soucie peu du temps historique. Dès lors, quelle est la valeur des exemples donnés dans la *Politique* ? En fait, il s'agit bien de paradigmes, d'exemples fragmentaires. Aristote "a besoin en effet d'ignorer en partie le tissu historique des institutions dans sa double dimension temporelle et spatiale, afin de le fragmenter et de l'utiliser alors sans égard pour les disparités chronologiques et spatiales que cette méthode peut induire. C'est la condition même de l'introduction de l'histoire constitutionnelle dans la *Politique*. Cette méthode est conforme à ce que dit Aristote de l'histoire dans la *Poétique*, y compris de l'histoire des institutions : pour lui il s'agit d'une simple connaissance du particulier qui doit s'intégrer à une hiérarchie de savoirs où l'histoire n'occupe pas la première place" (p. 247). Aristote n'est pas un historien, cela on le savait, mais S. Vilatte dégage bien les raisons de cette attitude du philosophe : "La méthode de réflexion choisie par Aristote est donc bien une

généralisation à partir d'exemples historiques soigneusement triés en fonction des préoccupations philosophiques de l'auteur" (p. 256).

On ne reviendra pas sur les conséquences de ce parti pris du philosophe : elles invitent l'historien de la Grèce ancienne à utiliser avec prudence les exemples donnés par Aristote. S. Vilatte le montre bien en reprenant en particulier celui de Sparte sur lequel elle s'étend longuement. Et l'on retiendra sa remarque à propos de l'enquête aristotélécienne qui "se détermine d'après un savoir déjà constitué sur Sparte depuis le Vème et le IVème siècle, savoir auquel Aristote a apporté des éléments. Mais le tri sur cette information se fait en fonction de problèmes philosophiques. L'histoire institutionnelle de Sparte n'intéresse le Stagirite que dans la mesure où elle fournit un ou des exemples à la démonstration philosophique" (p. 266).

Il en va de même pour la Crète (déjà en soi une abstraction, comme s'il n'y avait qu'une seule cité crétoise) et pour Carthage, autres constitutions "modèles". Il en va un peu différemment pour Athènes, qui ne fait pas l'objet d'une analyse d'ensemble dans la *Politique*, qui n'est évoquée que fragmentairement en tant que telle, même si, comme le dit S. Vilatte, "ses institutions et son histoire imprègnent directement la pensée du Stagirite dans tout ce qui concerne la démocratie, et indirectement en ce qui concerne la *polis* en général" (p. 278). Certes, et en cela Aristote est bien à l'origine de "l'athénocentrisme" qui caractérise toutes les études sur "la" cité grecque. Mais pouvait-il en être autrement ? Tous les efforts faits par l'historiographie contemporaine pour se libérer de cet "athénocentrisme" ne font que confirmer qu'Athènes seule offrait au penseur politique un terrain susceptible de nourrir sa réflexion, comme seule elle permet à l'historien de comprendre ce qu'a été l'originalité de la civilisation grecque.

De cette civilisation, Aristote est assurément l'un des représentants les plus complets. Dans sa conclusion, S. Vilatte se plaît à l'opposer à Socrate, bien que comme lui il témoigne des "progrès de l'individualisme au sein du monde grec" (p. 309). Mais Socrate, comme ceux qui le firent parler après sa mort, Platon et Xénophon, était un citoyen athénien. Aristote, lui, fut "l'homme de partout et de nulle part", et comme tel, particulièrement représentatif de son époque, celle du déclin de la cité. En même temps, fondateur d'une école philosophique, il a participé activement à une communauté qui se "place au-dessus de la vie civique et de la vie ordinaire". Et cependant, "bien que plus proche par son statut personnel du *cosmopolitès* des Stoïciens que du citoyen philosophe de l'époque

archaïque et classique", Aristote n'en reste pas moins fidèle à des formes de pensée traditionnelles, pour répondre mieux que ses prédécesseurs au problème de la recherche de la cité idéale.

Je ne sais si cette image que propose S. Vilatte d'un philosophe se considérant comme "le meilleur" correspond à la réalité. Il reste que le désir d'Aristote de rivaliser avec Platon (ou Socrate) est incontestable et s'inscrit bien dans cet esprit agonistique qui se retrouve aussi bien dans la vie intellectuelle qu'à la tribune ou au stade, et justifie cette enquête qui éclaire avec talent et passion une des plus grandes figures de la philosophie grecque.

Claude MOSSÉ

INTRODUCTION

Il faut en premier lieu rendre compte de l'origine de cette étude et en justifier les intentions. Dans un ouvrage consacré à Clisthène l'Athénien, P. Lévêque et P. Vidal-Naquet soulignaient qu'Aristote avait, dans la *Constitution d'Athènes*, reconstitué le système tribal de l'Athènes préclisthénienne en utilisant les conceptions platoniciennes en ce domaine, si bien qu'avec un fond de vérité, l'existence des quatre tribus ioniennes anciennes, les indications numériques, c'est-à-dire les quatre tribus à l'imitation des saisons de l'année, les douze subdivisions des tribus (trittyes et phratries), à l'image des douze mois de l'année, les trente *génè*, comprenant chacun trente hommes, comme le nombre des jours d'un mois, étaient "manifestement controuvées"¹. Et les auteurs de *Clisthène l'Athénien* d'ajouter : "Mais la notion même d'un espace et d'un temps civiques purement conventionnels et abstraits, qui est à la base de la construction clisthénienne, est devenue totalement étrangère à l'esprit et Aristote, qui dans la première partie de sa *Constitution d'Athènes* se pose pourtant en historien et non en théoricien politique, créateur d'une cité utopique comme le Platon des *Lois*, ne peut lui-même échapper aux contraintes des milieux philosophiques de son temps", et de constater, dans une note, que le maître du Lycée conservait, dans le passage précédant la description des tribus préclisthéniennes, la division platonicienne de la société en deux classes, paysans et artisans, même si la *Constitution d'Athènes* semblait remonter à des recherches entreprises assez tôt².

Les recherches bibliographiques ont été arrêtées avec l'*Année philologique*, LXI, 1989. Les abréviations sont celles utilisées par l'*Année philologique*. Les traductions sont données dans la *Collection des Universités de France* ou dans la *Bibliothèque des textes philosophiques de la Librairie philosophique J. Vrin*, mais modifiées si nécessaire.

1. P. LÉVÊQUE, P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris 1960, p. 144-145.
2. P. 145, n. 2 ; et référence à l'ouvrage de R. WEIL, *Aristote et l'Histoire. Essai sur la Politique*, Paris 1960, p. 116.

Ces remarques appellent quelques considérations. Les auteurs de *Clisthène l'Athénien* ont appelé avec bonheur "espace civique" l'établissement par l'Alcméonide de dix nouvelles tribus fondées, chacune, sur le mélange d'une trittys de la Ville, d'une trittys de l'Intérieur et d'une trittys de la Côte, qui regroupaient, chacune à leur tour, les dèmes de l'Attique et les quartiers urbains. La fonction purement *civique* de ce système tribal dont la dimension spatiale est la marque typique s'accompagnait de l'établissement d'un calendrier prytanique divisant en dix parties l'année organisée traditionnellement selon un calendrier de douze mois d'origine lunaire, scandé par les fêtes religieuses. Pour P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, cette organisation spatiale de l'institution tribale, appuyée sur le système arithmétique décimal et sur une géométrie ternaire, les trois cercles concentriques de la Ville, de l'Intérieur et la Côte, ce qui selon eux pouvait "désormais s'inscrire sur une carte"³, avait sa source moins dans les spéculations philosophiques de l'époque archaïque, en particulier de Pythagore, que dans la notion politique d'*isonomie*. C'est pourquoi les auteurs de *Clisthène l'Athénien* qualifient de "conventionnels et abstraits" l'espace et le temps civiques des dix tribus. Mais d'autres travaux historiques ont présenté autrement cette réforme et ses sources, on y reviendra. Corrélativement, il paraît assez curieux de soutenir que la reconstruction par Aristote des quatre tribus préclisthéniennes démontre essentiellement l'incompréhension par le philosophe de la qualité abstraite et conventionnelle de l'espace et du temps civiques des dix tribus. En effet, d'une part Aristote s'est voulu un remarquable classificateur des raisonnements abstraits et d'autre part il s'est manifesté, plus que tout autre à l'époque classique, non seulement comme un "enquêteur" des régimes politiques, par ses *politéiai*, ainsi que le remarquent les auteurs de *Clisthène l'Athénien*, mais encore comme un historien (certes critique !) des théories philosophiques par ses doxographies. En outre, il faut aussi tenir compte du soin apporté par Aristote, au sein de divers travaux philosophiques de première importance, à la définition des notions d'espace ou de lieu, par l'élucidation en particulier de termes comme *chôra* et *topos*⁴. L'utilisation par Aristote de notions platoniciennes n'est enfin

3. P. LÉVÊQUE, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 13.

4. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris 1971, Espace et organisation politique en Grèce ancienne, citation p. 227-229 ; M. PIÉRART, *Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des "Lois"*, Bruxelles 1974, p. 17-18, 48 et s.

jamaïs innocente, il s'agit probablement, comme le prouve la méthode aristotélicienne à l'oeuvre, on le verra, dans la *Politique*, d'un plan mûrement réfléchi.

Il est évident qu'une étude sur la conception de l'espace civique chez Aristote reste à faire. Il est non moins clair qu'un tel travail doit envisager à la fois Aristote "historien" et Aristote penseur politique, ou mieux philosophe, sous peine de se priver de précieux points de comparaison et d'une bonne vue d'ensemble du sujet. Dès lors, une question s'impose : quels documents Aristote a-t-il laissés à ce sujet ?

Le cas de la *Constitution d'Athènes* est le plus simple à résoudre : les allusions à l'Athènes primitive, la description de la réforme de Clisthène, les mentions contenues, éparses, dans l'ensemble du texte permettent de circonscrire rapidement l'opinion du Stagirite sur Athènes.

Autre chose est l'oeuvre politique principale du maître du Lycée, oeuvre qui analyse dans ses divers livres, de façon explicite, à la manière de la *Constitution d'Athènes*, l'action politique de Clisthène, ou présente une méditation implicite de l'espace civique clisthénien et des conséquences de sa création. Alors, une simple lecture des livres de *La Politique* entraîne les constatations suivantes. Il est question au livre I d'une division de la *polis* en *oikiai*, *kômai*, termes qui dans le langage courant ont une dimension spatiale, au livre II du *topos* possédé en commun par les citoyens et de la *chôra*, au livre III les *apories* se succèdent sur le territoire de la cité, sur l'action politique clisthénienne, enfin le groupe des livres VII et VIII s'ouvre sur une description de la cité du possible (*to dunaton*), avec des notations sur le territoire et sur le découpage spatial et politique de la cité *selon les vœux du philosophe*, tandis que les indications des livres IV-VI sont intégrées à l'ensemble d'un texte concernant les actions possibles sur chaque type de constitution. On remarquera, en outre, que le problème spatial dans la cité aristotélicienne de la *Politique* est toujours posé à l'occasion des premiers chapitres de chaque livre, en dehors du groupe des livres IV à VI qui échappe à cette bipartition, et que ces premiers chapitres sont suivis de considérations complémentaires : sur l'économie au livre I, sur la critique des penseurs politiques et sur celle des diverses constitutions jugées idéales par l'opinion commune au livre II, sur le classement et l'examen des constitutions au livre III, sur l'éducation aux livres VII et VIII. C'est dire l'importance de ce thème pour Aristote qui, selon sa méthode de travail, tente d'en cerner tous les

aspects et toutes les ramifications. C'est pourquoi Aristote distingue *chôra* et *topos*, dans la *Politique* comme dans ses autres oeuvres philosophiques, et il faudra en restituer la signification précise.

De fait, en ce domaine, Platon l'avait, en un certain sens, précédé. Il apparaît, en effet, comme l'ont remarqué J.-P. Vernant ou M. Piérart⁵, que, méditant la réforme clisthénienne dans un esprit à la fois d'opposition et de dépassement, Platon, dans la cité des *Lois*, a proposé une *polis* dont l'espace civique était fortement lié à une refonte complète du corps social : "Aussi n'est-il pas étonnant de trouver chez le philosophe de l'Académie la tentative la plus rigoureuse pour tracer le cadre territorial de la cité conformément aux exigences d'un espace social homogène... La cité des *Lois* admettra donc le partage du sol et des maisons au lieu de l'exploitation en commun de la terre : chaque citoyen bénéficiera d'un lot déterminé... Ce modèle est à la fois géométrique et politique. Il représente l'organisation de la cité sous la forme d'un schéma spatial. Il la figure dessinée sur le sol. En quoi cet espace civique de Platon est-il contraire, en quoi est-il semblable au modèle clisthénien ? ... L'espace de la cité (platonicienne), tout chargé qu'il soit en significations religieuses, est rendu de façon plus systématique que chez Clisthène parfaitement homogène et indifférencié". Or, si Platon donnait une dimension nouvelle à l'espace civique, Aristote, dans la *Politique*, par la critique de son maître, apportait à son tour sa vision de la question, qui ne peut plus au IV^e siècle se limiter à son aspect purement institutionnel, celui des tribus.

Il y a donc deux points à aborder. D'une part, définir la nature des liens qui unissent les esquisses successives de la dimension spatiale de la cité aristotélicienne de la *Politique*, approches placées par le philosophe sous le signe de la difficulté, l'*aporie*, celle que le philosophe pose au livre III, qu'il tente de résoudre aux livres I, II, VII, comme l'indique le ton affirmatif de ces passages, ou qu'il reprend, en examinant les difficultés d'application des solutions proposées, aux livres IV à VI. D'autre part, déterminer la

5. Voir la mise au point récente de H. MENDELL, *Topoi on Topos : The Development of Aristotle's Concept of Place*, *Phronesis*, 32, 2, 1987, p. 206-231, ou celle de M. BUNGE, *Le lieu et l'espace, Penser avec Aristote*, Paris 1991, p. 485 : "pour Aristote, tout lieu est le lieu d'une chose (réelle ou possible)", notre notion d'espace est rendue dans la philosophie aristotélicienne soit par *topos*, soit par la multiplicité des *topoi* ; *chôra*, en dehors de la signification commune de terre, est l'étendue.

raison qui amène la double structure de certains livres que l'on pourrait résumer selon la formule si souvent utilisée par le philosophe : la terre et les hommes⁶.

Or il est vrai que si, pendant longtemps, l'image d'un Aristote dogmatique s'était imposée à la pensée occidentale, le philosophe apparaît de nos jours comme infiniment plus complexe, plus "aporétique" en quelque sorte⁷, travaillant sans relâche à la solution d'apories qui sont finalement pour lui en quelques cas irréductibles⁸. Entre ces deux conceptions se place l'hypothèse développée par W. Jaeger⁹ sur l'ensemble de l'oeuvre aristotélicienne, mais qui est particulièrement intéressante pour l'historien sur la *Politique*. En effet, la théorie de classement des livres de la *Politique* défendue par W. Jaeger fut remarquable en ce sens qu'elle ne se fondait pas sur des détails de rédaction, mais sur une vue d'ensemble de la philosophie aristotélicienne. Dès lors l'auteur proposait de voir en certains livres une 'première *Politique*' écrite sous l'influence de la philosophie platonicienne, en d'autres une 'seconde *Politique*' écrite après la rupture avec les idées du maître de l'Académie. Cette évolution se fondait, selon W. Jaeger, sur une découverte par Aristote, grâce à ses recherches historiques, d'une philosophie du

6. Par exemple : II, 1265 a 20 ; sur les conditions dans lesquelles l'oeuvre nous est parvenue L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris 1967, (2e éd.), p. 495.

7. L'expression est de P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966 (2e édition), p. 15-16 ; la question est bien posée par P. MORAUX, dans sa discussion, p. 43, de *La Politique d'Aristote*, Genève 1964, mais également dans les chapitres consacrés à Aristote de P. AUBENQUE, J. BERNHARDT, F. CHATELET, *La philosophie païenne du VI^e siècle au III^e siècle avant J.-C.*, Paris 1973, p. 131, 141 en particulier.

8. P. AUBENQUE, *Sur la notion aristotélicienne d'aporie, Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1960, p. 3-19, définit chez Aristote la *diaporie*, examen des opinions contraires, l'*euporie* qui, dans le meilleur des cas, apporte une solution à la difficulté, mais qui parfois aboutit à la mise en évidence du caractère "éternel" de la question ; et l'excellent résumé du problème par P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 5 : "Vouloir unifier et compléter Aristote, c'était admettre que sa pensée était, en effet, susceptible d'être unifiée et complétée, c'était vouloir dégager l'aristotélisme de droit de l'aristotélisme de fait, comme si l'Aristote historique était resté en deçà de sa propre doctrine".

9. W. JAEGER, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, Oxford 1948 (2e éd.).

possible opérant directement sur la réalité. De ce fait, poussant sa théorie jusqu'au bout, W. Jaeger proposait une nouvelle édition de la *Politique* en raison de l'ordre des livres qu'il conseillait. De nombreuses réactions ont suivi cette thèse, dont on signalera certaines, suffisamment caractéristiques des questions soulevées. E. Berti a pu ainsi remarquer qu'Aristote, dans sa première recherche, dès le *Protreptique*, avait affirmé une originalité qui n'avait fait que s'épanouir¹⁰. P.-M. Schuhl a contesté le principe même d'une exploitation purement chronologique de toute oeuvre philosophique : "Une notion peut être bien antérieure chez un auteur au moment où il la développe dans son oeuvre et l'évolution de la pensée ne coïncide pas nécessairement avec l'ordre des publications"¹¹. Enfin, P. Aubenque a souligné que : "La thèse de l'évolution ne signifie donc pas que cette oeuvre ne doit pas être considérée comme un tout", que l'auteur "reste à chaque instant responsable de la totalité de son oeuvre, tant qu'il n'en a pas renié expressément telle ou telle partie", enfin que l'unité des parties d'une oeuvre "n'est pas originaire, mais seulement recherchée" et que les textes "tendent vers le système au lieu d'en partir"¹².

Le problème de l'ordre des livres de la *Politique** engage donc plus qu'une question de forme, il suppose de la part du commentateur une vision de la philosophie politique du Stagirite où, depuis les propositions de W. Jaeger, l'Histoire tient une place centrale. L'aborder en suivant les différents aspects de la recherche d'Aristote sur l'espace civique permettra d'y répondre et de situer Aristote dans le mouvement des idées de l'époque classique.

10. E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padoue 1962, en particulier p. 558.

11. P.-M. SCHUHL, *L'oeuvre de Platon*, Paris 1954, p. 15 ; voir aussi A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain 1945, qui insiste, à propos d'une partie aussi importante de la réflexion aristotélicienne (*La Physique*), sur la cohérence de l'oeuvre.

12. P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 5 ; cet ouvrage consacré à la *Métaphysique* comporte des vues extrêmement fécondes pour l'ensemble de l'oeuvre d'Aristote ; au reste, c'est à partir de la *Métaphysique* que W. Jaeger avait conçu sa théorie : W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912 ; voir aussi R. STARK, *Aristotelesstudien*, Munich 1954 ; J. BERNHARDT, *op. cit. supra* n. 7, p. 186, pour l'harmonieuse intégration de l'*Ethique à Nicomaque* et de la *Politique* dans l'ensemble de l'oeuvre et sur la difficulté à réduire les oeuvres morales et politiques si complexes à la "raideur des schémas livresques".

- * Tableau récapitulatif des principales solutions proposées (une seule mention bibliographique a été retenue pour chaque auteur) :

J. BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE, *La Politique d'Aristote*, 1^e éd., Paris 1837, l'auteur accepte l'ordre, I, II, III, VII, VIII, IV, VI, V.

W. ONCKEN *Die Staatslehre des Aristoteles*, Leipzig 1870-1875, VII, VIII et III écrits ensemble, inversion entre V et VI.

F. SUSEMIHL, *Aristotelis Politica*, Leipzig 1879, texte revu en 1929 par O. IMMISCH, qui a maintenu les propositions du premier éditeur, I, II, III, VII, VIII, IV, V, VI.

W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1887-1902, I, II, III, VII, VIII, IV, V, VI.

U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aristoteles und Athen*, 2 vol., Berlin 1893, soupçonne la théorie que son disciple W. Jaeger mettra au point.

W. JAEGER, *op. cit.* n. 9, traduction anglaise du volume paru à Berlin en 1923, II (I-VIII), III, VII-VIII, première pensée politique, II, IV-VI, deuxième conception, I étant à part.

H. VON ARNIM, *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, Vienne 1924, II constitue l'introduction, puis I, III, IV, V, VI, VII, VIII.

K. KAHLENBERG, *Beitrag zur Interpretation des III Buches der aristotelischen Politik*, Berlin 1934, position semblable à celle de W. Jaeger.

P. GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik*, Vienne 1944, préconise la modification suivante : III, IV, VI, V, II, I.

E. BARKER, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1948, 3^e éd., a adopté plusieurs solutions : 1) VII, VIII, I, II, III, IV, V, VI, (VII et VIII écrits à Assos de 347 à 344, I, II, III à Pella de 342 à 336, le reste à Athènes), il n'accepte pas l'idée de "première Politique" ; 2) VII-VIII passent avant IV-VI ; pour la traduction il organise I, II, III, IV et VI, VII et VIII, V ; 3) il reporte la rédaction à Athènes au Lycée et décide d'individualiser chaque livre.

W. THEILER, *Bau und Zeit der aristotelischen Politik*, MH, 9, 1952, p. 65-78, VII, VIII, IV-VI, I-III.

O. GIGON, *Aristoteles. Politik und Staat des Athener*, Zurich 1955, six traités d'époques différentes.

W. D. ROSS, *Aristotelis Politica*, Oxford 1957, II (I-VIII), V-VI, VII-VIII, II (IX-XII), III, IV.

I. DÜRING, G. E. OWEN, *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, Göteborg 1960, bilan nuancé des influences de Platon sur Aristote.

R. WEIL, *op. cit.* n. 2, est favorable à W. Jaeger et fait du livre I un traité à part.

R. ROBINSON, *Aristotle's Politics*, Oxford 1962, il voit dans la *Politique* une collection d'essais.

P. A. MERJER, *Chronologie en Redactie van Aristoteles' Politica*, Assen 1962, insiste sur le rôle d'Andronicos de Rhodes dans la constitution de traités séparés en un seul livre.

R. STARK, *Der Gesamtaufbau der aristotelischen Politik*, *La Politique d'Aristote*, Recueil de la Fondation Hardt (XI), Vandoeuvres-Genève 1965, p. 1-36, hostile à la Schichtenanalyse de W. Jaeger

E. BRAUN, *Das dritte Buch der aristotelischen "Politik". Interpretation*, Vienne 1965, examen détaillé des problèmes posés au livre III.

R. LAURENTI, *Genesi e formazione della "Politica" di Aristotele*, Padoue 1965, III, II (I-VIII), I, VII-VIII, II, IV-VI.

I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, l'auteur s'écarte des interprétations de W. Jaeger.

W. SIEGFRIED, *Aristoteles. Aufzeichnungen zur Staatstheorie (Politik)*, Cologne 1967, proche de W. Jaeger, II, VII-VIII, I et III, d'abord ; puis IV-VI reflétant la dernière manière.

E. SCHUETRUMPF, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980, VII, VIII, II, IV, III, V, VI, le livre I est à part.

J.-P. DUMONT, *Introduction à la méthode d'Aristote*, Paris 1986, p. 21 et s., le livre II (sauf le chapitre VI) appartient à une première période, les livres VII-VIII-III datent de la seconde période, les livres IV à VI, révèlent une méthode nouvelle empirique, le livre I est écrit en introduction après coup.

On évoquera d'autres oeuvres importantes sur la pensée politique du Stagirite au cours de ce travail.

Première partie

POSITION DES PROBLÈMES

LA DIMENSION SPATIALE DE LA CITÉ
DANS LA *POLITIQUE*

“...Platon ... affirme dans le *Timée* l'identité de la matière (*hulè*) et de l'étendue (*chôra*)”.

ARISTOTE, *Physique*, IV, 209 b 11.

“Reste que Platon a identifié le lieu (*topos*) et l'étendue (*chôra*)”.

ARISTOTE, *Physique*, IV, 209 b 15.

“La forme (*eidos*) est, de la chose, le lieu du corps enveloppant(*ho dé topos tou periechontos sômatos*)”.

ARISTOTE, *Physique*, IV, 211 b 13-14.

“Par suite la limite immobile immédiate de l'enveloppe, tel est le lieu...
Autre conséquence : le lieu paraît être une surface et comme un vase : une enveloppe”.

ARISTOTE, *Physique*, IV, 212 a 20 et s.

“Si un corps a hors de lui un corps qui l'enveloppe, il est dans le lieu”.

ARISTOTE, *Physique*, IV, 212 a 31-32.

Chapitre I

L'ESPACE DE LA CITÉ

A. LE LIVRE I DE LA *POLITIQUE*

Le livre I de la *Politique* contient relativement peu de développements sur l'espace de la cité. Les éléments essentiels sont concentrés dans le chapitre II et profondément insérés dans le contexte de l'ensemble du livre. Or, la densité et la complexité de la réflexion aristotélicienne sont telles que l'examen du passage soulève un nombre considérable de problèmes qui nécessitent une analyse minutieuse. De ce fait, la notion même d'espace de la cité est un sujet d'interrogation. C'est à la fin de l'enquête consacrée à ce passage qu'il sera possible de tenter une définition de cette notion, suggérée seulement par un vocabulaire aristotélicien ambigu à première lecture, puisqu'il est celui même de la vie quotidienne et qu'il doit néanmoins transmettre une pensée originale, et notion qui, par la multiplicité des facettes d'interprétation offertes par chaque terme à l'analyse, repousse toute solution hâtive. Le texte présente donc l'enchaînement suivant : une définition de la cité, un exposé de la méthode d'analyse, un tableau des éléments constitutifs de la cité¹ ; chacun de ces développements faisant surgir des interrogations que l'historien ne peut éviter.

1. La définition de la cité

"Le nombre nous semble être illimité,
parce que notre intellection ne parvient pas à l'épuiser".

Aristote, *Physique*, III, 4, 203 b 6.

La cité, dès les premières phrases, se place dans un des cadres les plus importants de la pensée aristotélicienne : la réflexion sur la finalité, sur la téléologie. Corrélativement, la pensée du philosophe est orientée contre les idées présentées par d'autres penseurs qui ne sont point nommés, mais où l'on reconnaît en particulier Platon. La définition sous-entend ce double contexte et il conviendra de

1. ARISTOTE, *Politique*, I, II, 1252 a 24-1253 a 5.

s'interroger sur les rapports entretenus par ces deux approches de la notion de cité.

La cité, dit Aristote, est une communauté, une *koinônia*, terme abstrait et peu explicite², qui est immédiatement inséré dans l'exposé de la théorie finaliste. La notion de finalité appliquée à la vie politique provoque un intérêt particulier chez l'historien, car elle l'entraîne à préciser les notions, essentielles pour lui, de l'origine des sociétés ou des cités (origines réelles ou représentations dans une pensée particulière), du temps historique, de la place de l'homme dans l'élaboration de son destin. Et, Aristote dit à ce sujet : "Toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (car tous les hommes font tout en vue de ce qui leur paraît un bien)..."³. Cette communauté est donc une création humaine et une création résultant plus particulièrement de la volonté humaine : l'homme apparaît ici comme le maître des moyens pour atteindre la fin, la *polis*⁴. Mais, pour le philosophe, cette communauté n'est, à ce stade de l'analyse, qu'une réalité d'évidence⁵. D'autre part, le problème de l'origine de la cité, qui n'est abordé qu'en termes téléologiques, suscite dès lors des interrogations plus précises : de quelle nature est la volonté originelle qui mena à la constitution de la cité ? combien de temps nécessita la réalisation de cette communauté ? Autrement dit des questions politiques et temporelles.

La démonstration aristotélicienne montre en quel sens seront infléchies ces réponses : dans un sens plus abstrait, plus logique que réaliste ou historique. En effet, Aristote ajoute : "que précisément le bien souverain entre tous est la fin de la communauté qui est souveraine (*kuriôtatè*) entre toutes et inclut toutes les autres (*périechousa*) : c'est elle que l'on nomme la cité ou communauté politique"⁶. Il n'est pas question ici de référence concrète à l'histoire pour expliquer cette communauté, sa création ; au contraire, Aristote, depuis le début de *La Politique*, pense en logicien ; il développe un

2. I, I, 1252 a 1-16 ; I, I, 1252 a 17-23 et I, II, 1252 a 24-25 ; I, II, 1252 a 26-1253 a 5.

3. I, I, 1252 a 2-4 ; cf. M.P. LERNER, *Recherches sur la notion de finalité chez Aristote*, Paris 1969, p. 32-34, 39 et s., p. 144 et s., selon l'auteur la cité n'est pas une fin en soi, mais la condition requise pour que soit possible une vie supérieure.

4. J. HINTIKKA, *The individual and the ends of the State. Some aspects of greek way of thinking*, *Ajatus* (Helsinki), XXVIII, 1966, p. 23-37.

5. *Horômen*, 1252 a 1 ; *dèlon*, 1252 a 4.

6. I, I, 1252 a 4-6.

sylogisme, il ne fait pas oeuvre d'historien. Mais, les termes choisis pour caractériser la cité impliquent, dans le cas de la communauté souveraine entre toutes, une supériorité hiérarchique, dans le second cas, celui d'une communauté qui inclut toutes les autres, une dimension spatiale, qu'il n'est pas possible de définir pour l'instant ; en effet, la racine *péri* suppose un encerclement. Si l'on se réfère à l'*Ethique à Nicomaque*⁷, il apparaît parallèlement que l'étude de la *polis*, la *politique*, est la science souveraine (*kuriôtatè*) et architechtonique (*architektonikè*). Or, immédiatement après l'exposé de la téléologie de la cité, Aristote introduit la critique de penseurs qui ont avant lui tenté de définir la cité.

Pourquoi, comme nous l'avons signalé, Aristote lie-t-il la présence de la finalité, marque de sa pensée, à la critique de la philosophie socratique et platonicienne ? Sa méthode coutumière comprend, ainsi qu'on le voit au début du livre II, un exposé critique des théories de ses prédécesseurs ou de ses contemporains, puis un développement de ses propres conclusions sur le problème. Ici, il y a inversion de la méthode ; l'auteur exprime d'abord sa pensée, pour passer ensuite rapidement à la critique, puis aborde de nouveau ses théories. Il y a probablement de la part du philosophe une volonté de montrer ainsi l'incompatibilité ancienne entre sa réflexion et des définitions auxquelles il n'a probablement jamais adhéré profondément, même si elles furent familières aux écrivains et aux penseurs qui marquèrent sa jeunesse⁸. C'est, en effet, en raison d'une conviction bien ancrée chez Aristote, à savoir que le bien, *to agathon*, a une valeur essentiellement qualitative, que les définitions de la cité proposées par Xénophon, dans les *Mémoires* et l'*Economique*, et par Platon, dans le *Politique* et *Les Lois*, sont rejetées. Or, chacun de ces deux auteurs aborde la cité selon une approche spatiale. En conséquence, la communauté politique⁹, *hè koinônia hè politikè*, qu'est la cité, la *polis*, ne peut se définir, selon Aristote, y compris dans ses données spatiales, à la manière d'une opinion partagée par les penseurs athéniens qui l'ont précédé.

En effet : "Tous ceux qui s'imaginent qu'homme d'Etat, roi, chef de famille, maître d'esclaves sont identiques, ne s'expriment pas

7. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 23 b 2.

8. R. BODEÛS, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris 1982, p. 14-15 ; *Id.*, *Aristote et la condition humaine*, RPhL, 81, 1983, p. 202 ; J.-P. DUMONT, *Introduction*, *op. cit.*, p. 16-17.

9. 1252 a 7 ; voir aussi R. STARK, *Der Gesamtaufbau ...*, *op. cit.*, p. 1-36.

bien ; ils ne voient, en effet, en chacun d'eux qu'une différence de plus ou de moins et non pas d'espèce... Comme s'il n'y avait aucune différence entre une grande famille et une petite cité ; quant à l'homme d'Etat et au roi"¹⁰. Les termes fondamentaux utilisés par ses prédécesseurs, *plèthos*, *oligotès* ou *oligos*, *pléiôn*, *mégale oikia*, *mikra polis*, sont, pour Aristote, du domaine du quantitatif et incapables en conséquence de fournir une définition correcte de l'autorité politique et de la cité. A partir de là, on peut supposer qu'Aristote va prendre le contre-pied des thèses de ses prédécesseurs et s'exprimer dans des termes diamétralement opposés, comme un négatif de la pensée socratique ou platonicienne. Le philosophe souligne, en effet, le caractère qualitatif de son raisonnement sur la cité, que l'on peut résumer par un maître mot : *eidos*, la forme. Pour Aristote, les pensées socratique et platonicienne voient la cité comme une addition d'êtres humains et d'éléments spatiaux et proposent donc une définition arithmétique de la *polis* digne d'être rejetée. Mais, on peut se demander dès lors ce que peuvent recouvrir, dans la *Politique*, les mots *oikia* et *polis*, si la notion d'addition, de personnes et d'éléments spatiaux, doit être rejetée. De fait, il est nécessaire de recourir au détail des textes incriminés pour mesurer correctement l'enjeu.

Xénophon exprime son point de vue dans des dialogues qui donnent l'appréciation de Socrate au sein de discussions situées dans l'Athènes de la fin du Ve s. Dans les *Mémorables*, Socrate dit en premier lieu : "Le maniement des affaires privées ne diffère que par le nombre de celui des affaires publiques". Puis : "On ne peut même pas bien administrer sa maison, si l'on n'en connaît pas tous les besoins et si l'on ne veille pas à suppléer tout ce qui manque. Mais comme la cité se compose de plus de dix mille maisons (*oikiai*) et qu'il est difficile de s'occuper de tant de familles à la fois, pourquoi n'as-tu pas essayé d'abord d'en relever une (*oikos*), celle de ton oncle, qui en a besoin ? Et si tu réussis avec celle-là, tu l'attaqueras à un plus grand nombre ; mais si tu ne sais pas rendre service à une seule, comment pourrais-tu rendre service à un grand nombre ?"¹¹. La différence entre le domaine privé, la "maison", *oikia* ou *oikos*, et le domaine public, la *polis*, est bien le nombre, l'addition rendue par une évaluation numérique approximative, mais massive.

10. 1252 a 7 et s.

11. XENOPHON, *Mémorables*, III, V, 12 ; VI, 14.

C'est dans l'*Economique* que Xénophon livre des détails sur les éléments constitutifs de la maison.

"- Mais une "maison", qu'entends-nous par là ? L'identifions-nous donc avec l'habitation, ou bien est-ce que tout ce que l'on possède en dehors de l'habitation appartient encore à la "maison" ?

- Il me semble en tout cas, dit Critobule, que toute propriété que l'on possède en dehors de l'habitation fait encore partie de la "maison", même située hors de la ville du propriétaire".

Xénophon utilise *oikia* pour l'habitation et *oikos* pour un ensemble qui comporte non seulement l'habitation et ses habitants, mais aussi tous les biens qui s'y rattachent. Si bien que l'*oikos* peut être désigné encore par *ktêsis*, *ktêma* ou *chrêmata*. Mais il y a plus. Dans ces propriétés, la terre, *gè*, tient une place de choix¹². En effet, la fin du dialogue¹³ évoque l'exploitation du bien foncier, *gêorgia*, en particulier par la nécessité de connaître la nature, *phusis*, de la terre, *gè*. Les rapports entre les *oikoi* et la *polis* ne sont donc pas seulement dans l'*Economique* affaire d'addition. Cependant, pour préciser encore les rapports entre le domaine privé et les affaires publiques, Xénophon ajoute : "Tu vois d'ailleurs, dit-il, Critobule, combien de particuliers ont vu leur maison s'accroître grâce à la guerre, et combien de tyrans aussi"¹⁴. Il s'agit bien évidemment de la situation exceptionnelle qu'est la guerre civile au sein de la cité, ou de celle, non moins perverse, du pouvoir d'un seul, acquis en général par la force, et qui permet, par la confiscation des biens des ennemis du maître de la cité et par l'exil, d'accroître indûment l'*oikos*. Ces cas peu ordinaires sont toutefois évoqués comme exemple de l'habileté du chef de l'*oikos* à tirer parti même de ses ennemis ! L'intérêt du passage est, en outre, de montrer la persistance, dans l'oeuvre de Xénophon, des *Mémorables* à l'*Economique*, de la double notion d'affaires publiques et d'affaires privées et le maintien de relations entre ces deux pôles, même si la citation ci-dessus montre la possibilité offerte parfois au domaine privé de supplanter celui des affaires publiques qui devrait pourtant lui être supérieur. Enfin, Socrate propose à ses concitoyens de suivre sans "honte" l'exemple du Grand Roi, qui, lorsqu'il distribue des présents, "appelle d'abord ceux qui se sont montrés braves à la guerre, car rien ne sert de labourer de vastes champs s'il n'y a personne pour les défendre ; ensuite ceux qui travaillent le mieux leurs champs et les font produire : car, dit-il,

12. XENOPHON, *Economique*, I, 5-8.

13. *Id.*, XV, 6 ; XVI, 5.

14. *Id.*, I, 15.

les plus vaillants ne pourraient vivre s'il n'y a personne pour travailler la terre"¹⁵. Ces terres arables qui constituent les *oikoi* forment la *chôra*. Il est incontestable que la cité du Socrate de Xénophon se définit par une addition de "maisons" qui renvoient aussi bien aux groupes humains qui les composent qu'à l'étendue spatiale de leurs biens fonciers.

La cité du *Politique* de Platon ne dit pas le contraire.

"- Eh quoi, alors qu'un homme règne sur toute une région (*chôras*), s'il s'en trouve un autre, simple particulier (*idiôtès*), qui soit de force à le conseiller, ne dirons-nous pas que ce dernier possède la science dont le souverain devrait être pourvu lui-même ?".

Le dialogue se poursuit par l'évocation de la science royale : "Et celui qui l'aura, qu'il soit au pouvoir ou qu'il soit un particulier, n'en recevra pas moins, du droit même de son art, le titre royal". Enfin : "L'Etranger. - Eh quoi, entre l'ampleur d'une grosse maison et le volume d'une petite cité, y a-t-il quelque différence au regard du commandement ?

Socrate le Jeune. - Aucune"¹⁶.

La dimension spatiale du pouvoir politique est affirmée ici comme l'identité entre l'*oikia* et la *polis*, entre le domaine privé et les affaires publiques, cependant l'aspect additionnel n'y est pas fortement exprimé comme chez Xénophon. Toutefois des termes comme *schêma*, la forme, caractérisant l'aspect de l'*oikia*, ou *ogkos*, le volume, associé à la *polis*, ont une incontestable dimension spatiale dont la variation implique simplement le passage du domaine privé à la cité, donc inévitablement une notion quantitative.

Au contraire, les *Lois*¹⁷ insistent sur l'autre aspect de la définition quantitative de la cité : la maîtrise progressive de l'espace par addition de domaines. Le point de départ est "l'inondation", narrée d'après les vieilles traditions :

"Que les rescapés du désastre étaient vraisemblablement des pâtres de la montagne, petites étincelles du genre humain conservées, je pense, sur des sommets". Ces derniers ont en effet constitué des îles, refuges des populations qui les fréquentaient. Les cités de plaine et de bord de mer, précise l'Athénien qui expose ces traditions, ont été anéanties. Après l'apaisement de l'inondation, un espace nouveau

15. *Id.*, IV, 15.

16. PLATON, *Politique*, 259 b.

17. PLATON, *Lois*, III, 677 b et s ; cf. aussi *Timée* 22 d et *Critias* 109 d 4-6 ; sur l'unité de pensée dans les divers dialogues de Platon : V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, Paris 1947.

s'ouvrait aux rescapés : "une multitude énorme de riches terres", ainsi qu'une vie nouvelle, très simple, mais heureuse. Pour la caractériser et définir le pouvoir en cet âge, c'est-à-dire la *politéia*, l'Athénien évoque la Cyclopie d'Homère et la *dunastéia*, en précisant que ces éléments se trouvent encore chez certains Grecs et chez les barbares. Une organisation plus complexe est atteinte lorsque commence, sous l'impulsion de rassemblements d'un grand nombre de gens en cités, la conquête d'un espace cultivable, avec l'agriculture ou *géorgia*. L'espace se transforme alors graduellement en raison de la mise en culture des pentes des montagnes et se modifie brusquement par la construction de murs de pierres sèches qui donnent aux habitations, par encerclement, un emplacement, *oikia*, à la fois un, commun et vaste (*mian oikian au koinèn kai mégalèn apotélountes*). La juxtaposition de diverses habitations au sein de cet espace conduit, en outre, à la nécessité d'une organisation plus élaborée à base de lois pour encadrer une population devenue plus nombreuse. C'est un *synoecisme* que Platon décrit où la quantité joue un rôle essentiel, non seulement dans les relations humaines mais encore dans l'organisation de l'espace. La progression de l'analyse platonicienne se poursuit également par un autre exemple : celui de Troie, c'est à dire la conquête, sous la pression démographique et en raison de l'oubli de l'inondation, des sites de plaine. Toutefois la description de l'espace n'y est plus abordée, l'essentiel ayant été dit. L'aspect quantitatif a été dans tous les dialogues de Platon déterminant sous sa forme additive pour les hommes comme pour l'espace.

Dans la *Politique*, le lien entre le syllogisme premier, la critique des conceptions socratique et platonicienne (l'opposition entre qualitatif et quantitatif) et l'espace de la cité devient manifeste. Toute définition quantitative de la cité, hommes et espace, est défectueuse, elle ne peut donc, pour Aristote, rendre compte de la finalité de la cité qui est le bien. L'essence de la cité reste, de ce fait, dissimulée. En interrompant avec vivacité sa critique par une phrase visant Platon - "Or cela n'est pas vrai"- pour annoncer un exposé de sa méthode d'analyse, Aristote entend bien rétablir la vérité.

Il s'agit de démontrer scientifiquement, c'est-à-dire selon une méthode qui, pour Aristote, a fait ses preuves, le bien-fondé de certaines positions. C'est alors que la science établit de manière irréfutable ce qui n'était encore que l'évidence du syllogisme

premier¹⁸. Aristote précise donc que sa pensée n'est pas une réaction passionnelle envers ses prédécesseurs, mais une réaction scientifique.

2. L'exposé de la méthode aristotélicienne

"En effet, de même que dans les autres domaines il est nécessaire de diviser le composé jusqu'en ses éléments simples (c'est-à-dire les parties les plus petites du tout), ainsi, en considérant les éléments dont la cité se compose, nous verrons mieux aussi en quoi les fonctions dont on a parlé diffèrent entre elles et s'il est possible d'acquérir de chacune une notion scientifique"¹⁹. Ceci nous ramène aux problèmes posés par le syllogisme qui inaugure le livre I. En effet, le syllogisme est l'élément qui démontre la pensée finaliste ; or, ici, il s'exerce dans le domaine de la société humaine ; de ce fait, Aristote peut-il éviter de situer les actes humains dans l'espace et dans le temps, surtout pour en donner l'origine ? Comment, en outre, fonder le raisonnement scientifique, c'est-à-dire, pour Aristote, logique et même syllogistique (ce qui suppose l'exclusion des contingences), en évoquant le temps et l'espace historiques²⁰ ? Le problème est introduit par Aristote lui-même : "C'est donc en regardant les choses évoluer depuis leur origine qu'on peut, ici comme ailleurs, en avoir la vue la plus juste"²¹. Trois expressions sont dès lors remarquables : *pragmata*, *ex archè*, *théôrein*. Le premier terme peut évoquer aussi bien les faits historiques, autrement dit l'analyse par Aristote de données conservées par les Grecs sur leur lointain passé ou de données produites par l'imagination de ces mêmes Grecs sur le passé, que des références à la reconstitution logique qu'Aristote crée pour les besoins

-
18. ARISTOTE, *Politique*, I, I, 1252 a 17 : *dèlon* ; J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote. Etude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris 1970, p. 3, critique l'image traditionnelle de la pensée aristotélicienne : le syllogisme y est l'instrument de la science non seulement privilégié mais unique ; pour une vue dialectique chez Aristote, P. AUBENQUE, *La dialectique chez Aristote, L'attualità della problematica aristotelica, Studia aristotelica III*, Padoue 1970, p. 9-31 ; E. BERTI, *La dialettica in Aristotele, ibid.*, p. 33-80 ; I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung ..., op. cit.*, p. 24-29.
 19. ARISTOTE, *Politique*, I, I, 1252 a 18-23.
 20. Cf. R. WEIL, *Philosophie et Histoire. La vision de l'Histoire chez Aristote, La Politique d'Aristote, op. cit.*, p. 161-189.
 21. I, II, 1252 a 23-26.

de sa démonstration et la satisfaction de son esprit²². De même, l'expression "depuis leur origine" peut faire allusion soit à la première histoire de la cité, soit au point de départ du raisonnement aristotélicien divisé en plusieurs strates évolutives pour les nécessités de la compréhension de l'oeuvre. Il est plus tentant d'écarter une vision purement historique, puisqu'Aristote établit le raisonnement scientifique sur les lois de la logique pour *La Politique*, comme pour ses autres écrits scientifiques. Il semble, en outre, que l'emploi du verbe *théôrein* marque le lien avec les lois de l'intelligence, elles qui l'emportent sur l'observation des faits historiques²³. L'étude précise du texte permettra de l'envisager.

3. Les éléments constitutifs de la cité

Aristote expose l'origine des sociétés humaines sans toutefois utiliser le terme d'homme, *anthrôpos* ou *anêr* ; en effet, son propos vise à définir un "tout", la cité, phénomène humain, mais "tout" qui est en relation avec d'autres composantes de l'Univers. Si bien que la démonstration commence par l'examen de ce qui est le plus général, c'est-à-dire de ce que l'homme partage avec d'autres êtres. Le style marque donc une progression régulière de la plus grande généralité à la précision individuelle : l'expression "ceux qui" est donc utilisée d'abord, "le mâle et la femelle" viennent ensuite, "celui qui commande, celui qui est commandé" terminent le passage, mais corrélativement les termes de *despotès* et *doulos* tendent à évoquer une

-
22. Sur les fondements logiques des reconstitutions de l'origine des sociétés : Cl. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris 1971, p. 303 et s. ; sur le parallélisme entre le raisonnement syllogistique du chapitre I et la méthode du livre II : J. AUBONNET, *Aristote. Politique*, Paris 1960, I, p. 107, n. 1 ; discussions exposées dans *La Politique d'Aristote, op. cit.*, p. 190-197 ; P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote, op. cit.*, p. 48, "l'antériorité des prémisses sera donc à la fois logique, chronologique et épistémologique : du moins faut-il que ces trois ordres coïncident si l'on veut que la démonstration donc la science soit possible", p. 55 ; *Ibid.*, Aristote et le langage, *AFLA*, XLIII, 1967, p. 85-107 ; L. SICHIROLLO, *Aristote : anthropologie, logique, métaphysique. Quelques remarques sur trois essais d'E. Weil*, *ArchPhilos*, XXXIII, 1970, p. 491-509.
 23. P. AUBENQUE, *Théorie et pratique politique chez Aristote, La Politique d'Aristote, op. cit.*, p. 102 : "Chez Aristote, *théôria*, *théôrein* ne se réfèrent pas nécessairement à un savoir transcendant, mais à toute connaissance atteignant une certaine généralité".

communauté humaine. La présence humaine est à ce moment explicite.

Reproduction et sauvegarde

Rappelant que le point de départ de toute communauté (*prôton*) est une nécessité imposée par la nature : l'union par couple du mâle et de la femelle en vue de génération (*génésis*), Aristote exclut de cette première phase la possibilité de choix²⁴. Il oppose donc implicitement l'acte humain, affaire de choix, *proairésis*, à la loi de la nature, dans son aspect le plus physique, corporel même ; le premier suppose la délibération, la seconde l'ignore. Cette affirmation est le début de réponse concrète fourni à la question formulée dès le premier chapitre : pourquoi les hommes forment-ils une communauté ? Le premier maillon de l'explication est donc la nature²⁵. Si la communauté politique est un acte humain, la première communauté est *naturelle*, sous sa forme la plus physique, elle n'a pas encore de dimension *politique* ; en ce sens, Aristote peut parler de mâle et de femelle et souligner que la première communauté, implicitement humaine, s'intègre à un domaine plus vaste : celui des animaux et des plantes, car tous sont soumis à la nécessité de laisser "après soi un autre parcel à soi-même". Le support spatial implicite de ces êtres est bien sûr la Terre, ce que les Grecs exprimaient clairement, auparavant, par la pensée mythique : "Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants"²⁶. Mais, Aristote, en faisant du mâle et de la femelle la première communauté, élimine également les origines mythiques de l'homme, le mâle ou l'*anèr*, créature née à l'origine de *Gaia*, dont Hésiode a chanté la rupture avec l'Age d'Or ainsi que la nécessité, par châtement de Zeus, de s'unir à la femme, façonnée pour la première fois par les dieux en la personne de Pandora²⁷. Cette attitude est familière à Aristote qui a rejeté le mythe, même de type philosophique, pour exprimer sa pensée.

24. ARISTOTE, *Politique*, I, II, 1252 a 28-29 ; sur le caractère impersonnel des termes désignant les individus : F. BOURRIOT, Le concept grec de cité et la *Politique* d'Aristote, *IF*, 46, 1984, p. 196.

25. Le contrat n'est pas le fondement de la cité : cf. P. AUBENQUE, *Politique et éthique chez Aristote*, *Ktèma*, 5, 1980, p. 212.

26. HESIODE, *Théogonie*, 117.

27. *Id.*, 535 et s., *Les Travaux et les Jours*, 42 et s.

Seulement, l'originalité d'Aristote est de marquer immédiatement la différence entre le monde humain et celui des animaux et des plantes. Le premier a besoin de se sauvegarder dans une relation plus complexe que la seule reproduction, car l'homme par son intelligence, *dianoia*, don de la nature, a pouvoir de commander (*archein*) à celui qui, par nature, c'est-à-dire en raison d'aptitudes presque exclusivement physiques, est destiné seulement à être commandé (*archesthai*). Le corps, *sôma*, c'est-à-dire l'esclave, *doulos*, s'oppose à l'intelligence qui prévoit, autrement dit au maître, le *despotès*. L'*anèr* est donc le maître de deux communautés qui sont parallèles, celle de la reproduction et celle de la sauvegarde ; car esclave et femme n'ont le même rang (*taxis*) que chez les barbares²⁸. La sauvegarde pose dès lors deux problèmes : d'une part l'intrusion d'une différenciation entre les hommes, incontestablement liée à une dimension spatiale, d'autre part le difficile problème de l'esclavage par nature.

Désormais, il ne s'agit plus de cette Terre, assise de tous les êtres vivants, mais, au sein de cette même Terre, de l'*oikoumène*, cet espace peuplé d'êtres humains organisés dont les implantations tracent des limites. La coupure repérée par Aristote est familière aux Grecs : Thucydide dans son "Archéologie" remarquait que les barbares étaient proches des Grecs du temps passé, tandis que Platon, on l'a vu, rapprochait les Grecs des temps passés et les barbares de certains Grecs du temps présent²⁹ ; au contraire, le Socrate de Xénophon proposait à ses contemporains de s'inspirer de pratiques politiques du Grand Roi. La position d'Aristote se tient à égale distance des deux penseurs : ni exemplaire ni anachronique le barbare témoigne simplement de son erreur d'analyse sur la première communauté. En établissant, en effet, la confusion entre la femme et l'esclave, donc entre la reproduction et la sauvegarde, le barbare se condamne à être pris pour un esclave, en raison de sa filiation maternelle. Né d'une femme identique à l'esclave, il ne peut être celui "qui par nature commande". De ce fait, il rend possible la constitution de deux espaces au sein de l'*oikoumène*, celui de sociétés éloignées de la *polis*, celui des Hellènes où règne la cité. Toutefois, Aristote sait bien que l'assimilation du barbare à l'esclave est coutumière chez les Grecs. En effet, dit-il, pour les Grecs, comme le prouvent les poètes, les barbares sont des esclaves nés, "comme si par

28. ARISTOTE, *Politique*, I, II, 1252 b 5-9.

29. THUCYDIDE, I, V, I.

nature barbare et esclave c'était la même chose", et plus loin : "aussi refusent-ils à ceux-là (les Grecs) le nom d'esclaves et le réservent-ils aux barbares"³⁰. La raison invoquée par les Grecs pour justifier leur pratique est implicitement traduite par Hérodote, lorsque cet historien reconstitue le régime politique de l'empire perse. L'idéal politique du citoyen grec, homme libre, est l'alternance du commandement : tour à tour commander et être commandé. Or le barbare, le Perse en particulier, en est incapable, lorsque la royauté absolue s'impose : la *polis* de type grec est inconnue dans ses institutions. Lors de l'affrontement de la seconde guerre médique, les Grecs opposés aux Perses refusent, selon Hérodote³¹, la servitude, *desposunè*, *doulosunè*, qui est le seul moyen d'exercer le pouvoir connu par le Grand Roi. Ce dernier ne conseille-t-il pas : "S'ils étaient, à la mode de chez nous, soumis à l'autorité d'un seul, ils pourraient, par crainte de ce maître, se montrer même plus braves qu'ils ne sont naturellement, et, contraints par les coups de fouet, marcher, quoique en plus petit nombre, contre des ennemis plus nombreux ; laissés libres d'agir, ils ne sauraient faire ni l'un ni l'autre" ? Aristote déplace l'explication de l'état de servilité du barbare du domaine du pouvoir à celui de la première communauté. La responsabilité n'en incombe plus au Roi, mais à une mauvaise conception de la première communauté, celle qui assure la *génésis* et la *sôtèria*. Ce déplacement est imposé par la méthode de travail d'Aristote. En effet, en faisant du pouvoir monarchique perse la raison de la servilité du barbare perse, Hérodote, traduisant là probablement la pensée de ses contemporains, ceux qu'Aristote nommera plus tard les poètes, introduisait le problème au plus haut niveau social. Ces positions sont inacceptables pour Aristote, car elles ramènent d'une part aux pétitions de principes de Xénophon, si admiratif d'un pouvoir royal perse cité en exemple pour l'administration des domaines et pour leur défense, et d'autre part aux dialogues platoniciens. En effet, dans les deux cas, le tout, cet ensemble territorial et humain soumis au Grand Roi, n'est qu'une grande maison, c'est-à-dire un maître et ses esclaves. Or le tout est pour Aristote divisé en parties et la *polis* ne peut être une grande maison, encore moins de type barbare. Au contraire, en plaçant le problème de la vocation du barbare à la servilité au premier niveau de communauté, celui de la *génésis* et de la *sôtèria*, conçues de manière erronée par ces mêmes barbares,

30. ARISTOTE, *Politique*, I, II, 1252 b 9, VI, 1255 a 29.

31. HERODOTE, VII, 102, 4-7, 11-12 ; 103, 18-24 ; H. C. BALDRY, *The Idea of the Unity of Mankind, Grecs et Barbares*, Genève 1962, p. 167-196.

puisque la femme et l'esclave y sont sur le même rang, Aristote maintient sa définition de la *polis* aussi éloignée de la réalité perse que des conceptions de ses prédécesseurs. Toutefois, Aristote ne dit pas que cette vocation du barbare est irréversible ; au contraire, selon V. Goldschmidt : "L'examen de la doxographie contient une critique implicite du préjugé de la supériorité des Grecs sur les Barbares, des *eugéneis* sur les *dusgéneis*, donc, aussi, des maîtres sur leurs esclaves"³². Aristote vit probablement en son ami, le bithynien Hermias d'Atarnée, la preuve de la faculté du barbare à assimiler les vertus de type hellénique. Au reste, dans la seconde moitié du IV^e siècle, non seulement l'Asie Mineure mais encore la Sicile ou l'Italie pouvaient fournir le témoignage d'une hellénisation parfois très profonde de populations pré-helléniques, sans parler de Carthage, cité punique mais en contact avec le monde grec, dont la constitution est examinée au livre II de la *Politique* à égalité avec celles de Sparte ou de la Crète, *politéiai* considérées communément comme symboles de bons gouvernements.

Le problème de l'esclavage par nature est encore plus complexe. De fait, il était audacieux de faire de la servitude un état de nature dans la *Politique*, alors que les cités n'y voyaient qu'un statut juridique et une pratique sociale. Toutefois, les affirmations d'Aristote trahissent, elles aussi, l'origine sociale et "politique" de la question. Pour définir l'esclavage par nature Aristote utilise, en effet, les termes du vocabulaire politique : *archein kai archesthai* ; mais seul le *politikos* bénéficie de la possibilité de commander et d'être commandé *tour à tour* (*kata méros*), l'esclave lui n'est que commandé, puisqu'il n'est pourvu que d'une intelligence limitée, et qu'il possède au contraire de grandes possibilités physiques. La position d'Aristote a pu être critiquée en raison de l'aspect apparemment absolu et inéluctable de la condition servile contenu dans le terme *phusei* ; cependant V. Goldschmidt a bien montré, en la circonstance,

32. ARISTOTE, *Politique*, VII, 1327 b 22-23 ; V. GOLDSCHMIDT, La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode, *Zetesis. aangeb. aan. E. de Strycker*. Antwerpen De nederl. Boekhandel, 1973, p. 160 ; dans le même sens : R. WEIL, Deux notes sur Aristote et l'esclavage, *RPhilos*, 172, 1982, p. 343 ; M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *Economie et société en Grèce ancienne*, Paris 1972, p. 406 ; l'opinion de E. LEVY, Naissance du concept de barbare, *Ktema*, 9, 84, p. 14, sur le "racisme" d'Aristote, me paraît trop sévère, le philosophe est probablement plus proche d'Euripide : S. SAID, Grecs et Barbares dans les tragédies d'Euripide. La fin des différences ? *Id.*, p. 27-53.

les limites de cette notion³³. Analysant l'originalité de la méthode aristotélicienne dans la question de l'esclavage, recherche qui ne va pas de l'existence vers l'essence comme d'habitude, mais recherche qui s'interroge d'emblée sur le problème de l'essence de la servitude pour douter du bien fondé des pratiques courantes, V. Goldschmidt conclut : "L'idée de nature n'est donc pas d'une application univoque, dès lors que l'homme servile apparaît, tout ensemble, comme un *ingénu* manqué et comme un esclave par nature (de même que l'homme libre, asservi, est tout ensemble esclave contre nature et libre par droit de naissance, *ek génétès*). Mais s'il est vrai, comme Aristote l'a assumé d'abord, que, seul, l'homme libre de corps et d'âme soit conforme à la nature, il est clair que la logique interne de la doctrine recommande de traiter l'homme servile comme un "péché" de la nature, de tenter par l'art de redresser cette faute et d'éduquer l'esclave pour la liberté, au lieu de "naturaliser" ce manquement et de l'interpréter, contradictoirement non plus comme un "raté", mais comme étant conforme à une autre et nouvelle intention de la nature, celle de produire ces esclaves. Le naturalisme du philosophe fait éclater ainsi l'institution qu'il était destiné à renforcer, et la physique ne parvient pas à s'imposer jusqu'au bout le sacrifice intellectuel qu'elle avait consenti en faveur du droit positif". Et l'auteur de souligner que la tradition médiévale est responsable de l'interprétation de la théorie d'Aristote dans un sens absolu. La vie d'Aristote et son attitude envers ses propres esclaves³⁴, qu'il éduqua pour la liberté, ne prouvent-elles pas, en outre, les nuances à apporter à l'interprétation de la démonstration aristotélicienne ? Car il s'agit de théorie pour Aristote lui-même, c'est-à-dire de la recherche d'une essence qui ne peut se manifester dans sa plénitude que dans une cité répondant à des critères d'excellence. Pour l'historien, la solution aristotélicienne paraît, telle quelle, inapplicable à la réalité vécue au IV^e siècle. En effet, le *despotès* ne cherche pas à

33. Pour la critique : P. AUBENQUE, *Politique et éthique chez Aristote*, *op. cit.*, p. 220 ; V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 162-63 ; et les vues suggestives de R. BODEÛS, *L'animal politique et l'animal économique, Aristotelica*, Mélanges offerts à M. De Corte, Bruxelles-Liège 1985, p. 74-81.

34. L. ROBIN, *op. cit.*, p. 491-94 ; les traditions concernant la vie d'Aristote ont été revue par I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957 ; l'idée d'une cité sans esclaves est très marginale dans la pensée grecque, voir Y. GARLAN, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris 1982, p. 143-155.

savoir si tel être humain doit être ou non esclave *par nature*, selon les hésitations mêmes du philosophe : "Aussi bien la nature veut-elle marquer elle-même une différence entre les corps des hommes libres et ceux des esclaves : les uns sont forts pour les tâches nécessaires, les autres, droits de stature et impropres à de telles activités, mais aptes à la vie politique (qui se trouve partagée entre les occupations de la guerre et celles de la paix) ; cependant le contraire se produit souvent : tels n'ont de l'homme libre que le corps, tels n'en ont que l'âme, car il est bien évident que si le corps suffisait à distinguer les hommes libres autant que les statues des dieux, tout le monde conviendrait que le reste des hommes mérite de leur être asservi. Et si ce qu'on a dit du corps est vrai, il est encore beaucoup plus juste de faire cette distinction en ce qui concerne l'âme ; mais il n'est pas aussi facile de voir la beauté de l'âme que celle du corps. Il est donc évident qu'il y a par nature des gens qui sont les uns libres, les autres esclaves et que pour ceux-ci la condition servile est à la fois avantageuse et juste"³⁵. Le *despotès* de la réalité constate l'existence d'une pratique servile généralisée dans l'espace et le temps et se conforme à la législation et aux pratiques sociales de la servilité admises dans sa cité. Si l'historien retrouve la présence de la servitude jusque dans les premiers textes de la civilisation grecque, les tablettes mycéniennes de l'Age du Bronze, les Grecs avaient d'autres repères. A Sparte, les souvenirs de la guerre de Messénie³⁶ fondaient aussi bien l'hilotisme de Laconie que celui de Messénie ; à Athènes, la loi votée sous l'archontat de Solon en 592, interdisant la réduction des Athéniens à l'esclavage pour dettes, autorisait inversement l'achat d'esclaves étrangers sur des marchés pourvus par la guerre, la piraterie, le brigandage, ou toute autre forme de violence, ce qu'Aristote connaît parfaitement : "Il existe, en effet, une sorte d'esclave et d'esclavage en vertu d'une loi ; cette loi est une sorte d'opinion commune selon laquelle ce qui est vaincu à la guerre appartient au vainqueur"³⁷. Et si le *despotès* de la réalité accorde l'affranchissement, c'est vraisemblablement parce que cette solution sert mieux ses intérêts que la servilité pour des cas individuels précis ; en effet, l'affranchissement ne rompt pas tous les liens économiques et sociaux entre le maître et l'esclave, comme le montre la pratique de la

35. ARISTOTE, *Politique*, I, V, 1254 b 27-1255 a 2.

36. STRABON, VI, 3, 2 ; V. CUFFEL, The classical Greek concept of slavery, *JHS*, 26, 1966, p. 323-42.

37. ARISTOTE, *Politique*, I, VI, 1255 a 5-7.

paramonè, services rendus par l'affranchi à son ancien maître en marque de constante fidélité³⁸.

Aristote a donc pris soin de différencier dans la première communauté la femme de l'esclave, chacun a *par nature* un rôle différent, donc un rang différent, l'une la reproduction, l'autre la sauvegarde. Mais, si la réalité juridique grecque est conforme à la pensée aristotélicienne, puisque la femme libre ne peut être confondue avec l'esclave, la coutume sociale athénienne leur reconnaît un point commun, leur extériorité au foyer et la nécessité de les intégrer rituellement à l'*hestia*³⁹ qu'ils doivent enrichir l'une par la fécondité, l'autre par le travail. Il reste que la *génésis* aristotélicienne est une position plus philosophique que réaliste. *La Politique* ne se préoccupe pas en effet d'une question essentielle pour les cités grecques, celle de la légitimité de l'union de l'homme et de la femme pour l'acquisition de la citoyenneté par leur descendance et par conséquent n'évoque pas la présence de la concubine et des bâtards au sein de l'*oikia*. De même, le philosophe ignore alors l'originalité des solutions matrimoniales de la cité spartiate au IV^e siècle, comme le montre Xénophon au chapitre I (7-10) de sa *Constitution des Lacédémoniens*.

En outre, le philosophe établit une comparaison entre l'esclave et l'animal. Celle-ci est familière aux Grecs ; les esclaves sont, en effet, appelés dans la langue courante *andrapoda*, les bêtes à pieds humains, terme appliqué d'abord aux prisonniers de guerre devenus esclaves et terme connu dès l'époque d'Homère, puis repris par Hérodote, Thucydide, Xénophon ou Platon. La comparaison entre l'esclave et l'animal est abondamment utilisée par Xénophon dans l'*Economique* ; elle permet à Ischomaque, l'Athénien, de distinguer chez les esclaves et chez les animaux une hiérarchie selon leurs aptitudes, de les éduquer de la même façon, afin de les rendre, les uns et les autres, le plus utiles possible au *despotès*⁴⁰. Toutefois, cette comparaison avait aussi des nécessités religieuses : nourrices et pédagogues serviles assuraient la *trophè* des enfants dans les milieux royaux et aristocratiques depuis l'époque homérique jusqu'à la fin de l'époque classique, comme les animaux avaient pu assurer la

38. Y. GARLAN, *Les esclaves...*, op. cit., p.91.

39. *Id.*, p. 55.

40. S. VILATTE, La femme, l'esclave et le chien, les emblèmes du *kalos kagathos* Ischomaque, *DHA*, 12, 1986, p. 271-94.

trophè des enfants divins et héroïques⁴¹. Le parallélisme est frappant dans de nombreux textes, y compris chez Platon⁴². Aristote ne s'intéresse ni à l'un des points de vue ni à l'autre : d'une part la gestion et l'éducation du personnel servile telles que les décrit Xénophon lui paraît fastidieuse - "cette science d'ailleurs n'a rien de grand ni de majestueux... Aussi tous ceux qui peuvent s'épargner personnellement cet ennui (*kakopathein*) en laissent l'honneur à un intendant"⁴³ -, d'autre part il a évacué de sa réflexion les données mythiques. Sa comparaison est donc particulièrement originale : elle intervient au sein de la définition de l'*oikia*. Celle-ci s'est déterminée à la fois contre les théories de ses prédécesseurs et contre une réalité que le philosophe ne peut accepter en sa totalité. L'*oikia* aristotélicienne est donc constituée par la jonction des deux communautés : homme-femme et maître-esclave, jonction qui s'opère par l'homme. Mais, après une citation d'Hésiode, Aristote écrit : "le boeuf, en effet, tient lieu d'esclave pour les pauvres"⁴⁴. Plusieurs réflexions s'imposent. La citation par Aristote d'un poète pénétré par l'idée de l'inspiration divine ne peut s'effectuer que par la perte du sens originel du vers prélevé dans *Les Travaux et les Jours*. Le boeuf chez Hésiode est l'animal de labour et de sacrifice, selon le mythe de Prométhée exposé par le poète aussi bien dans l'oeuvre citée par Aristote que dans la *Théogonie*. Or, chez Aristote, non seulement cet aspect est absent, mais encore le sens de la comparaison est inversé par rapport aux usages de ses contemporains. L'esclave, en effet, tend d'ordinaire à être assimilé à l'animal, dans la *Politique* c'est l'animal qui est assimilé à l'esclave. La raison en est que les *oikiai* ne sont pas toutes similaires et que certaines sont suffisamment pauvres pour manquer d'esclaves ; en conséquence, le boeuf de labour en tiendra lieu. La pauvreté est donc à la fois reconnue et minorée par Aristote : le boeuf permet d'en annuler les effets néfastes, c'est-à-dire l'impossibilité de constituer l'*oikia* en sa totalité. La comparaison de l'animal avec l'esclave, et non l'inverse, permet de sauver une

41. S. VILATTE, La nourrice grecque : une question d'histoire sociale et religieuse, *AC*, 60, 1991, p. 5-28.

42. PLATON, *Politique*, 272 b et s., expose la convivialité des enfants et des animaux au temps de Cronos ; avec l'esclave-animal cet état se poursuit dans les temps civilisés, *Lois*, VII, 790 a, 808 d-e.

43. ARISTOTE, *Politique*, I, VII, 1255 b 33-36.

44. *Id.*, I, II, 1252 b 12 ; sur la qualité des citations poétiques d'Aristote, voir l'excellent article de J. LABARBE, Deux citations homériques d'Aristote, *Aristotelica*, op. cit., p. 207-226.

construction intellectuelle, l'*oikia*, nommée d'ailleurs également *oikos*⁴⁵ : "la communauté constituée selon la nature pour la vie de chaque jour, c'est donc la famille"⁴⁶. Car, pour Aristote, l'homme et l'animal partagent de nombreux points communs et les traités biologiques le démontrent⁴⁷. Toutefois, au sein de cet ensemble constitué en *famille*, une différence fondamentale sépare, dans la pensée aristotélicienne exprimée non seulement dans la *Politique* mais encore dans l'*Ethique à Nicomaque*, l'animal de l'esclave : le premier est éternellement asservi à l'homme, le second peut recevoir éducation et affranchissement, même si la pratique ordinaire de la servilité tend à l'assimilation de l'un à l'autre : "Quant à leur utilité, la différence est mince : esclaves et animaux domestiques apportent l'aide de leur corps pour les besognes indispensables"⁴⁸. La citation d'Hésiode ne doit donc pas être interprétée comme une totale mise en équivalence de l'animal et de l'esclave, elle montre simplement que, dans une situation donnée, l'homme pauvre utilise non pas des esclaves, mais des animaux. Cependant le couple maître-esclave est beaucoup plus riche de possibilités pour atteindre la cité idéale que celui du pauvre et de l'animal. En effet, le premier peut envisager la vertu, le second, par la pauvreté, comme le souligne le livre IV⁴⁹, devra franchir de plus nombreuses étapes intermédiaires que le premier pour rejoindre ce dernier dans une cité idéale. Dans le premier cas, Aristote définit un couple *essentiel*, dans le second cas un couple *existentiel*, substitut

45. Voir H. G. LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1948, p. 1203, souligne que dans la loi athénienne on distingue l'*oikos*, propriété laissée à la mort d'une personne, de l'*oikia*, qui caractérise la seule maison. Cela est conforme au vocabulaire de Xénophon. Aristote reprend la question selon sa méthode à travers le vocabulaire plus ancien d'Hésiode, où la distinction entre les deux termes ne semble pas aussi nettement établie. Ailleurs dans la *Politique*, pour le *doulos par nature*, dans l'accomplissement de ses tâches purement matérielles, Aristote utilise volontiers la comparaison animale : M.-M. MACTOUX, *Douleia. Esclavage et pratiques discursives dans l'Athènes classique*, Besançon-Paris 1980, p. 196 et s.

46. *Id.*, 1252 b 12-14.

47. ARISTOTE, *H. A.*, I, 1, 488 a 7, par exemple, car l'ouvrage fourmille de comparaisons entre l'homme et les animaux ; S.R.L. CLARK, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975, p. 28-47 ; R. BODEÛS, *op. cit.*, p. 43-45.

48. ARISTOTE, *Politique*, I, III, 1254 b 24-26 ; VII, 10, 1330 a 20-33 ; *Eth. Nic.*, VIII, 14, 1161 b 1-10.

49. ARISTOTE, *Politique*, IV, 11, 1295 b 5-11.

du premier. Nous touchons alors à un des points fondamentaux de la *Politique* : exploiter la dialectique entre les deux termes, essence et existence. Si, donc, la famille, *oikia*, est issue de la *génésis* et de la *sôtèria*, elle ne reproduit pas fidèlement la réalité du monde grec du IV^e siècle av. J.-C. Aristote critique aussi bien le vécu que les théories de ses prédécesseurs. En conséquence, la reconstitution aristotélicienne des origines de la cité met de fait en valeur celui qui commande à l'esclave, mais pour le bien de la communauté, l'*archôn*, le *despotès*. Le vocabulaire utilisé par le philosophe serait, selon notre terminologie moderne, social, mais replaçons cet individu dans le cadre de la cité grecque classique : comment ne pas y voir le citoyen ? Soumis à la *phusis* par la *génésis*, l'*archôn* se situe, par la *sôtèria*, à la charnière du monde physique et du monde de la téléologie raisonnée : penser le bien de la communauté, ce qui est l'autre aspect de la *phusis* aristotélicienne, dépassant l'élément biologique. Aristote établit donc la première communauté incluse dans la cité selon des fondements qui déterminent une *essence de la cité*. Le philosophe offre, en effet, au lecteur une définition de la cité qui ne représente pas, on l'a vu, une véritable justification de la réalité. Maintenant que nous savons que le maître, le *despotès*, nous achemine vers la notion de citoyen, et que celui-ci forme une communauté, selon la nature, donc pour le bien commun, avec l'esclave, nous devons nous demander quelle est l'assise spatiale de la première communauté.

Doit-on donner une définition purement génétique de l'*oikia* ou doit-on lui adjoindre une dimension spatiale⁵⁰ ? On remarquera que, s'il s'agissait du second cas, l'*oikia* composée d'une propriété rurale en serait l'élément privilégié, au détriment de la famille issue de l'artisanat et du commerce ; or Aristote ne dit rien de semblable. Il semble que, malgré la citation d'Hésiode, le caractère relationnel de la définition, à la fois génétique envers la femme et hiérarchique envers l'esclave, mais, rappelons-le, pour le bien des deux, l'emporte. Car, on l'a vu, le caractère agraire du boeuf de labour disparaît chez Aristote derrière son rôle social de substitut de l'esclave. Cependant il y a plus. Aristote a nettement exprimé l'idée que la cité ne procédait pas d'un phénomène quantitatif. La cité ne saurait, donc, être liée à une addition d'*oikiai* ou d'*oikoi*, car seul le nombre des domaines déterminerait l'aspect de la cité. La pensée quantitative s'accorde bien avec la conception d'*oikiai* territoriales,

50. W.L. NEWMAN, *op. cit.*, tome II, p. 104.

la cité étant alors la somme de ces *oikia*. Au contraire, l'*oikia* d'Aristote est génétique et hiérarchique ; en ce sens elle est *première*, puisqu'elle constitue l'élément fondamental à la fois de la société et du raisonnement logique, donc scientifique. Il est inutile de chercher dans ce passage une définition spatiale de l'*oikia* ou de l'*oikos*, car l'auteur est à la recherche de la "forme" de la famille, ce qui est nommé dans la philosophie aristotélicienne "cause formelle", et non de son aspect matériel, c'est-à-dire de ce que le philosophe caractérise comme "cause matérielle". C'est ce que laisse entendre encore le complément de définition apporté par Aristote. La famille est "constituée selon la nature pour la vie de chaque jour", avec une nuance éthique qui apparaît plus loin : "Tel est, en effet, le caractère distinctif de l'homme en face de tous les autres animaux : seul il perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et les autres valeurs ; or c'est la possession commune de ces valeurs qui fait la famille et la cité"⁵¹. Le caractère relationnel de l'*oikia* apparaît ainsi dans son cadre temporel fondamental : la vie de *chaque jour*. Ce qui est rendu explicite par Aristote au moyen de citations de penseurs grecs ; en effet, Charondas parle de *ceux qui vivent à la même table* et Epiménide de Crète de *compagnons de crèche (ou de fumée)*⁵². Comme pour la question de l'esclavage, il s'agit, pour Aristote, de justifier par la nature, notion dont nous avons vu la complexité, un état social de la première communauté propre à la pensée aristotélicienne⁵³.

Pour conclure sur l'*oikia*, siège de la reproduction et de la sauvegarde, il nous faut remarquer que les différences entre les hommes sont pour Aristote qualitatives : il y a une différence de nature entre l'homme libre, qui est implicitement de surcroît citoyen ou aura la possibilité de le devenir sous certaines conditions analysées dans d'autres livres de *La Politique*, et l'esclave. Cette différence correspond à une vue hiérarchique de la cité qui ne s'accommode pas d'un espace plan pour la cité, autrement dit d'une addition d'*oikia* sur le sol : ce serait prendre, à la manière de

51. ARISTOTE, *Politique*, I, II, 1252 b 12-14 ; 1253 a 15-20.

52. Voir l'interprétation de F. BOURRIOT, *Recherches sur la nature du génos. Etude d'histoire sociale athénienne, période archaïque et classique*, Paris 1976, p. 672-74.

53. L'interprétation aristotélicienne semble mieux convenir aux *oikia* de cités permettant l'individualisme dans la vie de tous les jours (THUCYDIDE, II, 37, 2, pour Athènes) qu'à l'organisation communautaire préconisée par les lois spartiates, même pour la vie quotidienne ; c'est donc au livre II que la question spartiate est évoquée.

Xénophon et de Platon, la "cause matérielle" pour la "cause formelle". De fait, la démonstration se poursuit avec le village ou *kômè*.

Le village ou kômè

L'ambiguïté du vocabulaire est identique ici à celle qui caractérisait les termes de la "famille", *oikia* ou *oikos* : le substantif *kômè* est connu, défini dans la *Poétique* par Aristote lui-même comme l'équivalent laconien du *dème* attique, mais il ne saurait être utilisé par le philosophe de manière banale⁵⁴. Il est, selon la nature, une partie du tout, la *polis* correctement définie par Aristote. "La première communauté formée de plusieurs familles pour les besoins qui débordent la vie quotidienne est le village"⁵⁵. Il serait vain de voir dans cette *kômè* un processus qui ajoute les *oikiai* ; ce serait revenir à la pensée de Xénophon ou de Platon. La *kômè* aristotélienne répond au refus d'addition quantitative des personnes et des terres : elle satisfait aux besoins supérieurs à ceux de la vie quotidienne. La mutation est encore qualitative. L'*oikia* et la *kômè* sont donc deux mondes différents, même si un lien organique les unit et même si les deux communautés sont chacune en leur spécificité premières. Le village d'Aristote n'est ni l'ordre économique et social de la réalité des villages du IV^e siècle ni la reconstitution de ses prédécesseurs. Il s'agit une fois de plus d'une abstraction destinée à serrer au plus près la "cause formelle". Quels sont donc les biens qui *par nature* dépassent les nécessités de la vie quotidienne ?

Les commentateurs⁵⁶ évoquent en général la religion, la justice, c'est-à-dire une vie de relation qui apparaît effectivement pour la première fois. Cela ne veut pas dire que l'*oikia* en était dépourvue, bien au contraire : le bien, le juste et d'autres valeurs de ce type y ont leur place, cela veut dire que l'on dépasse le culte domestique ou la justice du maître ; désormais la vie de relation touche un groupe

54. HESIODE, *Bouclier*, 18 ; HERODOTE, I, 96 ; THUCYDIDE, I, 5 ; III, 94 ; PLATON, *Rép.*, 475 d ; *Lois*, 627 a ; 746 d ; ISOCRATE, 149 a ; ARISTOTE, *Poétique*, 3, 1448 a 35-37 ; R. WEIL, *op. cit.*, p. 328-415 ; Philosophie et Histoire. La vision de l'Histoire chez Aristote, *La Politique d'Aristote, op. cit.*, p. 180 : le terme "est là pour donner une consistance extérieure à la démonstration" ; *Ind. arist., op. cit.*, 81, 25-29.

55. ARISTOTE, *Politique*, I, II, 1252 b 15-16.

56. J. AUBONNET, *op. cit.*, n. 1, p. 109 ; J. TRICOT, *op. cit.*, n. 5 p. 26, qui parle d'une "nouvelle étape de la civilisation".

organisé d'*oikiai*. Seulement la *kômè* n'est pas une création humaine purement volontaire : en effet, si, comme on l'a vu, l'homme se donne les moyens de parvenir à ce qui est la fin de toute communauté - le bien -, il est dans le schéma aristotélicien poussé par la nature qui ne comporte pas uniquement, chez le philosophe, des éléments purement physiques. Comme l'explique Aristote, la *kômè* procède de la famille (*ek pléionôn oikiôn*), mais lui est hiérarchiquement supérieure : deux notions en rendent comptent et légitiment cette conception, l'*apoikia* et la royauté.

L'*apoikia*, la colonie, a un sens précis dans le vocabulaire politique des Grecs. Il s'agit du déplacement d'une partie de la population d'une cité (plus rarement, en raison de circonstances exceptionnelles, du déplacement de la totalité de la population de la cité) ou de plusieurs cités vers un autre lieu où les colons fondent une cité indépendante de la première ou des premières cités. Il n'en est pas question ici. Pour Aristote, le terme *apoikia* a un sens bien précis : il appartient au domaine de la génération par la famille, il se rattache donc à la notion de nature. Il est bien évident que cette façon de concevoir la colonie est établie non seulement pour éliminer l'aspect territorial, spatial du mot, mais aussi pour expliciter le terme de *pléion*, utilisé par Aristote afin de définir, de manière qualitative et non quantitative, la *kômè* comme une communauté formée de plusieurs familles. En ce sens, la colonie selon la théorie aristotélicienne comporte une part de réalité : dans le vécu de la colonisation grecque, toute *apoikia* procède d'une évolution des générations qui fait des premiers citoyens de la cité récemment fondée des descendants des habitants de la métropole ; mais l'originalité du philosophe, dans ce passage du livre I de la *Politique*, est de n'exploiter que cet aspect au détriment des données spatiales de la colonie. L'*apoikia* pour Aristote est non seulement l'image de la succession des âges, puisqu'il cite les enfants et les petits enfants, mais aussi celle des solidarités évoquées par les frères de lait. La *kômè* aristotélicienne se distingue donc de l'*oikia* dont elle procède par la densité des relations humaines, aussi bien "horizontales" que "verticales", qu'elle engendre. Avec ses images, en effet, Aristote ouvre à la communauté villageoise un espace qui n'est pas plan comme celui du "cadastre", mais un espace qui comporte deux dimensions, celui "horizontal" des relations de similitude entre les membres de la *kômè*, les *homogalactes*, et celui "vertical" de la succession des générations, qui exprime la hiérarchie établie entre la famille et le village. Dans les deux cas,

celui de l'*oikia* et celui de la *kômè*, le réalisme spatial, la "cause matérielle", n'est pas évoqué ; il en est même exclu. Première, on l'a vu, comme l'*oikia*, la *kômè* entretient donc un rapport de symétrie avec la *famille*, mais elle apparaît opposée également à celle-ci dans sa finalité : les besoins qui ne sont pas quotidiens ; enfin, dans la hiérarchie des communautés, elle impose sa supériorité à la famille. Or cette définition de la *kômè* amène Aristote à une double évocation de l'*oikoumène*, une fois de plus, et du passé, notion confrontée ici à la question de l'origine des cités.

Le philosophe fait allusion à deux époques : l'une ancienne, l'autre actuelle. L'intérêt de cette coupure se trouve dans le fait que la royauté est non seulement considérée comme la caractéristique du passé, mais encore comme celle du pouvoir au sein de la famille et du village. Ceci amène une comparaison entre les éléments constitutifs des communautés hiérarchisées du présent et du passé dans le but d'y trouver des points communs. "C'est justement pour cela que les cités, à l'origine, étaient gouvernées par des rois, comme le sont encore aujourd'hui des peuples (*ethnè*) ; elles se formèrent de gens soumis à des rois : toute famille est, en effet, soumise à la royauté du plus âgé, et les colonies sont dans le même cas par suite de la communauté d'origine"⁵⁷. Il se crée les équivalences suivantes : la communauté originelle est semblable à l'*ethnos* actuel, en conséquence elle ne peut être déjà une cité. Et pourtant la cité en est issue : elle s'est formée à partir de gens gouvernés par des rois, mais elle ne peut se confondre avec eux. En effet, Aristote poursuit le parallélisme entre la famille et le village : la première est soumise à la royauté du plus âgé et le second, colonie de la famille, est donc dans le même cas. Une citation vient consolider la démonstration. "C'est ce que dit Homère : 'Chacun de ses enfants, de sa femme, est le chef' ; car les familles étaient disséminées et c'est ainsi qu'elles vivaient autrefois". Ce vers d'Homère, présent aussi dans les *Lois* de Platon⁵⁸, est, comme précédemment, donné en dehors de son contexte mythique, ce que Platon avait évité, et de ce fait il s'inscrit dans l'entreprise de rationalisation des données mythiques déjà effective dans l'*Archéologie* de Thucydide⁵⁹. Ainsi, Aristote bénéficie à la fois de l'autorité du poète et de la mise en oeuvre par l'historien athénien d'un discours sur le passé qui convient parfaitement à sa méthode de travail, fondée sur le syllogisme. Ce faisant, le philosophe s'autorise à faire

57. ARISTOTE, *Politique*, I, II, 1252 b 19-22.

58. PLATON, *Lois*, III, 680 d ; cf. aussi *Eth. Nic.*, X, 10, 1180 a 28.

59. THUCYDIDE, I, III-IX.

coïncider sa démonstration logique et le passé, autrement dit le point de départ de l'analyse logique, *to prôton*, et le temps ancien, *to archaion*. Mais, pour l'historien contemporain, ce passé est celui élaboré par une école philosophique : ayant été épuré de nombreux témoignages, il ne peut rendre compte de la richesse de la pensée grecque en ce domaine, que ce soit la pensée épique ou les recherches des Ve et IVe siècles sur les traditions anciennes⁶⁰. Il va de soi que la reconstitution par Aristote de l'évolution qui mène de la famille au village, puis à la cité n'est pas historique ; aucune preuve concrète n'est apportée à l'appui de l'historicité des affirmations, contrairement, par exemple, aux *enquêtes* d'Hérodote ou de Thucydide, qui respectent, chacun à leur manière, les règles indispensables, sinon de l'authentification des faits, parfois impossible à réaliser pour le plus lointain passé, du moins de leur localisation, suffisamment précise, dans le temps et l'espace. L'intrusion du passé dans la démonstration aristotélicienne par la médiation d'Homère ne modifie donc pas une méthode de travail qui est à la fois critique sur la cité du présent ou du passé et sur les théories des prédécesseurs. La royauté rejoint de ce fait la notion aristotélicienne de la nature ; elle appartient à des communautés qui sont antérieures ou extérieures à la cité, telle que celle-ci est définie par le philosophe. La royauté aristotélicienne est, en outre, une réponse à deux affirmations de Platon, l'une soutenant qu'il n'y a qu'une différence de plus ou de moins entre les divers types du pouvoir : "par exemple, si l'on exerce l'autorité sur un petit nombre, on est un maître ; si ce nombre est plus grand, un chef de famille ; s'il est encore plus grand un homme d'Etat ou un roi", l'autre décrivant l'origine de la royauté comme une organisation "où les aînés commandent en vertu du pouvoir à eux transmis *par un père ou une mère*", ce qui est incompatible avec le couple constitué par nature dans l'*oikia* aristotélicienne où le pouvoir appartient à l'homme dans l'intérêt du couple⁶¹. Pour Aristote, Platon met sur le même plan, parce qu'il pense quantitativement, le *basilikos*, le pouvoir de type royal, et le *politikos*, le pouvoir du citoyen. Aristote pense le contraire : la royauté est imposée seulement par la nature au moment où se forment d'une part la famille et d'autre part le village ; quant au *politikos*, il s'impose, selon Aristote, lorsqu'il y a utilisation des "normes de la science politique". Il y a donc différence d'espèce. L'intrusion du temps passé dans les étapes de la démonstra-

60. Cf. F. JACOBY, *Atthis, the Local Chronicle of Ancient Athens*, Oxford 1949, p. 13-122.

61. ARISTOTE, *Politique*, I, I, 1252 a 13-16 ; PLATON, *Lois*, III, 680 e 1.

tion logique ne fait que renforcer celle-ci. Cela permet de revenir à l'*ethnos*. Pour Aristote, il représente incontestablement un stade précivique, qui a pu caractériser des communautés anciennes, telles que le philosophe les imagine, mais qui est encore vivace. On aimerait savoir justement où se placent les *ethnè* dans l'*oikoumène*. Si Aristote est laconique sur cette forme d'organisation en ce passage de la *Politique*, il n'en reste pas moins que l'*ethnos* peut fort bien dans l'esprit du philosophe concerner les Grecs ou les barbares⁶². Dans le second cas, la royauté barbare sur l'*ethnos* n'est probablement pas un état définitif, comme on l'a vu pour l'esclave, mais peut constituer une étape vers l'hellénisation sous forme de cité. En effet, une remarque s'impose : Aristote donne une image réductrice de l'*ethnos* en l'associant uniquement à la royauté. Or, l'*ethnos* comporte, dans le monde grec, des institutions, sous forme de *koinon*, faisant place à l'Assemblée et au Conseil, ce qu'Aristote savait bien sûr. Or, justement, en uniformisant l'image de l'*ethnos* au moyen de la royauté, qui est effectivement dans la réalité une institution très présente dans le monde barbare, Aristote ouvre la possibilité d'une évolution de l'*ethnos*, même barbare, vers la cité. Le philosophe n'a-t-il pas au livre II de la *Politique* examiné une cité non hellénique, Carthage, au même titre que Sparte ou les cités de la Crète ? Toujours est-il que l'image implicite de l'*oikoumène* dans la *Politique* s'accroît en complexité : la coupure ne passe plus seulement entre le monde grec et le monde barbare, mais entre le monde des communautés civiques et celui des communautés préciviques localisées probablement pour Aristote aussi bien dans le monde grec que dans le monde barbare. Mais à ce stade de la démonstration, il paraît évident que la royauté aristotélicienne des temps anciens ou de l'*ethnos* actuel n'a pas plus de fondement spatial que la famille et le village aristotéliens. Si le *Politique* de Platon pouvait, on l'a vu, évoquer l'homme qui règne sur la *chôra*, le roi chez Aristote tient son autorité de son rang privilégié dans le groupe humain, qui n'est évalué que par sa place dans la génération, il s'agit de l'*Ancien* par excellence. Ceci est renforcé par l'allusion à la dissémination des familles. Cette idée n'est-elle pas en contradiction avec la définition de la *kômè* comme "la communauté de plusieurs familles pour les besoins qui débordent la vie quotidienne" ? C'est ici que se manifeste la souplesse du système aristotélicien, qui n'est pas lié à une notion

62. S. VILATTE, Aristote et les Arcadiens : *ethnos* et *polis* dans la *Politique*, *DHA*, 10, 1984, p. 179-202.

spatiale. En effet, le terme *disséminé* (*sporades*), utilisé par Aristote dans la *Politique* pour caractériser les communautés préciviques, s'oppose, dans l'*Histoire des animaux*, à celui de troupe⁶³ ; il n'a donc pas de connotation spatiale. Au contraire, *sporades* rend compte de l'absence de liens entre les membres de communautés, qu'ils soient animaux ou humains. N'assurant que des besoins de tous les jours, les familles n'éprouvent pas la nécessité d'établir des liens entre elles ; au contraire, dès que la conscience de pouvoir assumer des besoins supérieurs se manifestera au sein des *oikiai*, les liens se créeront, mettant fin à la séparation en familles. De fait cette situation de séparation peut être, pour Aristote, soit du présent, soit du passé, dans le monde grec comme dans le monde barbare. La pensée aristotélicienne laisse à chacun un rythme propre d'évolution. Ainsi, l'*oikia* et son roi, la *kômè*, colonie de la famille, et son roi, l'*ethnos* et son roi ne sont jamais définis comme des réalités spatiales, susceptibles d'une représentation "cadastrale" ou géographique, mais comme des réseaux de relations humaines, créés en fonction de la qualité des besoins, ceux de tous les jours ou ceux supérieurs aux nécessités quotidiennes. Ces réseaux ne sont pas susceptibles d'une représentation sur la carte (ou *pinax*), l'espace plan de la carte ne leur convient pas⁶⁴. Ces réseaux de relations dessinent un espace social de solidarité, "horizontal", et un espace social "vertical", celui des générations, temps naturel, qui mène à la notion plus abstraite de hiérarchie. En effet, le pouvoir, de type royal, sur l'*oikia* est le privilège de l'âge mûr, symbole de la maîtrise des expériences dont un humain peut témoigner, inversement la notion de descendance, symbole de la complexité des relations humaines, permet au philosophe de caractériser la *kômè* comme supérieure à la famille. Les premières communautés qui composent donc la cité sont définies en dehors de toute référence spatiale matérielle, elles construisent au sein de l'*oikoumène* un espace social abstrait et hiérarchisé. La cité aristotélicienne qui en est issue ne peut que fournir la même image.

63. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, I, 1, 488 a 3 ; *Politique*, I, VIII, 1256 a 23.

64. Cf. HERODOTE, V, 49, la notion de carte est connue du monde grec classique : au Ve s. Aristagoras de Milet possédait une des cartes ioniennes, lorsqu'il tenta de faire venir des Grecs en expédition dans l'empire perse ; cf. J.O. THOMSON, *History of Ancient Geography*, Cambridge 1948, p. 40-112.

La cité

"La communauté née de plusieurs villages est la cité, parfaite, atteignant désormais, pour ainsi dire, le niveau de l'autarcie complète : se formant pour permettre de *vivre*, elle existe pour permettre de *bien vivre*"⁶⁵. Cette cité, comme les communautés qui la composent, ne fait pas référence à une dimension territoriale. Elle est issue, au sens génétique, des *kômai* ; par conséquent, l'image qui s'impose n'est pas celle de la juxtaposition, mais celle de la procession. La mise en relation des villages pour constituer la cité demeure qualitative et hiérarchique : elle s'accomplit pour la réalisation de l'ensemble des besoins humains, ceux de la vie de tous les jours, mais en vue du bien et du juste, par l'*oikia*, et ceux qui dépassent le quotidien, soit au sein de la *kômè*, soit à un niveau supérieur au sein de la *polis*. En ce sens, la cité est autarcique, elle assure, selon la formule d'Aristote, non seulement le *vivre*, mais encore le *bien vivre* ; or ce n'est que le livre III qui formulera le lien entre cette cité et les institutions, éclaircissant le problème de la légitimité de l'union matrimoniale par l'évocation de la *phratrie* : "Voilà d'où sont nés dans les Etats les alliances de familles (*kèdéiai*), les phratries, les sacrifices publics et toutes les relations de la vie en commun... Une cité est une communauté de familles (*génè*) et de villages vivant d'une vie parfaite et autarcique ; c'est cela, à notre avis, mener une vie heureuse et bonne"⁶⁶. La cité du livre I est qualifiée par Aristote de *téléios*, ayant atteint sa fin, symbole de perfection. De fait la cité "existe par nature, tout comme les premières communautés : elle est, en effet, leur fin ; ce qu'est chaque chose, une fois sa croissance achevée, c'est cela que nous appelons la nature de chaque chose"⁶⁷. La notion de fin, ou *télos*, est double ici : elle concerne à la fois le monde matériel et l'homme. La nature dans ses éléments les plus

65. ARISTOTE, *Politique*, I, II, 1252 b 27-30.

66. E. LEVY, Cité et citoyen dans la Politique d'Aristote, *Ktema*, 5, 1980, p. 229-30 ; III, IX, 1280 b 35-1281 a 2.

67. ARISTOTE, *Politique*, I, II, 1252 b 30-33 ; E. LEVY, Apparition en Grèce de l'idée de village, *Ktema*, 11, 1986, p. 118 ; la réalité matérielle du passage des *kômai* à la *polis*, révélée par l'archéologie, paraît plus diversifiée que dans la *Politique* : J.N. COLDSTREAM, Dorian Knossos and Aristotle's villages, *Aux origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommages à H. Van Effenterre*, Paris 1984, p. 311-322 ; *Id.*, *The Formation of the Greek Polis. Aristotle and Archaeology*, Vortr. Rhein.-Westfäl. Akad., 272, 1984.

physiques a pour fin le vivre et sa reproduction⁶⁸, et l'homme est concerné par cette réalité, mais il a également pour fin le *bien vivre*, telle est sa nature propre. Au sein de la cité, ces deux notions différentes, mais complémentaires, peuvent être conciliées à condition d'établir entre elles une hiérarchie, c'est-à-dire de placer le *bien vivre* au-dessus du *vivre*. De même qu'Aristote a donné aux termes *oikia* et *kômè*, utilisés régulièrement par les Grecs, l'homme ordinaire ou le penseur, une signification particulière, par glissement des usages antérieurs, traditionnels ou philosophiques, vers un sens neuf, précis, typiquement aristotélicien, de communautés naturelles, de même la *polis*, héritière de ces communautés, possède une définition unique, celle d'une communauté naturelle selon les normes du philosophe. Ce dernier en tire les conséquences : la nature impose à l'homme, comme à l'animal, certaines règles indispensables à la vie, mais l'apanage de l'homme est de posséder en plus la volonté et le pouvoir de déterminer son sort. Celui qui discerne l'intérêt de la cité autarcique agit en vue du bien : "or se suffire à soi-même est à la fois une fin et ce qu'il y a de meilleur"⁶⁹. En effet, si l'homme délibère sur les moyens et non sur la fin⁷⁰, son refus, plus ou moins conscient selon

68. Cf. M.P. LERNER, *op. cit.*, p. 15 : la *phusis* est une des notions aristotéliennes qui a droit à la qualification téléologique ; A. MANSION, *Introduction* ..., *op. cit.*

69. ARISTOTE, *Politique*, I, II, 1253 a 1.

70. *Id.*, III, 1278 b 15-30 ; le problème de la volonté humaine est complexe, mieux exposé dans l'*Ethique à Nicomaque* que dans la *Politique*, voir : R.A. GAUTHIER, J.R. JOLIF, *Ethique à Nicomaque*, Louvain-Paris 1958-59 ; E. WEIL, *L'anthropologie d'Aristote*, RMM, 1946, p. 7-36, l'auteur laisse une large place à la liberté humaine ; D.J. ALLAN, *The practical syllogism, Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr. A. Mansion*, Louvain 1955, p. 325-40 ; A.W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960 ; J. RITTER, *Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, *Phj*, 74, 1966-67, p. 235-53, l'homme dans la *polis* réalise sa fin et met en acte sa raison ; D.J. FURLEY, *Two Studies in Greek Atomists, II, Aristotle and Epicurus on voluntary Action*, Princeton-New-Jersey 1967, p. 161-237 ; S.G. ETHERIDGE, *Aristotle's practical Syllogism and Necessity*, *Philologus*, 112, 1968, p. 20-42, l'auteur insiste sur le déterminisme des conceptions aristotéliennes ; W.F.R. HARDIE, *Aristotle and the free will problem*, *Philosophy*, 43, 1968, p. 274-78, cet article tend à nier la question de l'opposition entre déterminisme et volonté ; J.-P. VERNANT : *Ebauches de la volonté dans les tragédies grecques, Mythe et tragédie*

ses possibilités d'exercer un jugement correct, du *bien vivre* peut être assimilé à une erreur. Ceci explique que dans la *Politique* Aristote puisse non seulement intégrer à sa démonstration des situations comme celles de l'*ethnos* grec ou barbare et celles d'un passé précivique⁷¹, mais encore évoquer l'individu moteur des mutations. En effet, si l'homme participe par sa volonté⁷² à la genèse de la cité, il accomplit en même temps sa nature propre : "D'après ces considérations, il est évident que la cité est une réalité naturelle et que l'homme est par nature un être destiné à vivre en cité (*un animal politique*) ; celui qui est sans cité est, par nature et non par hasard, un être ou dégradé ou supérieur à l'homme"⁷³. L'homme est en situation médiane entre l'animal, avec qui il a des points communs tout en lui étant incontestablement supérieur, et la divinité⁷⁴. Celui qui refuse la cité, l'*apolis*, refuse du même coup les relations qui se nouent au sein de l'*oikia*, de la *kômè*, ce que montre une citation d'Homère : "il est comme celui à qui Homère reproche de n'avoir "ni famille, ni loi, ni foyer"⁷⁵. Dans un schéma idéal où l'homme serait capable de saisir parfaitement sa finalité et donc la nécessité de vivre en cité, l'histoire n'existerait pas, car seul le temps nécessaire (un temps "naturel" dirait-on) à la réalisation des diverses communautés naturelles s'écoulerait entre la claire perception par l'homme du bien que ces communautés doivent lui apporter et leur réalisation effective. C'est pourquoi le philosophe peut écrire : "Par nature la cité est antérieure à la famille et à chacun de nous, car le tout est nécessairement antérieur à la partie". Dans une vision hiérarchique de la cité comme celle d'Aristote, l'antériorité signifie, certes, la

en Grèce ancienne, 1, Paris 1972, p. 43-75, l'homme délibère sur les moyens.

71. *Id.*, I, II, 1253 a 1..

72. P. AUBENQUE, *Politique et éthique chez Aristote*, *op. cit.*, p. 212 : "Les communautés humaines sont naturelles, elles ne sont donc pas des constructions ; et pourtant elles sont le résultat d'une évolution historique".

73. ARISTOTE, *Politique*, I, II, 1253 a 1-4 ; si l'homme est pour Aristote un animal politique, bien avant le Stagirite et à l'inverse le tyran Clisthène de Sicyone avait proposé, dans le cadre civique des tribus, des animaux comme modèles pour les citoyens, voir S. VILATTE, Le porc, l'âne, le porcelet et les chefs du peuple des tribus clisthénienne : des emblèmes pour les citoyens de Sicyone, *DHA*, 16, 2, 1990, p. 115-133.

74. *Id.*, 1253 a 29.

75. *Id.*, 1253 a 5.

supériorité de la *polis* sur l'*oikia*, car il ne faudrait pas déduire du phénomène de procession de la cité à partir des premières communautés une subordination de la cité à ces dernières. Mais cette antériorité, corrélativement, signale, dans la situation idéale, l'absence d'histoire au sein de la téléologie de la cité parfaite et *par nature*. En effet, chez le Stagirite, l'être parfait et achevé, la cause finale, se confond parfois avec le moteur, c'est pourquoi les termes 'premier' ou 'antérieur' désignent tantôt ce qui précède, tantôt le but⁷⁶. Mais Aristote sait que la nature ne réussit pas toujours à atteindre sa finalité (le cas est net dans l'analyse de l'esclavage) et que l'homme est de même sujet à l'erreur; en conséquence, le philosophe a constaté, dans la *Politique*, on l'a vu, que l'homme peut choisir malencontreusement de vivre soit en *oikiai*, soit en *kômai*, soit enfin en *ethnè* et de s'attarder dans ces communautés naturelles. L'erreur repousse donc la perception et l'accomplissement corrects de la finalité et permet l'existence d'un temps historique : il faudra des étapes nombreuses pour retrouver le chemin de la bonne finalité, ainsi arrive l'histoire des communautés, en particulier sous sa forme chronologique. Cela explique, dans la pensée aristotélicienne, les disparités au sein de l'*oikoumène*, les uns vivant en cités et les autres en communautés préciviques, et l'existence dans le passé de communautés naturelles qui n'ont pourtant point l'aspect de *poleis*. Mais rien n'est irréversible. Car justement, nous retrouvons le thème de la volonté humaine : "La nature est donc à l'origine de l'élan qui pousse tous les hommes vers une telle communauté ; mais le premier qui la constitua fut cause de très grands biens"⁷⁷. Un premier homme dans les communautés mit en oeuvre les moyens pour réaliser la fin, la *polis* ; Aristote pensait probablement à un roi, dont le pouvoir subissait alors une mutation puisqu'il s'exerçait désormais sur une cité ; la question sera reprise de manière légèrement différente au livre II. Dans le cas de ce premier homme, comme dans celui de l'*apolis*, la notion aristotélicienne de l'histoire apparaît non seulement sous forme chronologique, mais encore sous forme éthique. Les actes humains sont jugés dans le livre I de la *Politique* selon la

76. *Id.*, 1253 a 18-20 ; pour F. BOURRIOT, *Le concept grec...*, *op. cit.*, p. 195-96, Aristote raisonne à la fois en naturaliste (les membres d'un corps humain ou animal ne peuvent vivre sans lui) et en logicien (notion de *cosmos*, c'est-à-dire d'ordre) ; J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 70 ; J.-M. BERTRAND, Sur l'archéologie de la cité (Aristote, *Politique*, 1252 a-1253 a), *Histoire et linguistique*, Paris 1984, p. 271-78.

77. *Id.*, 1253 a 29-31.

norme aristotélicienne du bien. En outre, s'il y a l'*apolis* et celui qui permet de réaliser la cité, il y a aussi l'homme "qui rompt avec la loi et avec le droit, le pire de tous"⁷⁸. Ce dernier amène, en effet, une histoire jugée néfaste par le philosophe. En somme, l'histoire selon Aristote s'écrit ainsi : en premier lieu un stade prépolitique, dans la meilleure des situations, c'est-à-dire en raison de l'action d'un homme clairvoyant, ce temps "naturel" est le plus bref possible, dans la moins bonne, en raison de l'erreur humaine, il s'agit d'une situation qui dure et amène une histoire de ces communautés, en second lieu un stade où la *polis* s'installe, enfin un troisième stade où l'idéal de la cité comme communauté pour le *vivre* et le *bien vivre*, idéal probablement entrevu par celui qui mit en oeuvre la cité, ne paraît plus réalisé, ce que le philosophe peut constater au moment où il écrit par l'examen des discordes de son époque. Toutefois, rien n'est irréversible ; le *nomothète*, bien conseillé par le philosophe, peut accomplir le retour de la cité dans le droit chemin, ou le *phronimos*, l'homme sensé, tel que le fut Périclès⁷⁹.

Conclusion

La cité aristotélicienne du début du livre I est définie comme une communauté "naturelle", ce qui veut dire qu'elle s'éloigne autant de la réalité peu satisfaisante que des théories des prédécesseurs du philosophe. En effet, dans les deux cas, c'est soit le *vivre*, comme seule fin de la communauté politique, soit une conception additive, ou quantitative, de la cité, notion erronée, qui sont critiqués par le philosophe. En effet, ce dernier ne peut guère s'accommoder des définitions de la *République* de Platon : "Dès lors, un homme prend un autre homme avec lui en vue de tel besoin, puis un autre en vue de tel autre besoin, et la multiplicité des besoins assemble dans la même résidence (*oikèsis*) plusieurs hommes qui s'associent pour s'entraider : c'est à cette association d'hommes sur un même lieu de résidence que nous avons donné le nom de cité". Et plus loin Platon ajoute : "Voilà donc des maçons, des forgerons et beaucoup d'artisans semblables qui, en s'associant à notre petite communauté, vont augmenter sa population... Mais elle ne serait pas encore bien grande, si nous y ajoutions des bouviers, des bergers et les autres espèces de pasteurs". Enfin :

78. *Id.*, 1253 a 32-33.

79. ARISTOTE, *E. E.*, VI, 5, 1140 b 7-10 ; R. BODEÛS, *op. cit.*, p. 16-17, 78-79, 93, 154, 166 ; *Id.*, Qu'est-ce que parler adéquatement des choses humaines ? La réponse d'Aristote, *RPhL*, 85, 1987, p. 169-70, 354.

“Ce ne serait plus, dit-il, une petite cité, si elle réunissait tant de personnes”⁸⁰. Même abordée sous l’angle des relations entre êtres humains, la question de l’origine de la cité reste dans la *République* liée à deux notions semblables à celles que l’on trouve dans le *Politique* et les *Lois* : l’inscription des progrès des associations sur le sol et le phénomène additif ; de plus une question aussi essentielle que celle de l’esclavage n’y a pas sa place. Au contraire, la pensée aristotélicienne prétend restituer à la cité sa véritable essence, c’est-à-dire subordonner les questions matérielles au *bien vivre*. C’est pourquoi le philosophe conserve les termes de la réalité, *oikia*, *kômè*, *polis*, pour, par glissements successifs lors de l’analyse, passer, du sens commun purement matérialiste ou du sens philosophique trop quantitatif, à un autre sens, qualitatif, qui exprime la hiérarchie du bien. L’homme qui vit en cité, celui que d’autres livres de la *Politique* nommeront le citoyen, se définit dans l’analyse aristotélicienne à la fois positivement et négativement : dans le premier cas comme membre des diverses communautés naturelles, dans le second par opposition à la femme, à l’esclave et au barbare⁸¹. Pour ce citoyen, la cité n’a pas encore d’espace matérialisé, celui de la contiguïté des *oikiai* au sein des *kômai* et celui de la contiguïté des *kômai* au sein de la *polis*. Or cette notion n’est pas seulement présente, comme on l’a vu, chez Xénophon et chez Platon, elle est aussi un souci général des Grecs, attachés au maintien des limites de leurs domaines et de leur cité. Cette contiguïté territoriale se trouvait sur la carte ionienne que le milésien Aristagoras montrait aux Spartiates, pour les cités grecques et pour les peuples barbares composant l’empire perse : “Leurs pays se touchent, comme je vais te le faire voir”⁸². Cette contiguïté territoriale des lots de terre est bien visible dans les cités coloniales d’Italie du Sud ou de Sicile avec leurs lots de terre répartis de manière toute géométrique dans le centre urbain ou dans les parcelles de terrain cultivable : Megara Hyblaea ou Métaponte en sont des exemples typiques⁸³. Avant de s’inscrire sur le sol

80. PLATON, *République*, II, XI, 369 c, 370 d-e.

81. P. VIDAL-NAQUET, Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l’Utopie, *Recherches sur les structures sociales dans l’Antiquité classique*, Paris 1970, p. 63-80.

82. HERODOTE, V, 49, c’est le verbe *échô* qui traduit la notion de contiguïté territoriale visible sur la carte d’Aristagoras.

83. E. LEPORE, Problemi dell’organizzazione della chora coloniale, D. ADAMESTEANU, Le suddivisioni di terra nel Metapontino, G. VALLET, Espace privé et espace public dans une cité coloniale

colonial, ce schéma existait, sinon sur des représentations figurées, au moins dans les esprits. La cité aristotélicienne, définie comme communauté naturelle, ne peut faire l'objet d'une carte ou *pinax*. Cela s'explique par la méthode d'analyse d'Aristote qui est doublement critique : envers la réalité et envers la pensée philosophique. Aristote explique surtout de cette manière, *ce que ne doit pas être la cité*. Toutefois, les conceptions aristotéliciennes dessinent un espace social à la fois solidaire et hiérarchisé : celui des relations au sein de la famille, du village, de la *polis*. Cet espace a été caractérisé dès le début du livre I, avant même les développements explicatifs, par les termes *périechousa* et *kuriôtatè*. Or, le *Péri Ouranou*⁸⁴ procure le moyen d'offrir à ces termes une représentation spatiale métaphorique qui restitue les caractéristiques de la communauté politique ou cité. "En un premier sens, nous appelons Ciel la substance de la circonférence la plus extérieure de l'Univers ; en d'autres termes, c'est le corps naturel qui réside à la circonférence la plus extérieure de l'Univers. Nous désignons, en effet, habituellement par Ciel la région la plus extérieure et la plus élevée, que nous assignons pour siège à tout ce qui est divin. En un autre sens, c'est le Corps qui est continu avec la circonférence la plus extérieure de l'Univers, et nous plaçons la Lune, le Soleil et quelques uns des astres, car nous disons aussi qu'ils sont dans le Ciel. En un dernier sens, nous donnons le nom de Ciel au corps qui est enveloppé par la circonférence la plus extérieure, puisque le tout ou la totalité nous l'appelons habituellement le Ciel. Le Ciel étant donc pris en trois sens nous disons que le tout enveloppé par la circonférence la plus extérieure est nécessairement constitué par la totalité du corps naturel sensible, pour la raison qu'il n'existe aucun corps en dehors du Ciel et qu'il ne peut s'en

d'Occident (Megara Hyblaea), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973, p. 15-47, 49-61, 83-94 ; J. SVENBRO, A Megara Hyblaea : le corps géomètre, *Annales ESC*, 37, 1982, 5-6, p. 954-57 ; F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, Paris 1984, p. 93-126.

84. ARISTOTE, *Péri Ouranou*, II, 19, 278 b 11-28 ; sur le cercle et la sphère comme symboles de perfection chez Aristote, voir le *Péri Ouranou*, II, 4, 286 b 27-33, 287 a 11-22 ; T. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1949, p. 169-171 ; H. G. APOSTLE, *Aristotle's Philosophy of Mathematics*, Chicago 1952, p. 111 et s. ; et J.-M. LE BLOND, *op. cit.*, p. 394 ; même idée chez G. AUJAC, Les modes de représentation du monde habité d'Aristote à Ptolémée, *AFLM*, 16, 1983, p. 13-32.

produire aucun". Dans ce passage comme dans la *Politique*, on trouve le verbe *périechein*⁸⁵ ; ce dernier traduit pour la cité le lien qui unit toutes les communautés en les encerclant et pour le monde céleste l'enveloppe la plus extérieure, c'est-à-dire l'ultime sphère. Celle-ci est une figure appartenant à la géométrie dans l'espace, appelée par Aristote science des "solides", alors que le cercle révèle de la géométrie plane. Toutefois le cercle peut être un des éléments constitutifs de figures de la géométrie dans l'espace ; il est alors une des parties du tout qu'englobe la sphère. En effet, pour Aristote la sphère et le cercle ne se divisent pas, puisqu'ils sont composés d'une seule surface ou d'une seule ligne, contrairement aux figures rectilignes qui sont délimitées par plusieurs lignes. Le cercle comme la sphère sont donc pour Aristote des figures premières et parfaites soit en géométrie plane, soit en géométrie des solides ; la sphère étant la plus divine des figures. Dans la *Politique*, il est possible de trouver la notion de sphère comme métaphore de la cité. En effet, les communautés naturelles sont non seulement encerclées par la cité, mais elles sont dominées par celle-ci, comme le montre le superlatif de *kurios* utilisé par Aristote, terme qui est l'équivalent du superlatif de l'adjectif *élevé* retenu par le philosophe pour désigner la sphère la plus extérieure. Comme le Ciel, la cité constitue un tout englobant des parties hiérarchisées. Dans ce passage du livre I, si Aristote délaisse la notion de l'encercllement des terres civiques par les frontières, image combien concrète d'une des composantes de la notion de cité, c'est qu'il ne s'attache pas ici à ce qu'il appelle la 'cause matérielle', mais plutôt à la 'cause formelle' de la cité. Or celle-ci, notion qualitative, nécessite une expression abstraite. Une métaphore géométrique convient bien pour rendre la 'cause formelle', celle qui exprime au mieux que l'espace de la cité *naturelle* est qualitatif, puisqu'il révèle des relations humaines de solidarité (espace horizontal) et de hiérarchie par procession (espace vertical), il s'agit de la sphère, figure de géométrie dans l'espace. S. Mansion a très finement rendu cet aspect de la pensée aristotélicienne en soulignant que pour Aristote il y a plus d'abstraction dans les

85. Ch. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, Paris 1958, "Expression verbale se disant d'éléments géométriques, lignes ou surfaces, entourant entièrement ou partie, des angles, des aires ou des volumes" ; terme utilisé dans le *Péri Ouranou* en 278 b 19, en concurrence avec *périphora*, 278 b 12-13 ; Aristote admet la sphéricité de la Terre au sein d'un Univers sphérique : P. PEDECH, *La géographie des Grecs*, Paris 1976, p. 39 et s.

mathématiques que dans la physique, science liée à la matière, même si la géométrie a pour le philosophe des grandeurs spatiales comme objet d'analyse ; au reste, aux dires de la tradition antique, le pythagoricien Hippase avait déjà établi une hiérarchie entre les figures géométriques et proposé d'inscrire dans la sphère "les douze pentagones" ou "dodécaèdre"⁸⁶. Enfin il est bien évident qu'Aristote remet à plus tard l'analyse du territoire de la cité, surface délimitée par le *cercle* des frontières, surface circulaire qui ne peut être, comme partie du *tout*, que subordonnée à la 'cause formelle' de la cité qui trouve sa métaphore dans la sphère, le *tout* justement. Ce faisant, Aristote prend une position qui l'éloigne également d'une institution des cités grecques, le système tribal, surtout quand il s'appuie sur une répartition territoriale.

4. Le système tribal et l'espace de la cité

En ce qui concerne Athènes, la réforme clisthénienne des dix nouvelles tribus à fondement territorial est connue pour l'essentiel par les descriptions de deux auteurs : Hérodote et surtout Aristote dans *La Constitution des Athéniens*⁸⁷. "Il divisa aussi le pays (*chôra*) en trente groupes de *dèmes*, dix de la ville et de ses environs, dix de la côte, dix de l'intérieur des terres ; il les appela *trittyes* et en attribua par le sort trois à chaque tribu, pour que chaque tribu ait sa part de tous les endroits (*topoi*). Il rendit concitoyens de *dème* ceux qui habitaient dans chaque *dème*..."⁸⁸. Cette réforme concerne les deux aspects de la définition de la cité : les hommes et le territoire, et elle les met en relation. En effet, les dix tribus assurent la jonction entre la pratique politique des citoyens, par leur participation à l'Assemblée, aux deux Conseils et aux magistratures, et leur insertion dans l'espace de la cité. C'est dire que ce thème a intéressé l'école aristotélicienne, et l'on suppose également que d'autres cités grecques durent connaître une organisation proche⁸⁹. Or la réforme

86. S. MANSION, *Etudes aristotéliennes. Recueil d'articles*, Louvain-la Neuve 1984, p. 58-59, 347-48 ; JAMBLIQUE, *Vie pythagorique*, 88, 246, *De la science mathématique commune*, 25.

87. HERODOTE, V, 66 et s. ; ARISTOTE, A. P., XX et s.

88. ARISTOTE, A. P., XXI, 4.

89. Il est difficile de déterminer si Aristote est l'auteur de la *Constitution des Athéniens*, mais, même si le texte a été écrit par un membre de son école, peut-être alors sous sa direction, le philosophe devait connaître dans le détail cette réforme, voir, P.J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenian Politeia*, Oxford 1985,

clisthénienne prend en compte un espace qui est celui que la cité athénienne avait acquis en cette fin du VI^e siècle av. J.-C., espace déterminé par la nature, c'est-à-dire par les côtes du Sud, de l'Est et du Nord-Est, et par des frontières d'origine humaine en raison des conflits frontaliers, au Sud-Ouest contre Mégare et au Nord-Ouest contre les Béotiens ; les marges, Salamine et les territoires frontaliers d'Oropos et Eleuthères, sont exclues de la réforme. C'est donc le territoire *encerclé* par des frontières naturelles ou historiques qui est concerné. Ainsi est constitué le *tout* que représente la cité. Or à l'intérieur de ces frontières le tout se divise en parties qui peuvent être, en certains points, comparées aux divisions de la cité élaborées plus tard par les écoles philosophiques.

Prenons le dème, communauté villageoise ou quartier urbain, devenu circonscription administrative par la réforme, il apparaît à première vue comme un équivalent de la *kômè* aristotélicienne. Avec la réforme de Clisthène, tout citoyen athénien (par filiation) doit être, à l'âge de sa majorité (dix-huit ans), inscrit dans son dème d'origine - ce qui restera héréditaire - afin de faire à la fois partie de la communauté des *démotes*, qui a son autonomie administrative, et de la communauté civique qui ouvre à tous les droits civils et politiques, en particulier, pour le thème qui nous intéresse, à l'*enktêsis*, le droit de posséder les terres et les maisons en Attique. C'est la question de l'*oikos* ou de l'*oikia* qui est alors posée, en particulier dans sa dimension spatiale. Comme le souligne D. Roussel "celui, qui, n'appartenant pas à la communauté des *démotes*, venait cependant à acquérir une terre cédée par une famille éteinte ou partie s'établir ailleurs, était considéré localement comme une sorte d'acquéreur étranger, un *enkektêménos*, et soumis comme tel à une taxe spéciale..."⁹⁰. Ainsi le *démote* est non seulement celui qui fait partie d'une communauté, mais encore celui qui possède un *oikos* complet, terre et maison, ou simplement une *oikia*, une maison, cas

p. 61-63 ; Corinthe semble avoir aussi connu un découpage territorial, voir L. H. JEFFERY, *Archaic Greece. The City-States, c. 700-500 B. C.*, Londres 1976, p. 153 ; à Argos, la mention de la *kômè* à côté de la phratrie apparaît dans les inscriptions lorsque l'Argéia s'accrut de terres nouvelles : P. CHARNEUX, *Phratries et kômai d'Argos*, BCH, 108, 1984, I, p. 220-23.

90. D. ROUSSEL, *Tribu et cité. Etudes sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Besançon-Paris 1976, citations p. 274.

probablement fréquent chez les petits artisans ou commerçants urbains. En outre, la communauté des démotés vit dans un dème qui, selon D. Roussel, présente des contours : "L'étendue territoriale de ces dèmes était déterminée non par un découpage opéré par l'autorité politique, mais, apparemment, par l'ensemble des biens-fonds appartenant aux démotés, auquel s'ajoutait un domaine commun (les sanctuaires locaux avec leurs domaines, les pâturages, etc...)". En conséquence, les textes de Xénophon et de Platon tiennent mieux compte de cette réalité que la définition aristotélicienne de l'*oikia* au livre I de la *Politique*. Les communautés de démotés de la cité athénienne ont cependant pu inspirer à Aristote certains aspects de sa définition de la *kômè*. En effet, le dème gère avec son assemblée et ses magistrats ce qu'Aristote appelle les besoins qui dépassent ceux de la vie quotidienne et effectivement au livre II Aristote écrit : "On ne pourra faire la cité sans partager ni répartir soit en communautés de repas, soit en phratries et tribus", tandis que l'*Ethique à Nicomaque*, critiquant l'évolution des institutions, souligne que, fractions de la communauté politique, les membres d'une tribu et d'un dème recherchent *en commun leur avantage propre*, qui doit cependant pour le Stagirite se subordonner à celui de la *polis*⁹¹.

Toutefois, entre le dème clisthénien et la cité, il y a les trittyes et les tribus. La différence est nette ici entre les conceptions du réformateur politique et celles du philosophe, d'autant plus que les trittyes *dessinent trois régions*, les *topoi* de la *Constitution des Athéniens*, la Ville, l'Intérieur et la Côte et que, par conséquent, ces régions soulèvent le problème de leur représentation sur la carte, notion, on l'a vu, peu compatible avec les définitions aristotéliciennes. Si les historiens contemporains peuvent, en effet, tenter de reconstituer la carte des dèmes attiques formant les trois *régions* de la cité, la légitimité de cette démarche a été posée pour l'Antiquité⁹², puisque nous n'avons pas la preuve de l'existence d'une carte de ces dèmes regroupés dans les trois *régions*. Toutefois, les trittyes de l'Attique, même si elles n'étaient pas dessinées sur une *carte*, pouvaient avoir pour les Athéniens une représentation imaginaire précise qui rendait compte de leur réalité indiquée par les termes choisis pour les désigner : d'abord la *Ville*, centrée sur

91. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VIII, XI, 1160 a 15-23 ; D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica*, Princeton 1986, en particulier sur la communauté des démotés comme communauté idéale, p. 223-52 ; ARISTOTE, *Politique*, II, V, 1264 a 7-8.

92. D. ROUSSEL, *op. cit.*, p. 273.

l'Acropole et allant jusqu'au port du Pirée, ensuite, autour de cette première région, l'Intérieur ou Mésogée, enfin la région nommée Côte à l'extérieur des deux autres.

Ces trois régions des tritiques attiques évoquent, en effet, les trois cercles concentriques qui, depuis Homère, servent à définir l'insularité, le cercle extérieur ou côte, le second cercle, c'est-à-dire la *mésogée* où s'établissent dans la plaine cultivable les hommes et leurs habitations, le point central enfin, la montagne, trait d'union entre le monde humain et celui des dieux⁹³. Or l'île, dont la représentation symbolique dans la poésie épique est le bouclier circulaire et centré sur son *omphalos*, équivalent de la montagne, permet de penser la cité comme un tout, ainsi que le montre la description, dans le chant XVIII de l'*Illiade*, du bouclier d'Achille fabriqué par Héphestos⁹⁴. La mutation qui fit de la cité de type homérique, dominée par un roi, une cité de type aristocratique, où le pouvoir était réparti de manière *isonomique* entre les mains d'un petit nombre, ne répudia pas ces représentations du territoire. Au contraire, il lui suffit de considérer l'*agora* comme le centre politique de cette cité, le prytanée comme son foyer public, et non plus le manoir royal, et d'associer à l'un et à l'autre une nouvelle pratique du pouvoir. La cité démocratique se coula dans ce moule en élargissant la pratique politique à tout le *dèmos*. C'est ce que J.-P. Vernant a souligné : "La *polis* se présente comme un univers homogène, sans hiérarchie, sans étage, sans différenciation. L'*archè* n'est plus concentrée en un personnage unique au sommet de l'organisation sociale. Elle est répartie également à travers tout le domaine de la vie publique, dans cet espace commun où la cité trouve son centre, son *méson*. Suivant un cycle réglé la souveraineté passe d'un groupe à l'autre, d'un individu à un autre de telle sorte que commander et obéir, au lieu de s'opposer comme deux absolus, deviennent les deux termes séparables d'un même rapport réversible. Sous la loi d'*isonomia*, le monde social prend la forme d'un cosmos circulaire et centré où chaque citoyen parce qu'il est semblable à tous les autres, aura à parcourir l'ensemble du circuit, occupant et cédant successivement, suivant l'ordre du temps, toutes les positions symétriques qui

93. S. VILATTE, L'insularité dans la pensée grecque : au carrefour de la Géographie, de l'Ethnographie et de l'Histoire, *RH*, 569, 1, 1989, p. 3-15.

94. *Id.*, Art et *polis* : le bouclier d'Achille, *DHA*, 14, 1988, p. 89-107 ; cette circularité n'est pas bien sûr identique à celle des mathématiciens, "espace qualitativement indifférencié" : P. LEVEQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien...*, *op. cit.*, p. 17, n. 3.

composent l'espace civique"⁹⁵. Dans le cas des cités coloniales, le plan orthogonal du cœur urbain et parfois également celui des lots de terres de la zone cultivable manifestent au sein de la circularité du territoire de la cité la volonté d'égalité sociale des colons, même si l'évolution ultérieure fit disparaître ce caractère. Ainsi coexistent deux types de représentations circulaires : l'un territorial traduisant la maîtrise de la cité sur l'espace encerclé par ses frontières et la capacité de la *polis* à se concevoir comme un tout, l'autre politique, l'*isonomie*. Le système des dix tribus a permis à Clisthène d'assurer la jonction des deux types de représentations circulaires, en mettant au service de la vie politique isonomique de la fin du VI^e siècle - et plus tard l'évolution démocratique du Ve siècle continuera à s'appuyer sur cette organisation tribale - une conception ancienne, mise en évidence par la poésie épique, de la circularité du territoire de la cité.

En effet, divers indices laissent à penser d'une part que la métaphore de l'insularité fut utilisée pour imaginer le territoire de l'Attique comme un *tout* circulaire que l'on pouvait diviser en cercles concentriques dont le centre était la cité et son Acropole, d'autre part que la réforme de Clisthène s'appuyait sur ces éléments pour répartir les *dèmes* entre les *trittyes* de telle sorte que chaque tribu possédait en son sein des *démotes* de chaque *région* afin d'assurer l'égalité et le mélange parfaits de tous les citoyens. C'est pourquoi Strabon écrit de l'Attique et d'Athènes : "L'Aktè est encerclée par la mer, elle est d'abord étroite, puis s'élargit en *mésogée*... La ville elle-même est un rocher encerclé de foyers placés au sein d'une plaine circulaire". De même l'autel des Douze Dieux de l'Agora, dans la cité issue des réformes de Clisthène, est, selon Pindare, le nombril, *omphalos*, de la cité. En outre, un oracle de la Pythie dépeint au Ve siècle la cité athénienne comme une roue, image très ancienne de la circularité dans la poésie épique. Enfin, Xénophon retrace les paroles de Socrate à Périclès le Jeune, paroles qui décrivent cette circularité : "Le milieu du pays est protégé par une *ceinture* de montagnes", et Platon rappelle que Socrate comparait plaisamment Athènes à l'île des Bienheureux⁹⁶. La réforme de Clisthène s'appuyait donc sur une représentation imaginaire de la cité qui provenait de la tradition épique.

95. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962, p. 95.

96. STRABON, IX, 1, 3 et 16 ; PINDARE, *Dithyrambe 4, Pour les Athéniens*, 3 ; HERODOTE, VII, 140 ; XENOPHON, *Mémoires*, III, V, 25 ; PLATON, *Ménexène*, 235 e.

Mais Clisthène l'utilisa *politiquement*. En effet, les querelles pour l'élection à l'archontat au VI^e siècle avaient regroupé autour des plus brillantes figures de l'aristocratie des partisans qui se reconnaissaient, selon Aristote, une appellation commune en fonction de la présence de leurs biens patrimoniaux dans telle ou telle région de l'Attique. Ainsi se mesuraient Lycurgue avec les Pédiens, les gens de la plaine, Mégaclos avec les Paraléniens, gens de la côte, Pisistrate avec les Diacriens, d'après Aristote, c'est-à-dire ceux du secteur montagneux de l'Est de l'Attique, avec les Hyperakrioi, d'après Hérodote, c'est-à-dire, plus justement, ceux qui sont au-delà des collines, terme désignant les habitants des collines de l'Est. Mais ce terme est susceptible de révéler un jeu de mots, car Hyperakrioi peut désigner également ceux qui sont *sur la colline*, Pisistrate dissimulant ainsi son intention, réalisée peu après dans les faits par un vote de l'Assemblée, de s'installer avec une garde personnelle sur l'*Acropole* pour y exercer la tyrannie⁹⁷. Or, avec la réforme des tribus par Clisthène, il est impossible à un homme ou à un groupe de satisfaire des ambitions politiques au moyen d'une influence ayant des appuis locaux, chaque tribu étant composée par trois trittyes représentant chacune l'une des trois *régions* de l'Attique. C'est donc sur une *insularité civique et politique* fondée sur la notion de circularité territoriale que la réforme des dix tribus de Clisthène établissait son espace civique.

Que représentaient ces conceptions pour le Stagirité ? L'aspect circonstanciel de la réforme avait peu de chance de lui plaire, comme le montre la relation des événements dans l'*Athēnaion Politēia*, qu'elle soit d'Aristote lui-même ou d'un membre de son école traduisant sa pensée : "Vaincu par les hétairies, Clisthène chercha à se concilier le *dēmos* en remettant les droits politiques entre les mains de la *multitude*... Quand le *dēmos* se rendit maître des affaires publiques, Clisthène en fut le conducteur et le protecteur"⁹⁸. Quant à la réforme des tribus, elle est présentée comme une volonté de *mélange* de tous les Athéniens dans le but de mettre les droits

97. HERODOTE, I, 59 ; ARISTOTE, *A. P.*, XIII, 4-5, XIV, 1-3 ; PLUTARQUE, *Solon*, XIII, XXIX, XXX ; pour les aspects mythiques de ce thème, voir S. VILATTE, Athènes et le concept d'insularité, de la poésie épique à Thucydide, *RBPh*, 1, 1993, p. 14-23.

98. ARISTOTE, *A. P.*, XX, 1, 4 ; cf. M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford 1969, p. 144-60 ; M.I. FINLEY, *Les Anciens Grecs. Une introduction à leur vie et à leur pensée*, Paris 1971, p. 69 ; P.J. RHODES, *op. cit.*, p. 240-74.

politiques entre les mains du *plus grand nombre*⁹⁹. On retrouve donc une notion quantitative très éloignée de la cité définie comme un tout existant *par nature*. La réforme, en effet, en faisant du sol de la cité athénienne une terre porteuse de citoyens égaux et semblables et en créant les conditions de la démocratie, fait des Athéniens des personnes soumises aux lois de l'arithmétique, science du quantitatif, puisque le vote dans les Assemblées, celle du *dème* ou celle de l'*Agora*, puis de la *Pnyx*, et dans les Conseils repose sur la notion de majorité comme addition de votes individuels à main levée ou par jeton ou tesson. Au reste, la création du nouveau conseil des Cinq-Cents par Clisthène reposait à la fois sur les tribus récemment établies et sur le principe arithmétique, puisque chaque tribu envoyait cinquante bouleutes au Conseil. Les représentations circulaires du territoire civique et du pouvoir en régime isonomique, représentations qualifiées également de *géométriques* par les historiens¹⁰⁰, débouchent de fait dans la pratique politique sur l'arithmétique, c'est-à-dire le quantitatif. La jonction de l'arithmétique et de la géométrie était familière aux philosophes, car Pythagore avait montré par la notion de *mésotès*, la *médiété*, qu'un concept pouvait avoir plusieurs significations : arithmétique, géométrique et harmonique. C'est sans doute par cet aspect que la réforme des dix tribus de Clisthène est pythagoricienne : exprimer par des *trittyes* à fondement géographique ou géométrique une représentation numérique égalitaire au Conseil. On retrouve alors par cette donnée arithmétique, quantitative, un des refus d'Aristote dans sa recherche de l'essence de la cité. Un autre point de dissension peut être remarqué. La cité de l'*Alcméonide*, comme le souligne J.-P. Vernant¹⁰¹, se crée elle-même *politiquement*, elle résout ses problèmes, en particulier celui de son existence, sans faire appel à une autorité supérieure. Le Clisthène d'Aristote n'apparaît pas, en effet, comme le *nomothète* ou le sage capable de mettre en oeuvre la finalité *naturelle* de la cité, selon les vœux du philosophe. En conséquence, le système des dix tribus, qui donne un sens nouveau à la représentation symbolique et ancienne de la cité comme tout, sous la forme des cercles concentriques, porte pour Aristote la marque évidente des circonstances qui lui ont donné naissance. C'est pourquoi Aristote néglige, dans sa recherche de l'essence de la cité, cet échelon intermédiaire, représenté par les tribus, entre les communautés de base, familles et

99. *Id.*, XXI, 2.

100. P. LEVEQUE et P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 78.

101. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée...*, I, *op. cit.*, p. 207-29.

villages, et la cité. Et si Aristote proclame l'utilité pour le *nomothète* et pour le *politique* de l'établissement de communautés de repas ou de tribus, il est certain que celles-ci seront conformes à une définition typiquement aristotélicienne, ni la réalité ni les prédécesseurs, ce qui est exposé au livre III par la définition du citoyen qui correspond aux vœux du Stagirite et au livre VII dans la description de la cité idéale. La cité aristotélicienne se veut, en effet, en son essence, conforme à la nature, afin de fonder pour l'éternité (celle de la nature) une hiérarchie de communautés fonctionnant pour le bien et assurant le bon fonctionnement de toutes les relations humaines, en particulier celles concernant l'esclavage. La cité aristotélicienne est donc la solution de problèmes intellectuels et éthiques, celle de Clithène ne s'intéresse qu'à une question politique, dans un contexte historique précis. En conséquence, la cité aristotélicienne a besoin de cette autorité supérieure et bonne qu'est la nature, en particulier de la 'cause formelle' qui se matérialise dans les diverses communautés. Seule la notion de nature peut, pour Aristote, répondre aux problèmes posés, car par le processus de la répétition, génération après génération, de la création originelle et, par le double refus de ce qui existe historiquement et des théories erronées, elle est capable de donner à la 'cause formelle' de la cité la dimension d'éternité que le Stagirite veut établir scientifiquement. A la recreation historique de la cité athénienne par l'Alcméonide, dans un but simplement politique, s'oppose la recherche par Aristote de l'essence de la cité, phénomène éternel et immuable, l'histoire humaine n'intervenant, on l'a vu, que dans le domaine éthique par la médiation d'un personnage destiné à accomplir le geste nécessaire au déroulement du processus téléologique, source du plus grand bien. Dès lors la métaphore de la sphère pour caractériser la cité *par nature* comme tout est particulièrement judicieuse. En effet, si la cité n'est pas une fin en soi¹⁰², elle est toutefois un moyen indispensable pour atteindre une vie supérieure à celle du citoyen, celle de l'homme de bien. Or le *Traité du Ciel* établit le caractère divin de la sphère céleste. En conséquence la cité *par nature*, par sa ressemblance avec cette dernière, constitue un trait d'union vers les choses divines, objet de l'étude de l'homme de bien. Nous avons ici la version aristotélicienne du lien établi traditionnellement par la pensée grecque, d'Homère à Platon, entre les choses humaines et les choses divines : depuis le palais héroïque, à l'éclat de soleil ou de lune, jusqu'aux utopies platoniciennes, en passant par

102. R. BODEÛS, *op. cit.*, p. 89.

les héros éponymes, protecteurs des dix tribus clisthénienes¹⁰³, car en ce domaine au moins le réformateur athénien ne put se passer du religieux et de l'approbation de l'Apollon de Delphes en particulier. Pour toutes ces raisons, l'espace civique clisthénien semble trouver sa racine d'une part dans la tradition de la pensée épique et archaïque, surtout en ce qui concerne les représentations spatiales de la cité, d'autre part dans les événements politiques de l'Athènes du VI^e siècle où la nécessité d'une pratique 'isonomique' du pouvoir politique se faisait sentir. En effet, le système tribal, dans sa version probablement la plus achevée, celle de Clisthène d'Athènes, offre doublement l'image d'un "cosmos circulaire et centré" : au plan territorial, ce qui peut être représenté sur une carte réelle ou imaginaire, et au plan de la pratique politique, par l'*isonomie*. Proche, par sa prise en compte du territoire de la cité, des conceptions contenues ultérieurement dans les oeuvres de Xénophon et de Platon, qui toutefois étaient critiques envers la démocratie athénienne, ce système débouche pour Aristote sur l'addition et le quantitatif ; en conséquence, il s'oppose à la représentation *sphérique* de la cité élaborée par Aristote, seule capable de rendre compte du monde qualitatif et hiérarchisé de la cité *par nature*, où le temps *naturel* de la cité n'est plus dans l'*absolu* qu'immédiateté, c'est-à-dire projet de la cité, exécution du projet et antériorité de la cité par rapport à sa réalisation.

La notion d'*espace civique* est donc bien présente dans la *Politique*, mais elle est différente à la fois de l'espace civique de la cité grecque classique et des constructions intellectuelles des prédécesseurs du Stagirite. Elaborée contre ces deux éléments, mais reprenant les mêmes réalités et les mêmes termes pour leur donner la juste signification, la notion aristotélicienne de l'espace civique entretient donc une double relation avec la cité réelle ou la cité imaginaire : opposition et symétrie. Cet espace-là est pour Aristote la réponse royale à l'aveuglement des politiques et des penseurs. C'est la solution logique et critique à un problème que la "méthode" décidément souveraine a résolu définitivement. Or, il s'agit de méthode et non d'une élaboration complète de la cité. C'est le garde-fou que tout philosophe, tout législateur, tout fondateur de cité

103. HOMERE, *Odyssée*, IV, 45, 72-74, VII, 84-85, cf. S. VILATTE, *Art et polis...*, *op. cit.* ; P. LEVEQUE et P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p.134-46 ; ARISTOTE, *A. P.*, XXI, 6 ; le héros en tant que demi-dieu est traditionnellement dans la religion et la société grecques un intermédiaire entre les hommes et les dieux.

conservera pour éviter à la fois les erreurs des politiques du passé et des philosophes. Toutefois, ce schéma n'est pas comparable à "l'idée" platonicienne. Si Aristote pense avoir mis en évidence l'essence de la cité, sa 'cause formelle', il admet qu'elle "doit être immanente aux êtres concrets... La forme qui est en eux est incapable d'exister sans une matière qui l'individualise"¹⁰⁴. La reproduction, *génésis*, prolongée dans l'*apoikia*, la sauvegarde, *sôtèria*, sont les fondements de cette *matérialisation* et de sa pérennité. En effet, si le Stagirite est critique envers la réalité de la cité, comme on l'a vu, il a besoin cependant d'en sauvegarder une partie pour enraciner sa théorie de la cité *par nature* dans la matière. Cette conception ambiguë de la réalité est une des caractéristiques de la *Politique*. Toutefois, le livre I de la *Politique*, s'il a livré l'essentiel de la conception de l'espace civique de la cité, n'en a pas fourni la totalité ; les autres livres de la *Politique* y pourvoiront, en particulier par l'évocation du système tribal, sinon explicitement, du moins implicitement, et en précisant les rapports entre citoyens et non-citoyens.

Cependant, le livre I de la *Politique*, après avoir donné la définition la plus juste de la cité comme communauté naturelle, reprend l'étude de l'*oikia* et de la *kômè* et précise ainsi leurs relations au sein de l'espace de la cité.

5. Cité et "économie"

L'économie est, dans le livre I de la *Politique*, subordonnée à la définition de la cité par Aristote : "Maintenant que l'on sait clairement de quels éléments la cité est constituée, il faut parler d'abord de l'administration de la maison (*oikonomia*) : en effet toute cité se compose de familles. Les parties de cette administration correspondent point par point à celles dont la famille est constituée ; une famille complète se compose d'esclaves et d'hommes libres"¹⁰⁵.

Certains aspects de l'esclavage par nature apparaissent dès lors : dans l'administration de la maison, l'esclave s'insère dans une activité, *technè*, dont il est une des composantes, *organa*, "car dans les diverses activités le subordonné joue le rôle d'un instrument"¹⁰⁶ ; la même structure, qualitative, hiérarchique, génétique, régit la cité par nature et l'économie. D'où l'idée que : "L'art d'acquérir des

104. S. MANSION, *op. cit.*, p. 58-59.

105. ARISTOTE, *Politique*, I, III, 1253 b 1-4.

106. *Id.*, I, IV, 1253 b 29-30.

esclaves - j'entends l'art légitime - diffère de ces deux autres sciences ; c'est comme une forme de l'art de la guerre ou de la chasse"¹⁰⁷. Les implications de cette affirmation sont doubles. D'une part, dans la civilisation grecque, la guerre comme la chasse sont des activités qui qualifient d'abord le héros, ensuite le citoyen, elles permettent donc la constitution de l'arété héroïque, puis la participation du citoyen aux valeurs collectives, la chasse étant considérée comme une préparation à la guerre¹⁰⁸. D'autre part, le philosophe élabore ici le *contrepoids coercitif* nécessité par la définition de l'esclavage par nature. Si l'esclave n'est pas décidé à comprendre qu'il doit former avec le maître une communauté de sauvegarde pour le bien commun, la guerre ou la chasse sont inévitables. "Il suit de là que l'art de la guerre est, en un sens, un mode naturel d'acquisition (l'art de la chasse en est une partie) et doit se pratiquer à la fois contre les bêtes sauvages et contre les hommes, qui, nés pour obéir, s'y refusent, car cette guerre-là est par nature conforme au droit"¹⁰⁹. Ce passage signale, semble-t-il, une évolution depuis le débat théorique du début du livre I jusqu'à la réalité et rejoint donc certaines pratiques traditionnelles de l'esclavage, mais sans les suivre totalement. En effet, Aristote demeure fidèle à deux de ses principes : d'une part la guerre et la chasse s'exercent seulement contre ceux que *la nature* a désigné comme esclaves, d'autre part tout être humain qui refuse la cité *par nature* est semblable aux bêtes sauvages. Ainsi l'esclave est doublement proche de l'animal : comme la bête domestique, il n'est capable que de comprendre les ordres du maître et de les exécuter, mais, lorsqu'il se rebelle contre l'ordre de la cité par nature, il devient comparable au fauve. Il est probable, en outre, que la guerre contre les esclaves soit envisagée par Aristote à l'encontre de peuples barbares que la nature désigne pour la servilité, tandis que la chasse viserait la récupération d'individus serviles en fuite. Ces situations s'observent dans la réalité de la cité grecque

107. *Id.*, I, VII, 1255 b 37-39.

108. Cela est particulièrement net chez Xénophon, voir également R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Besançon-Paris 1979, p. 31-33 ; S. VILATTE, *La femme, l'esclave et le chien...*, *op. cit.*

109. ARISTOTE, *Politique*, I, VIII, 1256 b 23-26 ; N. D. SMITH, *Aristotle's theory of natural slavery*, *Phoenix*, 37, 1983, 109-22, insiste sur les limites intellectuelles de la théorie de l'esclavage par nature ; même démarche : M. P. NICHOLS, *The good life, slavery, and acquisition. Aristotle's introduction to Politics, Interpretation*, XI, 1983, p. 171-83.

classique, mais sans les restrictions à l'action violente que les notions aristotéliennes de nature et d'éducation des esclaves pour la liberté apportent. En tout cas, dans ces pratiques de guerre et de chasse tournées contre les esclaves et intégrées à l'économie, le maître, dans la *Politique*, conserve non seulement sa supériorité, mais encore sa dignité, et, au sein de l'*oikoumène*, la distinction entre *ethnè* barbares, susceptibles d'être l'objet de ces guerres, et *poleis* grecques, d'où les maîtres sont issus, se trouve renforcée.

Enfin l'opposition quantitatif-qualitatif, si typique de la recherche de l'essence de la cité, se retrouve dans l'analyse des composantes de l'économie : "On voit clairement que l'économique n'est pas identique à la chrématistique, de l'une relève l'acquisition, de l'autre l'utilisation ; quel art, en effet, utilisera les biens de la maison, si ce n'est l'administration domestique ?"¹¹⁰. L'analyse commence par les genres de vie qui sont examinés par Aristote en insérant l'homme (*anthrôpos*) dans le vaste ensemble de la vie qui comporte également l'animal. De ce fait, le passage a un caractère de très grande généralité et néglige l'étude de la répartition géographique de ces genres de vie sur l'*oikoumène* et celle de leur mise en relation avec l'organisation sociale et politique. Ainsi sont énumérés des genres de vie : nomadisme, agriculture, vie de pillard, de pêcheur, de chasseur, genres de vie qui sont vus sous l'angle de leur valeur qualitative. Pour Aristote, cela représente "une activité directement productive et sans échange ni commerce", et, selon le philosophe, il est possible de combiner deux genres de vie¹¹¹. Cette façon de vivre exclut le quantitatif, c'est le besoin qui règle l'activité, la nature : "Une telle faculté d'acquisition est évidemment donnée par la nature elle-même à tous les êtres vivants tout aussi bien dès le moment de leur naissance que lorsqu'ils ont atteint leur plein développement"¹¹². En faisant de l'agriculture un genre de vie parmi d'autres, Aristote se sépare, de nouveau, à la fois de la réalité et de l'opinion de ses contemporains. En effet, dans sa réalité, la Grèce classique des cités fonde l'essentiel de son activité économique sur l'agriculture, secondairement sur la vie pastorale transhumante, et non sur le nomadisme. Dans le cas de l'élevage transhumant, l'*ethnos*, sous la forme du *koinon*, constitue assez généralement le

110. *Id.*, I, VIII, 1256 a 11-13 ; voir E. SOMMERFELD, *Ökonomische Analyse bei Aristoteles. Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker*, Berlin 1983, p. 250-54.

111. *Id.*, I, VIII, 1256 a 47 - 1256 b 1-7.

112. *Id.*, 1256 b 7-10.

cadre de la vie politique des peuples qui le pratiquent. Cette réalité a été systématisée par Xénophon dans l'*Economique* qui fait de l'agriculture la source des vertus privées et civiques, mais, peu avant, Thucydide avait condamné les genres de vie de certains de ses contemporains de la Grèce du Nord-Ouest : la piraterie et une vie rurale attardée dans des formes primitives - les *kômai* n'ont point de murs fortifiés - et "sauvages"¹¹³. Il est vrai, on l'a vu, que pour Aristote aucun état n'est irréversible et peut être modifié par l'éducation ; ainsi il est probable que dans la pensée du philosophe des genres de vie associés à des *ethnè*, genres de vie pratiqués éventuellement par des barbares, pouvaient être suffisamment modifiés pour procurer une mutation vers la cité, d'autant plus que dans la théorie aristotélicienne les *ethnè* se situent au niveau d'une des composantes de la cité par nature : la *kômè*.

En plus du genre de vie, Aristote examine un autre aspect de l'économie où l'aspect qualitatif est mis en valeur : "La mise en réserve des ces biens indispensables à la vie et utiles à la communauté d'une cité ou d'une famille"¹¹⁴. Le terme utilisé par Aristote, *thésaurismos*, évoque l'immobilisme ; en conséquence, les biens acquis, *chrêmata*, en s'intégrant à l'*oikia* ou à la *polis*, acquièrent cette qualité et désormais font partie de l'économie domestique. De fait, Aristote les intègre non seulement à la notion du *vivre*, ce qui est aisément concevable, mais encore à celle de *bien vivre*¹¹⁵. En effet, ce n'est pas la masse des biens qui doit être recherchée, mais la possibilité que ces biens offrent à bien vivre. Aristote insiste sur le caractère limité des *chrêmata* : même leur addition ne peut être quantitative, puisqu'il s'agit de l'assemblage d'instruments du *bien vivre*. En matière économique, l'image d'un monde fermé, limité et autarcique¹¹⁶, dans la mesure du possible, s'impose, comme la métaphore de la sphère le faisait d'ailleurs présumer dans le passage consacré à la définition de la cité. Au contraire, la chrématistique, selon Aristote, n'accorde "aucune limite à la richesse et à la propriété... L'une est naturelle (*oikonomia*), l'autre ne l'est pas

113. XENOPHON, *Economique*, V, 1-19 ; THUCYDIDE, I, V, 1-3, III, 94, 4-5 ; S. GEORGOUDI, Quelques problèmes de transhumance en Grèce ancienne, *REG*, 87, 1979, p. 160, 82 ; S. VILATTE, *Ethnos et polis*, *op. cit.*

114. ARISTOTE, *Politique*, I, VIII, 1256 b 28-30.

115. *Id.*, 1256 b 31-37.

116. M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 184-85, montrent que la description aristotélicienne de l'économie s'intègre aux conceptions et aux pratiques économiques de la cité grecque classique.

(*chrématistikè*), mais résulte plutôt d'une sorte d'expérience (*empeiria*) et de technique (*technè*)¹¹⁷. Comme la nature, l'économie offre des biens limités qui se renouvellent. En effet, la nature donne chaque année un nombre limité de fruits, même si le cycle végétatif se reproduit sans arrêt¹¹⁸. Or la nature ne produit pas toujours ce que l'on attend d'elle. Par conséquent, le commerce permet de *vivre* et de *vivre bien*, il contribue donc à l'autarcie de la cité, telle qu'elle est conçue par Aristote et fait partie des activités *naturelles*, de même que la monnaie inventée, selon Aristote, pour faciliter les échanges¹¹⁹. Toutefois, dans les activités commerciales, certaines débordent le cadre naturel et font partie de la chrématistique, en particulier le commerce de détail (*to kapèlikon*) : "On voit ainsi que le commerce de détail ne relève pas naturellement de l'art d'acquisition, car alors l'échange devrait se limiter aux besoins des deux parties... Une fois la monnaie inventée par suite des nécessités de l'échange, apparut l'autre forme de l'art d'acquisition, le commerce de détail, pratiqué d'abord peut-être de manière fort simple, et ensuite, grâce à l'expérience, avec une technique déjà poussée qui rechercha les sources et les modes d'échange en vue de faire les plus gros profits"¹²⁰. Aristote condamne dans les activités commerciales et monétaires la dérive qui mène au quantitatif et à l'illimité, car utilisant l'arithmétique pour se comptabiliser la monnaie peut mener à un phénomène additif illimité, traduction d'un désir immoral de la richesse dans son seul aspect matériel : "Tous les gens d'affaires accroissent indéfiniment leur richesse en espèces monnayées"¹²¹. Or l'intérêt du passage consacré à l'économie dans la *Politique* est aussi d'insérer les échanges et le commerce dans les trois

117. ARISTOTE, *Politique*, I, IX, 1256 b 40-1257 a 1-5.

118. *Id.*, 1258 a 23-24.

119. E. LEVY, *Cité et citoyen...*, *op. cit.*, p. 229 ; O. PICARD, *Aristote et la monnaie*, *Ktema*, 5, 1980, p. 270-72.

120. ARISTOTE, *Politique*, I, IX, 1256 b 17-19-1257 b 15 ; au prix de quelques corrections, P. PELLEGRIN, *Monnaie et chrématistique*. Remarques sur le mouvement et le contenu de deux textes d'Aristote à l'occasion d'un livre récent, *RPhilos*, 172, 1982, p. 638 et s., propose une traduction et une interprétation différentes du passage 1257 b 2 et s. : "Il apparut une autre forme de chrématistique, la forme commerciale... Car la chrématistique diffère de la richesse naturelle" ; G. ROMEYER DHERBEY, *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne 1983, p. 291-92, 308-12.

121. *Id.*, I, IX, 1257 b 33-34 ; et tout le passage complet 1257 b 17-1258 a 18.

communautés naturelles : *oikia*, *kômè*, *polis*, ce qui permet de poser à nouveau la question de l'espace civique aristotélicien.

"Dans la première forme de communauté, celle de la famille, il est clair que l'échange est inutile ; sa nécessité n'apparaît qu'avec l'extension de la communauté. Dans la famille tout était commun ; quand on se fut séparé, on eut cette fois bien des choses en commun et d'autres qu'il fallut échanger selon les besoins, comme le font encore beaucoup de peuples barbares, au moyen du troc"¹²². Le terme *pléiôn*, qui ordinairement exprime le nombre, traduit dans ce passage la mutation qualitative qui mène de l'*oikia* à la *kômè*, conçue comme *apoikia* de l'*oikia*. C'est dire combien l'augmentation des membres de la première communauté est prise dans un réseau de liens qualitatifs et génétiques qui correspond tout à fait à ce que proposait le philosophe au début du livre I et qui infirme la valeur quantitative du processus. C'est l'importance des relations qui amène la différenciation. La maîtrise spatiale n'est point évoquée pour les mêmes raisons. En effet, le verbe *chôrizô*, qui exprime l'idée de séparation, traduit moins une intention spatiale - l'éparpillement sur le territoire - que la diversification qualitative des éléments premiers, c'est-à-dire leur augmentation en complexité. Comme l'écrit J. Tricot : "Les membres de l'association primitive possédaient toutes choses en commun ; puis, une fois divisés en familles distinctes, ils maintinrent la possession commune pour de nombreux biens et en répartirent d'autres"¹²³. Le terme *chôrizô* correspond à celui de *sporades* utilisé dans la définition de la cité au début du livre I. La cité reste antérieure à ses composantes, *oikiai* et *kômai*, elle constitue toujours un cosmos qui vit en autarcie, en particulier grâce à des relations commerciales destinées à maintenir des équilibres. L'échange chez Aristote est limité donc naturel ; n'ajoutant rien à la nature, il ne crée rien, contribuant simplement et paradoxalement par son dynamisme à maintenir une harmonie statique. De ce fait, l'invention de la monnaie n'est pas perçue par le philosophe comme une innovation historique considérable, il s'agit simplement d'un perfectionnement d'échanges dont le modèle est le troc. Or, Aristote dit bien que, dans le passé, le commerce au sein des *kômai* était identique à celui, sous forme de troc, pratiqué, encore à son époque, par les barbares. La précision est de grande importance, car Aristote savait, comme les Grecs, qui n'ont laissé "tant sur le lieu que sur la date des

122. *Id.*, 1257 a 19-25.

123. J. TRICOT, *op. cit.*, p. 56-57.

premières émissions... que des traditions imprécises et contradictoires", que l'utilisation précoce de la monnaie se situait dans le monde de l'Asie Mineure, Crésus, le Lydien, étant le symbole de la possibilité d'accumulation de cette nouvelle richesse¹²⁴. Or, le passage consacré à la monnaie dans la *Politique* n'est pas seulement théorique, il prétend au contraire reconstituer la réalité ; on y constate donc le poids de la tradition : la localisation par les Grecs d'un usage important de la monnaie en pays barbare. Cela a sûrement pesé sur Aristote dans le sens d'une intégration de la monnaie au concept de nature, mais à un niveau de développement des communautés naturelles compatible avec l'état "politique" barbare : la *kômè* associée aussi bien aux *ethnè* qu'aux barbares convenait parfaitement. En effet, on y trouve à la fois le troc et la mutation qui a entraîné la création de la monnaie. C'est pourquoi également l'invention monétaire est associée par Aristote¹²⁵ à une participation de plus en plus active de l'étranger aux échanges : *Xénikôtéras*. Or, comme les Grecs attribuent fréquemment aux barbares, et en particulier à leurs rois, un comportement d'*hubris*, de démesure¹²⁶, on peut se demander s'il ne faut pas compter implicitement dans la *Politique* les barbares parmi les responsables de la dérive de la monnaie, invention originellement naturelle, vers une forme perverse de chrématistique, l'illimité. Comme symbole de la cupidité, surtout envers l'or, Aristote cite le roi *phrygien* Midas, mais la très riche et commerçante Babylone est aussi chez le Stagiritte la cité de l'illimité, celle qui ressemble plus à un *ethnos* qu'à une *polis*, tant il est vrai que, pour Aristote, selon la formule d'A. Berthoud, lorsque la chrématistique envahit la cité, elle la *dépolitise*¹²⁷. Il est vrai aussi que dans la seconde moitié du IV^e siècle, époque de la maturité

124. HERODOTE, I, 30-34, 50-54, 69, 92 ; VI, 125 ; VI, 125 ; VIII, 35 ; Voir O. PICARD, Les origines du monnayage en Grèce, dans C. MOSSE, *La Grèce ancienne*, Paris 1986, p. 162 et s. ; sur Crésus : R. DESCAT, Notes sur l'histoire du monnayage achéménide sous le règne de Darius Ier, *REA*, 91, 1989, 1-2, p. 15, 20-22.

125. ARISTOTE, *Politique*, I, IX, 1257 a 31.

126. M.F. BASLEZ, Le péril barbare : une invention des Grecs ? dans C. MOSSE, *La Grèce ancienne*, op. cit., p. 288-90.

127. ARISTOTE, *Politique*, I, IX, 1257 b 15-17 ; II, VI, 1265 a 14 ; III, III, 1276 a 26-30 ; A. BERTHOUD, *Aristote et l'argent*, Paris 1981, p. 166 ; O. PICARD, op. cit., p. 166 ; H. JOLY, La maison d'Aristote, ou contribution sur la nature et l'anti-nature dans la théorie aristotélicienne des richesses, *Diotima*, VIII, 1980, p. 48-53.

d'Aristote, les étrangers d'origine barbare étaient de plus en plus nombreux dans les ports grecs, singulièrement au Pirée, pour commercer et y exercer des métiers de l'argent¹²⁸. De fait, l'analyse de la chrématistique fait encore intervenir les différences au sein de l'*oikoumène* entre Grecs et barbares. Toutefois, la *Politique* constate que la recherche des "plus gros profits" est bien *universelle*, comme le prouvent les expressions impersonnelles désignant ceux qui recherchent la chrématistique¹²⁹. Cette dernière est donc, pour Aristote, un problème historique, mais dont la source est éthique : la perversité humaine, son goût pour les jouissances et la démesure qui lui font interpréter l'idéal qualitatif du *bien vivre* comme l'acquisition quantitative de biens, trop souvent superflus. Comme dans le début du livre I, l'homme intervient dans son histoire par la possibilité de délibérer sur les moyens d'atteindre la fin, la recherche du bien. Mais l'erreur sur le bien et les passions mènent à ce qui est mauvais, la recherche de gros profits, le *vivre* étant pris pour le *bien vivre* et le quantitatif régnant en maître.

Enfin, Aristote envisage la confrontation entre l'économie telle qu'il l'a définie et le domaine de la pratique. "Maintenant que nous avons suffisamment précisé ce qui concerne la connaissance pure (*gnôsis*), il faut exposer ce qui se rapporte à l'usage courant (*chrêsis*) dans tous les sujets de ce genre, l'étude théorique se fait librement, mais la pratique se plie aux nécessités"¹³⁰. Ceci veut dire qu'en définissant l'économie comme naturelle, Aristote a utilisé la méthode qui lui est familière : s'écarter d'une réalité qui ne lui convient guère à cause de son aptitude à substituer au *bien vivre* le *vivre*, critiquer des opinions qui ne lui semblent point fondées ; ainsi peut-il découvrir l'essence de l'économie. Chemin faisant, le philosophe a situé de nouveau l'homme dans la nature sauvage, avec laquelle il a des points communs, et il a reconnu que par le travail de l'homme la nature acquiert le statut de terre nourricière¹³¹ ; c'est à ce niveau que se situe l'*empeiria*. En effet, comme l'a fait Xénophon avant lui dans l'*Economique*, mais sans que l'auteur athénien soit cité, puisque le

128. E. WILL, C. MOSSE, P. GOUKOWSKY, *Le monde grec et l'Orient. Le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, Paris 1975, p. 128-29.

129. ARISTOTE, *Politique*, I, IX, 1257 b 38-1258 a 15.

130. *Id.*, I, XI, 1258 b 9-11.

131. P. VIDAL-NAQUET, Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*, *Annales ESC*, 25, 1970, p. 1278-97 ; M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972.

livre I de la *Politique* critique ses conceptions, Aristote évoque, en renvoyant à deux auteurs de traités sur l'agriculture, la sélection des animaux et des cultures par l'homme, la spécialisation des sols dans telle ou telle culture, le souci du bon rendement¹³², à condition que ce dernier soit *naturellement* restreint, selon l'idéal d'un monde fini, celui du *bien vivre*. L'originalité d'Aristote est d'avoir dressé parallèlement aux activités agricoles la liste des activités artisanales et commerciales dont certaines correspondent à la nature ; de ce fait, la *Politique* ne lie pas exclusivement les deux premières communautés naturelles à l'agriculture¹³³. On trouve donc énumérés le commerce (*emporía*), le prêt à intérêt (*tokismos*), le louage du travail (*mistharnia*), l'exploitation des bois et des mines¹³⁴. Toutefois, le philosophe trouve fastidieuse l'étude détaillée des formes d'acquisition¹³⁵ et termine donc sa réflexion à ce sujet sur quelques "recettes" utilisées par des hommes d'Etat, des particuliers ou des Sages pour trouver des ressources. Enfin, il est conscient de la difficulté à confronter la théorie des communautés naturelles non seulement avec la pratique réelle du travail dans les cités grecques, mais encore avec sa conception de l'esclavage par nature. En effet, les activités énumérées peuvent dans leur réalisation mener à la notion de servilité. "Parmi les travaux, ceux qui exigent le plus d'habileté sont ceux où il y a le moins de hasard ; les plus mécaniques sont ceux qui déforment le plus le corps ; les plus serviles, ceux qui ont le plus grand besoin de forces corporelles ; les plus vils, ceux où il y a le moins besoin de qualités morales"¹³⁶. Or, dans la cité grecque de la seconde moitié du IV^e siècle, non seulement hommes libres et esclaves travaillent en commun dans les ateliers de l'artisanat, mais encore certains esclaves, établis "à part", *chôris oikountes*, par leur

132. C. MOSSE, *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques de la crise de la cité grecque au IV^e siècle av. J.-C.*, Paris 1962, p. 66 : selon l'auteur, le souci de "rentabilité" apparaît, ainsi que la spéculation sur les terres en friche, tandis que les "nouveaux riches" renforcent leur position sociale par l'achat de terres et que les propriétaires fonciers, par une utilisation plus générale et plus rationnelle de la main d'oeuvre servile, peuvent réaliser de substantiels profits.

133. Sur le mépris des activités artisanales, fréquent dans la pensée grecque archaïque et classique, voir : E. WILL, C. MOSSE, P. GOUKOWSKY, *op. cit.*

134. ARISTOTE, *Politique*, I, XI, 1258 b 23-31

135. *Id.*, 1258 b 35 ; voir R. BODEÛS, *op. cit.*, p. 47 et s.

136. *Id.*, 1258 b 36-39.

maître, c'est-à-dire en dehors de l'*oikia*, exercent des métiers artisanaux, bancaires et commerciaux qui peuvent être ceux d'hommes libres ; établir une séparation entre les métiers en fonction de leur caractère libre ou servile était une tâche particulièrement ardue. Aristote a donc proposé le labeur le plus technique en premier rang, celui de l'artisan quelconque (*banausos*) en second rang, le travail servile en dernier lieu.

Les activités artisanales et commerciales ne trouvent donc dans la *Politique* qu'une place limitée, même si l'*oikia* et la *kômè* ne les excluent pas en leur sein. Toutefois, il n'y a pas de commune mesure entre le *despotès*, maître d'une double alliance avec l'épouse et avec l'esclave et possédant autorité sur l'ensemble d'une communauté naturelle, pour lequel le philosophe a bâti la hiérarchie des communautés naturelles, et l'artisan ou le commerçant dont le statut dans la pensée aristotélicienne est précaire, puisque ses activités *naturelles* sont menacées par un double risque de marginalisation : celui de la dérive quantitative vers l'illimité, celui de la dégradation vers la servilité. C'est dire que le *despotès idéal* est *probablement* le propriétaire foncier, dont les activités à l'époque d'Aristote reposent sur le commandement de la main d'œuvre servile et dont la production n'est pas menacée comme celles de l'argent par l'illimité. En tentant d'intégrer les activités non agricoles à la théorie des communautés naturelles, Aristote rend compte à la fois de leur importance pour le *vivre* et le *bien vivre*, mais aussi du poids d'une tradition de mépris. "Nous avons établi que l'esclave est utile pour les besognes indispensables ; il est donc évident qu'il a besoin de peu de vertu, et seulement autant qu'il lui en faut pour ne pas être inférieur à sa tâche par inconduite ou lâcheté. Si cette assertion est vraie, on pourrait demander s'il faut que les artisans eux-mêmes aient de la vertu ; car souvent par inconduite ils sont inférieurs à leur tâche. Mais n'y a-t-il pas ici un cas très différent ? En effet, tandis que l'esclave partage la vie de son maître, l'artisan vit plus éloigné et ne peut avoir de vertu qu'en proportion de sa servitude, car l'artisan de l'industrie n'a qu'une servitude limitée ; l'esclave fait partie des êtres dont la condition est naturelle, mais non point le cordonnier ni aucun autre artisan"¹³⁷. Finalement, dans la *Politique*, en dehors des cas où le philosophe réussit à intégrer l'artisan ou le commerçant à une des communautés naturelles, l'activité artisanale ou commerciale demeure en situation périphérique par rapport aux

137. *Id.*, 1260 a 34-1260 b 2.

communautés naturelles de la cité. Les facteurs qui peuvent concilier pleinement l'artisan ou le commerçant et la cité *par nature* sont le temps et l'enrichissement. C'est par le temps, facteur de médiation, que le labeur acharné de l'artisan ou du commerçant peut porter ses fruits : un enrichissement qui permet une vie de *rentier* grâce au travail servile. L'*oikia* de l'artisan ou du commerçant peut alors s'intégrer sans difficulté au schéma de la cité faite pour le *vivre* et le *bien vivre*. D'autres livres de la *Politique*, on le verra, le diront clairement. Mais en posant les questions relatives à l'*oikia* sous l'angle de l'esclavage par nature, sous celui du débat sur les activités naturelles, *oikonomia*, et enfin sous celui de la dépréciation de la chrématistique, Aristote élude encore le domaine du quantitatif, en particulier dans sa dimension spatiale, privilégiant la recherche d'une essence : la subordination du *vivre* au *bien vivre*. C'est ailleurs qu'il s'exprimera concrètement sur la *chôra* et la propriété foncière, donnant à la terre, comme 'cause matérielle' de la cité, la plénitude de sa dimension spatiale.

La *polis* aristotélicienne se situe au sein de l'Univers entre le monde animal et le monde divin ; elle partage avec les animaux certains traits, les plus matériels, et constitue le moyen indispensable pour atteindre une vie supérieure, tournée vers l'étude et la contemplation des choses divines ; elle ne peut se penser, au sein de l'*oikoumène*, que dans une aire spécifique, celle de l'Hellénisme, par opposition au monde barbare, qui toutefois est susceptible d'éducation donc de mutation vers une vie civique, mais, à l'intérieur du monde grec, elle se définit en se distinguant de l'*ethnos*, communauté moins évoluée qu'elle, et en se dégageant de la *polis* réelle ou de celle des penseurs grecs, cités enracinées, selon le Stagirite, dans le quantitatif, le *vivre*. La *polis* définie au livre I de la *Politique* est la cité *essentielle*, la 'cause formelle', qui se déploie dans un espace qui n'est pas encore territorial ('cause matérielle'), mais dans un espace social dessiné par les relations établies par les diverses communautés naturelles qui constituent la cité. Cet *espace civique naturel* est qualitatif, hiérarchisé, il trouve sa métaphore dans la sphère, en particulier celle du Ciel. La dimension temporelle idéale de la cité *essentielle* du livre I est l'immédiateté, l'élément moteur de sa réalisation étant l'individu capable de saisir l'intérêt de sa réalisation ; toutefois, l'homme étant capable d'erreurs qui proviennent de sa propension à prendre le seul *vivre* pour le *bien vivre*, partout la réalité montre son incapacité à matérialiser correctement

cette essence¹³⁸. Barbares et Grecs, à des degrés divers, témoignent de ces déviations. L'origine de l'histoire humaine gît donc bien, en ce livre I de la *Politique*, dans l'éthique. Or, les erreurs sont réparables à condition de retrouver l'essence de la cité : le philosophe est celui qui permet au nomothète de conseiller comme il se doit les cités. Car l'essence de la cité se matérialise dans les communautés naturelles par la génération et la sauvegarde. *Oikiai, kômai, polis* existent donc dans la réalité, mais détournées par les politiques et les penseurs de leur essence.

Toutefois, la totalité de la pensée aristotélicienne sur l'espace de la cité n'est pas livrée par le livre I de la *Politique*, un autre aspect est développé au livre II dans un esprit voisin, puisque les insuffisances des constitutions réelles ou imaginaires y sont mises en évidence, afin de "dévoiler le sens et les exigences du problème"¹³⁹.

B. LE LIVRE II : CONSTITUTIONS IMAGINAIRES ET RÉELLES

"La géométrie étudie la ligne physique
en tant qu'elle n'est pas physique."

Aristote, *Physique*, II, 194 a 9-10.

Les problèmes qui ont trait à l'espace de la cité peuvent être regroupés selon la démarche d'Aristote en trois rubriques : la critique de la *République* et des *Lois* de Platon, celle de Phaléas de Chalcédoine et d'Hippodamos de Milet, enfin le problème de l'évolution et du conservatisme. La comparaison des deux premiers livres montre que les huit premiers chapitres du second livre poursuivent certains

138. E. RIONDATO, *Historia ed empeiria nel pensiero aristotelico*, GM, 9, 1954, p. 303-35 ; P. LOUIS, Le mot *historia* chez Aristote, *RPh*, 29, 1955, p. 39-44 ; K. VON FRITZ, *Aristotle's Contribution to the Practice and Theory of Historiography*, Howison Lecture, University of California Publ. in Philos. XXVIII, 3, 1957, p. 112-38 ; *Id.*, Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung, *Histoire et Historiens dans l'Antiquité*, Genève 1958, p. 83-145 ; E. RIONDATO, *Storia e Metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padoue 1961 ; F. CHATELET, *La naissance de l'Histoire*, Paris 1962 ; S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, Bari 1966, p. 410 et s.

139. S. MANSION, *op. cit.*, p. 72 et n. 20, p. 72.

aspects de la démarche du premier livre, en particulier l'opposition aux théories des prédécesseurs d'Aristote¹⁴⁰, mais la dissemblance est plutôt dans le ton : le premier livre étudiait la cité en tant que communauté naturelle, le second est plus strictement politique¹⁴¹. La recherche se veut, en effet, moins théorique que dans le premier livre et ouverte à la pratique politique, puisque, tout en conservant la méthode de la double critique envers la réalité et envers les constitutions imaginaires, le philosophe entend juger de l'efficacité d'une communauté politique en fonction des vœux des citoyens¹⁴². Il faut mesurer l'accord entre la cité réelle et les aspirations des citoyens : c'est l'objet de l'étude des cités "regardées comme bien gouvernées" selon l'opinion commune. La position du philosophe est identique pour les théories de ses prédécesseurs : leur prise en considération s'impose en raison de l'estime dont elles jouissent dans le public. Or, par cette déclaration d'intention, Aristote manifeste son ironie : "Cela afin de voir ce qu'elles ont de juste et d'utile, et aussi pour que la recherche de quelque forme en dehors de celle-là ne semble pas le fait d'un désir d'ingéniosité à tout prix, mais qu'il apparaisse que ce sont précisément les vices des formes actuelles qui nous ont engagés à suivre cette méthode"¹⁴³. Ainsi de cette démarche dialectique va sortir la science ; en effet, Aristote accepte de travailler sur l'opinion d'autrui, non pour s'en accommoder, mais pour se montrer ennemi du faux (*mè kalôs*), donc c'est à nouveau la question de la vérité scientifique qui est en jeu, comme dans le livre I. Le problème de l'espace civique est donc posé au livre II, comme au livre I, à propos de l'œuvre de Platon.

140. Le livre II est une doxographie : voir P. PELLEGRIN, La "Politique" d'Aristote: unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire, *RPh*, 177, 1987, p. 154 ; la critique aristotélicienne de Platon a donné lieu à de nombreux commentaires, en particulier : H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944 ; I. DÜRING, G.E.L. OWEN, *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, Göteborg 1960 ; G.R. MORROW, *Aristotle's comments of Plato's Laws*, *ibid.*, p. 145-62 ; G.E.L. OWEN, *The Platonism of Aristotle*, Oxford 1965 ; R. WEIL, Aristote le professeur. A propos des deux premiers livres de la *Politique*, *IL*, 17, 1965, p. 17-29 ; D. LANZA, La critica aristotelica a Platone e i due piani della *Politica*, *Athenaeum*, 49, 3-4, 1971, p. 357 et s. ; P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 8.

141. ARISTOTE, *Politique*, II, I, 1260 b 27-28.

142. *Id.*, 1260 b 28-32.

143. *Id.*, 1260 b 32-36.

1. Espace civique et critique de Platon

"Il faut partir du principe qui est le point de départ naturel de cet examen, savoir, que les citoyens ont tous nécessairement en commun toutes choses ou aucune, ou certaines d'entre elles et non pas d'autres. N'avoir rien en commun, c'est évidemment impossible, car le régime d'une cité est une certaine forme de communauté et tout d'abord il faut bien qu'un lieu soit en commun : c'est, en effet, l'unité de lieu qui fait l'unité de la cité, et les citoyens sont ceux qui ont en commun leur unique cité" ; ce qui peut être comparé aux définitions de la *Physique* : "Il faut alors distinguer le lieu commun (*kai topos ho men koinos*) dans lequel sont tous les corps, et le lieu propre dans lequel chaque corps est en premier (*ho d'idios, en hô prôtô*)"¹⁴⁴. Or, le lieu commun, comme notion politique, ne peut être identique au lieu commun, comme notion physique ; dans ce dernier cas, le lieu commun supporte des éléments différents et sans liens organiques, mais la cité pour Aristote est au contraire une dans la diversité de ses composantes comme tout organisme ; il s'agit de la *mia polis*, cette entité civique dont Aristote va faire l'analyse au livre II et qui n'est jamais une collection d'individus réunis par hasard. En conséquence, *topos* et *topos koinos* ont un sens particulier dans la réflexion politique aristotélicienne, ce qui n'exclut pas en outre des utilisations tout à fait ordinaires du terme *topos*.

Le point de départ du passage est polémique : la critique de la communautés des biens, des femmes et des enfants chez les gardiens de la cité platonicienne de la *République*. Aristote, hostile à la démarche de Platon, trouve à nouveau dans la question des biens, *oikos* ou *oikia*, la dimension spatiale du patrimoine, qui, on l'a vu, avait été soigneusement écartée dans le livre I, dans sa double forme : privée, avec l'extension de chaque domaine, publique, avec le territoire de la cité composé de l'addition des propriétés privées et des biens communaux. Éliminé au profit d'une conception qualitative et hiérarchique de la cité, l'espace civique, dans son aspect territorial, va-t-il enfin apparaître au livre II ? Ceci semble, à première vue, d'autant plus nécessaire que le philosophe a annoncé

144. *Id.*, 1260 b 36-1261 a 1 ; *Physique*, IV, 209 a 31 et s. ; J. TRICOT, *op. cit.*, traduit : "et qu'à la base il doit exister un territoire commun à tous" ; dès l'époque homérique un espace social commun est créé par les assemblées de distribution du butin, voir M. DETIENNE, *En Grèce archaïque : géométrie, politique et société*, *Annales ESC*, 3, 1965, p. 425-41.

son désir d'aborder la communauté civique de manière moins théorique. Or, justement, c'est par un terme, qui peut être particulièrement abstrait, qu'Aristote exprime l'état minimum de communauté requis pour qu'existe la *polis*, c'est-à-dire par *topos*. En effet, P. Chantraine note que le terme est attesté, depuis Eschyle, en ionien-attique, puis en grec hellénistique et tardif et que, de sens simple et général d'abord, il a admis des emplois particuliers, notamment dans la médecine et en rhétorique¹⁴⁵. On trouve donc *topos* dès le Ve siècle pour désigner d'une part le lieu, l'endroit, l'espace de terrain, le pays, le territoire, tous sens spatiaux plus ou moins abstraits, d'autre part, en rhétorique, le fondement du discours ou le sujet de ce dernier, c'est-à-dire le lieu commun (*topos koinos*), bien analysé par Aristote dans la *Rhétorique* et les *Topiques*¹⁴⁶ ; mais *topos* se retrouve également, comme *chôra*, dans le vocabulaire géométrique de l'époque classique où le mot exprime l'idée d'espace à deux ou plusieurs dimensions ou le lieu géométrique¹⁴⁷. Il faut donc confronter *topos* aux autres termes de la phrase où Aristote l'emploie.

Pour commencer *prôton*, "d'abord". Il ne s'agit probablement pas d'une reconstitution historique, celle des origines de la cité d'après les souvenirs réels ou imaginaires qu'en conservaient les Grecs. C'est, au contraire, le pivot du raisonnement, la première

145. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, II, Paris 1983, p. 1125 ; cf. aussi H.G. LIDDELL-SCOTT, *op. cit.*, p. 1806 ; *Ind. arist.*, p. 766 30 et s., 767 1 et s. ; la complexité de la notion de *topos* dans la philosophie aristotélicienne est remarquable : V. GOLDSCHMIDT, *La théorie aristotélicienne du lieu, Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Dies*, Paris 1956, p. 107 ; H. MENDELL, *Topoi on Topos...*, *op. cit.*, p. 206-31, en particulier pour l'analyse de *chôra* et *topos*, p. 214 et s.

146. Cf. J.-M. LE BLOND, *op. cit.* ; N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris 1981, étudie l'aspect politique des lieux communs à Athènes.

147. Voir Ch. MUGLER, *op. cit.* ; J. FOLLON, *Réflexions sur la théorie aristotélicienne des quatre causes*, *RPhL*, 86, 1988, p. 329 : les objets mathématiques n'ont que la 'forme', ils n'ont ni 'matière' ni changement ; on trouve aussi le terme *topos* chez ISOCRATE, *Aréopagitique*, 13, mais de manière vague : "Or le succès... survient et reste fidèle non pas aux gens qui sont entourés des murs les plus beaux et les plus grands, ni à ceux qui s'assemblent en un même lieu avec le plus grand nombre d'hommes, mais à ceux qui administrent leur cité le mieux et le plus sagement".

proposition à admettre, sans laquelle tout est faux, obligation qui est symbolisée par *anagkè* et qui est reprise à la phrase suivante par *ho men gar*. Le lieu en commun est donc nécessité par la logique, mais l'est-il par la nature, dans la double acception de ce terme dans la *Politique* : matérielle, la terre, et aristotélicienne ? C'est un problème qui n'est pas précisé dans ce passage et qui ne sera repris qu'au livre III ; il est difficile à résoudre. L'analyse de la cité hiérarchisée du livre I permettait, en effet, de proposer comme métaphore de la communauté suprême, la *polis*, la sphère ; or, au livre II, la cité n'est, en apparence, vue qu'en fonction du groupe des citoyens, autrement dit dans un espace social horizontal qui comporte l'unité de lieu. Cet espace social a-t-il pour autant un aspect réaliste, signalant l'implantation des citoyens sur un sol qui n'appartient qu'à eux ? Il ne faudrait pas trop s'avancer en ce sens : "C'est, en effet, l'unité de lieu qui fait l'unité de la cité et les citoyens sont ceux qui ont en commun leur unique cité"¹⁴⁸. La *mia polis* est un thème connu de la pensée politique grecque¹⁴⁹, et surtout athénienne, qu'au Ve siècle Thucydide aborde avec la description, rationalisée, du synoecisme réalisé par Thésée en Attique. Éliminant les aspects

148. ARISTOTE, *Politique*, II, 1260 b 41-1261 a 1 ; cf. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée...*, op. cit., p. 52-53, sur les aspirations communautaires de la cité ; au contraire P. LEVEQUE, P. VIDAL-NAQUET, op. cit., minimisent cet aspect ; sur la question de la cité grecque définie en dehors de son territoire : F. HAMPL, *Poleis ohne Territorium*, *Klio*, 1939, p. 1-60, E. MEYER, *Vom griechischen und römischen Staatsgedanken*, *Eumusia, Festgabe für Ernst Howald*, Zurich 1947, p. 30-53 ; question reprise à propos des colonies : E. WILL, *Sur l'évolution des rapports entre colonies et métropoles à partir du VI^e siècle*, *La nouvelle Clio*, 1954, p. 443-60 ; E. EHRENBERG, *Von den Grundformen griechischer Staatsordnung*, SHAW, 1961, 3 ; C. MOSSE, *La fin...*, op. cit., p. 354-57 ; A. J. GRAHAM, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester 1964, p. 119, 139.

149. F. JACOBY, op. cit., p. 126 ; sur les réactions d'Aristote devant la documentation historique, légendaire ou non : M. A. LEVI, *Aristotele e gli storici del IV secolo a. C.*, CS, 7, 1968, p. 715-27 ; sur la généralisation dans le travail historique de l'Antiquité à l'époque contemporaine : M. I. FINLEY, *Generalization in the Writing of History*, Chicago 1963, p. 19-35 ; *Id.*, *Myth, Memory and History, History and Theory, Studies in the Philosophy of History*, 4, 1965, p. 281-302 ; D. KAGAN, *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaca et Londres 1969, p. 281-302.

irrationnels du mythe¹⁵⁰, l'historien athénien évoque les temps les plus anciens, ceux de Cécrops et des premiers rois. Alors des *poleis* étaient établies en Attique, avec leur prytanée et leurs magistrats ; occasionnellement, le besoin de consulter le roi d'Athènes se manifestait ; la *polis* d'Eleusis, avec Eumolpos, fit même la guerre à Erechthée, le roi d'Athènes. Ce fut donc Thésée, "joignant la puissance à l'intelligence", qui prit l'initiative d'un changement. Selon la belle formule de Thucydide, il mit en ordre la terre d'Attique, *diékosmèsè tèn chōran*, "et, abolissant les conseils et les magistrats des autres cités au bénéfice de la cité actuelle, il instaura un conseil et un prytanée uniques, regroupant ainsi tout le monde (*xunōkisé pantas*) : bien qu'exploitant leurs biens séparément, comme auparavant, les gens durent renoncer à avoir d'autre cité que celle-là"¹⁵¹. En l'honneur de cet événement, les Athéniens célébrèrent les *xynoekia*¹⁵². C'est donc, à un moment donné, qu'une terre, composée des anciens établissements avec les biens de leurs habitants, ce qui suppose des frontières, prend la forme d'un *cosmos*. Chez Thucydide apparaît un d'abord qui est temporel, des biens, une terre qui sont des questions matérielles. Le synoecisme décrit par Thucydide ne peut pas convenir non seulement à la cité aristotélicienne du livre I - il est trop proche des conceptions de Xénophon et Platon -, mais encore à celle du livre II. Le *topos* aristotélicien apparaît par comparaison dans toute son abstraction. Il est la réponse à une question de polémique philosophique : l'erreur de Socrate sur l'unité de la cité. La *République*, constatant que les citoyens se déchirent en raison de leur inégalité sociale - il s'agit de la *stasis* -, propose la communauté des biens, des femmes, des enfants pour rétablir l'unité de la *polis* : le débat est clairement posé par Socrate comme une question de cohésion civique. Le propre du Stagiritique est de déplacer le problème, tout en restant sur le terrain même de Platon. En effet, Aristote, en donnant un sens arithmétique au terme *un* (*eis, mia* ou *hen*), utilisé par Socrate pour symboliser les liens unissant les citoyens, conduit la pensée platonicienne au non-sens. Le livre I de la *Politique* s'est, en effet, clairement élevé contre une définition platonicienne de la cité

150. Sur l'unité de la cité réalisée à Athènes par l'utilisation de la pensée mythique, en particulier celle de l'autochtonie, voir N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981, p. 58 et s.

151. THUCYDIDE, II, 15, 1-2 ; F. JACOBY, *op. cit.*, p. 319, n. 146.

152. C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Paris-Lausanne 1990, p. 421-42.

quantitative par addition d'individus, de familles, de villages, la progression allant du plus petit au plus grand, ce qui, pour le Socrate de la *République*, n'est pas incompatible avec la communauté des biens, des femmes et des enfants. Or, selon Aristote, en recherchant l'unité de la cité, Platon prend à rebours sa définition et remonte du plus au moins. Il y a donc contradiction et impossibilité. "En s'unifiant de plus en plus, de cité elle deviendra famille et de famille individu : la famille, en effet, est plus une, dirions-nous, que la cité et l'individu plus que la famille ; aussi, pourrait-on réaliser ce plan, qu'il ne le faudrait pas : en fait on anéantira la cité"¹⁵³. Le procédé utilisé ici par Aristote se trouve au livre I, le philosophe par souci de précision n'utilise les termes du langage courant ou philosophique que dans le seul sens acceptable par sa critique logicienne ; ce qui fait dire à P. Ricoeur qu'Aristote transmet dans ses oeuvres "un platonisme dogmatique et naïf"¹⁵⁴. La polysémie du terme *un* sert à Aristote de pivot pour passer d'une signification à l'autre : vider le terme de sa possibilité de symbolisation de l'unité sociale des citoyens posée par la *République* en ne lui conservant que sa valeur arithmétique. Ce procédé montre de fait que, sous couvert d'une approche moins théorique des questions, Aristote consolide les positions du livre I sur la cité, réalité qualitative et hiérarchisée en ces divers éléments. "D'ailleurs, il ne suffit pas d'un certain nombre d'hommes pour faire une cité, il faut encore qu'ils soient différents d'espèce ; on ne fait pas une cité à partir d'individus semblables"¹⁵⁵. Selon Aristote, les termes *plèthos* et *pléiôn* dans leur valeur arithmétique ne peuvent qualifier la cité - telle est pourtant la définition socratique de la cité -, mais pris dans leur signification qualitative, soulignant des différences et donc des hiérarchies selon les analyses du livre I, implicitement décrivant ce *cosmos* du livre I qui a sa métaphore dans la sphère céleste, ils peuvent qualifier la cité. En conséquence, que représente le *topos* du livre II ? Sûrement pas une réalité matérielle, mais l'abstraction de cette réalité, sa 'cause formelle'. Le terme est particulièrement bien choisi, puisque son utilisation par les mathématiciens lui donnait cette dimension abstraite si nécessaire à la démonstration. On peut proposer d'y voir une circularité abstraite intégrée à la métaphore de la sphère qui

153. ARISTOTE, *Politique*, II, II, 1261 a 18-20.

154. Voir *oikia*, *apoikia*, *kôsmê*, *polis* ; sur le procédé, P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 127-34 ; P. RICOEUR, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris 1982, p. 171.

155. ARISTOTE, *Politique*, II, II, 1261 a 23-24.

dans un schéma géométrique peut inclure un cercle ou une surface circulaire en son sein. On mesurera donc la distance établie par le philosophe entre le vocabulaire ordinaire de la circularité utilisé par les Grecs pour caractériser le territoire de la cité, défini par ses frontières et trouvant sa métaphore dans l'île ou le bouclier circulaire¹⁵⁶, et le *topos* du livre II de la *Politique*. Deux exemples complémentaires permettent à Aristote de faire comprendre sa pensée : l'un quantitatif et donc tourné vers les questions matérielles, c'est-à-dire la *summachie*, l'autre plus temporel soulignant la mutation nécessaire au passage vers la *polis*, avec les Arcadiens.

"Autre chose est, en effet, une alliance militaire (*summachia*), autre chose une cité. D'un côté, c'est le nombre qui fait l'utilité, même s'il y a identité d'espèce (la fin naturelle de l'alliance, c'est de se porter secours), tout comme un poids plus lourd entraînera le fléau ; c'est aussi une différence de ce genre qui séparera une cité d'un peuple (*ethnos*), lorsque la masse de ses habitants ne sera pas dispersée en villages, mais semblable aux Arcadiens"¹⁵⁷. Dans le premier cas, la *polis*, en son essence, s'oppose au quantitatif de la *summachie* non seulement dans son aspect additif, l'arithmétique (association de quantités identiques, les cités alliées), mais encore dans son aspect physique, avec la comparaison du poids mesuré par le fléau de la balance. Pour Aristote, en effet, la science physique est moins abstraite que les sciences mathématiques, en conséquence elle matérialise au mieux ce que ne doit pas être l'essence de la cité : par analogie la conception erronée de Socrate. La comparaison avec les Arcadiens est d'une extrême complexité : elle ne vise pas à une reconstitution précise de la réalité historique, car, s'il est vrai que l'allusion d'Aristote s'adresse à la fondation de Mégalopolis, les habitants de la cité nouvellement créée ne provenaient pas uniquement de *kômai*, mais également de véritables *poleis*¹⁵⁸ et la cité devenait le centre politique d'un *koinon* qui n'est pas mentionné par le philosophe. La vision d'Aristote, malgré son aspect réducteur, est néanmoins très riche, à condition de la replacer dans le contexte

156. S. VILATTE, *Art et polis*, *op. cit.*

157. ARISTOTE, *Politique*, II, II, 1261 a, 25-29 ; passage difficile à interpréter : W.L. NEWMAN, *op. cit.*, II, p. 231-33 ; J. AUBONNET, *op. cit.*, p. 135, n. 9, 136, n. 10-12 ; J. TRICOT, *op. cit.*, p. 86, n. 2 ; pour les termes signifiant la séparation et la dispersion dans ce passage, tous tirés de *chôrizô*, voir les définitions de P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 36, n. 2, 41, 407-10 ; *Ind. arist.*, p. 859, 45, à 860, 71.

158. S. VILATTE, *Aristote et les Arcadiens...*, *op. cit.*

de la critique des propositions socratiques. En effet, la démonstration aristotélicienne est guidée par l'idée de la nocivité des conceptions quantitatives de Socrate alliées en ce passage à la notion d'unicité. Que la pensée de Socrate progresse du petit vers le plus grand ou, à rebours, du plusieurs vers l'un, elle va soit vers l'illimité, soit vers l'individu, double risque d'une conception arithmétique de la cité. L'exemple arcadien montre que la réalité, telle qu'Aristote la conçoit, infirme les vues de Socrate. En effet, un "saut qualitatif"¹⁵⁹ - ce que le philosophe nomme une différence d'espèce - a permis chez les Arcadiens le passage des *kômai* à la *polis*. Or, ceci n'est pas réalisé par les propositions de Socrate, la cité de Socrate ne ressemble même pas, selon Aristote, à l'*ethnos* arcadien, lorsque celui-ci n'était encore composé que de *kômai*. Les Arcadiens de la réalité, selon Aristote, ont progressé de l'*oikia* à la *polis*, les livres I et II de la *Politique* viennent de montrer que les conceptions socratiques ne peuvent s'agréger, pour l'essence de la cité comme pour sa réalité, à aucun des stades du développement de la communauté politique. La dimension spatiale de l'*ethnos* ne saurait pas plus que celle de la *polis* être l'addition d'*oikiai*. La conclusion est que le terme *plèthos* utilisé pour définir l'ensemble des citoyens doit impliquer qualité et hiérarchie, afin d'assurer l'autarcie de la cité, *vivre et bien vivre* : "Mais sa volonté d'être une cité apparaît vraiment dès que la masse (*plèthos*) associée arrive à se suffire à elle-même", évocation légèrement différente du livre I qui parle d'un homme comme 'cause motrice', mais proche du *Mouvement des animaux* où il est dit que la cité comme *taxis* est semblable à la *psuchè* des animaux, puisque, grâce à la loi, chacun agit à sa place dans la cité, sans le pouvoir d'un monarque¹⁶⁰. En reprenant le thème de l'essence de la cité avec *Les Lois* de Platon, Aristote ne voit que peu de changement avec les dialogues de la *République* et conserve la

159. Je reprends l'heureuse expression d'Ed. LEVY, *Cité et citoyen*, *op. cit.*, p. 229.

160. ARISTOTE, *Politique*, II, II, 1261 b 11-13 ; *Mouvement des animaux*, X, 703 a 30 ; J. TRICOT, *op. cit.*, p. 88, traduit : "Et la cité n'est pas loin d'être réalisée, quand la communauté devient assez nombreuse pour se suffire à elle-même" ; il s'agit d'une autre expression de la 'cause motrice' (*bouletai* et *sumbainô*) qui, dans le livre I, faisait appel plutôt à un individu ; Aristote exprime donc un système finaliste avec souplesse à partir de points d'ancrage solides ; voir aussi J.-M. LE BLOND, *op. cit.*, p. XXV et XXVII.

totalité de sa critique, tout en mettant le texte des *Lois* à l'épreuve de la réalité.

Ainsi, selon Aristote, en raison de la définition socratique de la cité, une addition d'*oikiai*, les citoyens des *Lois*, au nombre de cinq mille, un *plèthos* au sens quantitatif, auquel il faudra ajouter la foule, *ochlos*, des épouses et des serviteurs, auront besoin d'une terre, *chôra*, aussi vaste que Babylone ou illimitée¹⁶¹. De ce fait, une double erreur est soulignée au livre II : d'une part, en croyant définir l'essence de la cité, Platon ne définit que sa 'cause matérielle', la terre, d'autre part, il propose pour cette dernière soit une impossibilité matérielle, soit un modèle barbare qui par sa démesure spatiale conduit au même problème. Aristote livre enfin la totalité de sa pensée en conclusion du passage. "On dit que le législateur (*nomothète*) en établissant les lois ne doit pas perdre de vue deux choses : la terre (*chôra*) et les hommes. Il est bon d'ajouter aussi l'extension des entités civiques voisines (*topoi*), si l'on admet d'abord que la cité (*polis*) doit vivre la vie d'une cité, et non d'un solitaire ; car il faut bien que la cité dispose pour la guerre d'armes qui soient utiles non seulement sur sa propre terre, mais aussi contre l'espace dominé par ces entités civiques étrangères. Même si l'on n'accepte pas une telle vie, ni pour les individus, ni pour l'ensemble de la cité, on n'en doit pas moins se rendre redoutable à ses ennemis non seulement quand ils envahissent la terre, mais encore quand ils l'évacuent"¹⁶². La *chôra* est une des parties du tout nommé *polis*, sa 'cause matérielle', autrement dit la source du *vivre* qui peut être objet de convoitise. Au contraire, lorsqu'Aristote utilise *topos*, il désigne, certes, un lieu en contiguïté avec la *chôra* de la cité pour laquelle doit légiférer le *nomothète*, mais surtout le lieu où s'exerce la délibération politique des citoyens et leur souveraineté. *Topos* peut donc symboliser la communauté civique comme tout, pas la *chôra*. Si l'on reprend la terminologie du livre I, qui anime implicitement les réflexions du livre II, la terre participe à la réalisation des besoins de tous les jours, selon la nature, c'est-à-dire avec les limites imposées par le cycle végétatif et par la croissance animale, le *topos* est une notion plus abstraite, il engage le lieu sur lequel délibèrent et commandent souverainement les citoyens. Dans sa matérialité, la

161. *Id.*, VI, 1265 a 13-15 ; le sens quantitatif de *plèthos* est attesté par l'ensemble du texte, de même pour *ochlos*, cf. H.G. LIDDELL-SCOTT, *op. cit.*, p. 1281, et *Ind. arist.*, 553, 28 et s., 603, 29 et s.

162. *Id.*, VI, 1265 a 18-28 ; sur la question de la défense du territoire, voir : Y. GARLAN, *La guerre dans l'Antiquité*, Paris 1972, p. 26, 117-20.

chôra peut être effectivement une addition de biens privés et de communaux, le *topos* est le lieu où les citoyens peuvent satisfaire des besoins autres que ceux de la vie de tous les jours. La *chôra* suppose les frontières inscrites sur le sol, les guerres pour l'accaparement, donc le mouvement de l'histoire ; le *topos*, au contraire, peut être envisagé par l'esprit, en dehors de sa réalisation matérielle. A la limite la cité peut se passer de la *chôra*, à condition d'avoir un lieu où elle peut exercer sa souveraineté, le *topos*, ou bien à condition de le prévoir en imagination pour l'avenir dans le cas des colons en route pour une fondation coloniale. De ce fait, en recherchant, au livre II, le passage de la théorie à la réalité, Aristote, en proposant deux termes, *chôra* et *topos*, pour caractériser la dimension spatiale de la cité, rendait probablement compte d'une réalité de la cité que les vicissitudes de l'histoire avaient mise en évidence.

En effet, après des prémices milésiennes à l'époque archaïque, l'adoption, au Ve siècle, d'une force navale comme moyen essentiel de défense de la cité, force associée à la construction de remparts et de Longs Murs protecteurs des deux zones urbaine et portuaire, a permis à Athènes d'envisager l'abandon de la *chôra* aux pillages de l'ennemi, tandis que les terres des alliés pouvaient nourrir la cité en raison de la domination athénienne sur l'Egée¹⁶³. Périclès, d'après le discours que Thucydide a transmis, caractérisait ainsi la situation : "Aussi, les Péloponnésiens peuvent venir attaquer notre pays par terre (*chôra*) : nous, nous irons par mer attaquer le leur ; et dès lors ce ne sera pas la même chose que la mise au pillage d'une partie du Péloponnèse ou celle de l'Attique tout entière : eux ne peuvent pas sans combat se procurer d'autres terres à la place ; nous, nous disposons de terres en abondance et dans les îles et sur le continent ; car c'est une chose considérable que la maîtrise de la mer... Il faut nous désintéresser de la terre (*gè*) et des maisons (*oikiai*), pour ne veiller que sur la mer et la cité (*polis*) ; ...enfin, il ne faut pas nous lamenter sur les maisons (*oikiai*) ou sur la terre (*gè*), mais seulement sur les êtres (*sômata*) : ce n'est pas d'elles que dépendent les hommes (*andrés*), ce sont les hommes qui se les procurent"¹⁶⁴. Auparavant, le roi spartiate Archidamos avait décrit, selon Thucydide, la même situation avec encore plus de vigueur. Imaginant la stratégie adoptée par les Athéniens, le roi déclara devant ses concitoyens : "Il est peu

163. HERODOTE, I, 17-22 ; THUCYDIDE, I, 143, 4-5.

164. THUCYDIDE, *id.* et VII, 77, 7 ; même opposition privé-public dans la philosophie politique aristotélicienne, S. CAMPESE, *Pubblico e privato nella Politica di Aristotele*, Sandalion, 8-9, 1985, p. 59-83.

vraisemblable que les Athéniens, avec leur fierté, *se rendent esclaves de leurs terres (gè)*"¹⁶⁵. Il est clair que la cité athénienne privée de la jouissance de sa terre demeura une *polis*, grâce au moyen de substitution constitué par le commerce maritime des biens matériels produits par les alliés. La stratégie péricléenne démontra que la cité pouvait donc se passer d'une de ses composantes, les biens privés qui assuraient le *vivre*. C'est également ce qu'Aristote mit en valeur beaucoup plus tard au livre II de la *Politique*¹⁶⁶ par la critique des thèses platoniciennes. Lorsque, à l'inverse de Périclès, on procède comme le Socrate des dialogues platoniciens, en définissant la cité en fonction des biens privés et de leur mise en commun, on obtient une cité "inférieure" (*cheirôn*). Ce terme, qui connote dans le langage courant une condition sociale misérable, est l'équivalent de l'expression du roi spartiate caractérisant la servilité de certains hommes envers leurs terres.

En outre, la guerre du Péloponnèse, en amenant les citoyens athéniens à résider uniquement dans leur cité et leur port, c'est-à-dire dans les dèmes des trittyes urbaines des tribus clisthénienes, donnaient à celles-ci un caractère plus abstrait. Ce n'est, en effet, pas par hasard que Thucydide coupla le récit de l'évacuation de l'Attique par les ruraux de la cité à l'évocation du synoecisme accompli par Thésée. La stratégie péricléenne a donc bien montré que la cité pouvait se passer non seulement de l'usage de l'Attique comme bien privé, mais aussi de son utilisation comme assise territoriale des institutions politiques ; une partie de la dimension démotique de la vie politique y était perdue et les démotés prirent l'habitude de se réunir sur l'agora d'Athènes, ce qu'ils prolongèrent après la guerre¹⁶⁷. Tout ceci fut effectif pendant la guerre d'Archidamos de 431 à 424, alors que les Athéniens se réfugiaient chaque année au moment des combats à l'intérieur de leurs fortifications, et pendant la guerre d'Agis, à partir de 413 et jusqu'en 404, alors que les Spartiates et leurs alliés occupaient le fortin de Décélie et tenaient l'Attique en permanence ; certes, selon l'expression de Thucydide, Athènes ressemblait alors plus à une "place sur la défense" (*phrourion*) qu'à une cité¹⁶⁸, néanmoins, la vie politique s'y poursuivait ainsi que les manifestations religieuses, en particulier les

165. *Id.*, I, 81, 6.

166. ARISTOTE, *Politique*, II, V, 1263 b 34.

167. O. LONGO, *Atene fra polis e territorio in margine a Tucidide*, I, 143, 5, *SIFC*, 46, 1975, 1-2, p. 10-11.

168. THUCYDIDE, VII, 67, 4 ; 68, 1.

concours dramatiques. A l'extrême, au cours de ce même conflit, dans l'épisode de Samos en 411, la cité athénienne put se passer de territoire, puisque des citoyens, en raison de leur hostilité à la double remise en cause qui s'exerçait en Attique, celle de la démocratie et celle de la politique de ce régime dans la guerre, tinrent une *ecclésia* à Samos et prirent des décisions politiques au nom de la cité¹⁶⁹.

Toutefois cette situation était mal acceptée d'une partie des citoyens, les ruraux en l'occurrence. Thucydide a dépeint la douleur de ces derniers obligés dès 431 d'abandonner la terre et les maisons, Aristophane s'est fait en conséquence le porte-parole de leur désir de paix et Pseudo-Xénophon, exprimant les idées du courant oligarchique, rappelle qu'Athènes n'est pas une île, mais une terre continentale, puisqu'elle est le prolongement de la Béotie, ce que souligneront dans leurs discussions Socrate et ses interlocuteurs dans les *Mémoires* ; tandis qu'au IV^e siècle, par la gigantesque cité des Atlantes, à la fois insulaire et terrienne, Platon ridiculisera les prétentions insulaires de l'Athènes démocratique¹⁷⁰. Tous ces auteurs mettent en avant l'attachement du citoyen à la terre, *chôra*, comme bien privé ou espace civique ; si bien que, pendant l'expédition de Sicile, les Athéniens sont comme une *apoikia* qui ne trouverait pas de territoire où s'enraciner, ce qui leur paraît insupportable. Quant aux Athéniens de Samos, en cas d'échec de leur entreprise¹⁷¹, ils envisagent d'aller où ils trouveront cités (*poleis*) et terre (*gè*). Or, la philosophie, en la personne de Socrate, n'a pas été absente du débat en cette période. Nous y trouvons le point de départ de la *Politique*. En effet, le caractère polémique des passages de Xénophon et de

169. THUCYDIDE, VIII, 76, 1-3 ; critiquant l'idée de la cité sans territoire de Hampl, E. WILL, *Le monde grec et l'Orient. Le Ve siècle (510-403)*, Paris 1972, p. 416 : "La pleine indépendance d'une *polis* suppose la pleine possession de son territoire ; or l'idéal de souveraine indépendance (l'autonomie dans la liberté) est indéracinable de la pensée politique grecque : il ne se conçoit donc pas sans le support matériel de la *chôra*, ou *gè politikè* ("territoire" ou "terre civique"), et une communauté se considérant comme souveraine mais privée de ce support n'apparaît que comme un pis-aller".

170. THUCYDIDE, II, 14, 2-16, 2 ; ARISTOPHANE, *Acharniens* ; PSEUDO-XENOPHON, II, 14-16 ; XENOPHON, *Mémoires*, III, V, 25 ; PLATON, *Timée*, 24 e-25 b ; *Critias*, 110 d-111 b ; 113 c-114 b ; 118 a-b.

171. Voir : O. LONGO, *La polis, le mura, le navi* (Tucidide, VII, 77, 7), QS, 1975, p. 95-97 ; THUCYDIDE, VIII, 76, 1-3, 7 ; Ed. WILL, *op. cit.*, p. 361-62.

Platon critiqués par Aristote apparaît dans le contexte de la guerre du Péloponnèse où ils doivent être replacés. En redonnant à la cité sa dimension terrienne, le Socrate de Xénophon et de Platon manifestait son esprit critique envers l'Athènes de Périclès, qui, malgré le décès du stratège en 429, ne s'effondra qu'en 404. La source des problèmes évoqués par les livres I et II de la *Politique* est bien l'Athènes démocratique et péricléenne de la guerre du Péloponnèse, époque qui vit la pleine activité philosophique de Socrate. Mais c'est Aristophane qui permet de faire le lien entre tous les aspects du problème, grâce à sa comédie des *Nuées*. Socrate, qui, dans la pièce, est le symbole à la fois des philosophes et des sophistes, se trouve confronté à un citoyen athénien d'origine paysanne. Il tente de lui faire comprendre l'intérêt des représentations nouvelles du Cosmos, car, depuis qu'Anaximandre, à l'époque archaïque, avait proposé de concevoir la Terre comme un cylindre placé au centre de la Sphère céleste, une autre représentation de Gè avait été proposée par Pythagore, celle d'une sphère, conception abordée plus tard dans le *Phédon*, puis admise par le *Timée* et la philosophie aristotélicienne¹⁷². C'est dire que les discussions devaient être vives à Athènes où le *dèmos*, dont Strepsiade était au théâtre le symbole, conservait les conceptions traditionnelles : une Terre dont la métaphore était l'île ou le bouclier circulaire, cernée par le cours circulaire et éternel du fleuve divin Okéanos, source de toute fécondité. Au sein de Gè, Strepsiade plaçait les cités grecques dans leurs caractéristiques les plus concrètes¹⁷³.

"Strepsiade - (*Avisant quelques objets*) Au nom des dieux, qu'est-ce donc que tout ceci ? Dis-moi.

Le Disciple - C'est de l'astronomie, cela.

Strepsiade - (*Montrant un autre objet*) Et cela, qu'est-ce ?

Le Disciple - De la géométric.

Strepsiade - Et à quoi cela sert-il ?

Le Disciple - A mesurer la terre (*Gèn anametreisthai*).

Strepsiade - Celle que l'on distribue par lots (*Potera tèn klèrouchikèn*) ?

Le Disciple - Non, mais la terre entière (*tèn sumpasan*).

Strepsiade - C'est charmant ce que tu dis là. L'idée est démocratique et utile.

172. PLATON, *Phédon*, 97 d-e ; P. PEDECH, *op. cit.*, p. 38-39.

173. ARISTOPHANE, *Nuées*, 200-10.

Le Disciple - (*Montrant une carte*) Voilà devant toi le circuit de toute la terre (*Autè dé soi gès périodos pasès*). Vois-tu ? Ici Athènes.

Strepsiade - Que dis-tu ? Je n'en crois rien ; car je ne vois pas de juges en séance.

Le Disciple - Dis toi que cela représente bien le territoire attique (*Attikon to chôrion*).

Strepsiade - Et où sont les Cicyniens, mes compagnons de dème (*dèmotai*) ?

Tous les aspects de l'espace de la cité coexistent pour Strepsiade : le territoire avec ses frontières, c'est-à-dire *chôrion*, la terre cultivable constituée en domaines privés, les *clèroi*, avec un jeu de mots sur les *clèrouquies*, lots de terre assignés à des citoyens sur les terres des cités alliées révoltées contre l'Empire athénien et vaincues, l'espace civique clisthénien enfin avec ses dèmes et la fonction judiciaire du dèmos souverain. Il revenait aux philosophes, dans l'Athènes des Ve et IVe siècles, d'insérer ces conceptions dans l'*oikoumène* et même au-delà dans les nouvelles représentations de la Terre. A sa manière, en reprenant le débat dans la *Politique*, Aristote témoignait des mutations intellectuelles, sociales et politiques de la cité athénienne pendant la guerre du Péloponnèse.

Le livre II de la *Politique* pose le problème de l'espace civique dans les mêmes termes que le livre I. En proposant le terme de *topos* pour décrire ce que les citoyens ont en commun, Aristote manifeste qu'il est encore à la recherche de l'essence de la cité. *Topos*, terme de la géométrie, convient parfaitement pour préciser, au sein d'une cité qualitative et hiérarchisée, la dimension spatiale de la communauté civique, son *lieu commun*, au sens spatial, et non rhétorique, du terme. Il s'agit donc d'exprimer la 'cause formelle' dans un domaine où la matérialité est trop souvent pour Aristote manifeste chez Platon. Pour rendre l'espace civique comme 'cause matérielle', Aristote préfère *chôra*. *Topos*, au contraire, manifeste la subordination de la matière, *hylè*, à la forme, *eidos*. Au sein des métaphores qui représentent la cité, *topos* peut constituer un cercle inclus dans la sphère de la communauté naturelle du livre I ; en effet, manifestation abstraite de la présence physique des citoyens réunis, le *topos* du livre II ne saurait mieux se comparer qu'à l'espace plan que dessine le géomètre et où il place cercle, ligne et point, ou bien à cette enveloppe d'un corps qu'évoque la *Physique*. Le *topos* de la cité aristotélécienne a une matérialité semblable à celle des figures

géométriques que l'on efface pour en faire d'autres : la présence physique des citoyens assemblés dans l'exercice de leurs fonctions suffit pour le former n'importe où, comme le bâton du géomètre trace n'importe où un plan dans le sable. Au livre V de la *Politique*, Aristote étudie de manière semblable le rapport entre la *chôra* et la masse compacte de la phalange en marche, on y reviendra. Le *topos*, lieu commun aux citoyens, est bien en projet dans l'imagination de l'*oikiste* et des colons que ce dernier conduit, avant même la fondation de l'*apoikia* sur la *chôra*. Quant à la cité d'Athènes, elle a prouvé qu'elle pouvait ou réduire au minimum ou se passer de son substrat matériel. Une fois de plus la détermination de l'essence chez Aristote est élaborée par l'examen critique et de la pensée philosophique et de la réalité. Si la philosophie aristotélicienne maintient vivante l'histoire d'Athènes pendant la guerre du Péloponnèse, c'est en raison de la personnalité de Socrate qui vécut à cette époque, détermina sa pensée en fonction des problèmes de l'Athènes démocratique de la seconde moitié du Ve siècle. Mais l'attrait d'Aristote pour le modèle colonial est à remarquer : il lui permet de définir la *kômè* au livre I, il paraît implicite dans l'élaboration de la notion de *topos*, explicite dans l'évocation du *nomothète* devant traiter du problème de la *chôra*. Modèle du passé, lorsque le philosophe pense au grand mouvement de colonisation du VIIIe siècle au Ve siècle, modèle du présent avec les projets divers de conquête du monde perse et leur réalisation par Alexandre ; mais aussi tradition des écoles philosophiques comme celle de Platon : on pense aux *Lois*. La création de la cité coloniale représente pour le philosophe un élément de choix : contrairement aux métropoles qui font remonter leur origine jusqu'à des temps mythiques qui ont peu d'attrait pour la rationalité d'Aristote, les colonies en tant que projet fournissent un paradigme de la 'cause formelle' de la cité et leur fondateur, *oikiste* ou *nomothète*, la 'cause motrice', tandis que le territoire, la *chôra*, qui verra la réalisation concrète de la cité, en constitue 'la cause matérielle'. Le livre VII de la *Politique* tire toutes les conséquences de ces définitions en proposant une *agora politique*, comme lieu commun aux seuls citoyens, ou des lieux de réunion pour les banquets civiques en commun, et une *agora marchande* pour des gens réunis au hasard des transactions commerciales, tandis que le livre III examine, pour la définition de la citoyenneté, les difficultés que présente toute tentative pour s'appuyer exclusivement sur l'*oikèsis*, la résidence.

Au contraire, selon Aristote, les conceptions platoniciennes en cherchant l'unicité de la cité dans la communauté des biens privilégie la matière sur la forme et introduit, dans le domaine de la recherche de l'essence, les aléas de l'histoire humaine à son niveau le plus anecdotique : c'est à propos d'un territoire constitué de terres disputées entre cités que Socrate imagine une unicité de la cité qui la voue à l'infériorité ou à la disparition.

2. Phaléas et Hippodamos

Le programme de Phaléas est différent, pour Aristote, de celui de Platon, car il touche du doigt cette réalité qu'Aristote estime comme particulièrement importante, la colonie, non pas comme modèle utopique, mais dans son évolution concrète. "C'est pourquoi Phaléas de Chalcédoine, le premier, introduisit cette réglementation : il dit que les propriétés foncières des citoyens doivent être égales. Il pensait qu'il n'était pas difficile de réaliser cela au moment de la fondation de nouvelles colonies, mais qu'une fois les Etats constitués c'était plus laborieux"¹⁷⁴. En ce sens, pour Aristote, Phaléas a mieux reconnu que Platon les difficultés dues à une définition de l'espace civique fondé sur l'addition de lots de terre. Toutefois, au sujet de l'étendue de la cité, en raison du choix de la définition de départ, l'égalité des propriétés, il peut adresser aux options de Phaléas la même remarque qu'au texte des *Lois*. "Il en est de même pour la propriété : celle-ci doit suffire à faire face non seulement aux besoins internes de la cité, mais aussi aux dangers extérieurs. C'est pourquoi elle doit être ni si grande que des Etats voisins et plus puissants la convoient, tandis que ses possesseurs seraient incapables de repousser les agresseurs, ni si petite qu'ils ne puissent soutenir une guerre contre des ennemis égaux et pareils à eux"¹⁷⁵. Dans ce passage sont abordées des solutions exploitées au livre VII ou ailleurs dans la *Politique*, le juste milieu. Sur la place de l'artisan dans la cité, les points de vue de Phaléas et d'Aristote divergent également. Fidèle aux définitions du livre I, c'est-à-dire à l'existence au sein de l'*oikia* du couple maître-esclave pour le bien de cette première communauté, Aristote ne peut accepter la proposition de Phaléas visant à réserver l'artisanat aux esclaves. En conséquence, comme au livre I, les *oikiai* formées d'artisans ne sont

174. ARISTOTE, *Politique*, II, VII, 1266 a 39-1266 b 2 ; voir I. LANA, Le teorie equalitarie di Falea di Calcedone, *RSF*, 5, 1950, p. 265-77.

175. *Id.*, 1267 a 21-27.

pas exclues de la cité par Aristote : les artisans constituent un contenu, *plêrôma*, de la *polis*¹⁷⁶. Le *despotès* du livre I et le *politès* du livre II ne sont guère différents. Enfin une dernière remarque : l'abondance des exemples historiques très brefs, les cités (Locres, Leucade) ou les hommes politiques (Solon, Autodrate et Euboulos d'Atarnée), pour assurer la critique de Phaléas.

Pour Hippodamos de Milet, l'argumentation aristotélicienne ne paraît guère d'une grande originalité ; elle se borne à faire ressortir les illogismes du raisonnement d'Hippodamos et si le Stagiritte n'émet pas de jugement sur la division de l'espace civique en trois parties, "l'une sacrée, l'autre publique et la dernière privée", et sur la répartition du corps social en artisans, agriculteurs et soldats, si ce n'est : "les artisans, il faut bien qu'il y en ait (tout cité, en effet, a besoin d'artisans)", ce qui ne diffère guère de la critique des idées de Phaléas, c'est que, les bases logiques étant insuffisantes, le reste ne convient guère au philosophe¹⁷⁷. Plus riche est la réflexion sur l'évolution et le conservatisme.

3. Évolution et conservatisme

Avant d'aborder les constitutions des cités de Sparte, de Carthage et de la Crète, Aristote termine son chapitre VIII par des réflexions sur l'avantage ou le désavantage que l'on a à conserver ou à modifier les lois. Ce passage est intéressant parce qu'il fait la transition entre les théories du livre II aux chapitres I à VIII et les constitutions concrètes des cités existantes du livre II, aux chapitres IX à XII. Ces lignes permettent d'observer, une fois encore, les solutions adoptées par Aristote pour concilier téléologie et réalité.

Le philosophe évoque un débat de son époque : faut-il modifier ou conserver les lois ? Il se prononce en faveur du changement, soulignant que, la politique faisant partie des sciences, elle bénéficiera comme celles-ci de modifications utiles. "On en trouve un signe, pourrait-on dire, dans les faits eux-mêmes, car les lois d'autrefois

176. *Id.*, 1267 b 15-16 ; le texte d'Aristote sur les conceptions de Phaléas au sujet des artisans est trop allusif pour rendre possible un commentaire détaillé.

177. *Id.*, 1267 b 32-34 ; 1268 a 29-30 ; I. LANA, L'utopia di Ippodamo di Mileto, *RF*, 40, 1949, p. 125-51 ; M. DURIC, Der erste antike Entwurf des besten Staates, *ZAnt*, 4, 1954, p. 251-60 ; J. HOGAN, Hippodamus, Aristotle, *Politics* II, 8, 1267 b, *PCA*, 60, 1963, p. 28 ; Z. PETRE, Hippodamos de Milet et les problèmes de la cité démocratique, *StudClas*, XII, 1970, p. 33-38.

(*archaious*) étaient excessivement simples et semblables à celles des barbares : ainsi les Grecs ne se déplaçaient que bardés de fer et s'achetaient mutuellement leurs femmes ; tout ce qui subsiste encore ici et là des anciennes (*archaiôn*) coutumes est tout à fait naïf¹⁷⁸. La comparaison avec le livre I montre qu'Aristote fait une différence entre déroulement logique et déroulement historique ; pour le premier, les étapes, *pragmata*, commencent par un début, *archè* ou *prôton*, pour le second, les faits, *erga*, sont pour le passé associés à l'adjectif *archaios*, qui qualifiait également le développement du livre I concernant la citation d'Homère, utilisée comme exemple du passé ; mais, en outre, dans ce passage, Aristote élargit ses références en utilisant pour les hommes "bardés de fer" la reconstitution de l'histoire hellénique par Thucydide¹⁷⁹. La critique d'Aristote porte sur le fait que les lois des Grecs des anciens temps ramènent les institutions, au sein de la conception finaliste de la *Politique*, au stade des premières communautés, celles où s'attardent encore certains Grecs ou les barbares. Ces lois ne peuvent donc convenir en bonne logique à la *polis*, tel avait été le cas des Arcadiens du passé, cités en exemple pour la critique de la cité platonicienne.

Il est non moins significatif de voir Aristote pousser plus loin le raisonnement en élargissant l'examen aux sources mythiques, celles de la tradition épique ou celles de la pensée philosophique, platonicienne en l'occurrence : "D'ailleurs, ce qu'on cherche, en général, ce n'est pas la tradition, mais le bien ; et il est probable que les premiers hommes, qu'ils fussent nés de la terre ou sauvés de quelque cataclysme, ressemblaient aux premiers venus et aux simples d'à présent, comme on le dit, en fait, des Fils de la Terre ; il est donc étrange de rester attaché aux opinions de ces gens-là", selon la traduction de J. Aubonnet¹⁸⁰. Le monde de la tradition, *to patrion*, en remontant au-delà des communautés proches de celles des barbares, c'est-à-dire en examinant le cas des premiers hommes, *tous prôtous*, les premiers non pas au sens finaliste du livre I mais selon le discours mythique : *Gégéneis* ou rescapés du cataclysme, atteint un point où la cité n'est plus possible, comme le début du livre II l'avait montré au sujet de l'unicité de la cité socratique. En effet, comment faire une cité de gens qualifiés ainsi : *homoious einai kai tous tuchontas kai tous anoêtous* ? La traduction de ce passage est délicate. Le premier

178. *Id.*, 1268 b 38-42.

179. *Id.*, I, 1252 a 24 et s.

180. *Id.*, II, 1269 a 3-8 ; avant la discussion de certains termes, je donne la traduction de J. AUBONNET.

terme, *tuchontes*, est fréquent chez Aristote, il suppose un rassemblement de gens "présents par hasard"¹⁸¹. Cela est en opposition totale avec les définitions du livre I, qui servent, on l'a vu, de points de repères pour la critique du livre II. En effet, la cité aristotélicienne est formée d'êtres humains pris dans des réseaux relationnels qui constituent un monde qualitatif. Aristote est ferme sur cette position, à deux reprises dans la *Politique* il écrit : "Une multitude rassemblée au hasard ne constitue pas une cité", "La cité, en effet, n'est pas une masse d'hommes unis par le hasard"¹⁸². L'adjectif *anoëtos* est plus difficile à traduire. Faut-il lui donner un sens actif "inintelligent, sot, simple"¹⁸³ ? Doit-on préférer un sens passif : "qu'on ne saisit pas par l'esprit", "inintelligible", comme le suggère à deux reprises le *Phèdre* de Platon qui eut une forte influence sur Aristote¹⁸⁴ ? Une première remarque s'impose : le passage fait allusion aux *Lois* ; or, les rescapés du cataclysme de Platon sont caractérisés par l'*euèthéia*, la simplicité ou la candeur. E. des Places a raison de souligner que le terme ne doit pas être pris dans l'un des sens communs possibles, celui de la dérision, signifiant alors la sottise ; l'ironie de Platon visait au contraire "ceux qui ont détourné le mot de sa valeur originelle"¹⁸⁵. Ne faudrait-il pas, en suivant la même méthode, revenir, pour la *Politique*, au sens aristotélicien d'*anoëtos*, en laissant de côté le sens actif ? Chez Aristote, en effet, comme l'a souligné A. Mansion, *to noëton* désigne l'intelligible et la matière intelligible se dit *hulè noëtè*¹⁸⁶. En conséquence, on pourrait traduire : "semblables à des gens présents par le hasard et dont le rassemblement est de ce fait insaisissable par les lois de l'esprit". Il ne faut pas oublier, en effet, que les *Gègénéis* des traditions mythiques anciennes ou les rescapés du cataclysme des *Lois* ne constituent pas des cités, élément rationnel et naturel pour Aristote de la vie sociale. Les premiers sont des hommes de l'Âge d'or, ou

181. Les traductions sont diverses, je préfère pour *tuchontes* le sens intransitif, se trouver par hasard, être présent par hasard, donné par A. BAILLY, *op. cit.*, p. 1972-73.

182. ARISTOTE, *Politique*, V, III, 1303 a 25-27 ; VII, VIII, 1328 b 15-19.

183. A. AUBONNET, *op. cit.* ; E. BARKER, *op. cit.*, p. 72-73 : "similar to ordinary or even foolish people to-day" ; J. TRICOT, p. 132 : "des moins intelligents d'entre nous".

184. A. BAILLY, *op. cit.*, p. 168 ; PLATON, *Phèdre*, 241 a, 257 a.

185. E. DES PLACES, *Platon, Oeuvres complètes, Les Lois (III-VI)*, XI, Paris 1965, p. 14-15.

186. A. MANSION, *op. cit.*, p. 155 et s., 382-314.

prolongent ce dernier au-delà de son terme, les seconds sont, par certains traits, proches des premiers. Pour le Stagirite, ils ne peuvent représenter les *oikiai* et les *kômai*, éléments constitutifs de la vraie *polis*, car ils sont symboliques d'un état de pré-civilisation et de pré-cité, qui se maintient, selon *La Constitution des Athéniens* rapportant un avis général, dans la tyrannie¹⁸⁷. En outre, les traducteurs accolent le terme "à présent" à ce rassemblement de gens pris au hasard, groupe incompréhensible ; il est possible d'aller plus loin. Symbole de l'arbitraire, le hasard produit *en tout temps* pour Aristote l'incompréhension : sa présence dans le monde sublunaire signale l'imperfection de ce dernier¹⁸⁸ ; il s'oppose à l'esprit, le *nous*, et à la volonté qui délibère sur les moyens. Il suffit donc de penser que le philosophe écrit : "Et il est probable que les premiers hommes, qu'ils fussent nés de la terre ou sauvés de quelque cataclysme, étaient semblables à des gens présents par le hasard et dont le rassemblement est toujours inintelligible, comme on le dit, en fait, des Fils de la Terre". Le Stagirite associe, en effet, le hasard et l'inintelligible aux données mythiques. Il est bien évident qu'Aristote n'accordait que peu d'intérêt aux aspects irrationnels des reconstitutions mythiques des origines. La *Métaphysique*¹⁸⁹ dit clairement ce qu'il faut penser des conceptions anciennes, alors qu'il s'agit de pensées plus élaborées que celles que l'on attribue communément aux Fils de la Terre : "Alors que, selon toute vraisemblance, les divers arts et la Philosophie ont été, à plusieurs reprises, développés aussi loin que possible et chaque fois perdus, ces opinions sont, pour ainsi dire, des reliques de la sagesse antique conservées jusqu'à notre temps. Telles sont donc les réserves sous lesquelles nous acceptons la tradition de nos pères et de nos devanciers". Le philosophe n'accepte donc que les éléments des traditions mythiques ou autres qui peuvent être intégrés à sa pensée logicienne. En proposant d'opposer à la *polis* le hasard et l'incompréhensible comme marque de l'état le plus primitif de l'humanité, il donne l'interprétation des mythes qui convient le mieux à son rationalisme. En effet, les *Gègénéis* sont, dans la tradition mythique, des êtres humains uniquement mâles, nés de la divinité Terre à une époque,

187. ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, 16, 7.

188. J. FOLLON, Réflexions sur la théorie aristotélicienne des quatre causes, *RPhL*, 86, 1988, p. 341.

189. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 9, 1074 b 10-14 ; voir sur les monstruosité et les faits constants ou exceptionnels : A. MANSION, *Introduction...*, op. cit., p. 114.

l'Age d'Or, où la femme n'existait pas, ils ne peuvent s'intégrer à la conception aristotélicienne de la nature qui repose sur l'existence du mâle et de la femelle, couple intégré à la théorie des causes¹⁹⁰ et fondement, avec l'esclave, des communautés naturelles de la cité : familles, *oikiai*, et villages, *kômai*. Au reste, Aristote, dans l'entreprise de rationalisation du passé et des origines de la cité, eut un précurseur qui a peut-être contribué à l'élaboration des critiques de ce passage. Thucydide, en effet, a reproduit les avis négatifs de ses contemporains sur les cités hétérogènes, dépeintes par l'adjectif *summiktos*¹⁹¹ qui se rapproche par le sens des "gens assemblés au hasard" de la *Politique*. Si donc Aristote arrive, pour le passé ou pour le présent, à intégrer dans le système téléologique des communautés grecques et barbares formées en villages et en *ethnè*, il est un point où les reconstitutions du passé par les mythes épiques ou philosophiques lui paraissent inacceptables, celui où le contact avec la nature au sens biologique et formel du terme est rompu. Il s'agit du règne du hasard et de l'incompréhensible, cette *atopia*, cette étrangeté au sens fort du terme où tout discours sur la cité est impossible, comme est impossible toute organisation civique¹⁹².

Et l'auteur de terminer par une parfaite connaissance de la difficulté à faire coïncider généralité et pratique : "En outre, il est préférable de ne pas conserver immuables non plus les lois écrites. Car, aussi bien que dans les autres arts, en manière d'organisation politique, il est impossible de tout codifier avec précision ; les règles écrites sont forcément générales ; les actions, elles, portent sur des cas particuliers"¹⁹³.

Conclusion

Il y a une parenté évidente entre le chapitre II du livre I, qui définit la cité, et les huit premiers chapitres du livre II. On y retrouve les mêmes problèmes de fond : critique de Platon au nom des mêmes critères que ceux du livre I, c'est-à-dire référence au système finaliste, goût pour la recherche théorique, celle de l'essence, ce que confirme l'emploi d'expressions ou de membres de phrase identiques dans les deux livres. Si bien qu'en ce qui concerne l'espace civique,

190. *Id.*, *De la génération des animaux*, II, 731 b 18-732 a 11.

191. THUCYDIDE, VI, 17,2 ; IV, 106.

192. ARISTOTE, *Politique*, II, 1269 a 7-9 : "il est donc étrange (*atopon*) de rester attaché aux opinions de ces gens-là".

193. *Id.*, 1269 a 8-11.

Aristote complète au livre II sa recherche sur l'essence de la cité. L'aspect matériel de l'espace de la cité, *hulè*, est la *chôra*, la terre, définie comme un ensemble de propriétés privées contiguës, de biens communaux, d'espaces sauvages, cerné par des frontières ; une circularité toute concrète de la cité. La seule, selon le Stagirite, que la pensée socratique ou platonicienne ait pu atteindre et dans des conditions qui soit détruisent la cité par unification excessive soit la mène à l'*ethnos* ou la cité gigantesque de type barbare. L'aspect formel de l'espace de la cité est le *topos*, le lieu commun aux citoyens sans références à sa matière ; notion abstraite qui signale la présence assemblée des citoyens et que les colonisateurs ont pu imaginer avant la réalisation matérielle de la nouvelle cité.

C. LE LIVRE III : L'ESSENCE DE LA CITÉ CONFRONTÉE À LA RÉALITÉ

Le livre III est traditionnellement considéré comme le plus complexe de la *Politique* : les plans de la pensée y sont divers, les apories se multiplient. En fait, ce livre pose un double problème, celui de la composition et celui de la datation. En effet, certains passages sont contestés et l'abondance des points de vue exposés par le Stagirite a fait penser que l'oeuvre avait été remaniée par Aristote lui-même ou par ses éditeurs¹⁹⁴. De plus, il est difficile de dater ce livre et surtout de lui donner sa juste place dans l'ensemble de l'oeuvre : doit-on considérer, selon l'hypothèse de W. Jaeger, le livre III comme l'*Urpolitik* d'Aristote, idéaliste à la manière platonicienne, ou simplement voir dans les différences entre les livres de la *Politique* des variations de la pensée du philosophe, ou enfin consentir à des évolutions sans qu'il soit nécessaire de faire appel à la notion d'une *Politique* primitive et idéaliste¹⁹⁵ ?

Toutefois, comme les deux premiers livres, le livre III évoque un exposé de la méthode, traditionnel dans la *Politique* - "la cité fait partie des composés au même titre que n'importe quel autre 'tout'

194. ARISTOTE, *Politique*, III, XIV, 1284 b 36 et s. ; XV, 1286 a 7 et s. ; XV, 1286 b 22 et s. ; XVI, 1287 a 10 et s. ; XVII, 1288 a 6-15 ; P.A. MEIJER, *op. cit.*, l'auteur pense que l'édition que nous possédons est celle d'Andronikos de Rhodes.

195. Cf. notes d'introduction.

composé de plusieurs éléments"¹⁹⁶ -, tandis qu'il énonce une série de problèmes. En effet, l'intention première du livre, l'examen des constitutions, ne peut s'établir qu'après une définition de la cité et du citoyen. Il est vrai que le lecteur, qui a pu constaté quelle place prépondérante tenait, aux deux premiers livres, la recherche d'une définition de la cité, peut s'étonner du retour de ce thème, surtout sous une forme particulièrement aporétique. Il est non moins vrai que le second livre avait également déjà proposé une analyse de la cité sous l'angle de sa constitution, pour dire cependant qu'aucune des constitutions réputées pour leur excellence, réelles ou imaginaires, ne satisfaisait l'auteur de la *Politique*, et exprimé le désir d'entrer dans le domaine de la réalité.

De fait, la première définition du livre III est la suivante : "Or la constitution est une certaine organisation (*taxis*) des habitants (*oikountôn*) de la cité"¹⁹⁷. En ces termes, surgit à nouveau la dimension spatiale de la cité, dans sa réalité concrète signifiée par *oikountes*. Or, peu après, Aristote reprend la définition de la *polis* : "La cité, en effet, c'est une collectivité (*plêthos*) de citoyens"¹⁹⁸. Nul doute que les deux termes, *oikountes* et *plêthos*, seront précisés par l'analyse du livre III, mais cela se fera-t-il en accord avec les conceptions des deux premiers livres ou à leur détriment¹⁹⁹ ? Trois éléments sont abordés : les citoyens naturalisés, à écarter d'une définition de la citoyenneté, la question de la résidence, les divers aspects de la question confrontés au temps.

1. Les naturalisés

"Il faut ici laisser de côté ceux qui reçoivent cette dénomination de quelque autre manière, par exemple, les citoyens naturalisés"²⁰⁰. Ce refus de prendre en compte la naturalisation est significatif. Il ne se justifie pas au plan juridique, si le don de la citoyenneté s'effectue selon la procédure légale ; sa validité est alors totale et le bénéficiaire se trouve intégré à Athènes ou ailleurs au

196. ARISTOTE, *Politique*, III, I, 1274 b 38-41 ; J. AUBONNET, *op. cit.*, p. 210, et J. TRICOT, *op. cit.*, p. 166, n. 1, soulignent les ressemblances entre les trois premiers livres à ce sujet.

197. ARISTOTE, *Politique*, III, I, 1274 b 38.

198. *Id.*, 1274 b 41.

199. J. AUBONNET, *op. cit.*, p. 210-11, n. 6.

200. ARISTOTE, *Politique*, III, I, 1275 a 5-6.

sein du système tribal²⁰¹. La naturalisation, bien que rare dans une cité classique où elle a valeur honorifique, sauf si elle intervient en périodes de troubles ou de tyrannies, est avec la filiation le moyen de faire partie de la communauté civique, si d'autres conditions ne sont pas ajoutées comme à Sparte, qui d'ailleurs n'intègre pas des étrangers à la citoyenneté. Le propos d'Aristote est, on le voit, général et ne peut s'appliquer à toutes les cités, pourtant l'auteur avait manifesté le désir de respecter les nuances de la réalité : "La notion de citoyen prête souvent à contestation, car on est pas d'accord pour considérer comme citoyen le même individu : tel, qui est citoyen dans une démocratie, souvent n'est pas un citoyen dans une oligarchie"²⁰². La difficulté est levée si l'on considère que le travail du philosophe est d'atteindre une définition assez générale pour convenir à toutes les situations. Le cas de Sparte apparaît alors comme relevant du particulier au sein d'un élément, la naturalisation, qui lui-même n'est pas suffisamment général pour être pris en considération dans une définition du citoyen.

En effet, au plan philosophique, la contestation de la naturalisation est possible, car le phénomène est alors confronté à l'image que le penseur se fait de la cité. Dans le cas de la *Politique*, n'est-ce pas la volonté d'écarter la contingence des éléments constitutionnels ? En fait, les naturalisations ne représentent-elles pas, pour Aristote, dans l'histoire des cités, l'intrusion de l'anecdote avec son double caractère soit exemplaire soit scandaleux, le second cas posant des problèmes graves sur lesquels le philosophe reviendra au livre III ? Car, pour Aristote, comment justifier les naturalisations au sein d'une cité grecque qui répugne en général à étendre la citoyenneté si ce n'est par la contingence produite par des intérêts politiques occasionnels, ceux d'ambitieux ou ceux de la cité ? La naturalisation est une réalité relative au temps et à l'espace, elle s'oppose à la recherche par le philosophe d'explications scientifiques qui supposent une raison logique et donc nécessaire. Et si le philosophe peut constater que le phénomène des naturalisations est quantitativement limité, il n'est resté pas moins que ce phénomène engage sa position philosophique. En effet, Aristote dit à plusieurs reprises que le philosophe ne peut travailler que sur ce qui arrive le plus souvent et non sur les faits de hasard ou sur les ratés de la

201. Toutefois le nouveau citoyen sera écarté de l'archontat et des prêtrises.

202. ARISTOTE, *Politique*, III, I, 1275 a 2-5.

nature²⁰³. Car, si "une collection de tous les attributs ne fait pas une unité"²⁰⁴, une cité n'est pas plus une addition de naturalisés. Et pourtant Aristote, s'il ne peut établir la définition de la cité sur les naturalisés, ne semble pas les exclure des possibilités offertes par la loi. En fait, la cité *par nature*, reposant sur les liens organiques établis par des communautés fondées sur la génération et la sauvegarde, a probablement la possibilité de les tolérer comme marque de l'imperfection du monde sublunaire.

La critique du livre III au sujet de la naturalisation est donc tout à fait proche de celle de la cité socratique ou platonicienne des livres I et II que cela concerne l'aspect quantitatif de ces théories ou la notion de hasard. L'exclusion des naturalisés de la définition de la cité permet pleinement l'utilisation de la finalité des livres précédents. De fait, Aristote pouvait aussi constater que pour les Grecs une cité constituée à coup de naturalisations n'assurait pas un développement harmonieux du corps civique. Les cités siciliennes qui utilisèrent très souvent et en abondance ce procédé furent dès le Ve siècle remarquées en raison des difficultés politiques et sociales entraînées par l'hétérogénéité des citoyens²⁰⁵. Poursuivant son analyse, le philosophe traite la question de la définition du citoyen en fonction d'une communauté d'habitation de manière assez semblable à celle de la naturalisation.

2. La résidence commune

"Le citoyen n'est pas citoyen du seul fait qu'il réside quelque part, le métèque et l'esclave ont en commun avec lui la résidence"²⁰⁶.

203. ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ, 4, 1007 a 20 et s. ; sur la difficulté éprouvée par Aristote à généraliser suffisamment pour obtenir une définition unique du citoyen, alors que les nuances sont considérables, voir C. JOHNSON, *Who is Aristotle's citizen ? Phronesis*, 29, 1984, p. 73-90.

204. *Id.*, 1007 b 9-10.

205. E. WILL, *op. cit.*, p. 219 et s. ; *supra* n. 191.

206. ARISTOTE, *Politique*, III, I, 1275 a 7 ; J. AUBONNET, *op. cit.*, p. 52, et J. TRICOT, *op. cit.*, p. 166, parlent du droit de résider, ce qui effectivement s'applique au métèque dont le statut comporte le droit de résider, mais pour l'esclave le terme ne peut convenir ; ce dernier, à Athènes, réside où son maître lui donne l'ordre de résider, dans l'*oikia* ou établi à part dans un logement choisi par le maître.

La recherche d'une définition

Le philosophe explicite en partie la question de la naturalisation en abordant ce thème et, comme précédemment, il s'agit de conserver un certain degré de généralisation par rapport à la diversité spatiale et à l'évolution temporelle du problème. En effet, on a vu qu'en dehors de circonstances particulières rendant plus abstraite sa situation civique, il était nécessaire au citoyen de se situer sur le territoire de la cité comme possesseur du sol ou des maisons et comme membre d'une circonscription administrative du territoire de la cité, le dème athénien par exemple²⁰⁷. La généralisation ne fait pas ici difficulté : habiter dans la cité comporte pour le citoyen tous ces éléments.

Pour le métèque, le problème de sa présence sur le territoire civique ne se pose que dans les cités qui acceptent de l'accueillir ; mais Aristote savait qu'à son époque c'était le cas le plus fréquent. L'historien contemporain peut, en outre, surtout grâce à l'étude d'Athènes, dire que le statut de métèque s'était constitué progressivement au Ve siècle ; mais Aristote ne pouvait probablement pas établir le fait ; toutefois être métèque supposait des conditions précises : avoir changé de résidence, être considéré comme définitivement établi et avoir reçu le droit de s'installer ainsi²⁰⁸.

En ce qui concerne l'esclave, la généralisation effective de l'institution dans le monde grec et barbare ne faisait pas oublier dès l'Antiquité des statuts différents et le livre II de la *Politique* montre bien qu'Aristote individualisait par exemple hilotes ou pénestes ; toutefois les nuances lui semblent ici négligeables : il est vrai qu'à Sparte, par exemple, des citoyens possédaient des *andrapoda* et des hilotes et que certains hilotes pouvaient être utilisés et vendus comme des esclaves ordinaires dès la fin du Ve siècle²⁰⁹.

207. Voir J. PECIRKA, *The Formula for the Grant of Enktesis in Attic Inscriptions*, Prague 1966, p. 137-49.

208. Ph. GAUTHIER, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972, p. 110 ; E. LEVY, *Métèques et droit de résidence, L'étranger dans le monde grec*, édité par R. LONIS, Nancy 1988, p. 47-61.

209. ARISTOTE, *Politique*, II, 1269 a 37-39 ; PLATON, *Premier Alcibiade*, 122 d ; PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, 16, 5 : "Certains étrangers achetaient (*ednounto*) des nourrices lacédémoniennes pour leurs enfants, et Amycla, qui fut la nourrice de l'Athénien Alcibiade, était, dit-on, laconienne" ; le caractère général du terme *doulos* chez Aristote est bien mis en valeur par M.-M. MACTOUX, *op. cit.*, p. 180.

Or, pour le Stagirite, un élément subsume ces différences sociales, juridiques, régionales et historiques : l'habitation. Aristote le rend par le verbe *koinônein*, avoir en commun, verbe qui restitue bien la dimension intégratrice du partage des lieux d'habitation. Le Stagirite est, en effet, particulièrement sensible d'une part à l'aspect spatial d'une convivialité²¹⁰ qui existait de fait dans l'Antiquité entre des personnes soumises à des statuts non seulement différents mais encore hiérarchisés, d'autre part aux conséquences logiques de cette situation sur la définition du citoyen. En cette attitude, Aristote ne paraît pas avoir l'agressivité de l'auteur, un oligarque probablement, du pamphlet qui dénonce violemment la promiscuité quotidienne entre citoyens, métèques et esclaves à Athènes et l'impossibilité de distinguer, par le vêtement et les manières, citoyens ordinaires ou pauvres et métèques et esclaves²¹¹. Aristote semble plutôt résolu à souligner que les séparations entre citoyens et non citoyens, établies par les statuts juridiques des métèques et des esclaves, suffisent à rendre, dans le cas de cités comme Athènes, inopérant au niveau civique, celui de la citoyenneté, l'aspect intégrateur de la communauté d'habitation. L'exemple athénien de Lysias et de ses amis²¹² montre bien que seules des circonstances

210. M. CLERC, *Les métèques athéniens*, Paris 1893, p. 445 et s. ; P. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 111-12 ; M.-F. BASLEZ, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris 1984, p. 127-49.

211. PSEUDO-XENOPHON, I, 10 ; M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 122-23.

212. ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, 40, 2 ; ESCHINE, *Contre Ctésiphon*, 187-95 ; PSEUDO-PLUTARQUE, *Vie des Dix Orateurs*, Lysias, 1-43 ; M. N. TOD, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, II, Oxford, 1948, n° 100, néanmoins, je ne suivrai pas l'opinion de M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 122-23 : "Quelques métèques, entièrement assimilés à la société athénienne, ont certainement voulu le droit de cité, tel Lysias" ; en effet, en dehors de l'époque des Trente Tyrans, qui constitua pour quelques métèques une occasion exceptionnelle : la récompense pour faits de guerre, les métèques *bien assimilés* n'ont guère posé cette revendication, l'assimilation ne constituant pas une cause nécessaire de naturalisation en temps ordinaire ; un métèque *bien assimilé* comme Aristote ne semble pas avoir songé à la citoyenneté athénienne : E. SCHUETRUMPF, *op. cit.*, p. 284 ; G. ROMÉYER DHERBEY, Le statut social d'Aristote à Athènes, *RMM*, 91, 1986, p. 376-77, cherche au contraire à repérer dans l'œuvre d'Aristote l'aveu de sa déception de n'être à Athènes qu'un métèque.

exceptionnelles ont pu amener des métèques à demander la citoyenneté : le soutien financier et militaire qu'ils avaient accordé, au péril de leur vie, aux démocrates lancés à la reconquête du pouvoir à Athènes. Au IV^e siècle, la tolérance d'une plus grande souplesse d'utilisation par les métèques de leur statut, en particulier dans les tribunaux et les associations religieuses (acquisition par des individus et des groupes de l'*enktesis*), les propositions de Xénophon dans les *Revenus*²¹³, c'est-à-dire permettre aux métèques le droit à la propriété du sol urbain, n'ont en rien modifié la mentalité civique traditionnelle : la communauté d'habitation ne fait pas la citoyenneté ; si bien qu'Aristote peut négliger d'évoquer ces variations temporelles de la situation sociale et du statut juridique du métèque, il ne s'agit probablement pour lui que de mesures de circonstances²¹⁴. Il est toutefois dommage que le philosophe n'ait pas donné son explication sur les raisons de l'incapacité de la cité grecque à prendre en considération, pour des familles de métèques établies depuis plusieurs générations en son sein, la communauté d'habitation comme élément d'intégration à la communauté civique. On peut supposer que la filiation y faisait obstacle : les ancêtres ne faisaient point partie du groupe ; c'est une question qu'Aristote reprendra au livre III.

De même pour les esclaves qui résident sur le sol de la *polis* : Aristote sait bien que, dans la cité athénienne par exemple, même leur affranchissement n'en fait pas des citoyens, à quelques cas exceptionnels près comme ceux de Pasion et de Phormion²¹⁵. Au reste, à Athènes, c'est au maître à définir seul le lieu d'habitation de l'esclave : dans la maison du maître ou établi à part dans une boutique d'artisan ou de commerçant au service du maître. C'est également à l'ancien maître de souhaiter de l'affranchi une proximité d'habitation favorable à la poursuite de liens nouveaux.

Pour d'autres types de servilité, la question de la communauté d'habitation est bien plus complexe : le cas de Sparte est alors exemplaire. Il ne saurait être question d'ouvrir ici l'ensemble du dossier de la servilité en cette cité²¹⁶, mais il est bien évident

213. XENOPHON, *Revenus*, 2-3 ; E. WILL, C. MOSSE, P. GOUKOWSKY, *Le IV^e siècle...*, op. cit., p. 129.

214. J. PECIRKA, A note on Aristotle's conception of citizenship and the role of foreigners in fourth century Athens, *Eirene*, 6, 1967, p. 23-26.

215. E. WILL, C. MOSSE, P. GOUKOWSKY, op. cit., p. 131.

216. Voir l'étude de C. VATIN, *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, Paris 1984, p. 234-35.

qu'Aristote a été sensible à certains aspects de la question au livre II. Parlant des hilotes de Laconie, il écrit : "Les laisse-t-on faire, ils deviennent insolents et prétendent aux mêmes droits que leurs maîtres; mènent-ils une vie misérable, ils conspirent et haïssent. Il est évident qu'on ne trouve pas la meilleure manière, quand on connaît de tels déboires avec le corps des hilotes"²¹⁷. La communauté d'habitation sur le sol laconien, qui comprend la culture du lot de terre par les hilotes en échange d'une redevance destinée à nourrir le maître, propriétaire du sol, et sa famille, est clairement interprétée par les hilotes, selon Aristote, comme une invite au partage des droits politiques ; c'est aussi le cas en Thessalie pour les pénestes²¹⁸. Cette situation est suffisamment constante à Sparte, d'après le livre II de la *Politique*, pour que le Stagirite puisse y trouver une raison de considérer, contrairement à l'opinion commune, que Sparte est mal gouvernée. Au contraire, au sein des cités crétoises, les périèques n'ont pas pu imiter pénestes et hilotes : ils ne sont pas incités à la révolte par les cités étrangères à l'île ; l'insularité de la Crète, conjuguée à son isolement en mer Egée, a permis, d'après Aristote, d'éviter de faire de la communauté d'habitation une communauté civique²¹⁹. Tel est le danger à éviter, danger qui semble plus apparent dans ce type de dépendance où les hilotes et les pénestes, nés dans la cité et de statut héréditaire, peuvent constituer des communautés villageoises que dans l'esclavage de type athénien, addition d'individus étrangers à la cité et achetés par le maître²²⁰. Enfin, il est possible de remarquer qu'Aristote ne dit mot des périèques de Sparte, communautés autonomes d'hommes libres, mais suffisamment liées à Sparte pour constituer avec les Spartiates une communauté

217. ARISTOTE, *Politique*, II, 1269 b 9-12.

218. *Id.*, 1269 b 5 et s.

219. *Id.*, 1269 a 39-40 ; le terme de périèques utilisé par Aristote pour la Crète pose le problème de son exactitude, en effet il semble évoquer les hilotes spartiates, alors que la documentation épigraphique donne un résultat dissemblable : "Libres, mais privés de droits politiques, les *apetairoi* constituaient une classe complexe qui semble notamment avoir inclus des périèques (*perioikoi*), communautés autonomes et sujettes d'une *polis* (comme les périèques de Sparte), et tributaires", E. WILL, *Le Ve siècle...*, *op. cit.*, p. 436.

220. Cf. C. MOSSE, Le rôle des esclaves dans les troubles politiques du monde grec à la fin de l'époque classique, *Cahiers d'histoire*, 6, 1961, p. 353-60 ; *Id.*, *La fin...*, p. 186-87 ; P. VIDAL-NAQUET, Les esclaves grecs étaient-ils une classe ? *Raison présente*, 6, 1968, p. 103 et s. ; M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 105.

lacadémonienne et pour participer directement à la défense de Sparte au sein de la phalange. Seulement, les périèques sont établis autour de l'habitat spartiate et non en son sein, toutefois c'est bien cette situation périphérique qui entraîne une certaine *participation* à la cité. C'est alors non pas la communauté d'habitation, *oikêsis*, mais la proximité d'habitation, *pêrioikis*, qui entraîne un partage incomplet de la *politéia*.

De fait, Aristote aborde, avec la question de la communauté d'habitation, un problème de définition juridique qui a eu dans la réalité une élaboration lente et pragmatique. L'exclusion des hilotes laconiens de la communauté des citoyens, selon une des traditions conservées par Strabon, date de la première guerre de Messénie : les Spartiates qui ne voulurent point faire la guerre furent exclus de la communauté civique et réduits à la dépendance²²¹. Lorsque Clisthène fit établir par l'Ecclésiâ athénienne les dix tribus et les communautés de démotes, il utilisa la communauté civique telle qu'elle existait, définie par la filiation paternelle, et, s'il a créé des *néopolitai*, c'était probablement par opportunisme, afin d'augmenter le nombre de ses partisans, et non dans le désir de transformer la communauté d'habitation des 'métèques' de son époque en communauté civique²²². Avec sa réforme, la citoyenneté repose toujours sur la tradition, qui ne sera modifiée qu'une fois par Périclès en 451/50 dans le sens plus restrictif de la double filiation paternelle et maternelle, et repose sur la reconnaissance, à la majorité de l'individu, de cette légitimité par la communauté des démotes ; elle combine donc *génésis* et *oikêsis*, cette dernière étant pour l'inscription sur les registres du dème héréditaire et devenant conventionnelle pour les citoyens amenés à changer de résidence. Aux Ve et IVe siècles, en tout cas, la différence entre le citoyen et le métèque est claire même dans la communauté d'habitation du dème : le citoyen, inscrit sur les listes de citoyens de son dème, est sur les inscriptions "du dème de", le métèque, tenu également de se faire répertorier sur les listes de métèques de son lieu de résidence, est seulement "domicilié dans le dème de". Aristote termine ainsi ses réflexions sur les métèques : "A dire vrai, en

221. STRABON, VI, 3, 2-3.

222. Sur le caractère pragmatique de la réforme clisthénienne : D.M. LEWIS, Kleisthenes and Attica, *Historia*, 1963, p. 22-40 ; P. J. BICKNELL, Whom did Kleisthenes enfranchise ? *PP*, 24, 1969, p. 34-37 ; C.W. ELIOT, Costal Demes of Attica (*Phoenix Suppl.* 5), Toronto, 1962 ; *Id.*, Kleisthenes and the creation of the ten phylai, *Phoenix*, 22, 1968, p. 3-17.

beaucoup d'endroits, les *météques* ne jouissent même pas parfaitement de ces droits, mais ils sont obligés de se choisir un patron, de sorte qu'ils ne participent, pour ainsi dire, qu'imparfaitement à une telle communauté politique²²³. La communauté d'habitation n'est pas en cause ici, mais certains droits civils communs à plusieurs catégories de gens, citoyens ou non-citoyens. La division entre citoyens et non-citoyens est donc supérieure à tous les liens, exprimés ici par le verbe *météchein* qui répond à *koinônein* utilisé plus haut, établis par les nécessités de la vie quotidienne. C'est pourquoi lorsque cette division est abolie, elle paraît la marque des régimes d'exception, comme dans le cas de la *métabolè*, la révolution. En effet, Aristote écrit au livre III : "Mais voici une chose qui crée peut-être plus de difficulté ; c'est le cas de tous ceux qui ont acquis le droit de cité à la suite d'une révolution et dont on a un exemple dans les mesures prises par Clisthène à Athènes après l'expulsion des Tyrans : il incorpora dans les tribus beaucoup d'étrangers et des esclaves domiciliés", et le philosophe aborde ainsi le problème de la légitimité d'une telle mesure²²⁴. Ce texte pose aux historiens de difficiles problèmes, d'une part parce que l'action de Clisthène est assimilée à celle des tyrans, Pisistrate et ses descendants, qui ont fait des *néopolitai* de leurs mercenaires²²⁵, alors que Clisthène agit dans le cadre de la légalité, lui qui vient de diriger la chute de la tyrannie, d'autre part le sens des termes "esclaves *météques*" est impossible à préciser actuellement²²⁶. Aristote se fait probablement ici l'écho d'une tradition hostile à Clisthène et veut montrer que la possibilité d'une confusion entre communauté d'habitation et communauté civique a été instaurée par l'Alcméonide, le système tribal ayant une double approche de la question, celle de la *génésis* et celle de l'*oikèsis*, source d'ambiguïté pour une définition rationnelle de la citoyenneté. Le vocabulaire d'Aristote est explicite à ce sujet : avec Clisthène il y a eu passage de la communauté d'habitation, *oikêô*, *météchô*, *koinônêô*, à la tribu, *phuléteuô*. De fait, par sa généralité, qui tend à effacer différences spatiales et temporelles, l'analyse d'Aristote n'est pas éloignée des notions développées sur l'espace civique aux livres I et II de la *Politique*.

223. ARISTOTE, *Politique*, III, I, 1275 a 11-14.

224. *Id.*, II, 1275 b 34-39 ; texte plus modéré dans la *Constitution des Athéniens*, XXI, 4.

225. *Id.*, *Constitution des Athéniens*, XIII, 5.

226. Voir J. AUBONNET, *op. cit.*, p. 216-17.

*Cause matérielle et cause formelle**- La 'cause matérielle'*

En effet, définir la citoyenneté par l'*oikèsis*, l'habitation, c'est définir le citoyen par la 'cause matérielle', et non par la 'cause formelle'. La 'cause matérielle' est commune à tous : citoyens et non-citoyens. Elle est inadéquate à la définition de la cité.

Cela se manifeste dans un autre passage du livre III, lorsqu'Aristote souligne qu'il ne suffit pas d'entourer le Péloponnèse d'une muraille pour que ses habitants (*katoikountes*) constituent une cité²²⁷. Cet exemple est choisi à dessein par le Stagirite, car, possible dans l'imaginaire à titre d'hypothèse de travail, il ne peut se réaliser pour plusieurs raisons. En effet, dans le monde grec classique, seul le centre urbain, l'*astu* ou l'acropole, peut être entouré de murailles (Messène, l'Acrocorinthe) ; le territoire de la Cité-état est défendu soit par des limites naturelles, montagnes, côtes, soit par des constructions humaines, telles les forteresses (Eleuthères, Aegosthènes), qui peuvent aussi renforcer éventuellement des défenses naturelles, mais sans que ces constructions humaines réalisent un mur continu. Il est vrai aussi que parfois la frontière n'a pas dans les cités grecques la précision de la ligne, ce que laisse supposer le mur, mais se présente sous la forme d'un canton contesté entre deux cités, génération après génération, comme la Thyréatide entre Sparte et Argos²²⁸, ou les cantons frontaliers de l'Attique, glacié exclu de la réforme des dix tribus. L'exemple aristotélicien du Péloponnèse prend d'autant plus de saveur imaginaire que la principale cité péloponnésienne est Sparte qui n'a point de fortifications ! Cet exemple rappelle, en outre, une autre curiosité imaginaire : l'île d'Eole²²⁹ ceinte d'un mur périphérique de bronze. Dernière, et double, intention ironique probable du Stagirite : le Péloponnèse ceint de murailles est l'image inversée, parce que gigantesque, de l'Athènes péricléenne en guerre, et une reproduction de l'immense cité insulaire des Atlantes, décrite par Platon. Toutefois, il faut ajouter que l'unité topographique du Péloponnèse s'était produite lors de la seconde guerre médique ; un mur barrant

227. ARISTOTE, *Politique*, III, III,1276 a 24-30.

228. Voir, sur le caractère particulier de la frontière dans la vie de la cité, P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, *Annales ESC*, 1968, p. 947-64 ; *Id.*, *Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie, Mythe et tragédie...*, *op. cit.*, p. 161-184.

229. HOMÈRE, *Odyssée*, X, 3-4.

l'Isthme de Corinthe fut construit pour assurer la défense de "l'île de Pélopos", réalisant artificiellement l'insularité inachevée par la nature²³⁰ ; mais, selon les termes utilisés par Aristote au livre II, cela ne pouvait convenir qu'à une *summachie*, ce que constituaient effectivement les défenseurs du mur. De même, plus tôt, au Ve siècle, le sage Thalès de Milet avait proposé de réunir les cités ioniennes en une seule cité, centrée sur Téos, pour mieux assurer la défense des Grecs contre les Perses²³¹. Aristote ne parle guère de ce projet, il n'aurait probablement pas apprécié l'aspect additif du processus de composition de la cité et le gigantisme qui en aurait résulté. En effet, comme il le dit au livre II, comme il le dit aussi au livre III pour le Péloponnèse, un espace constitué par addition, même *encerclé* (*péribalein*) d'une muraille, ne fera pas une cité, la *mia polis*, la polis unique, mais un *ethnos* ou une cité barbare illimitée comme Babylone où les parties (*mère*) ne présentent pas de liens organiques avec le tout, mais seulement une juxtaposition qui n'assure pas la cohérence civique. On voit ici Aristote rompre avec la très ancienne tradition qui symbolisait l'unité de lieu de la cité par la continuité territoriale insulaire, et la grande presqu'île péloponnésienne, par son étendue synonyme d'impossibilité, facilite la solution au problème ; pourtant en 408 les trois cités indépendantes de l'île de Rhodes, Lindos, Camiros et Ialysos, par un *synoecisme* se constituèrent en une seule cité insulaire, la *mia polis*, qui se dota d'un centre nouveau au nord de l'île, à la fois politique et économique. On peut de même constater que pour la pensée grecque il est plus facile de réduire l'espace civique au minimum constitué par le centre urbain, l'*astu* - c'est le cas réel d'Athènes pendant la guerre du Péloponnèse -, que d'envisager une extension territoriale qui dépasserait certaines normes sociales et politiques. Pour Aristote, l'espace habité, comme 'cause matérielle', est insuffisant pour définir la cité ; par conséquent l'encercllement factice de la presqu'île péloponnésienne par un mur continu ne peut constituer une cité semblable à la polis du livre I de la *Politique* encerclant, *périechousa*, des communautés naturelles. La démonstration est reprise à la fin du livre III pour Mégare et Corinthe²³², cités situées sur l'Isthme de Corinthe et au nord de ce dernier. Les deux *topoi* réunis par des murailles ne feraient pas une cité unique, la *mia polis*, car l'unité de lieu, le *topos*, ne se constitue pas de manière additive et matérielle, comme le pensent ceux qui se

230. HERODOTE, VIII, 40 et s.

231. *Id.*, I, 27.

232. ARISTOTE, *Politique*, III, 9, 1280 b 13-15.

trompent sur l'essence de la cité et donnent à ce terme une signification purement matérielle. Ce thème est encore abordé clairement par Aristote à propos de l'artisan, de la propriété et de la royauté.

L'artisan concerné est le *banausos* ; comme l'a très bien vu F. Bourriot, ce terme intraduisible désigne chez Aristote des travailleurs en tous genres qui, en raison de l'absence de loisir caractérisant leur activité, ne peuvent développer la vertu et l'exercice de la vie politique²³³. Par conséquent Aristote est amené à considérer le *banausos* comme un non-citoyen, puisque le citoyen est "celui qui a droit de participer au pouvoir", ce qui fait difficulté non seulement par rapport à la pratique politique de certaines cités où les travailleurs manuels peuvent être pleinement citoyens, mais encore par rapport à la logique et au droit, car les *banausoi* ne sont ni *mètèques* ni étrangers et pourtant libres et non-citoyens comme ces derniers²³⁴. Et le philosophe d'ajouter qu'esclaves et affranchis ne sont pas non plus des citoyens. De fait, les travailleurs en tous genres partagent avec les non-citoyens l'*oikèsis* et la charge matérielle de la cité, ce qu'Aristote appelle le *vivre*, ils ne constituent pas dans la définition parfaite de la cité le *bien vivre*, c'est-à-dire la 'cause formelle'. Cependant la comparaison des *banausoi* avec les enfants des citoyens, en attente de l'exercice de leur pleine citoyenneté à l'âge adulte, laisse entrevoir une solution typiquement aristotélicienne à ce problème, ni directement intégratrice comme celle de certaines cités ni marquée par l'exclusion définitive constatée lorsque la cité des temps anciens ou actuelle fait des *banausoi* ou des esclaves ou des étrangers²³⁵. En effet, le philosophe se tient à égale distance des deux pratiques et en même temps il les concilie en faisant intervenir pour les *banausoi* un laps de temps entre l'exercice des métiers qui ne procurent pas de loisir et l'exercice de la vie politique. En effet, tant que le *banausos* sera occupé par des tâches matérielles qui sont indispensables à la cité, il jouira non seulement de l'*oikèsis* mais aussi d'une citoyenneté imparfaite (*atélès*), lorsque le *banausos* pourra se consacrer à la vertu et à la vie politique, c'est-à-dire lorsque, rentier du travail de ses esclaves et salariés, il abandonnera ces activités pour le loisir, il jouira pleinement de ses droits de citoyen. On avait remarqué que, dans les démonstrations du livre I, Aristote n'excluait pas des notions d'*oikia*, de *kômè* et de *polis* les métiers de l'artisanat et des échanges, ils constituaient, en effet,

233. F. BOURRIOT, *Le concept...*, op. cit., p. 198-200.

234. ARISTOTE, *Politique*, III, V, 1277 b 35-39.

235. *Id.*, 1278 a 2-13.

*naturellement le vivre de la cité, sa 'cause matérielle', mais, au livre III, les détenteurs de ces métiers pourront aussi, à condition de vivre des rentes procurées par ces activités, participer au bien vivre de la cité, c'est-à-dire constituer sa 'cause formelle', et avoir en commun avec les citoyens un lieu où exercer des activités politiques. Il y aura pour les *banausoi*, passage, en un même lieu, de la notion d'espace matériel, lieu de résidence et d'activité matérielle dans la cité, à celle d'espace purement civique. L'espace de la cité est bien subdivisé en deux éléments, matériel et formel, selon la théorie des causes. Et le philosophe d'énumérer, en conclusion, le nom des travailleurs sur lesquels doivent reposer les tâches matérielles indispensables : les esclaves (*douloi*) pour les particuliers, les travailleurs en tous genres (*banausoi*) et les petits salariés (*thètes*) pour la cité. C'est une préoccupation semblable : analyser la 'cause matérielle' pour montrer son inaptitude à définir seule la cité et sa dimension spatiale, qui amène le Stagirite à s'intéresser à la propriété dans la cité.*

*"Si c'est pour avoir des biens en toute propriété que les hommes formèrent des communautés et se réunirent, la part qu'ils ont dans la cité doit être exactement proportionnelle à leur part de propriété, si bien que le raisonnement des oligarques aurait, semble-t-il, une force probante (il n'est pas juste, disent-ils, que l'associé qui, sur cent mines, n'en a apporté qu'une et celui qui a versé tout le reste aient une part égale du capital initial et des intérêts)"²³⁶. L'intérêt du passage, qui est analysé par Aristote comme une définition erronée de la cité donnée par les oligarques, c'est-à-dire comme une prise en considération du seul vivre, et qui se rapproche des analyses des livres I et II sur l'impossibilité de définir la cité comme un phénomène quantitatif déterminé par l'addition de propriétés privées à la manière de Platon ou de Xénophon, est de montrer que des modèles autres que la propriété foncière ont pu inspirer la pensée politique. Certes, la propriété foncière est présente dans la définition des oligarques, et Aristote, en évoquant son rôle dans la formation des communautés, traduit aussi bien son opinion que celle des penseurs qui l'ont précédé. Toutefois la séparation entre Aristote et ses prédécesseurs se fait sur la valeur à accorder à la propriété dans la notion de cité. Pour les uns, Xénophon, Platon, les oligarques, d'après l'analyse de la *Politique*, l'addition des propriétés constitue la cité ; pour le Stagirite, elle ne fournit que la 'cause matérielle' de*

236. *Id.*, 1280 a 25-31.

la cité, d'autant plus que, pour Aristote, le passage du domaine privé au domaine public ne se manifeste pas par un simple phénomène quantitatif, mais par une mutation qualitative²³⁷. En conséquence, les oligarques, en utilisant la métaphore d'une association financière, établissent, selon Aristote, le même raisonnement insuffisant qu'avec la propriété foncière. Pour l'historien contemporain, la métaphore témoigne de l'évolution des fortunes à la fin de l'époque classique : elles sont de plus en plus composées par des biens mixtes, à la fois fonciers et mobiliers²³⁸. Mettre en commun (*métechein*) des biens privés ne constitue donc pour le Stagirite que la 'cause matérielle' de la cité. C'est pourquoi Aristote peut comparer une cité définie à la façon des oligarques à une cité d'esclaves ou d'autres êtres vivants²³⁹, ce qui, pour lui, ne peut se produire. Le philosophe apprécie donc des communautés formées pour avoir des biens en toute propriété comme les premières communautés nécessaires à la vie de tous les jours, *oikiai* ou *kômai*, dans leur aspect purement matériel, et non comme la *polis*. En conséquence les comparaisons qui s'imposent pour mieux cerner l'erreur des oligarques sont celles relatives à la *summachie*, à l'alliance pour le respect de la justice, à l'entente pour favoriser les relations commerciales, ce qui est caractéristique des Etrusques et des Carthaginois, liés par un traité commercial. Aucun de ces exemples n'est en contradiction avec ceux fournis au livre II pour les définitions de la cité socratique, analogue en son principe à la métaphore des oligarques : *summachie* et *ethnos* arcadien. La royauté est le point terminal de l'analyse de la 'cause matérielle' de la cité.

237. Sur l'ancienneté de l'association biens privés et domaine commun, lors des pratiques de partage du butin dans l'épopée homérique, voir : M. DETIENNE, *En Grèce archaïque...*, *op. cit.*

238. Sur cette évolution : J.V.A. FINE, *Horoi*, *Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens*, *Hesperia, Supplément IX* 1951 ; M.I. FINLEY, *L'aliénation de la terre en Grèce ancienne*, *Annales ESC*, 25, 1970, p. 1271-77 ; C. MOSSE, *La fin...*, *op. cit.*, p. 118-23 ; M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 114-15 ; E. WILL, C. MOSSE, P. GOUKOWSKY, *op. cit.*, p. 109-32.

239. Voir sur la cité des esclaves : M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 105 ; sur la cité des loups, M. DETIENNE, J. SVENBRO, *Les loups au festin ou la cité impossible*, dans M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, p. 215-37.

Ce passage, diversement jugé par la critique²⁴⁰, évoque les origines de la royauté des temps héroïques : "Parce que les premiers de la dynastie avaient été des bienfaiteurs du peuple (*plèthos*) dans les arts (*technai*) ou la guerre ou qu'ils l'avaient rassemblé ou lui avaient procuré des terres (*chôra*), ils devenaient rois avec le consentement général et leurs descendants héritaient de leur pouvoir"²⁴¹. L'action du roi est définie par rapport à un ensemble, le *plèthos*, qui est probablement celui des *kômai*, selon les définitions du livre I, et qui se transforme par l'action royale en cité par consentement général. Dans ce cas, le roi est la 'cause motrice' de la cité et son action s'accorde au passage du livre I qui considère que celui qui constitua la cité "fut cause de très grands biens". L'autre action, procurer des terres au *plèthos*, est plus difficile à situer : avant ou après ce processus moteur ? Dans un cas, cela semble la raison de la reconnaissance d'une royauté, dans les autres cela est difficile à dire. On peut seulement remarquer que dans un cas le roi a fourni dans la terre la 'cause matérielle' de la communauté, le *vivre* au sens spatial du terme, lui procura-t-il aussi le *bien vivre* et quand ? La concision du passage ne permet pas de le dire avec certitude, mais la définition des pouvoirs des successeurs le laisse supposer : ils commandent à une véritable cité²⁴².

- La 'cause formelle'

En effet, l'essence de la cité est sa 'cause formelle' définie politiquement au livre III : "... la cité est une sorte de communauté et ... une communauté de droits politiques entre les citoyens"²⁴³ ; le terme spatial qui convient à cette communauté est celui de *topos*, dans son sens abstrait du livre II, symbolisant la présence physique des citoyens dans l'exercice de leurs droits politiques sur l'élément terrestre matériel. Car si le livre II envisage, parmi les éléments que les citoyens ont en commun, le lieu, il arrive que le contraire se produise, comme le souligne le livre III²⁴⁴. Deux types de cas peuvent être évoqués. D'une part la fuite des citoyens chassés de leur territoire et amenés à prendre la mer pour retrouver une terre, tels les Phocéens, après leur refus de soumission aux Perses, qui, après de

240. Voir J. AUBONNET, *op. cit.*, II, p. 39 et s., 191 et s., p. 263 et s.

241. ARISTOTE, *Politique*, III, XIV, 1285 b 6-9.

242. *Id.*, 1285 b 13-19.

243. ARISTOTE, *Politique*, III, III, 1276 b 1-2 ; E. LEVY, *Cité et citoyen...*, *op. cit.*, p. 235.

244. ARISTOTE, *Politique*, III, III, 1276 a 20-24.

nombreux déboires, soit coloniseront ailleurs en plusieurs sites, soit retourneront sur le site d'origine²⁴⁵ ; cas exceptionnel, montrant l'impossibilité pour une communauté humaine de rester longtemps une cité sans une implantation réelle. D'autre part, la *dioikèsis*, l'éparpillement des citoyens sur plusieurs *topoi*, lieux qui n'ont plus dans ce cas pour Aristote qu'une signification matérielle, et *dioikèsis* qui fait que l'unité de la cité, si cette notion demeure, repose sur d'autres liens : la possibilité d'exercer encore en un des lieux une délibération et une action politiques (Athènes en 480 lors de l'invasion perse ou le cas particulier, on l'a vu, de 411), ou le souvenir de l'existence d'une unité de lieu et l'espoir de la voir se réaliser à nouveau, comme ce fut le cas pour Mantinée à partir de 385. C'est pourquoi Aristote peut dire que "les acceptions diverses du mot 'cité' facilitent quelque peu la solution de ce problème". On peut ajouter qu'en 480 l'intention des Athéniens, en cas de succès des Perses, était de s'établir ailleurs qu'en Attique, avec probablement le même cadre institutionnel²⁴⁶ ; de fait, le système tribal clisthénien avec ses trois "régions", conservé en intention par les migrants, aurait été un *topos*, le lieu commun imaginaire des relations politiques entre citoyens, à la recherche d'une *chôra*, c'est-à-dire d'un lieu d'habitation ; il aurait perdu en signification historique : les circonstances politiques de la réforme clisthénienne, mais aurait gagné en abstraction. Dans le cas des troubles politiques de 411, deux "cités" semblent fonctionner, l'une en Attique, remettant en cause la démocratie, l'autre à Samos, où les citoyens présents, d'origine populaire ou non, tiennent une *ecclèsia* et nomment des stratèges démocrates selon la tradition institutionnelle en vigueur depuis Clisthène²⁴⁷. Mais les Athéniens présents à Samos avaient aussi le sentiment du caractère trop exceptionnel de la cité sans territoire, on l'a vu. Aristote ne dit mot dans le livre III du cas athénien de 404 : sur un même territoire, deux cités, l'une oligarchique, celle des Trente, l'autre démocratique retranchée à Munychie et au Pirée pour entreprendre la reconquête politique du territoire de l'Attique.

Ainsi le sens des deux termes, *oikountes* et *plèthos*, présents au début du livre III, se trouve-t-il précisé : un sens typiquement aristotélécien, ni seulement spatial ni seulement quantitatif au sens commun des termes, mais plus abstrait et qualitatif au sens

245. HERODOTE, I, 163-65.

246. *Id.*, VIII, 62.

247. Voir C. MOSSE, Le rôle de l'armée dans la révolution de 411 à Athènes, *RH*, 231, 1964, p. 1-10.

aristotélicien, c'est-à-dire la présence physique du groupe des citoyens, 'cause formelle', sur le sol où réside une communauté d'habitants. La référence à la 'cause formelle' apparaît au livre III en conclusion des réflexions consacrées à la définition du citoyen et exprimée à la manière des deux premiers livres : "La nature du citoyen ressort ainsi clairement de ces considérations : quiconque a la possibilité de participer au pouvoir délibératif et judiciaire, nous disons dès lors qu'il est citoyen de cette cité, et nous appelons cité la collectivité des individus de ce genre en nombre suffisant pour vivre, en un mot, en *autarcie*"²⁴⁸. Cette définition typiquement aristotélicienne de la citoyenneté, puisqu'elle ne représente ni l'opinion ou la pratique communes, en raison de l'importance accordée à la notion d'autarcie, ni les théories des autres penseurs grecs, mais une définition correcte, car *essentielle* et susceptible de se traduire dans la réalité, s'exprime à nouveau, au plan spatial, au livre III dans le chapitre consacré à la vertu. Après avoir examiné l'hypothèse, cas limite, d'une séparation, *chôris*, d'habitants (*oikoién*) ayant toutefois la possibilité d'avoir seulement des relations d'échanges et d'alliance et conclu à l'impossibilité de qualifier cette communauté de cité, Aristote écrit : "Il est évident qu'une cité n'est pas une simple communauté de lieu (*koinônia topou*) pour empêcher des injustices réciproques, et pour faciliter les échanges ; ce sont là, certes, des conditions indispensables (*anagkaion*) s'il doit y avoir une cité ; néanmoins seraient-elles toutes réunies qu'on n'aurait pas encore une cité : une cité, c'est la communauté du *bien vivre* pour les familles et les groupes de familles en vue d'une vie parfaite et "autarcique". Ceci toutefois ne saurait se réaliser sans que les habitants ne soient en un seul et même lieu (*mè ton auton kai éna katoikountôn topon*) et ne se marient entre eux. Voilà d'où sont nés dans les Etats les alliances de familles, les phratries, les sacrifices publics et toutes les relations de la vie en commun"²⁴⁹. On ne pouvait mieux souligner, comme au livre I, l'essence relationnelle de la cité aristotélicienne matérialisée dans les liens génétiques.

Aristote peut donc constater qu'il y a loin, dans la réalité de la cité grecque, du sentiment d'unité procuré aux hommes par la fréquentation quotidienne du même lieu d'habitation à l'acte juridique qui ferait de tous des citoyens. Il est non moins légitime pour

248. ARISTOTE, *Politique*, III, I, 1275 b 17-21.

249. *Id.*, III, IX, 1280 b 17-38.

le philosophe de rendre cette réalité à travers une analyse qui lui donne ses fondements scientifiques : la 'cause matérielle' de la cité ne peut être confondue avec sa 'cause formelle'. Le problème peut être encore analysé dans ses données temporelles.

3. Temps et espace de la cité

En premier lieu, Aristote évoque l'usage qui définit les citoyens par filiation : les deux parents doivent, en général, avoir la citoyenneté (qui ne peut être bien sûr que passive pour la mère), et, dans certaines cités, il faut même prouver que plusieurs générations antérieures bénéficiaient de la citoyenneté. Aristote souligne que Gorgias se moquait de cette conception²⁵⁰ et il met en évidence, avec plus de sérieux que le sophiste, les difficultés. "La définition du citoyen comme 'né d'un citoyen ou d'une citoyenne' ne saurait s'appliquer aux premiers habitants ou fondateurs d'une cité"²⁵¹. La conception de la cité exposée par le sophiste Gorgias ne pouvait convenir à Aristote : création purement humaine et non nécessaire, donc artificielle, la cité produit ses citoyens par acte juridique ; toutefois le Stagirite reconnaît au sophiste le mérite d'avoir mis en valeur les lacunes de la coutume. Car il y a un trait commun au sophiste et au Stagirite : leur incapacité à situer historiquement le problème des origines de la coutume et leur propension à ne le traiter que du point de vue logique. Examiner la question du point de vue historique, c'était, en effet, aux Ve et IVe siècles, recourir à une tradition généalogique, particulièrement bien représentée dans l'aristocratie des cités grecques²⁵², et au-delà à une tradition mythique qui ne pouvait être appropriée au souci de rationalité commun aux deux penseurs. C'est pourquoi Aristote reconnaît qu'en refusant de rechercher l'origine du système généalogique les cités font preuve d'un certain bon sens : *politikôs kai tachêôs*²⁵³, à la fois

250. *Id.*, III, II, 1275 b 22-30.

251. *Id.*, III, II, 1275 b 32-34.

252. Comme l'a montré la thèse de F. BOURRIOT, *op. cit.*, le IVe s. est responsable de la conception d'un *génos* structuré et agissant avec efficacité dans les questions politiques à l'époque ancienne de la cité.

253. *Id.*, 1275 b 24 ; il est difficile de traduire ces termes, voir W.L. NEWMAN, *op. cit.*, III, p. 142, *politikôs* : conforme au bien de la cité, mais aussi *nude, sine arte* ; J. TRICOT, *op. cit.*, p. 172, n. 2, y voit la garantie de la paix sociale ; n'est-ce pas tout simplement dans l'esprit d'Aristote une mesure conforme à une conception purement

“politique et rapide”, mais bien sûr à courtes vues du point de vue logique. Cette réalité ne peut donc pas satisfaire le philosophe qui tente d’établir un discours scientifique sur la cité et qui trouve un argument de poids dans cette même réalité : la fondation de la cité coloniale où bien sûr la citoyenneté était acquise pour la première fois en dehors de la filiation. Mais, il est probable alors que le Stagirite levait deux ambiguïtés dans la création coloniale : d’abord ne prendre en considération les colons qu’après la rupture qui les a séparés politiquement de la métropole et qui fait d’eux d’autres citoyens, en négligeant de ce fait les liens religieux entre métropole et colonie, ensuite en supposant l’homogénéité de leur recrutement humain et en écartant la constitution du corps civique par vagues successives de colons, ce qui nuirait à l’établissement d’une définition logique et première de la citoyenneté. Aristote cherche, de fait, dans la fondation d’une cité nouvelle à faire intervenir ce qu’il appelle ailleurs le premier moteur, c’est-à-dire la volonté d’un homme clairvoyant, capable de saisir la finalité humaine, le *vivre* et le *bien vivre* par la cité, comme au livre I, ou la volonté de l’élément collectif qui, comme au livre II, réalise la cité : “mais sa volonté d’être une cité apparaît vraiment dès que la masse associée arrive à se suffire à elle-même”²⁵⁴. La critique du livre III n’est donc pas incompatible avec l’analyse des premières communautés naturelles et de celle de la cité par nature du livre I, puisqu’Aristote souligne au livre III : “Si ces aïeux participaient au pouvoir politique dans le sens de la définition donnée, ils étaient citoyens, car la définition du citoyen comme ‘né d’un citoyen ou d’une citoyenne’ ne saurait s’appliquer aux premiers habitants (*épi tôn prôtôn oikèsantôn*) ou fondateurs de cité”²⁵⁵. Le cas de la colonie permet au mieux au Stagirite de concilier sa conception finaliste de la naissance de la cité et la réalité historique. Le livre III de la *Politique* montre donc que la *génésis*, appliquée sans discernement aux affaires politiques, c’est-à-dire à la détermination de la citoyenneté, n’est guère satisfaisante pour le penseur politique. Il s’agit là du problème inverse mais symétrique de celui de l’*oikèsis* : s’il paraît impossible au philosophe, comme aux Grecs, de considérer l’unité d’habitation comme le critère d’obtention de la citoyenneté, il lui paraît tout aussi

pragmatique de la vie politique et de ce fait ‘rapide’, car n’impliquant aucune réflexion ?

254. ARISTOTE, *Politique*, II, II, 1261 b 12-13.

255. *Id.*, III, II, 1275 b 31-34.

impossible de considérer la seule filiation comme critère de citoyenneté. Il semble néanmoins que cette coutume, comme le dit le Stagiritte, très enracinée dans les mentalités, soit la raison du refus des Grecs, même en démocratie, pourtant accueillante au métèque, de considérer l'unité d'habitation comme critère d'intégration à la communauté civique des hommes libres établis à titre de métèques depuis plusieurs générations dans la cité d'accueil, et corrélativement soit la raison de l'absence de revendication en ce sens des métèques grecs. La fierté de l'origine autochtone²⁵⁶, proclamée par les discours officiels de l'Athènes démocratique des Ve et IVe siècles, constituait un obstacle à l'extension de la communauté civique aux métèques par droit de résidence.

En second lieu, Aristote évoque le thème de la variation des conceptions de la citoyenneté introduite par la *métabolè*, la révolution, changement brusque qui bouleverse la loi. L'exemple choisi par le philosophe est significatif : Clisthène intégrant à la communauté civique, par opportunisme, étrangers et esclaves métèques, en raison de leur *oikèsis* de fait. Le caractère éphémère et violent de la *métabolè*, qui s'oppose à l'ordre, la *taxis* du livre III, ne peut convenir à un philosophe comme Aristote soucieux d'atteindre par le raisonnement une connaissance scientifique de la cité. Pourtant, s'il considère comme illégitimes (*adikòs*) de telles citoyennetés, il ne peut que constater l'existence de fait de tels citoyens. Enfin, proche du thème de la *métabolè*, est encore celui de la pérennité de la cité, qu'Aristote assortit de réflexions semblables²⁵⁷.

En dernier lieu, Aristote expose rapidement certaines apories qui ne doivent pas être ignorées par l'homme d'Etat, le *politikos* : la taille de la cité, sa composition ethnique et surtout l'écoulement des générations sur ce lieu commun aux citoyens qu'est la cité.

Le problème de la taille de la cité semble être plutôt une question philosophique qu'un problème historique. Aucune des cités grecques, même Sparte après la conquête de la Messénie, n'a subi, aux époques archaïque et classique, un accroissement de territoire ou de population tel qu'il ait mis en péril la notion de cité²⁵⁸. Ce thème est

256. Voir N. LORAUX, *L'invention d'Athènes...*, op. cit.

257. ARISTOTE, *Politique*, III, III, 1276 a 6-16.

258. Ou bien l'agrandissement de la *chôra* amène comme à Géla une intégration des terres conquises au territoire de la cité, ou bien comme à Syracuse la cité étend sa domination politique sur les cités de son environnement, mais sans modifier de manière fondamentale les

une méthode de travail du logicien pour saisir une réalité historique, la naissance et la stabilisation territoriale et humaine de la cité grecque, dont il ne peut reconstituer exactement le déroulement dans le temps, ce qui lui semblerait probablement constituer une enquête fastidieuse par l'accumulation de détails qui en résulterait, c'est-à-dire par son absence de généralité. Dès lors, entre deux extrêmes, l'*ethnos* et la cité barbare, le philosophe peut déterminer par la dimension spatiale et humaine l'essence de la cité grecque. C'est par la position médiane de la cité au sein d'un espace logique déployé entre deux extrêmes non civiques, l'*ethnos* et l'urbanisation barbare, caractérisés par l'immensité spatiale et l'excès de population, que le philosophe fait sentir l'unicité spatiale et humaine de la communauté civique hellénique : la modération.

"Y a-t-il intérêt à avoir une seule race ou plusieurs?... A supposer que la même population habite le même territoire, doit-on dire que tant que les habitants sont de même race, la cité reste la même, malgré l'alternance continuelle des décès et des naissances, tout comme nous sommes habitués à dire que fleuves et sources sont les mêmes, malgré l'écoulement continu des eaux qui viennent et qui s'en vont ? Ou bien doit-on dire que, pour la raison indiquée, tandis que la population reste la même la cité est autre ?"²⁵⁹. Deux questions sont posées ensemble : d'une part la cohésion ethnique, évoquée dans ce passage soit par *ethnos* soit par *génos*, termes qu'il est habituel de traduire par race, faute de mieux, d'autre part la succession des générations. Dans le premier cas, le philosophe fait allusion aux origines, la filiation, des habitants et non à une notion biologique ; en effet, ce qui l'intéresse c'est l'incidence politique d'origines différentes chez les citoyens. Or, on sait par les récits relatifs à la colonisation grecque, par exemple, et on l'a déjà vu pour d'autres passages de la *Politique*, que des conflits et des instabilités politiques se manifestèrent au sein du corps civique en raison de cette question. Le philosophe pose donc le problème de la nécessité de l'homogénéité ethnique du corps civique, mais aussi implicitement celle de la *permanence* de la cité, lorsqu'un groupe défini par des

structures territoriales existantes ; à Rome, la démesure de la conquête, qui entraîna des problèmes considérables, et une notion différente de la citoyenneté amenèrent des solutions originales par rapport à la tradition de la cité grecque : C. MOSSE, *La colonisation dans l'Antiquité*, Paris 1970, p. 47 et s., 103 et s.

259. *Id.*, III, III, 1276 a 34-1276 b 1.

solidarités ancestrales l'emporte sur les autres et va même jusqu'à expulser les autres groupes ethniques ; Géla, Syracuse et Zancle, devenue Messine, en sont l'illustration, cités où l'hétérogénéité ethnique comporte non seulement des Hellènes mais aussi des Sicules, populations qui peuvent être considérées par les Grecs au moins à l'origine comme des barbares²⁶⁰. La question de l'hétérogénéité ethnique du corps civique posée en terme de permanence rejoint alors le problème de l'écoulement des générations. Celui-ci et les ruptures qu'il peut entraîner dans la pérennité de la cité intéressent donc particulièrement le philosophe. En ce domaine, une des crises majeures de la rupture entre les générations, ce qui contribua en partie à l'établissement des deux révolutions oligarchiques de 411 et 404, se manifesta à Athènes dans les années qui suivirent la mort de Périclès. Alors que dans la première partie du Ve siècle les innovations institutionnelles instaurant la démocratie ne furent pas ressenties par les Athéniens comme des ruptures entre les générations - les *Euménides* célèbrent, en effet, par la création de l'Aréopage, symbole de sagesse, la volonté d'effacer les tensions entre partisans des lois anciennes et défenseurs des lois nouvelles sur le matricide et le meurtre -, la fin du siècle, au contraire, manifesta fortement des divergences face à l'évolution de la cité, en particulier face à celle de la jeunesse. Les auteurs tragiques et comiques ou Thucydide fournissent l'essentiel du tableau de ces conflits. Ainsi l'affaire des *Hermocopides* est interprétée d'emblée par l'opinion publique comme la marque de l'audace des jeunes amis d'Alcibiade ; Aristophane dénonce avec véhémence, dans les *Cavaliers*, les habitudes de la jeunesse qui s'opposent à celles de la génération de Marathon, il met en scène dans les *Nuées*, où Socrate est ridiculisé, un père dérouté par son fils, il loue dans les *Grenouilles* le poète ancien, Eschyle, et dénigre le jeune tragique, Euripide²⁶¹. Sophocle et Euripide montrent eux-mêmes l'étendue des divergences. C'est un adolescent particulièrement respectueux de la tradition initiatique imposée par les aînés qui est mis en scène en la personne du héros Néoptolème par le *Philoctète* de Sophocle²⁶² et qui entraîne Philoctète à abandonner la vie sauvage et à rejoindre la *polis*. Au contraire, chez Euripide, en la personne du héros Hippolyte, c'est un jeune homme en rupture avec

260. THUCYDIDE, VI, 3-5, VI, 4, 5 ; E. WILL, *op. cit.*, p. 227-51.

261. THUCYDIDE, VI, 27 ; ARISTOPHANE, *Cavaliers*, 565-590 ; *Nuées*, 1-125.

262. J.- P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie...*, *op. cit.*, p. 161 et s.

les coutumes sociales et civiques qui défend fermement sa position : culte exclusif de l'olympienne Artémis, la déesse des lieux sauvages, la protectrice des jeunes et de la chasteté, refus de la participation à la vie politique et civique, intérêt pour les valeurs de la vie privée et de la pratique agonistique²⁶³. Or cette grande crise intellectuelle et morale se termine sur le procès de Socrate accusé de "corrompre les jeunes gens", c'est dire combien le thème de la rupture entre les générations pouvait intéresser la pensée philosophique, surtout en son aspect politique. Il n'est pas douteux qu'Aristote, auteur de la *Poétique*, lui qui cite volontiers les poètes tragiques, a pensé à la fin du Ve siècle athénien en écrivant ce passage. La métaphore théâtrale intervient d'ailleurs nettement en conclusion : "Si la cité est une sorte de communauté et si c'est une participation commune des citoyens à un gouvernement, dès que la forme du gouvernement devient spécifiquement autre ou simplement différente, il est inévitable, semble-t-il, que la cité aussi ne soit plus la même, tout comme nous disons qu'un chœur, tantôt comique, tantôt tragique, n'est pas le même, bien que souvent il soit composé des mêmes personnes"²⁶⁴.

Pour cette *aporie*, comme pour celles liées à la résidence, Aristote privilégie la 'cause formelle' par rapport à la 'cause matérielle'. La permanence de la cité n'est, en effet, ni dans des critères de race ni dans ceux de générations différentes, 'causes matérielles' de la cité avec l'*oikèsis*, mais dans la 'cause formelle' : "Il est clair que c'est avant tout la constitution qu'on doit considérer pour dire qu'une cité reste la même; et l'on peut lui donner un nom différent ou le même nom quand ce sont les mêmes hommes qui l'habitent (*katoikountôn*) ou des hommes totalement différents"²⁶⁵.

Conclusion

Le livre III constitue un paradoxe ; particulièrement aporétique, il ne s'analyse, en effet, correctement que par l'histoire, clairement et brièvement présentée par le Stagiritte ou surtout

263. EURIPIDE, *Hippolyte porte-couronne*, 14-19, 73-87, 106-15, 1016-20 ; M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 167.

264. ARISTOTE, *Politique*, III, III, 1276 a 1-6 ; sur l'influence du théâtre chez Aristote : P. AUBENQUE, *La Politique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 120 ; P. MORAUX, Quelques apories de la *Politique* et leur arrière plan historique, *Ibid.*, p. 127-28.

265. ARISTOTE, *Politique*, III, III, 1276 b 9-15 ; c'est le cas de Corinthe qui changea de nom uniquement en raison de la victoire d'une faction au sein de la cité et qui fut alors dénommée Argos.

implicite, mais néanmoins suggérée par des métaphores comme celle du chœur alternativement tragique ou comique. Ainsi que l'a fort bien dit P. Moraux : "L'absence de références explicites à l'histoire et la forme abstraite et presque intemporelle des apories ne doivent donc pas nous tromper et nous faire méconnaître les rapports étroits qui relient celles-ci à l'expérience politique des époques antérieures"²⁶⁶. Ce paradoxe s'explique par le fait qu'Aristote a clairement eu conscience que l'époque fondamentale de la guerre du Péloponnèse fut un moment de polémiques très vives non seulement sur la nature de la cité mais aussi sur la pensée traditionnelle ou sur les réflexions nouvelles présentées par les sophistes et les philosophes, et que, grâce à la présence de Socrate et à son dramatique procès, la philosophie qu'il pratiquait s'enracinait dans ce terreau. En conséquence, voulant tourner le dos à l'aspect polémique de la critique politique élaborée par Socrate, Platon et Xénophon sur la cité athénienne, pour, au contraire, réhabiliter des modes de pensée et des pratiques politiques critiquées par ces mêmes auteurs, le Stagirite travailla à prendre assez de hauteur vis-à-vis de la réalité, qu'il examina cependant avec grand soin à sa manière, et vis-à-vis de la pensée de ses prédécesseurs, afin de donner une définition du citoyen suffisamment générale pour estomper les différences temporelles et spatiales. Ce faisant, Aristote entretient le paradoxe sur son statut d'historien : meilleur que le polémiste et inférieur à l'historien soucieux de restituer à chaque fait historique son unicité²⁶⁷. Mais les qualités de logicien du Stagirite maintiennent aussi l'ambiguïté : il se trouve, par exemple, que, malgré l'*oikèsis* acquise pour certains depuis des générations, les *mètèques* ne deviennent point citoyens dans les cités d'accueil. Au lieu de chercher les causes du phénomène, travail de l'historien, le logicien Aristote préfère déplorer que ses contemporains et ses prédécesseurs n'aient pas disséqué toutes les variations logiques présentées par la notion d'*oikèsis* qu'elles soient du réel, du possible ou de l'irréel et trouvé une solution au problème. Pour offrir cette dernière à son auditeur (si certains passages de la *Politique* ont fait l'objet de conférences dispensées par Aristote lui-même) ou à son lecteur, le Stagirite substitue au sens courant des termes un sens typiquement aristotélicien fourni par sa raison logicienne, celle qui lui permet de négliger l'aspect polémique ou anecdotique des choses et de rappeler

266. P. MORAUX, *op. cit.*, p.127-28.

267. S.R.L. CLARK, *op. cit.*, p. 141-42 ; M. PIERART, Thucydide, Aristote et la valeur de l'histoire, *Aristotelica*, *op. cit.*, p. 311-14.

sa position éthique : la cité n'est pas une donnée purement matérielle, elle est aussi une donnée morale, *vivre* et *vivre bien*. Il est vrai aussi qu'Aristote, en fuyant le mythe, trop irrationnel pour lui, ou les méandres d'une documentation historique qui lui semblait submergée par le détail, se privait d'un outil de compréhension de la cité grecque et préférait sa construction finaliste et éthique de la cité où le fait historique devient accident : "L'accident est, en effet, nécessaire au niveau de l'ensemble, car, s'il n'y avait pas d'accident dans le monde, le monde ne serait pas ce qu'il est. La contingence est essentielle au monde : elle entre dans sa constitution, et par là, dans sa définition"²⁶⁸. Ceci nous amène à souligner que dans les trois livres analysés pour connaître la pensée d'Aristote concernant la dimension spatiale de la cité, celle de la réalité comme celle de la théorie, il n'y a pas de différences fondamentales. Seulement le livre III semble poser des problèmes dont la solution est développée avec plénitude ailleurs. A l'hypothèse de W. Jaeger faisant du livre III une *Urrpolitik* idéaliste, il semblerait préférable de substituer l'hypothèse d'un premier travail d'interrogations qui n'est pas en contradiction avec le reste de l'oeuvre et qui, au contraire, en certains aspects l'ébauche. Mais il est probable aussi que le Stagirite travailla plus vite à la critique des théories philosophiques de ses prédécesseurs, critique présente à travers toute la *Politique*, qu'à la constitution d'un ensemble de faits historiques et de *politíai* qui font partie des autres livres dits "réalistes", mais ne sont pas absents ailleurs. Cet équilibre serait d'ailleurs intéressant à analyser à nouveau plus tard.

En ce qui concerne l'espace de la cité, Aristote, grâce à la théorie des causes, peut l'analyser sous ses deux aspects : matériel, indispensable pour assurer le *vivre*, l'espace de l'*oikèsis*, des propriétés privées, celui que Socrate, Platon, Xénophon ou les oligarques ont pris par erreur pour l'essence de la cité, formel, ce lieu commun de l'activité politique, ce *topos* au sens aristotélicien du terme qui est plus abstrait que celui de l'usage courant trop proche de la 'cause matérielle'. En dehors de cas exceptionnels, la dimension spatiale de la cité voit coexister l'espace matériel et l'espace civique, formel. En déterminant cette double notion, Aristote rendait aussi compte d'une réalité : le système tribal des cités grecques s'éloignait très souvent à son époque de la base territoriale qui lui avait donné naissance; en effet, l'appartenance au *dème* ou à la *kômè*

268. P. AUBENQUE, *La Politique...*, op. cit., p. 388.

des origines n'était plus, pour ceux qui avaient changé de domicile, qu'affaire d'inscription héréditaire en ce lieu et non plus réalité vécue, pour ne pas parler de la cité athénienne de la guerre du Péloponnèse réduite à son espace urbain et pourtant fonctionnant selon les tribus clisthéniennes²⁶⁹. Le même phénomène se produit ailleurs : la reconnaissance de formes spécifiques de servilité au livre II de la *Politique* et corrélativement de formes générales de servitude au livre III ne prouve-t-elle pas qu'à l'époque d'Aristote il était de plus en plus difficile de maintenir les nuances originelles dans leur état et que la pratique des maîtres d'esclaves se souciait uniquement des intérêts de ceux-ci?

En ce qui concerne les représentations intellectuelles de la cité, l'auteur a compris que la *polis* ne pouvait plus se définir seulement en fonction de la très ancienne métaphore, d'origine épique, de la circularité territoriale, dont l'expression idéale était l'insularité ou son équivalent le bouclier, ce qui se voit grâce au mythe des Atlantes jusqu'à Platon. Dès lors, l'utilisation de la métaphore de la sphère, implicite dans les termes choisis par le Stagirite, permet au philosophe de donner une image neuve de la *polis* en accord non seulement avec l'évolution vers la complexité des institutions sociales et politiques mais avec celles des représentations de l'Univers. Aristote a probablement contribué à l'évolution de la symbolisation du pouvoir politique, qui passa du bouclier héroïque de l'*Illiade* à la sphère terrestre adoptée par la République romaine tardive et par l'Empire, héritage transmis aux royautés médiévales²⁷⁰. Cependant la métaphore de la sphère exprimait au mieux pour lui la subordination de la 'cause matérielle' à la 'cause formelle' de la cité, à savoir que la cité ne se constitue pas seulement pour le nécessaire, mais aussi pour tous les autres besoins humains. Le regard historien d'Aristote sur la cité passe donc par des voies qui lui sont propres, logiques et éthiques, et c'est là que l'historien contemporain trouvera, sur l'histoire de la cité grecque, le meilleur du Stagirite.

269. D. ROUSSEL, *op. cit.* ; P. CHARNEUX, *op. cit.* ; sur les rapports entre la géométrie et la politique : P. LEVEQUE, P. VIDAL-NAQUET, Épaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche, *Historia*, IX, 1960, p. 304.

270. Voir S. VILATTE, *L'insularité dans la pensée grecque*, Besançon-Paris 1991, conclusion de l'ouvrage.

Chapitre II

MUTATIONS ET CONTINUITÉ DANS LA POLITIQUE

A. LES LIVRES IV À VI : LA SAUVEGARDE DES CONSTITUTIONS

Opposés par W. Jaeger aux livres *idéalistes*, III, VII et VIII, ces livres sont considérés par ce même auteur comme la marque de l'évolution d'Aristote vers l'*empirisme* ou la *Realpolitik*, évolution due non seulement au travail d'élaboration des constitutions et par conséquent à la découverte des lois immanentes à chaque régime politique, mais encore aux travaux biologiques¹.

De fait, après une transition assez mal ménagée et qui a été interprétée comme une rupture dans la pensée plutôt que comme une progression réfléchie, le livre IV s'ouvre sur un exposé de la méthode qui est censée s'appliquer aux deux livres qui suivent².

"Evidemment donc, en matière de régime politique aussi, c'est à la même science qu'il appartient d'examiner quelle est la forme la meilleure et quelles qualités elle devrait avoir pour répondre le mieux à nos vœux, pourvu que rien ne s'y oppose de l'extérieur ; quelle est aussi la forme qui s'adapte aux uns ou aux autres (car beaucoup sans doute sont incapables d'atteindre le régime politique le meilleur ; le bon législateur et le véritable homme d'Etat ne doivent donc pas ignorer la forme qui est la plus parfaite dans l'absolu et celle qui est la meilleure eu égard aux circonstances de fait) ; et, en outre, en troisième lieu, celle qui est déjà établie d'après une situation déjà existante (car cette science doit pouvoir aussi examiner, à propos de telle constitution donnée, son mode originel de formation et la façon dont on peut, une fois sa forme acquise, la sauvegarder le plus longtemps possible : je veux parler, par exemple, du cas où une cité déterminée n'est pas régie, en fait, par la meilleure constitution, manque même des moyens nécessaires à cet effet et n'a pas non plus la constitution que rendent possible les circonstances présentes, mais une autre plus mauvaise)"³. Les thèmes présentés par Aristote ne sont pas fondamentalement différents de ceux abordés

1. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 270 et s.

2. Cf. J. AUBONNET, *op. cit.*, p. 101 et s.

3. ARISTOTE, *Politique*, IV, I, 1288 b 21-33 ; et aussi, 1289 b 20-21.

aux premiers livres. En effet, la cité est un *cosmos*, mais un *cosmos* obligé à des relations avec l'extérieur qui peuvent éventuellement perturber la cité plus qu'elles ne l'enrichissent. La cité de la réalité n'est pas bonne, et, marque du pessimisme du philosophe, beaucoup de cités ne sont pas capables d'atteindre le régime politique le meilleur. L'homme de bien est enfin toujours présent, que ce soit comme au livre I le premier moteur de la cité, ou comme au livre IV le *nomothète* réfléchissant sur les lois à établir, celles que le bon politique pourra proposer à la cité.

On a également pu parler d'un certain machiavélisme d'Aristote, puisque le Stagirite se proposait la sauvegarde des constitutions⁴. Cette interprétation néglige la dimension éthique de la pensée politique d'Aristote qui apparaît pourtant dès l'introduction du livre IV. La sauvegarde de la constitution est, en effet, conçue par le Stagirite comme l'arrêt de la dérive constitutionnelle qui mène les cités soucieuses seulement du *vivre* vers des formes toujours plus mauvaises de constitution et comme la stabilisation de ce processus, grâce à la notion de 'l'action possible en certaines circonstances'. C'est dire que le philosophe prévoit vraisemblablement une action politique et éducative ultérieure vers le mieux et peut-être le meilleur. Or, pour ce faire, la démarche aristotélicienne des livres IV-VI semble donner une importance particulièrement grande aux notions de hasard et d'accident⁵, exprimées par *tuchè* et *sumbainô*, ou à la notion de possible *endechetai* ; il s'agit bien de la cité du *vivre*, qui s'est détournée de l'essence de la *polis*, le *vivre* et le *bien vivre*, ce qui se traduit dans la *Politique* par l'utilisation d'un vocabulaire finaliste. C'est pourquoi Aristote entend réaffirmer comme aux deux premiers livres que d'une part la conception platonicienne de la recherche d'une unique constitution parfaite dans l'absolu, d'autre part l'admiration pour une constitution existante ne sont pas son propos et qu'au contraire l'utile (*to chrèsimon*), le possible (*to dunaton*) et ce "qui est facile d'application et plus communément

4. A. AUBENQUE, *La Politique d'Aristote*, op. cit., p. 49-50.

5. Voir à ce sujet les études d'A. MANSION, op. cit., p. 194, 292-314 ; P. AUBENQUE, op. cit., p. 285 ; R. WEIL, *La Politique d'Aristote*, op. cit., p. 164 ; R. SCHAEFER, *Ibidem*, p. 194 ; F. ADORNO, Nota sul significato di *tuchè* in Aristotele, *Fisica* II 195 b 31-198 a 13, *DArch*, I, 1967, p. 82-93 ; J. DAY, Accidents in Aristotle's *Ath. Pol.* 26, 1, *TAPhA*, 92, 1961, p. 52-65 ; J. DAY, M. CHAMBERS, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Amsterdam 1967, p. 42-65.

accessible à tout Etat"⁶ seront l'objet de sa réflexion. La valeur éthique de cette recherche apparaît clairement : il s'agit de remettre dans le bon chemin (*épanorthôô*) une constitution existante et déviée, ce qui pour le Stagirite est un travail en rien inférieur à la création *ex archês*⁷. Il s'agit donc de réapprendre (*métamanthanô*) au lieu d'apprendre (*manthanô*). L'analyse de ces deux verbes laisse voir qu'Aristote distingue un apprentissage (*manthanô*), qui dans le cas présenté est celui d'une bonne constitution provenant du *nomothète*, élément amené à la communauté civique de l'extérieur, d'un réapprentissage (*métamanthanô*), notion qui par le préfixe *méta* marque à la fois la postériorité de l'action par rapport à la constitution primitive et son caractère collectif. En effet, c'est à la communauté elle-même de revoir ses institutions et, guidée certes par le *nomothète*, de les reprendre en un sens meilleur. La constitution parfaite de type platonicien suppose un savoir transcendant qui s'impose d'en haut, le mode de travail aristotélicien sur les constitutions suppose une collaboration active à la fois du *nomothète* et des citoyens. C'est une mise en commun du savoir et de l'action, qui n'est possible que par une parfaite connaissance des constitutions et du rapport entre le tout - la *politéia* et ses parties, domaine du *nomothète* - et les lois, apanage des magistrats, qui lui sont subordonnées⁸. C'est pourquoi, l'originalité du livre IV est de proposer une typologie précise de toutes les formes constitutionnelles, travail bien plus complet que ce qui avait été fait précédemment par Platon⁹ : "On ne doit donc pas ignorer les différentes variétés des constitutions, leur nombre et les différentes manières dont elles sont composées", et d'exposer leur fonctionnement interne. Car chaque constitution, à la manière d'un organisme vivant, a son *télos*, sa finalité, qui mérite une étude afin d'éviter l'erreur de proposer des lois inadaptées à un type. Toutefois, le jugement normatif, c'est-à-dire éthique, demeure : par exemple, à l'opposé de la meilleure des constitutions, la royauté, et dérivant de celle-ci, il y a la pire, la tyrannie¹⁰. Ainsi la rupture entre les livres III et IV semble moins évidente que certains commentateurs ont bien voulu le laisser

6. ARISTOTE, *Politique*, IV, I, 1288 b 33-1289 a 1.

7. *Id.*, 1289 a 1-5.

8. *Id.*, 1289 a 15-20.

9. PLATON, *Politique*, 302 e-303 e ; ARISTOTE, *Politique*, IV, I, 1289 a 10-12, 22-25 ; 1289 b 5-6.

10. ARISTOTE, *Politique*, IV, II, 1289 b 2-3.

entendre et si, de même, il a été possible de parler de l'empirisme¹¹ de l'auteur des livres IV-VI, cette notion semble toutefois avoir de fortes limites, celles des conceptions éthiques du Stagirite sur la politique.

Dès lors quelle analyse ces livres fournissent-ils de la dimension spatiale de la cité ? Rupture ou continuité ?

B. LA PERMANENCE DES THÈMES SUR L'ESPACE CIVIQUE

Elle se manifeste au livre IV par l'évocation de la critique de la conception socratique de la cité dans la *République*. Comme aux trois premiers livres, Socrate, d'après Aristote, n'a pu définir la *polis* que comme 'cause matérielle', "pour des besoins primordiaux et non pas en vue du bien" ; en outre Socrate paraît bien imprévoyant : "Quant à la force de défense, il ne l'accorde pas avant que l'accroissement du territoire et son contact avec les terres des voisins n'aient provoqué de conflits armés"¹². La dimension spatiale de la cité évoquée ici est celle des frontières encerclant le territoire et les biens, domaine de la convoitise selon le Stagirite, c'est-à-dire des passions et non de la raison, convoitise que l'insouciance socratique conforte, puisque Socrate attend l'expression de cette avidité pour envisager la défense de la cité. Cela suppose également ce qui a été dénoncé dans les livres I à III : une constitution quantitative et additive de l'espace de la cité, donc tributaire du temps qui permet la réalisation de l'ensemble territorial. Par conséquent, il paraît implicite qu'au contraire pour le Stagirite la défense de la cité obéit à des motifs plus nobles, le *bien vivre*, c'est-à-dire l'essence de la cité, et que cela impose un règlement précoce de la question au moment de l'établissement de l'ensemble des caractéristiques de la cité.

Corrélativement, Aristote évoque la question de la taille de la cité, non plus comme au livre III sous forme d'*aporie*, mais en fonction de l'évolution des déviations constitutionnelles. "Une quatrième

11. Il convient de marquer les limites de la notion contemporaine d'empirisme appliquée à la philosophie aristotélicienne qui demeure finaliste : J.C. DAVIES, *Aristotle's conception of function and its relation to his empiricism*, *Emerita*, 37, 1969, p. 55-62 ; C. PREAUX, *L'élargissement de l'espace et du temps dans la pensée grecque*, *BAB*, 54, 1968, p. 208-67 : Aristote ne possède point la notion contemporaine d'expérience et reste attaché à l'abstraction et à l'imaginaire.

12. ARISTOTE, *Politique*, IV, IV, 1291 a 17-22.

espèce de démocratie, c'est celle qui chronologiquement est apparue la dernière dans les cités. Du fait que les cités sont devenues beaucoup plus importantes qu'elles ne l'étaient à l'origine et que l'on dispose d'une abondance de revenus, tous les citoyens peuvent participer au gouvernement en raison de la supériorité numérique de la masse populaire, y prennent une part active et gouvernent grâce au loisir dont peuvent disposer même les pauvres, qui reçoivent une indemnité à cet effet¹³. Puisque le Stagirite parle d'une évolution historique terminale (à Athènes, l'époque de Périclès qui institutionnellement a son prolongement jusqu'en 322 où l'établissement d'un régime censitaire modéré par Antipatros met fin à la démocratie), il ne peut s'agir que de l'accroissement humain de la cité et non d'une question de territoire au sens posé précédemment par le Socrate de la *République*. En premier lieu, il s'agit des naturalisations tyranniques, clisthéniennes ou autres, évoquées par le livre III, le nombre des citoyens s'étant accru par passage pour certains résidents d'une situation de fait ou de droit, *oikèsis*, à une situation que le Stagirite ne peut appeler de droit au livre III en raison de la mutation politique imposant ces naturalisations, c'est-à-dire à une situation d'intégration des *néopolitai* dans les tribus. En second lieu, les lois démocratiques ont permis, en particulier par les *misthoi* instaurés par Périclès, à la masse de ces citoyens une participation active à la vie politique¹⁴. La dimension territoriale de la cité démocratique évoquée par le livre IV est au contraire stable, parce qu'elle était acquise depuis longtemps. Pourtant, on sait aussi qu'aux Ve et IVe siècles le besoin de terres de certains citoyens athéniens fut satisfait, au sein de l'Empire maritime, par la solution militaire de la *clèrouquie*, le *clèrouque* recevant pour ses fonctions militaires sur le territoire de la cité à surveiller un lot de terre découpé sur les propriétés des habitants, propriétés confisquées par Athènes. Aristote, en réfléchissant sur la cité grecque, parle d'un monde dont, en général, le cadre territorial est acquis, on l'a déjà vu pour l'analyse des autres livres de la *Politique*. Et si ce cadre territorial évolue, c'est soit dans le sens inverse de celui qui est mentionné par l'exemple de la cité socratique, c'est-à-dire dans celui de la réduction territoriale : indépendance de la Messénie, qui restitue à Sparte son cadre purement laconien, *dioikèsis* de Mantinée, soit dans le sens de l'agrandissement, comme ce fut le cas pour Argos au

13. *Id.*, IV, VI, 1292 b 41-1293 a 6.

14. Voir R. WEIL, *La Politique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 165.

détriment de Mycènes, mais, dans les deux cas, cela n'a guère modifié à l'époque classique la conception que l'on se faisait de la cité. Toutefois, dans le passé archaïque, il a pu en être autrement et certaines régions ont pu maintenir tardivement cette situation. En effet, dans un monde fermé comme celui de l'île de Crète, divisée en nombreuses petites cités et demeurée "un véritable conservatoire des traditions grecques" et donc du passé archaïque où le problème de l'établissement des frontières fut partout fondamental (dispute pluriséculaire de Sparte et d'Argos pour la possession de la Thyréatide, guerre Lélantine opposant Chalcis et Erétrie pour la domination de cette plaine), les guerres frontalières sont la marque de la vie des *poleis* : "longue suite de conflits locaux, qui ont pour enjeu de petits territoires frontaliers pourvus de sanctuaires et qui débouchent régulièrement sur la conclusion de traités de paix et d'alliance aussi minutieux que précaires"¹⁵. Au IV^e siècle, s'il y avait un accroissement de puissance remarquable à évoquer, ce serait celui du tyran Denys de Syracuse, appelé à son époque *archonte de Sicile* ou *tyran de Sicile*, mais cela ne s'est pas traduit en un accroissement de l'espace territorial de Syracuse correspondant aux titres de Denys¹⁶. La stabilité territoriale de l'époque classique explique encore pourquoi, lorsqu'Aristote évoque la grande ou la petite cité, il ne pense qu'à une analyse de leur population civique.

"Et si les grandes cités (*ai mégalai poleis*) sont moins exposées aux factions, c'est aussi pour la raison que la classe moyenne y est nombreuse, au contraire dans les petits états (*tais mikrais*), il est facile de diviser toute la population en deux groupes sans que rien ne reste au milieu ; et pratiquement tout le monde y est pauvre ou riche"¹⁷. De la même façon que précédemment, Aristote, dans sa reconstitution de l'histoire des régimes politiques, considère l'accroissement des cités comme un élément purement social, négligeant justement dans les guerres frontalières ou destinées à l'accaparement de cantons ruraux la dimension territoriale, alors qu'il conserve dans les traditions léguées par les Grecs les détails concernant l'origine sociale des combattants : cavaliers, puis hoplites. Ainsi Thucydide a parfaitement analysé la guerre Lélantine comme un de ces conflits opposant "des pays limitrophes", tandis qu'Aristote n'en retient seulement que la présence des cavaliers (les *Hippobotes* de Chalcis et d'Eubée sont bien connus des

15. Y. GARLAN, *La guerre...*, op. cit., p. 14-16.

16. E. WILL, C. MOSSE, P. GOUKOWSKY, op. cit., p.159 et n. 3.

17. ARISTOTE, *Politique*, IV, XI, 1296 a 9-13.

auteurs de l'époque classique), puis, les sociétés évoluant, des hoplites¹⁸. En effet, dit le Stagirite : "La première communauté politique qui se forma en Grèce après la royauté se composait de combattants, et même originellement de cavaliers (car alors la force et la supériorité au combat résidaient dans la cavalerie) ; en effet, sans formation tactique, l'infanterie lourde ne sert à rien ; or, chez les anciens, il n'y avait ni connaissances pratiques ni règles tactiques pour son emploi ; toute la force résidait donc dans la cavalerie ; mais avec la croissance des Etats (*auxanomenôn dè tôn poléôn*) et la force accrue de l'infanterie lourde grandit le nombre des membres du corps politique. C'est pourquoi ce que nous appelons aujourd'hui des *polities*, nos ancêtres les appelaient des "démocraties" ; et les anciennes constitutions étaient, fort logiquement, de type oligarchique et royal, car, par suite du petit nombre d'hommes, les Etats n'avaient pas de classe moyenne nombreuse et ainsi, faibles par le nombre et par l'organisation, les gens supportaient mieux d'être commandés"¹⁹.

Toutefois, Aristote revient à la dimension territoriale de la cité en évoquant la spécialisation territoriale de certaines magistratures dans les grandes cités, ce qui est typique du IV^e siècle : "Il convient aussi de ne pas oublier ce qui doit être de la compétence de plusieurs magistratures réparties en des lieux donnés (*kata topon*) ou ce qui doit être de la compétence souveraine d'une seule magistrature pour tout le territoire (*pantachou*)"²⁰.

En évoquant l'histoire des cités au livre V, Aristote prolonge de fait les analyses précédentes. "On doit admettre d'abord (*prôton*) comme principe (*tèn archèn*) ce fait que beaucoup de constitutions ont vu le jour parce que, si tout le monde est d'accord sur la justice, c'est-à-dire l'égalité proportionnelle, on fait erreur pour y atteindre, comme

18. THUCYDIDE, I, XV, 2-3 ; l'archéologie a démontré l'importance du phénomène d'appropriation des terres pour la formation des frontières et donc du territoire des cités grecques à l'époque archaïque, voir F. de POLIGNAC, *op. cit.*

19. ARISTOTE, *Politique*, IV, XIII, 1297 b 16 28 ; même idée en IV, XV, 1299 a 37.

20. Id., IV, XV, 1299 b 14-16 ; voir R. MARTIN, *L'Urbanisme dans la Grèce ancienne*, Paris 1951, p. 419 : "On assiste à l'application systématique d'un principe dont nous avons décelé les premières manifestations dès le Ve siècle et qui reçut une consécration définitive dans l'oeuvre d'Aristote".

on l'a déjà dit auparavant"²¹. Le terme *protôn* désigne le point de départ d'une analyse logique des constitutions dont le livre III a donné certains aspects, à savoir l'accord sur la justice, tandis que le terme *archè* qui développe l'intention logique en la confrontant à la réalité vécue des cités a un sens plus historique, puisque le but fixé n'est pas atteint en raison de la propension humaine à l'erreur, souvent rendue chez Aristote par le verbe *hamartanô*. Par conséquent Aristote peut considérer l'histoire constitutionnelle des cités comme la manifestation d'une erreur. Ainsi une fois de plus le philosophe porte sur l'histoire des cités, en particulier de leurs constitutions, un jugement de valeur dont le fondement est éthique. Et puisque le livre V a été considéré par certains critiques comme l'un des éléments 'réalistes' de la *Politique*, il est possible alors de remarquer que l'acte premier qui présida à la fondation de la cité - l'accord pour la justice - n'est pas vraiment explicité par des traditions historiques recueillies par le philosophe. De fait, on l'a déjà dit, seul le modèle de la colonisation pouvait fournir, pour le Stagirite, une réalisation répondant à son rationalisme et à sa théorie des quatre causes. Pour les cités dont l'existence est antérieure au mouvement de colonisation, Aristote retrouvait l'écueil des traditions mythiques. Quant à l'évocation de l'accord unanime sur la justice, elle est trop rapidement établie ici pour permettre un rapprochement avec la 'cause motrice', l'homme de bien, le *nomothète*, le *politique* ou éventuellement la volonté collective comme au livre II²². Ayant alors mis en évidence, avec un certain pessimisme, l'évolution constitutionnelle des cités, Aristote conclut : "Voilà donc, pour ainsi dire, les principes (*archai*) et les sources (*pègai*) des luttes civiles (*tôn staséôn*), d'où naissent les séditions ; dès lors, les changements politiques (*metabolai*) se produisent ..." ²³. C'est donc bien en fonction d'une analyse normative de la réalité, qui n'est point en désaccord avec les livres précédents, que l'évolution de la cité est abordée au livre V.

C'est pourquoi le problème de la taille de la cité est comme précédemment envisagé sous son aspect humain : "Des changements

21. ARISTOTE, *Politique*, V, I, 1301 a 25-28 ; c. III, IX, 1280 a 7-16 ; XII, 1282 b 18 et s.

22. On pourra rapprocher ce passage de l'E. N., 1106 b 36 et s., 1154 a 15-22 ; 1149 b 1 et s. ; 1130 a 8 et s., dont l'analyse est faite par R. SCHAEERER, *La Politique d'Aristote*, op. cit., p. 91, et qui souligne que l'homme est en situation de choix.

23. ARISTOTE, *Politique*, V, I, 1301 b 4-6.

de régime ont aussi pour cause un accroissement disproportionné²⁴. Il s'agit donc d'une question de quantité : l'augmentation de la masse des pauvres, ou inversement du nombre des riches. Or, il est intéressant de noter qu'Aristote spécifie que cet accroissement disproportionné a une double origine. D'une part, l'accroissement disproportionné semble propre au développement d'un type de constitution, les démocraties et les *polities* ; il s'agit alors de l'accroissement quantitatif des pauvres, parce que la faiblesse de l'intelligence et de l'attention humaines fait passer inaperçu le mouvement qui mène à la disproportion, et l'on rejoint alors un des thèmes favoris de la pensée aristotélicienne de la *Politique*, c'est-à-dire l'erreur humaine. D'autre part l'accroissement disproportionné d'une partie de la cité au détriment du tout *se produit parfois par suite de causes fortuites*, ce qui introduit par l'utilisation des termes *sumbainô* et *tuchê* la notion de hasard. Ceci amène-t-il le philosophe à tracer parallèlement deux images de la cité : celle parfaite, parce que conforme au processus téléologique, celle de l'erreur et du hasard, son inversion ? Quelles relations entretiennent donc ces deux images de la cité et quelles sont les possibilités d'action du *nomothète* ou du *politique* sur la cité réelle, fruit de l'erreur combinée au hasard ? Comme on l'a vu dans les premiers livres de la *Politique*, l'idée de cité *par nature* n'implique pas l'irréversible et par conséquent l'action du *nomothète*, du *politique* ou de l'éducation sont probablement envisageables pour les cités soumises à l'erreur. A l'appui de son argumentation, le philosophe cite le cas d'Argos, exemple combiné du hasard et de ce que le philosophe appelait au livre III l'exceptionnel, c'est-à-dire la naturalisation ou le passage peu souhaité de l'*oikêsis* à la citoyenneté, phénomène analysé en ce même livre III : "à Argos, après l'anéantissement de ceux de la "Septième" par le laconien Cléomène, on fut contraint d'admettre comme citoyens un certain nombre de périèques"²⁵. Le terme de périèques utilisé par Aristote est difficile à élucider par rapport aux termes de gymnètes et de *douloi* (ce dernier est cité par Hérodote) : des dépendants ruraux ou des inférieurs²⁶. Le terme de périèques, qui inclut la notion de périphérie, a donc un double sens : géographique, celui donné à Sparte aux communautés libres situées à la périphérie de la cité et comprises dans le groupe des Lacédémoniens, et social, qui semble être préféré par Aristote, indiquant la subordination

24. *Id.*, V, III, 1302 b 33-34.

25. *Id.*, 1303 a 3, 6-8.

26. HERODOTE, VI, 83 ; Y. GARLAN, *op. cit.*, p.113.

servile ou l'infériorité d'hommes libres situés socialement 'autour' des citoyens, donc sans précision géographique. Cette analyse de l'histoire d'Argos rejoint en fait les éléments fournis aux livres II et III sur la question de l'accession des hilotes ou des esclaves à la citoyenneté par le biais de l'*oikèsis*. L'apport du livre V est d'accentuer le rôle du hasard dans le phénomène²⁷.

Il en va de même pour la communauté d'origine : "Un autre facteur de sédition, c'est l'absence d'origines semblables (*mè homophulon*), tant qu'il n'y a pas une communauté d'aspirations (*sumpneusè*) : en effet, de même qu'une cité ne naît pas de n'importe quelle foule, ainsi ne se forme-t-elle pas non plus en n'importe laps de temps"²⁸. Ce que déplore Aristote dans les échecs des fondations coloniales qui comportèrent plusieurs groupes de colons successifs, c'est moins l'absence de liens de sang, puisque lui-même trouve insuffisante au livre III la définition du citoyen par la filiation, que l'impréparation de la fusion des divers groupes, l'insuffisance donc de la définition de la citoyenneté ; en effet, la réalité dépeinte par Aristote dans les exemples qu'il a choisis²⁹ montre que l'incorporation d'éléments humains différents à la citoyenneté précéda l'harmonisation des intérêts, des sentiments et la fusion des familles, alors que le Stagirite souhaiterait le règlement de ces problèmes avant la constitution de la communauté civique, selon le modèle de la cité *par nature*. Les difficultés des cités coloniales sont d'ailleurs analysées par Aristote selon la méthode utilisée pour critiquer aux livres I et II les théories de Platon : les citoyens ne peuvent être formés d'une addition quantitative, en particulier lorsque celle-ci se fait au hasard ; il faut une unité qualitative.

Tout aussi typique de l'erreur est pour le Stagirite l'exemple de Thourioi. La discorde est provenue de la volonté d'appropriation excessive de la terre par les Sybarites, premiers habitants des lieux³⁰. Il s'agit de la *chôra*, la 'cause matérielle', qui est alors surestimée par les anciens Sybarites à leur profit. Mais cette erreur est doublée par une autre maladresse : la surestimation de l'antériorité d'un groupe fondateur sur les autres, ce qui conduit à une inégalité

27. Voir sur cette notion si complexe : P. AUBENQUE, *La Politique d'Aristote*, op. cit., p. 87 : le hasard est associé à l'esclave et à l'animal, tandis que les hommes libres sont déterminés.

28. ARISTOTE, *Politique*, V, III, 1303 a 25-27.

29. *Id.*, 1303 a 29-1303 b 3.

30. *Id.*, 1303 a 31-32.

des droits et donc au conflit. Tel n'est pas l'essentiel de la dimension spatiale de la cité pour le Stagirite et de son unité humaine.

Pour Syracuse, son adjonction par Aristote aux cas présentés sur l'absence d'unité d'origine est curieuse. Il ne s'agit plus de l'époque de la fondation, mais de celle des années 465 où la cité a atteint son apogée, alors que les étrangers et les mercenaires (*xénoi et mistophoroi*) ont été incorporés au groupe civique³¹ et la comparaison s'impose plutôt avec ce qu'Aristote disait au livre III de la *métabolè* sous Clisthène qui eut des effets similaires. L'entrée des étrangers et des mercenaires dans les tribus de la cité de Syracuse est un fait qui fut contesté par les citoyens plus anciens, ce qui amena des troubles. Il est probable que le Stagirite a introduit l'exemple de Syracuse dans la série coloniale pour souligner l'impréparation de la fusion et l'absence d'harmonie qui en résulta. Ainsi le projet colonial apparaît chez Aristote de manière positive quand il est suffisamment pensé à l'avance, c'est-à-dire quand le philosophe a le sentiment que la 'cause formelle' y exerce sa suprématie ; au contraire, la cité coloniale rejoint les métropoles dans l'erreur, quand les unes et les autres laissent se manifester dans leur organisation une prépondérance de la 'cause matérielle', à la fois la *chôra* et une addition de citoyens pour faire masse, tout en laissant le champ libre aux effets du hasard. Il est impossible pour le Stagirite d'établir sur ces fondements une définition de la cité suffisamment générale pour recouvrir les nuances spatiales et temporelles.

C'est également la 'cause matérielle', la *chôra*, qui entraîne la *stasis*, lorsqu'elle ne permet pas l'établissement de la *mia polis*, ou d'un lieu commun aux citoyens, mais, au contraire, entraîne la constitution de *topoi* : "Enfin une cause de sédition dans les cités (*poleis*), c'est parfois la constitution d'entités locales (*topoi*), quand la terre (*chôra*) ne se prête pas naturellement à l'épanouissement de la cité unique (*pros to mian einai polin*) : ainsi, à Clazomène, les citoyens habitant à Chytos sont en conflit avec ceux de l'île et les citoyens habitant à Colophon avec ceux de Notion ; à Athènes même, il n'y a pas similitude entre les citoyens, ceux qui habitent le Pirée sont plus démocrates que ceux de la ville"³². Il est bien évident que les termes de *chôra* et de *topos* ont le même sens ici qu'aux livres précédents, en particulier au livre II. La 'cause matérielle', *chôra*, a rompu les liens

31. *Id.*, 1303 a 38-1303 b 2 ; DIODORE, XI, 72, 3.

32. *Id.*, 1303 b 7-12 ; *euphuês* évoque en ce passage les métaphores biologiques chères au Stagirite, le terme vient de *euphuês* : "qui pousse bien, en parlant des lieux favorables", A. BAILLY, *op. cit.*, p. 64.

entre citoyens par éloignement, tel est le cas de l'île face au territoire continental de la cité, ou bien a diversifié les activités matérielles des citoyens à tel point que leur unité politique est entravée, tel est le cas de chacun des ports de Notion et du Pirée face à leur cité respective, Colophon ou Athènes. La datation proposée par le Stagirite au livre V pour situer la coupure entre la ville d'Athènes et son port du Pirée est le début du Ve siècle : "Le conseil de l'Aréopage, qui avait acquis prestige au cours des guerres médiques, parut durcir le régime; et, inversement, la foule des marins (*ho nautikos ochlos*), à qui l'on devait la victoire de Salamine et, par celle-ci, l'hégémonie acquise grâce à la puissance maritime, donna plus de force à la démocratie"³³. En outre, Aristote, pour démontrer son point de vue, c'est-à-dire pour attirer l'attention sur les inconvénients procurés par la *chôra* à la cité, utilise l'image de la phalange, autrement dit de la communauté des citoyens capables de porter les armes et unis par un mode de combat qui dessine un espace militaire d'égalité et de solidarité entre fantassins. "De même, en effet, qu'à la guerre, les traversées de cours d'eau, si petits soient-ils, disloquent les phalanges, ainsi une différence quelconque provoque tout naturellement des oppositions"³⁴. Comme les citoyens en leurs activités de paix dessinent par la délibération et la pratique politiques un lieu commun, le *topos*, matérialisé par leur seule présence physique, de même les hoplites, ces citoyens en leurs activités guerrières, dessinent par la phalange l'espace plan de leur lieu commun, un *topos* en marche. Il s'agit bien d'une autre métaphore de la 'cause formelle' de la cité : *topos* et *phalagx* sont bien en rapport d'analogie ; pour les deux, la 'cause matérielle' peut être un obstacle à la réalisation de la 'cause formelle' qu'ils matérialisent. L'analyse est donc conforme à ce que le Stagirite a dit dans les autres livres de la *Politique*, mais elle est aussi plus complète. On aborde ici un aspect nouveau de l'intrusion de la 'cause matérielle' dans la 'cause formelle' : la constitution non pas d'un espace civique, mais de deux espaces civiques, élément préjudiciable à la constitution de la cité comme *tout*. Ceci amène par contrecoup une valorisation implicite par le Stagirite des conceptions ordinaires de l'unité de la

33. ARISTOTE, *Politique*, V, IV, 1304 a 20-24.

34. *Id.*, 1303 b 12-14 ; cf. P. VIDAL-NAQUET, La tradition de l'hoplite athénien, C. MOSSE, Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique, dans *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, sous la direction de J.-P. VERNANT, Paris 1968, p. 161-81, 221-29 ; Y. GARLAN, *La guerre...*, *op. cit.*, p. 62.

citée, surtout quand elles reposent sur une réalité, même s'il en a par ailleurs critiqué les insuffisances. Le cas d'Athènes est pour Aristote particulièrement clair : le mélange des citoyens athéniens réalisé par les tribus clisthéniennes afin d'assurer l'unité de la cité est pris en défaut au Ve siècle par des éléments imprévisibles au temps de l'Alcméonide, c'est-à-dire l'essor commercial de la zone portuaire et l'établissement d'une force militaire navale dans ce même port, ce qui a accru le rôle des pauvres, les marins, dans la vie politique de la cité. En conséquence la première situation, même critiquable comme il l'a maintes fois souligné, est pour Aristote supérieure à la seconde.

D'autres exemples montrent la persistance, au livre V, des principes qui ont animé les réflexions sur la dimension spatiale de la cité des trois premiers livres. Les temps anciens (*épi dé tòn archaïôn*) ont procuré aux cités des tyrannies : "En outre, comme alors les cités n'étaient pas grandes (*mè mégalas*) et que le peuple vivait à la campagne où ses travaux le privaient de loisir, ses chefs, une fois devenus hommes de guerre, aspiraient d'ordinaire à la tyrannie" ³⁵. On retiendra deux éléments essentiels : d'une part, si les cités ne sont pas grandes, il faut entendre que la population n'y était pas suffisamment à la fois diversifiée - le *dèmos* est formé en majeure partie de paysans qui résident à la campagne - et nombreuse, d'autre part le philosophe met en valcur le rôle néfaste d'un travail excessif sur l'exercice de la vie civique, élément que le Stagirite avait déjà signalé au livre III pour les *banaisoi*. C'est une cité préclisthénienne qui est décrite là, comme on le voit dans le cas d'Athènes sous Pisistrate, qui est mentionné un peu plus loin par l'auteur. En effet, dans les conceptions rationalisées du Stagirite, la présence, en plus de la campagne (la Mésogée), de la ville et de la côte n'imposent pas encore la nécessité, malgré l'existence de *partis régionaux* connus de l'auteur de la *Constitution des Athéniens*, un mélange du corps civique, en raison de sa diversification sociale et géographique. Mais il paraît non moins clair au Stagirite que l'époque des tyrannies archaïques avait été précédée d'un temps où la *taille de la cité* était encore inférieure à celle atteinte à l'orée de la tyrannie. En effet : "Certaines tyrannies se sont donc établies de cette façon, quant les cités avaient déjà grandi en importance..."³⁶. En conclusion sur l'exemple de la tyrannie de l'époque archaïque, on y retrouve de fait l'idée familière aux autres livres de la *Politique* du poids excessif de

35. ARISTOTE, *Politique*, V, V, 1305 a18-21.

36. *Id.*, V, X, 1310 b 17-18.

la 'cause matérielle' dans la cité : surévaluation par le *dèmos* rural des biens matériels auxquels il consacre trop de temps, apparition du phénomène quantitatif qui en déséquilibrant une des parties de la population dans le sens de la masse va permettre l'évolution vers la tyrannie démagogique.

C'est un problème proche qu'évoque la citation du cas des Parthéniens : "Des troubles de ce genre se produisent, inévitablement, surtout quand la masse a la présomption de se croire l'égale des meilleurs par ses mérites - ainsi à Lacédémone, ceux qu'on appelle les Parthénies (c'étaient des fils des Egaox) : surpris à conspirer, on les envoya coloniser à Tarente -"³⁷. Le passage est difficile d'interprétation, car les Parthéniens ne sont pas issus d'un mariage légitime entre des *Homoioi*, c'est-à-dire des citoyens spartiates de plein droit et des filles de citoyens, comme le veut la cité spartiate classique des Ve et IVe siècles, mais, selon Ephore, de l'union illégitime, provoquée par la cité pour remédier aux pertes démographiques dues à la guerre de Messénie, de jeunes soldats spartiates et de filles spartiates, ou, selon Antiochos de Syracuse, contemporain de Thucydide, de Spartiates ayant perdu la citoyenneté³⁸ et de filles spartiates. Dans un cas comme dans l'autre, on retrouve la double question de la filiation et de l'*oikèsis*, telle qu'elle est exposée au livre III de la *Politique* pour être critiquée. En effet, pour Aristote, c'est au nom de la filiation qui ouvre l'accession à la citoyenneté et donc à la plénitude des droits politiques, filiation illégitime par l'absence de mariage selon les règles dans le cas décrit par Ephore ou par perte des droits civiques des géniteurs dans l'autre cas, mais bien réelle et légale au niveau des *générations antérieures*, que ces Parthéniens, *présents de toute façon sur le sol de la cité*, réclament la plénitude des droits dans un régime présenté par le Stagirite comme aristocratique, c'est-à-dire reposant sur les meilleurs. Il y a une logique de l'erreur dans ce passage, traduite par l'expression *sumbainein anagkaion*, car pour Aristote le respect de l'essence de la citoyenneté aurait évité ce genre d'inconvénients. A l'inverse, Aristote, fidèle à la conception de la citoyenneté exposée au livre III, ni filiation prise dans un sens trop absolu ni *oikèsis*, mais une participation aux droits politiques en raison du mérite comme cela

37. *Id.*, V, VII, 1306 b 27-31.

38. ANTIOCHOS DE SYRACUSE, *F. Gr. Hist.*, 555 F 13 ; EPHORE, *ibid.*, 70 F 216 ; autre interprétation : Extraits d'Héraclide (*de Rebus publi.*, 26, fragm. 611, 57 ROSE), les Parthéniens sont issus d'unions illégitimes de femmes spartiates et d'hilotas ou périèques.

est clairement exprimé au livre V, critique l'attitude négative des Spartiates envers Cinadon : "Quand une forte personnalité n'a pas de part aux honneurs, comme Cinadon, qui sous le règne d'Agésilas monta une révolte contre les Spartiates"³⁹. Toutefois, le passage comporte une certaine ambiguïté : Aristote ne précise pas si le mérite, susceptible à ses yeux d'entraîner l'acquisition de la peine citoyenneté se limite au cas de Cinadon ou à d'autres personnalités du groupe qui le soutenait. En tout cas, ici encore, le respect de l'essence de la citoyenneté aurait évité l'erreur.

Aristote aborde aussi la question de la redistribution de la terre (*chôra*). "C'est ce qui se produisit aussi, à Lacédémone, au temps de la guerre de Messénie, comme on le voit d'après le poème de Tyrée intitulé *Eunomie*, car certains citoyens, accablés par la guerre, réclamaient une redistribution des terres"⁴⁰. Il s'agit pour Aristote d'un événement extérieur à l'équilibre constitutionnel et qui relève de toute façon de la 'cause matérielle' : la conquête de la terre de Messénie déséquilibre par sa longueur et sa difficulté les biens matériels des citoyens ; certains sont trop riches, d'autres sont devenus trop pauvres. Or ici la description d'Aristote laisse entendre que les citoyens demandent par une répartition nouvelle de la *chôra* un retour à un équilibre qui relève du principe de médiation auquel le philosophe ne semble pas hostile. On voit donc apparaître ici pour la première fois l'application de ce principe aux éléments matériels de la cité. A l'inverse, le philosophe juge excessif le mouvement qui mène certains à une appropriation du sol qui conduit à la destruction de cette moyenne : "J'ajoute que les notables (*gnôrimoi*), contrairement à la loi, avaient accaparé la totalité des terres (le caractère plutôt oligarchique de la constitution leur permettait un enrichissement abusif) ; mais le peuple, qui s'était endurci à la guerre, réussit à l'emporter sur les milices de garnison et finalement obtint l'abandon, par les accapareurs, de leurs surplus de terres"⁴¹.

Enfin, la royauté par le mérite : "Comme nous l'avons dit, la royauté se place donc au même rang que l'aristocratie, car elle se fonde sur le mérite - qu'il s'agisse de valeur personnelle ou ancestrale - ou sur les divers services rendus ou sur ces titres divers joints à la capacité. Tous ceux, en effet, qui avaient rendu des services ou pouvaient rendre service à leurs cités ou à leurs peuples obtenaient d'ordinaire la dignité royale, soit qu'ils les aient préservés, après

39. ARISTOTE, *Politique*, V, 1306, b 34-36.

40. *Id.*, V, VII, 1306 b 37-1307 a 2.

41. *Id.*, V, VII, 1307 a 29-33.

une guerre, de l'asservissement comme Codros, soit qu'ils les aient libérés comme Cyrus, soit qu'ils aient fondé une ville ou acquis un territoire, comme les rois des Lacédémoniens, des Macédoniens ou des Molosses"⁴². Ce passage est délicat d'interprétation, car il est plus nuancé que les précédents sur le rôle de personnages d'exception dans la cité. On retrouve le roi en tant que 'cause motrice' de la *polis*, comme pourvoyeur de terres (*chôra*) et de maisons, c'est-à-dire de la 'cause matérielle' de la cité, mais aussi dans sa fonction de sauvegarde des hommes, en quantité et en qualité, c'est-à-dire par préservation de leur masse comme 'cause matérielle' et de leur qualité comme 'cause formelle'. L'extension au roi perse de la conception de la royauté comme 'cause motrice' est ici encore la preuve de la continuité des vues *philosophiques* d'Aristote sur la cité et l'*ethnos* dans la *Politique*. En effet, pour Aristote, Cyrus a soustrait l'*ethnos* perse à la domination des Mèdes et a rendu possible la constitution de ce vaste empire englobant sous sa domination non seulement cités grecques et barbares, mais encore *ethnè* barbares. Les variations de l'action royale décrites dans ce passage introduisent par leur diversité temporelle la question de la 'cause finale' : du stade précivique de l'*ethnos* à la mise en symbiose des causes 'matérielle' et 'formelle' pour la réalisation de la *polis* et pour sa pérennité, les rois, barbares ou grecs, constituent un agent particulièrement actif de l'accomplissement des communautés naturelles, *ethnos* ou *polis*. Mais si le Stagiritte parvient à cerner au mieux ici les différents éléments constitutifs de l'*ethnos* et de la cité en fonction de sa théorie des quatre causes, c'est en raison de son idéalisation de la royauté. En effet, les rois sont des personnalités de mérite, de ce fait ils sont aptes à procurer à chaque communauté son bien, c'est-à-dire sa finalité. En donnant des rois mythiques - privés par le philosophe des éléments irrationnels de leur tradition épique - ou des rois historiques cette image bienfaisante, Aristote demeurerait dans la continuité du livre I.

Les exemples historiques présentés par Aristote pour démontrer les raisons des mutations constitutionnelles sont le prolongement, en ce qui concerne la dimension spatiale de la cité, des définitions établies aux livres précédents. Les craintes exprimées aux livres I, II et III par le Stagiritte d'une mauvaise interprétation de l'essence de

42. *Id.*, V, X, 1301 b 1310 b 34-40 ; les indications sur Codros semblent inexactes, voir à ce sujet J. AUBONNET, *op. cit.*, t. II, 2e partie, p. 204, n. 19, cependant, cette inexactitude n'a pas d'incidence sur la pensée de l'auteur.

la cité ou de la citoyenneté, craintes dont la réalité vécue des cités grecques classiques montre dans le cas de la citoyenneté qu'elles demeurent le plus souvent du domaine du possible plus que de celui de l'acte, se réalisent selon lui dans les mutations violentes. Même si le fait ne se produit qu'une fois, telle la révolte de Cinadon, Aristote y voit la démonstration de la justesse de ses vues. Fidèle à une démarche qui privilégie le qualitatif, Aristote analyse de la même façon des phénomènes historiques différents par leur ampleur ; cela tient à sa position vis-à-vis de l'événement : généraliser suffisamment pour faire entrer les faits historiques dans des cadres logiques.

Au livre VI les problèmes sont examinés à propos de la démocratie : la première est la meilleure et la plus ancienne. La meilleure parce que la plus proche de la finalité définie par Aristote au livre I, comme l'indique la mention *prôtè* caractéristique chez Aristote du point de départ d'un raisonnement logique, et donc la plus ancienne, avec l'utilisation du superlatif *archaiotatè* désignant le début d'un temps historique, car la cité démocratique a rapidement évolué selon Aristote vers des formes différentes que le philosophe désapprouve⁴³. En effet, en premier lieu, le Stagirite souligne les avantages du genre de vie qui donna naissance à la première forme de démocratie : "En raison de la modicité de ses ressources, le *dèmos* n'a pas de loisir et, par conséquent, ne peut se réunir fréquemment en assemblée ; comme il manque du nécessaire, il passe son temps au travail et n'envie pas le bien d'autrui"⁴⁴ ; ce passage montre que les éléments matériels de la cité, le *vivre*, peuvent se trouver en équilibre avec ses éléments formels, le *bien vivre*, symbolisé par la vie politique. Il s'agit d'une cité où l'essentiel de l'activité matérielle des citoyens est concentré sur la *chôra*. Toutefois ce mode de vie a aussi son ambivalence, donc ses inconvénients : "... le *dèmos* éprouve plus de plaisir à travailler qu'à vivre une vie de citoyen et à exercer des magistratures là où l'on ne retire pas de grands profits des magistratures ; en effet, la multitude (*hoi polloi*) aspire plus au gain qu'aux honneurs. La preuve, la voici : on supportait autrefois les tyrannies et l'on supporte les oligarchies, pourvu que personne ne

43. ARISTOTE, *Politique*, VI, IV, 1318 b 6-9 ; on peut évoquer au sujet de ce thème le jugement de P. AUBENQUE, *Le problème...., op. cit.*, concernant la recomposition par Aristote de l'histoire de la philosophie : "à la limite le temps n'était plus qu'un milieu commode où projeter des successions intelligibles", p. 82-83.

44. ARISTOTE, *Politique*, VI, IV, 1318 b 11-14.

vous empêche de travailler ni ne vous prive de rien ; alors certains, de fait, s'enrichissent rapidement, mais les autres ne sont pas dans le besoin"⁴⁵. Il y a donc pour le Stagirite une certaine faiblesse au sein de la population rurale - l'erreur dont il est question si souvent dans la *Politique*, car il s'agit ici de l'intérêt excessif pour les biens matériels -, ce qui fait que, malgré sa propension à établir un bon régime, ce *dèmos* agricole, trop intéressé, peut perdre son civisme et par conséquent subir la tyrannie. Ainsi sont expliquées les évolutions à partir de cette première forme de démocratie : "J'appelle la première d'après une division possible des genres de peuples (*dèmous*) ; le peuple (*dèmos*) le meilleur est composé de cultivateurs ; aussi peut-on établir une démocratie là où la masse (*plèthos*) vit de l'agriculture et de l'élevage du bétail"⁴⁶. On y retrouve d'une part l'idée, développée au livre I, de l'excellence d'un genre de vie reposant sur une économie *limitée par la nature*, d'autre part l'originalité de la pensée aristotélicienne qui met sur le même plan le genre de vie pastoral et le genre de vie agricole qui pourtant sont opposés dans une partie de la pensée grecque⁴⁷ ; en cela le Stagirite rendait compte de l'évolution vers l'urbanisation, au IV^e siècle, des milieux pastoraux, comme le montre l'exemple de l'Arcadie au livre II, avec la fondation de Mégalopolis, et comme le montrent également les vicissitudes de la vie politique de Mantinée⁴⁸. En outre, Aristote prolonge la mise en équivalence des deux genres de vie, agricole et pastoral, lorsqu'il décrit les peuples pastoraux dans un tableau très proche de l'*Economique* de Xénophon⁴⁹, oeuvre qui met en valeur les bienfaits de l'agriculture dans la préparation au combat. "Après la population agricole, le meilleur peuple (*dèmos*) se trouve là où il y a des pâtres qui vivent de leurs troupeaux, car, dans ce cas, les similitudes avec les cultivateurs sont nombreuses ; ces gens-là sont endurcis aux travaux de la guerre par leur régime de vie, et, physiquement adaptés, ils peuvent vivre en plein air"⁵⁰ Il est vrai que Platon dans les *Lois*⁵¹ avait déjà décrit les survivants du cataclysme comme des pâtres et proposé de

45. *Id.*, 1318 b 14-21.

46. ARISTOTE, *Politique*, VI, IV, 1318 b 8-11.

47. P. VIDAL-NAQUET, Valeurs religieuses..., *op. cit.*

48. Voir J. AUBONNET, II, 2^e partie, *op. cit.* ; S. VILATTE, *Ethnos et polis...*, *op. cit.*

49. XENOPHON, *Economique*, V.

50. ARISTOTE, *Politique*, VI, IV, 1319 a 19-22.

51. PLATON, *Lois*, III, 677 b et s., 695 a.

reconnaître dans les Perses des pâtres, en raison de la rudesse de leur contrée, de leur éducation et en raison de leur acceptation des combats dans des conditions difficiles. Toutefois, l'ensemble de ces comparaisons est trop général pour donner un tableau précis de la réalité. En effet, en vantant le travail de la terre comme préparation à la vie militaire, Xénophon parle, à son tour, au nom des paysans propriétaires capables de s'équiper en hoplites, mais, si cela représente une réalité et un idéal des paysans dans les cités dont les institutions sociales et politiques se rapprochent de celles d'Athènes au Ve siècle ou encore au début du IVe siècle, l'auteur ne dit rien de Sparte où les citoyens sont des hoplites, mais connaissent un entraînement spécifique, depuis l'enfance, car ils ne cultivent pas leurs champs et réservent cette activité aux hilotes. Quant aux pâtres, ils s'intègrent depuis longtemps dans le combat hoplitique comme éclaireurs ou donneurs de renseignements sur l'état des frontières, car ils fréquentent ces zones de marges comme pâturages d'*eschatai* pour leurs troupeaux. Cependant, au IVe siècle, les pâtres constituent dans les cantons d'Arcadie les plus consacrés à l'élevage un réservoir de mercenaires, employés dans l'ensemble du monde grec et même dans l'empire perse. Cet essor des armées de mercenaires amène en retour un déclin des armées civiques⁵². Le lien établi par Aristote et ses prédécesseurs entre la vie pastorale et le régime politique d'une part, entre la vie pastorale et l'entraînement militaire d'autre part, est donc plus caractéristique de la démonstration d'une classification des constitutions que du reflet d'une réalité. En effet, le livre VI montre ensuite que l'image de la démocratie la plus ancienne et la meilleure - que son fondement soit agricole ou pastoral - est en partie reconstituée par Aristote en opposition à la démocratie qu'il connaît ; la première repose sur le bon équilibre entre la *chôra* et l'*astu* ou la *polis*, la seconde au contraire témoigne d'un renversement de l'équilibre entre les composantes de l'espace civique.

"Au contraire, presque toutes les autres populations (*plèthè*) dont sont composées les espèces restantes de démocratie sont de beaucoup inférieures à ces gens-là, car leur mode d'existence est médiocre ; la vertu n'a rien à faire avec les activités auxquelles se livre la masse faite d'artisans, de marchands ou de petits salariés ;

52. Ph. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève 1979, p. 15-40 ; *Id.*, Pan, dans Y. BONNEFOY, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, II, Paris 1981, p.228-29 ; E. WILL, C. MOSSE, P. GOUKOWSKI, *op. cit.*, p.71-111.

de plus, à cause de ses incessantes allées et venues sur l'agora ou par la ville, tout ce genre de monde se réunit facilement, peut-on dire, en assemblée, tandis que les cultivateurs, par suite de leur dispersion dans la campagne, ni ne se rencontrent, ni n'éprouvent pareillement le besoin de ce genre de réunion. Là où, de plus, le territoire (*chôra*) est disposé de telle sorte que la campagne est fort éloignée de la ville, on peut facilement établir une bonne démocratie et une bonne "politie", car la multitude est forcée d'"émigrer" dans les champs ; aussi est-il nécessaire, dans ces démocraties, même s'il y a foule de marchands à l'agora, de ne tenir d'assemblées qu'en présence de la masse *dispersée à travers l'ensemble des terres*"⁵³. Si dans les cas de la première et de la seconde forme de démocratie, la 'cause matérielle', la *chôra*, a pu exercer, en liaison avec le genre de vie, une influence favorable sur la vie politique, et Aristote l'envisage de nouveau en conclusion en raison d'une particularité territoriale, *thésis*⁵⁴, rendant difficile les réunions fréquentes des ruraux sur la place publique, dans les formes *postérieures* et donc *inférieures* de démocratie, l'effet est inversé. La 'cause matérielle' l'emporte, en effet, dans un genre de vie qui est sans vertu ; le quantitatif, l'addition de citoyens, autrement dit la masse, domine la vie civique, et l'espace civique se réduit abusivement à une agora dominée par les urbains. De fait, cette cité a perdu son lien avec la 'cause formelle', qualitative et capable d'équilibrer les composantes de la cité. Le centre politique de l'espace civique, l'*agora*, n'est-il pas dans ce dernier type de démocratie confondu avec le centre commercial et artisanal ? Un seul lieu, l'*agora*, pour matérialiser à la fois la 'cause formelle' de la cité, c'est-à-dire son régime politique, et sa 'cause matérielle', le *vivre* des objets utilitaires et du commerce, est donc, selon le Stagirite, défavorable. Par cette analyse de la pire des démocraties, il est possible de retrouver les apories du livre III sur la citoyenneté : "Pour édifier cette démocratie, les dirigeants donnent d'ordinaire de la force au peuple en lui adjoignant le plus de gens possible et en donnant le droit de cité non seulement aux fils légitimes, mais encore aux bâtards et aux enfants dont un seul des parents est citoyen : je veux dire le père ou la mère ; tout ce monde, en effet, convient plus particulièrement à une démocratie de ce genre"⁵⁵.

53. ARISTOTE, *Politique*, VI, IV, 1319 a 24-38.

54. Sur le terme, utilisé soit dans les sciences physiques dans le sens concret, soit dans les sciences géométriques dans un sens relatif : A. MANSION, *op. cit.*, p. 172.

55. ARISTOTE, *Politique*, VI, IV, 1319 b 6-11.

Ainsi se réalisent l'entrée, par l'*oikèsis* et par un droit de filiation insuffisant, de non-citoyens dans l'espace civique de la cité, celui des tribus ; on ne s'étonnera donc pas d'y retrouver Clisthène d'Athènes dont l'action n'est pas plus appréciée en ce livre qu'au livre III : "De plus sont utiles aussi pour une démocratie de cette sorte des mesures semblables à celles qu'utilisèrent, à Athènes, Clisthène, lorsqu'il voulut renforcer la démocratie et, à Cyrène, les fondateurs du régime populaire : il faut créer d'autres tribus et phratries plus nombreuses, regrouper les cultes privés en un petit nombre de cultes publics et user de tous les artifices pour que les citoyens se mêlent le plus possible les uns aux autres et que leurs relations anciennes soient rompues"⁵⁶. Voilà encore exprimés par Aristote le refus d'une cité définie quantitativement et au contraire le regret d'une cité antérieure aux réformes où l'aspect relationnel, la qualité l'emportaient, ce que le philosophe désigne très heureusement par le terme de *sunèthéia*.

Enfin, Aristote a prolongé ses analyses des contraintes exercées par la 'cause matérielle', la *chôra*, sur les régimes politiques par une reconstitution des sociétés issues de cette dépendance matérielle : "Comme il y a quatre groupes (*mèrè*) principaux dans la masse du peuple (*plèthos*) - les cultivateurs, les artisans, les marchands et les petits salariés - et quatre formations en corps de bataille - la cavalerie, l'infanterie lourde, l'infanterie légère, et la marine - là où le pays (*chôra*) se trouve convenir à la cavalerie, les conditions naturelles sont favorables à l'établissement d'une puissante oligarchie (car la sécurité des habitants dépend de cette force militaire et les élevages de chevaux sont aux mains des grands propriétaires fonciers) ; là où le pays convient à l'infanterie lourde des hoplites, on trouve la forme suivante d'oligarchie (l'infanterie lourde est l'arme des riches plutôt que des pauvres) ; quant à l'infanterie légère et aux forces navales, elles sont entièrement démocratiques"⁵⁷. On conclura donc en ce qui concerne l'image de la dimension spatiale de

56. *Id.*, 1319 b 19-27 ; sur Cyrène dont les tribus ne sont pas identiques à celles de Clisthène, voir P. LEVEQUE, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 67-68 : "Les trois tribus que crée Démonax n'ont plus rien de commun avec les trois tribus doriennes, elles n'aboutissent évidemment pas au "mélange" de la réforme de Clisthène, puisque le législateur tient compte des origines de chacun ; du moins personne n'est-il privilégié en fonction de ses origines, les trois tribus sont égales entre elles".

57. ARISTOTE, *Politique*, VI, 7, 1321 a 5-14.

la cité - démocratique ou oligarchique - transmise par le livre VI à une continuité des analyses entre les divers livres de la *Politique*.

Le constat peut être semblable au sujet de la tyrannie. Pour le Stagirite, ce régime politique, qui n'est pas sans lien avec la forme ultime de la démocratie, offre, en effet, à l'analyse la négation des définitions des communautés naturelles du livre I et des apories sur la citoyenneté du livre III : "De plus, les dispositions propres à la tyrannie semblent convenir toutes, semble-t-il, à cette démocratie : je veux dire, par exemple, l'insubordination des esclaves (qui pourrait être utile jusqu'à un certain point), des femmes et des enfants, et l'indifférence au genre de vie que chacun veut mener ; on aura, de fait, grand intérêt à venir en aide à un régime de ce genre, car la multitude trouve plus d'agrément à vivre dans le désordre que dans une sage discipline"⁵⁸. Aristote montre ici que, comme au livre III, il désapprouve la création de *néopolitai* - toujours la question du passage de l'*oikèsis* à la tribu civique -, que ce soit par le tyran ou par l'homme politique comme Clisthène d'Athènes, car ces créations sont le fruit de l'opportunisme et non du mérite des bénéficiaires. Il reprend probablement aussi les remarques de Pseudo-Xénophon⁵⁹, cet Athénien partisan des idées oligarchiques et plus particulièrement des institutions spartiates, sur la libéralité de traitement des esclaves par leurs maîtres athéniens, mais dans un esprit moins radical, puisqu'en dehors du constat de la libéralité de la démocratie athénienne, la *Constitution des Athéniens* de Pseudo-Xénophon et l'oeuvre politique d'Aristote ont peu de choses en commun. Il est vrai aussi, comme le dit Aristote, que les tyrans ont pu utiliser leur 'maison servile' à des fins politiques : c'est ainsi qu'Hérodote dépeint les services rendus par l'*oikia* servile de Polycrate de Samos dans la mise en scène de l'anneau⁶⁰. Quant aux femmes et aux enfants, il s'agit probablement d'une interprétation aristotélicienne d'une part de la politique dynastique des tyrans, politique donnant pour des raisons évidentes d'intérêt une large place aux alliances matrimoniales et à la descendance⁶¹, d'autre part d'allusions au

58. *Id.*, VI, IV, 1319 b 27-32.

59. PSEUDO-XENOPHON, I, 10-12 et DEMOSTHENE, *IIIe Phil.*, 3.

60. HERODOTE, III, 39 et s. ; voir S. VILATTE, Idéologie et action tyrannique à Samos ; le territoire, les hommes, *REA*, 92, 1-2, 1990, p. 3-15.

61. Voir L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, p. 344 et s. ; sur la fille de Pisistrate mise en valeur, comme canéphore, lors des fêtes religieuses : P. BRULE, *La fille d'Athènes. La religion des*

discours de Périclès⁶² sur la liberté de la vie familiale et de l'éducation athéniennes, comparées au mode de vie spartiate, mais ceci dans les limites de la pudeur et de la bienséance. Aristote pratique donc ici un raccourci audacieux, justifié par son classement des constitutions et par l'évolution de ces dernières.

Enfin le livre VI évoque les lois sur la possession des terres, lois qui permettent de réaliser le juste équilibre entre la 'cause matérielle', la *chôra*, et la 'cause formelle' de la cité, le *bien vivre*. "Pour faire un peuple (*dèmos*) de cultivateurs quelques-unes des lois en vigueur autrefois dans beaucoup d'Etats sont d'une très grande utilité : elles interdisaient absolument toute possession de terre de plus d'une superficie déterminée ou du moins entre tel point déterminé et la citadelle ou la ville, et dans beaucoup de cités autrefois une loi interdisait de vendre les lots originels ; il y a aussi une loi dite d'Oxylos qui a un effet semblable : elle interdit toute hypothèque sur une partie déterminée de la terre que possède chacun. Maintenant il faut faire toute réforme selon la loi d'Aphytis qui est utile pour ce dont nous parlons : ses habitants, bien que nombreux à posséder le peu de terres du pays, cultivent cependant tous un lot car l'estimation fiscale est faite, non d'après la totalité de la propriété, mais d'après une division en parcelles si petites que même les miséreux peuvent dépasser le minimum de cens"⁶³. En raison de ce qui

filles à Athènes à l'époque classique. *Mythes, cultes et société*, Besançon-Paris 1987, p. 287 et s.

62. THUCYDIDE, II, 37-45 : "Nous pratiquons la liberté, non seulement dans notre conduite d'ordre politique, mais pour tout ce qui est suspicion réciproque dans la vie quotidienne... Et pour l'éducation, contrairement à ces gens, qui établissent dès la jeunesse un entraînement pénible pour atteindre au courage, nous, avec notre vie sans contrainte, nous affrontons au moins aussi bien des dangers équivalents... Enfin, s'il me faut, d'un mot, évoquer aussi des mérites féminins, pour celles qui vont maintenant vivre dans le veuvage, j'exprimerai tout avec un bref conseil : si vous ne manquez pas à ce qui est votre nature, ce sera pour vous une grande gloire; et de même pour celles dont les mérites ou les torts feront le moins parler d'elles parmi les hommes".

63. ARISTOTE, *Politique*, VI, 1319 a 4-19 ; sur la répartition des parcelles de la propriété foncière en deux points du territoire civique en vue des intérêts de la défense de la cité, voir : Y. GARLAN, *La défense du territoire à l'époque classique, Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973, p. 149-60.

a déjà été dit par Aristote, on ne s'étonnera pas de constater que cette démocratie peut être qualifiée de 'meilleure', puisqu'elle s'appuie sur des lois anciennes. Mais il faut chercher une cohérence à ce passage qui mêle plusieurs éléments : limitation de la superficie des propriétés, interdiction de posséder beaucoup en une seule partie du territoire - dans le désir la plupart du temps d'éviter des conflits d'intérêt entre les citoyens pourvus près de la frontière et ceux établis à proximité du centre urbain en cas de guerre entraînant l'invasion par l'ennemi -, interdiction encore de vendre les lots originels ou d'hypothéquer une partie des biens fonciers, calcul du cens sur des parcelles de terre, afin de ne défavoriser personne. La cohérence se trouve dans l'idée typiquement aristotélicienne de *moyenne* : dans leur diversité ces mesures concourent à instituer une propriété moyenne bien répartie sur la *chôra*, afin de constituer un *dèmos* rural apte à l'établissement d'une bonne démocratie selon les normes du philosophe. De fait, il s'agit pour Aristote de trouver un *chemin* à travers la législation existante pour ramener les cités pourvues d'une démocratie qui lui déplaît au régime démocratique qui lui convient le mieux, parce que les institutions se conforment à l'essence de la cité définie au cours de la *Politique*.

Conclusion.

La coupure entre livres idéalistes, première manière d'un Aristote à ses débuts encore influencé par le platonisme, et livres réalistes, seconde manière d'un philosophe parvenu à la maturité et à une pensée originale, ne paraît guère pertinente pour établir le tableau des conceptions du Stagirite sur la dimension spatiale de la cité, problème, aux dires mêmes d'Aristote, fondamental pour la réalisation de la cité. Au contraire, une remarquable continuité s'établit d'un livre à l'autre grâce à la théorie des causes qui permet au philosophe de rendre les divers aspects des conceptions grecques de l'espace civique. Toutefois, la matrice de la réflexion semble bien être les apories du livre III, livre qui appelait de fait l'élaboration d'une critique des prédécesseurs d'Aristote en fonction du concept de cité *par nature* (les livres I et II), mais également, en raison même du souci aristotélicien de ne pas séparer la 'cause formelle' de la 'cause matérielle', qui nécessitait l'examen de la réalité. C'est là que se pose le problème de la notion aristotélicienne de réalité, celle contemporaine du philosophe ou celle du passé. S'agissait-il pour Aristote, selon la thèse de W. Jaeger, de renoncer, par la prise de conscience de l'importance de l'histoire des cités et de leurs institutions, à l'idéalisme acquis au début par l'école platonicienne ?

L'analyse de la cité idéale du livre VII doit montrer que la problématique est plus complexe que l'opposition idéalisme/réalisme.

C. LA CITÉ IDÉALE DU LIVRE VII

Les lignes de force de ce passage de la *Politique* consistent dans l'établissement, par une description détaillée, des liens entre le substrat spatial de la cité, sa population, phénomène quantitatif et qualitatif, et son régime politique : *légô dé oion péri té plèthous politôn kai chôras*⁶⁴ ; en quoi Aristote est en accord avec son affirmation du livre II selon laquelle la cité est pour le *nomothète* constituée de la terre et des hommes, ce qui, déjà, laisse penser que le tableau peut être plus riche en significations qu'une simple oeuvre de jeunesse idéaliste. Le philosophe ne prétend-il pas⁶⁵, en effet, faire oeuvre de *possible (to dunaton)*, tout en restant dans le domaine de la meilleure constitution, celle qui est *selon les vœux* du philosophe (*kat' euchèn*) ? En ce sens, le tableau risque d'être moins abstrait que celui du livre I, cherchant, contre les philosophes antérieurs et contre une réalité critiquable, à déterminer l'essence de la cité ; par conséquent, il peut offrir aussi une réponse aux apories du livre III. En outre, le long préambule du livre VII souligne des constantes de la *Politique* : supériorité du domaine éthique sur le domaine matériel, c'est-à-dire de la 'cause formelle' sur la 'cause matérielle'⁶⁶ ; nécessité de fournir une limite aux données matérielles de la cité, ainsi que le livre I l'avait démontré⁶⁷ ; permettre que la vie civique soit à la fois le bien de l'individu et celui de la collectivité⁶⁸, comme les notions d'*oikia*, de *kômè* et de *polis* par nature le montrent au livre I ; références pour la démonstration au présent et au passé⁶⁹, avec une remarquable constance des exemples choisis pour les cités, c'est-à-dire Lacédémone, la Crète, Carthage, et pour les *ethnè* avec les

64. *Id.*, VII, III, 1325 a 39-40.

65. *Id.*, 1325 b 33-39 ; voir également R. WEIL, *op. cit.*, p. 69-73 : "Cet état idéal du livre VII pourrait bien, en réalité, nous donner une idée de ce qu'aurait été pour Platon la 'cité du troisième rang' dont il n'a pu nous laisser le plan".

66. *Id.*, 1323 a 38-1323 b 6, 1323 b 29-32.

67. *Id.*, 1323 b 7-8.

68. *Id.*, 1324 a 23-25.

69. *Id.*, 1324 a 31, 1324 b 5-21.

Scythes, les Perses, les Thraces, les Celtes, les Ibères ; notion du possible exprimée à nouveau par le souhait du respect des coutumes indispensables, dans des cas précis⁷⁰, par le *nomothète*. C'est sur ces fondements que le Stagirite aborde la question des hommes dans la cité : *prôton to té plêthos tôn anthrôpôn*. Or pour mieux faire saisir son ambition, le philosophe utilise une comparaison avec l'artisanat qui évoque la théorie des causes : "De même que les artisans en général, un tisserand ou un constructeur de navires, par exemple, doivent disposer de la matière première appropriée à leur travail (et le produit de leur art est d'autant plus beau que cette matière se trouve mieux préparée), de même, l'homme d'Etat et le législateur doivent disposer d'une matière propre qui soit dans les conditions voulues"⁷¹. Il s'agit de la matière, *hulè*. Sa préparation, qui doit garantir un bon résultat au *politikos* comme au *nomothète*, pose problème : ou bien on peut imaginer qu'une première législation et une éducation appropriée permettront de créer les conditions les meilleures à la réalisation de la cité aristotélicienne - et dans le cas du territoire il s'agira par des mesures adéquates de compenser certains effets fâcheux de la matière -, ou bien il s'agit de constater que la nature a spontanément adapté la matière à l'oeuvre du *politikos* ou du *nomothète*. Le second cas serait probablement rare, le premier pourrait bien renvoyer aux livres IV à VI, ce qu'il faudra démontrer plus tard.

1. La population

"Et parmi les ressources d'un Etat, il y a d'abord le nombre des citoyens : combien doivent-ils être et quel caractère particulier doivent-ils avoir naturellement ?...Il convient effectivement, selon l'opinion de la plupart des gens, que la Cité heureuse soit une grande cité ; mais, même si c'est la vérité, ils ne savent pas ce qui caractérise un grand Etat et un petit ; c'est, en effet, d'après l'importance du nombre de ses habitants qu'ils jugent de la grandeur d'un Etat, alors qu'il faut considérer moins le nombre que la puissance"⁷². La question des citoyens est donc affaire à la fois quantitative et qualitative, et la bonne cité devra déterminer lequel des deux termes devra l'emporter sur l'autre. En effet, Aristote condamne l'opinion commune trop quantitative à ses yeux, puisque non seulement elle définit arithmé-

70. *Id.*, 1325 a 10-14.

71. *Id.*, 1325 b 40-1326 a 5.

72. *Id.*, 1326 a 6-13.

tiquement le bonheur par addition, mais encore elle n'établit même pas des différences entre les habitants (*kat' arithmou gar plèthos tòn enoikountôn*). "Néanmoins, s'il faut décider eu égard au nombre des habitants, on ne doit pas le faire d'après n'importe quelle multitude (*ou kata to tuchon plèthos touto poièteon*) - les cités, sans doute, comprennent forcément un bon nombre d'esclaves, de métèques et d'étrangers -, mais, en ne tenant compte que de ceux qui sont une partie de la cité et dont un Etat se compose à titre d'éléments propres. C'est la supériorité numérique de ces éléments qui est le signe de la grandeur d'une cité ; la cité, au contraire, d'où sortent des travailleurs manuels (*banausoi*) en grand nombre, mais peu d'hoplites, ne peut être une grande cité ; une grande cité et une cité peuplée, ce n'est pas la même chose"⁷³. Il est évident que ces conceptions sont en accord certain avec toutes les apories développées dans l'ensemble des livres de la *Politique* et avec leurs solutions. En effet : "De plus, étrangers et métèques peuvent facilement usurper le titre de citoyen : il n'est pas difficile de passer inaperçu grâce à la surabondance de la population"⁷⁴. C'est donc une définition qualitative des hommes de la cité qui fait la *dunamis* de la communauté civique, sa grandeur et non la *poluanthrôpie*. La *mégale polis* ne peut donc être que qualitative. Il est alors non moins évident qu'Aristote voyait dans la *poluanthrôpie* le monde de l'infini, celui qui est rejeté au livre I, celui qui s'oppose à la notion de *cosmos*, appelée ici *taxis* ou *eutaxia* ; en conséquence l'*eunomia* y est impossible. Comme dans le livre I, ce qui dépasse la norme par sa supériorité est renvoyé au divin ; au contraire, une cité "qui allie la grandeur avec la juste limite indiquée sera nécessairement la plus belle", et le Stagirite peut, comme dans les premières pages du livre I de la *Politique*, évoquer pour rendre la notion indispensable de mesure non seulement les animaux et les plantes, limités dans leur forme par la nature, mais aussi les instruments, issus eux de la *technè* humaine ; dans tous les cas, l'excès dénature ou rend l'objet inapte à sa fonction⁷⁵. La conclusion du passage est donc identique à ce que les livres I et II avaient proposé dans la recherche de l'essence de la cité. "Il en va pareillement d'une cité : si elle est formée de peu de gens, elle ne peut se suffire à elle-même (or la cité est *autarcique*) ; au contraire formée de trop de gens, elle se suffira pour les nécessités, comme un peuple (*ethnos*), mais non comme une cité : car il n'est pas facile alors

73. *Id.*, 1326 a 16-25.

74. *Id.*, 1326 b 20-22.

75. *Id.*, 1326 a 29-1326 b 2.

d'avoir des institutions politiques ; qui sera le stratège commandant cette multitude par trop excessive ? ou qui en sera le héraut, s'il n'est pas un Stentor ?"⁷⁶.

Par conséquent, lorsque le Stagirite doit déterminer le nombre des citoyens de la "première" (*prôtè*) cité, entendons celle qui est conforme à ses vœux, il le fait qualitativement et non quantitativement. "On voit donc que la norme de grandeur la meilleure pour une cité, c'est le nombre d'habitants le plus élevé possible qui assure une vie *autarcique*, tout en permettant une bonne vue de l'ensemble"⁷⁷. Il convient donc de caractériser ce nombre aux aspects qualitatifs. En premier lieu, respectant son refus de l'arithmétique et sa critique des *Lois* de Platon, Aristote ne donne aucun chiffre ; en second lieu, en conformité avec sa méthode de recherche scientifique qui consiste à prendre ses distances vis-à-vis de la pensée et la pratique politiques courantes et vis-à-vis de ses prédécesseurs, il détermine une *médiane* entre deux conceptions qu'il a critiquées : d'une part la cité qui se détruit par souci d'unicité en allant vers l'individu, d'autre part la cité trop grande qui va vers l'*ethnos* ou la cité barbare illimitée. Or la médiane est une notion de géométrie plus utile ici que la notion de moitié qui est arithmétique. Comment en effet définir un milieu en arithmétique avec deux pôles dont l'un est l'unicité et l'autre l'infini ? Au contraire la notion géométrique de médiane s'accorde parfaitement avec l'analyse de la cité autarcique telle qu'elle est présentée aux livres I et II, puisque le livre VII respecte l'idée que les citoyens tissent par leurs relations un espace social horizontal qui comble non point les besoins de l'*oikia* ou de la *kômè*, mais ceux supérieurs du *bien vivre*, placés *au-dessus* des premiers : "Mais, pour trancher en matière de droits et pour répartir les charges *selon le mérite*, les citoyens doivent nécessairement se connaître mutuellement *avec leurs caractères particuliers*, puisque là où, en fait, ce n'est pas le cas, le choix des magistrats et les jugements se font forcément dans de mauvaises conditions. Dans ces deux domaines, on n'a pas le droit de décider *au hasard* ; or c'est évidemment ce qui se produit avec une masse d'hommes trop nombreuse"⁷⁸. Cet espace relationnel qui évoque le *cercle* des citoyens relève bien de la science mathématique qui s'approche au mieux par son abstraction de l'essence de la cité, c'est-à-dire de la géométrie, tandis que la définition quantitative du nombre des citoyens relève de l'arithmétique, science du

76. *Id.*, 1326 b 2-7.

77. *Id.*, 1326 b 20-25.

78. *Id.*, 1326 b 14-20.

matériel et de l'illimité. Au livre VII, la métaphore concernant le nombre des citoyens est, en effet, double : visuelle d'une part avec la nécessité d'avoir une *bonne vue de l'ensemble*, auditive d'autre part avec le stratège ou le héraut, car la voix humaine ne peut pas rassembler au-delà de ses possibilités, elle ne porte que dans un espace limité. On retrouve alors la notion de *topos* présente au livre II. Les citoyens rassemblés en face du stratège ou du héraut constituent un espace civique réduit à la distance que met la voix de leur stratège ou de leur héraut pour leur parvenir. C'est pourquoi le philosophe peut ajouter à propos du nombre idéal de citoyens : "Il est possible aussi qu'une cité qui dépasse numériquement celle-ci soit une plus grande cité ; mais cette "croissance", nous l'avons dit, ne peut être illimitée"⁷⁹. La force, *dunamis*, de la cité est dans la recherche et dans la réalisation de cette médiane entre la cité trop petite pour être autarcique et la cité non viable, celle de l'impossible, *to adunaton*, parce que illimitée et faite au hasard, ce qui s'oppose à la définition téléologique du livre I. Comme au livre II pour les significations du terme *un*, le Stagirite joue sur la polysémie⁸⁰ des termes : la *grande cité* n'est pas ce que le commun ou d'autres penseurs croient. On terminera par une remarque de vocabulaire. Aristote donne une hiérarchie très précise des habitants de la cité. En premier lieu, les exclus des droits politiques, esclaves, métèques, étrangers, gens réunis *au hasard* dans la cité par les *aléas* des ventes d'esclaves ou par la nécessité de travailler hors de leur cité ; ils sont associés par le philosophe au hasard, la notion la plus éloignée de celle de finalité ; leur caractéristique commune est l'*oikèsis*. En second lieu, les *banauoi*, qui, dans certains cas de la réalité, sont citoyens, mais qui ne peuvent pas, pour Aristote, par leur mode de vie, prétendre à une conceptualisation satisfaisante de la notion de cité, puisque, soumis à la domination du monde matériel, ils ne voient dans la grande cité qu'une cité quantitativement grande. En dernier lieu, les citoyens qui font la bonne cité : il s'agit des hoplites. Or, il est rare qu'Aristote utilise ce terme à la place de celui de citoyens, on le voit paraître surtout dans la typologie des régimes politiques des livres IV-VI, ceux que l'on nomme réalistes et caractéristiques de l'évolution terminale de la pensée aristotélicienne. En conséquence, la cité du livre VII, celle du possible, celle également qui est première, donc "la meilleure", renvoie de fait à la cité des temps

79. *Id.*, 1326 b 9-11.

80. Voir au sujet du travail d'Aristote sur les mots, P. AUBENQUE, *Le problème de l'être...*, *op. cit.*, p. 123, 133.

anciens des livres réalistes, cité qui reposait sur l'infanterie lourde. Les hoplites du livre VII ouvrent donc un *chemin* entre l'idéalisme et la réalité, ils constituent au sein des cités le groupe le plus apte à réaliser le *vivre* et le *bien vivre*. C'est pourquoi, lorsque dans le préambule du livre VII Aristote rappelle que le législateur et le politique doivent accepter des différences selon les coutumes, il s'agit effectivement du monde des citoyens en guerre, car la cité idéale dans sa réalisation n'est pas un monde totalement clos, mais un monde de relations à l'intérieur comme à l'extérieur : "L'art du législateur consiste à voir, au cas où il y a des peuples voisins, quelles sortes d'entraînement pratiquer en rapport avec leurs caractères différents, ou comment appliquer les mesures adaptées à chacun d'eux"⁸¹.

On voit donc que la détermination géométrique du nombre des citoyens de la cité idéale amène à évoquer la notion de *topos*, de lieu commun aux citoyens ; cette détermination géométrique doit aussi probablement s'imposer à la matière dans la description du territoire : en effet, le Stagirite, lui-même, introduit par le terme *paraplèsiôs* sa description du territoire, de la *chôra*. C'est donc bien le livre VII qui assure la synthèse la plus complète et la plus harmonieuse de la 'cause formelle' de la cité et de sa 'cause matérielle' dans son double aspect humain et territorial.

2. Le territoire

Le début du passage démontre l'habileté littéraire d'Aristote lorsqu'il inaugure la description de la *chôra* ; c'est d'une réalité d'évidence (*dèlon*) qu'il parle : la fertilité naturelle qui entraîne une conséquence logiquement nécessaire (*anagkaion*), l'autarcie. Qui donc pourrait se trouver en désaccord avec une telle proposition ? "Tout le monde évidemment fera l'éloge du territoire le plus autarcique (et telle est nécessairement la terre fertile en tout (*pantophoros*), car avoir tout à sa disposition et ne manquer de rien, c'est cela l'autarcie) ; son étendue et sa grandeur doivent être telles que les habitants puissent mener une vie de loisir comme des hommes libres, mais avec tempérance"⁸². On voit donc que si le plus grand nombre se retrouve sur l'éloge, traditionnel depuis la tradition épique, de *Gaia*

81. ARISTOTE, *Politique*, VII, II, 1325 a 10-14.

82. *Id.*, VII, V, 1326 b 27-32.

comme source de toute fécondité⁸³, cette adhésion est rapidement et judicieusement canalisée par le philosophe vers la norme qui lui est chère, le *vivre* subordonné au *bien vivre*. De fait, c'est à nouveau une *médiane* qui est proposée, entre la pénurie et la surabondance, avec des connotations sociales et morales. La médiane est, en effet, caractéristique de la vie de l'homme libre destiné, par le loisir, à avoir une activité politique, c'est donc du chef de l'*oikia* qu'il s'agit. Comme dans d'autres passages de la *Politique*, l'auteur fait glisser le sens de la conception commune à celui qu'impose sa réflexion. Mais au sujet de l'autarcie, c'est bien évidemment au livre I qu'il livre l'ensemble de ses recherches. Toutefois, là encore, à partir d'un terme du langage courant, *chôra*, Aristote met en valeur une *polysémie* qui tient compte à la fois du plus lointain passé et du temps présent. La terre est, en effet, source de fécondité, mais aussi le lieu de l'organisation sociale dans ses nombreux aspects : militaires, économiques, politiques.

Ainsi en va-t-il de l'*eidōs*, la forme, de la terre. Son premier caractère tient du truisme en raison de l'abstraction de la formule du livre VII qui utilise pour la description la notion physique de *mélange* entre deux caractères, opposés par le philosophe, et qui est l'héritière de problèmes posés par Enée le Tacticien, par Platon ou Xénophon : "La configuration propre du pays n'est pas difficile à indiquer (il est certains points où il faut aussi faire confiance aux experts dans l'art militaire) : le territoire doit être difficile à envahir pour les ennemis, mais facile à évacuer pour les habitants"⁸⁴. De fait, le passage est encore très révélateur de la méthode aristotélécienne : d'abord soumission de la 'cause matérielle', la terre, aux intérêts des citoyens, ensuite refus d'entrer dans les détails matériels, comme le philosophe le fait au livre I pour les particularités de l'administration de l'*oikia*, puisqu'il s'agit d'éléments très simples, bien connus des techniciens et qui relèvent du *vivre* et non du *bien vivre*, enfin détermination de la supériorité de la 'cause formelle', l'intérêt des citoyens, représentants du *bien vivre* par la notion de médiane. En effet, l'expression de la notion de

83. Sur le maintien de cette notion à l'époque classique, voir J. AUBONNET, *op. cit.*, III, 1, p. 156, n. 9, qui analyse HERODOTE, I, 32, PLATON, *Lois*, IV, 704 c, *Critias*, 110 e-111 a.

84. ARISTOTE, *Politique*, VII, V, 1326 b 39-41 ; voir J. AUBONNET, *op. cit.*, III, 1, p. 160, n. 3, qui met en valeur les détails techniques des textes d'Enée le tacticien, de Platon ou de Xénophon sur la défense du territoire.

médiane dans les sciences physiques, les plus matérielles qui soient, est le *mélange* (*mixis*) dont la traduction pour la *chôra*, élément physique rigide s'il en est et alors peu propice au mélange, est la juxtaposition : la *chôra* sera donc à la fois difficile à envahir pour les ennemis et facile à évacuer ; une virgule suffisant dans le texte aristotélicien pour signaler la juxtaposition des deux contraires, *dusembolon, euexodon*. Mais le Stagirite réserve la plus noble des sciences, la géométrie, pour la comparaison entre le territoire et la population destinée à assurer le *vivre* et le *bien vivre* : "En outre, de même, disons-nous, que l'ensemble de la population doit être facile à embrasser d'un seul coup d'oeil (*to plêthos to tôn anthrôpôn eusunopton*), ainsi doit-il en être du territoire : être facile à embrasser d'un seul coup d'oeil (*to d'eusunopton*), c'est, pour un territoire, être facile à défendre"⁸⁵. De fait, Aristote propose, sous une forme philosophique, une conception de la cité qui se manifestait déjà dans la poésie épique, lorsque le poète utilisait les métaphores du bouclier ou de l'insularité pour dépeindre la cité en guerre⁸⁶. C'est donc une fois de plus dans le maniement de la théorie des causes que le Stagirite donne à la cité sa dimension historique, comme le montre également le choix d'un emplacement (*thésis*) pour le centre urbain et politique, la *polis*.

"Quant à l'emplacement de la ville, s'il faut l'établir selon nos vœux, il convient qu'il soit dans une position favorable par rapport à la mer et par rapport à l'intérieur du territoire"⁸⁷. C'est encore la notion de *médiane* géométrique qui convient le mieux à cette analyse : se tenir à égale distance de deux pôles, la mer et la terre. Or, la meilleure réalisation de cette médiane pour la cité est le centre du cercle, qui se trouve à égale distance de tous les points de sa *circonférence*. Cette dernière peut, dans le cas de figure présenté par Aristote, être la mer. Mais le centre du cercle se trouve aussi en contact avec tout point de sa *surface*, l'intérieur des terres pour la cité. Là encore Aristote était en continuité avec la tradition épique et avec des utopies de l'époque classique⁸⁸, mais se séparait des *Lois* où le choix de la Crète pour la fondation de la cité éloignait de fait et

85. ARISTOTE, *Politique*, VII, V, 1327 a 1-3.

86. Voir S. VILATTE, *L'insularité dans la pensée grecque*, op. cit., p. 86-89, p. 133-34.

87. ARISTOTE, *Politique*, VII, V, 1327 a 3-5.

88. S. VILATTE, *L'insularité...*, op. cit. ; P. LEVEQUE, P. VIDAL-NAQUET, op. cit., p. 123-46 ; M. PIERART, op. cit., p. 17-18 ; P. VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990, planche III.

paradoxalement la cité de l'insularité, puisque, par sa très grande taille, la Crète était capable de porter en son sein beaucoup de cités contiguës comme dans un continent. La matérialisation de la circularité de la cité aristotélicienne serait donc l'île ou un territoire comme celui de l'Attique si proche de l'insularité. C'est, en effet, au centre d'un cercle que fait allusion Aristote, lorsqu'il situe, des deux points de vue militaire et économique, le coeur urbain dans la surface territoriale : "Une première règle est celle qui a été indiquée : la ville doit avoir accès à tous les points du territoire sans exception pour l'envoi des secours ; et la seconde, c'est qu'elle offre des facilités de passage pour les transports des produits récoltés, et aussi des bois de charpente et des matériaux de toute autre exploitation que le territoire pourrait se trouver posséder" ⁸⁹.

Cependant, la question de la proximité de la mer et du commerce qui en résulte est évoquée par Aristote sous un aspect critique bien connu de la pensée grecque : l'inconvénient pour l'*eunomia* de la présence des étrangers et marchands en grand nombre⁹⁰. L'auteur n'en dit pas plus : c'est le livre I, probablement postérieur au livre VII, qui affinera la réflexion sur l'autarcie et qui introduira le commerce et la monnaie, dans une certaine mesure, dans la notion d'autarcie; les solutions ne sont, en effet, qu'ébauchées, lorsqu'il est question de faire du commerce une des nécessités de la cité⁹¹, le *vivre*.

Or Aristote va, en outre, en abordant le double thème de la terre et de la mer, tenter de résoudre l'*aporie*, posée, on l'a déjà vu, à l'occasion des débats suscités par la stratégie péricléenne, de l'incompatibilité de la guerre terrestre et de la guerre maritime. En effet, il était courant depuis Pseudo-Xénophon d'opposer d'un côté la stratégie navale, celle de la démocratie, qui se prolonge au IV^e siècle, de l'autre côté la tradition, préférée par les oligarques, d'une défense hoplitique de la terre attique. Les deux pôles, incompatibles dans la situation historique de l'Athènes du Ve siècle, sont unis, une fois de plus, dans la *Politique* par la notion physique de mélange, ce que le philosophe exprime par *kat' amphotéra*, termes qui caractérisent l'utilisation *simultanée* des deux types de guerre. Et si ce mélange n'est pas réalisable, la médiation s'exercera par la succession temporelle : les deux tactiques l'une après l'autre. L'*aporie* est résolue par le temps, facteur de médiation, mélangeant les tactiques

89. ARISTOTE, *Politique*, VII, V, 1326 b 1327 a 5-10.

90. *Id.*, VII, VI, 1326 b 11-18.

91. *Id.*, VII, VI, 1327 a 25-31.

militaires par simultanéité ou par succession. Selon Aristote, il est aussi possible de médiatiser dans l'espace, par juxtaposition des deux pôles, terre et mer, opposés comme guerre hoplitique et guerre navale, comme oligarchie et démocratie. Ce n'est plus alors par la réflexion humaine que la médiatisation, temporelle dans le premier cas (le philosophe conseillant soit l'emploi simultané de deux tactiques militaires soit leur utilisation successive), est possible, mais par la nature : "Mais nous voyons aujourd'hui même beaucoup de territoires et de cités disposer de mouillages et de ports naturellement (*euphuôs*) si bien situés par rapport à la ville que, sans faire partie du centre urbain lui-même et sans en être trop éloignés, ils sont cependant maîtrisés par des remparts ou d'autres fortifications du même genre"⁹². La distance établie par la nature entre le centre politique et le centre économique permet de tenir l'équilibre entre terre et mer, entre types d'actions militaires et entre types de régimes politiques, en cela la solution aristotélicienne relève de la médiane géométrique, c'est-à-dire se tenir à égale distance entre deux pôles : "sans faire partie du centre lui-même et sans en être trop éloignés". Mais la solution aristotélicienne relève aussi de la notion de mélange, puisque l'on aura à la fois les avantages de la terre et ceux de la mer, ce que réalise la juxtaposition territoriale, à distance raisonnable, du centre urbain et du port dans le même tout, la *polis*. Pour les inconvénients de ce type de situation, c'est-à-dire l'excès de population se consacrant au *vivre* à cause de la présence du port, une législation adéquate suffira, selon Aristote, à les éviter. On voit donc que si la disposition naturelle du port et de la cité rappelle celle du Pirée et d'Athènes, Aristote en tire des conséquences opposées à celles de Périclès. Là où le stratège athénien établissait une stratégie de guerre purement navale au détriment de la guerre hoplitique, Aristote établit le mélange des deux techniques. Et même la signification du système des Longs Murs est retournée par le Stagirite : cette construction permettait d'établir au Ve siècle la suprématie maritime en assurant la sécurité des transports depuis le port jusqu'au centre urbain. Avec les propositions du livre VII de la *Politique*, les remparts assurent au contraire l'équilibre terre-mer. Cette médiation aristotélicienne avait déjà été esquissée par les *Lois* de Platon⁹³, mais Aristote évoque là une question qu'il résout selon sa

92. *Id.*, VII, VI, 1327 a 32-35.

93. PLATON, *Lois*, IV, 704-705, XII, 949-950 ; on étudiera plus tard les rapports entre les notions de médiété ou *mésotès* et de médiation ; la découverte des divers types de médiété est attribuée par la tradition

méthode habituelle : ni suivre ses prédécesseurs ni se conformer à la réalité. En effet, si l'on peut trouver des antécédents à l'emploi simultané ou successif des forces terrestres et maritimes, il s'agit rarement du fait d'une cité. Lorsque J. Aubonnet cite en commentaire des passages du livre VII de la *Politique* les tactiques terrestre et navale de la seconde guerre médique, il ne tient pas compte du fait qu'un empire barbare imposait cette stratégie à une *summachie* grecque et non à une cité⁹⁴. C'est Pindare qui a montré qu'une cité, sous la conduite du tyran, fut capable d'être à la fois une force terrestre et une force maritime, et encore en deux batailles séparées par plusieurs années ; il s'agit de Syracuse victorieuse à Himère sur terre avec Gélon et ses frères, puis à Cumes sur mer avec Hiéron, successeur de Gélon⁹⁵. Quant à la victoire maritime de Sparte et de ses alliés sur Athènes en 404 à Aigos Potamos, elle est due à l'accès temporaire et sans lendemain de Sparte, puissance terrienne, à la guerre navale pratiquée à son niveau le plus haut. La solution de l'*aporie* posée par Aristote est donc originale : elle concilie des tactiques de guerre opposées dans la réalité historique. Aristote est donc fidèle à sa méthode de travail : ne pas suivre ses prédécesseurs, qui, comme Platon en particulier, ont dénigré les forces navales et ne pas suivre également les cités historiques dans leur choix stratégique purement terrestre ou purement naval. C'est pourquoi, le Stagirite compte tenir la force navale en certaines limites : celles qui permettent d'éviter la guerre civile au sein de la cité, et celles qui permettent non seulement de se défendre, mais encore de porter secours à ses alliés⁹⁶ ; au-delà, il est évident pour le philosophe que le choix s'impose entre stratégie navale et stratégie terrestre, ce que la *Politique* veut éviter justement. En conséquence, grâce à la notion de mesure, la cité aristotélicienne sera à même d'assurer son hégémonie, l'équivalent de l'autarcie du livre I, et d'être maîtresse de sa politique⁹⁷. La solution apportée par Aristote à la *poluanthrôpie* résultant du *nautikos ochlos* est celle que le stratège athénien Cimon avait déjà utilisée dans la première moitié du Ve siècle : privilégier les

antique à Pythagore et à son école: JAMBLIQUE, cité par NICOMAUQUE DE GERASE, *Introduction arithmétique*, éd. Pistelli, p. 100, 19.

94. J. AUBONNET, *op. cit.*, III, 1, p. 167, n. 6.

95. S. VILATTE, *L'insularité .., op. cit.*, p. 212.

96. ARISTOTE, *Politique*, VII, VI, 1327 a 41-1327 b 3.

97. *Id.*, VII, VI, 1327 b 3-6.

épibates ; dans le livre VII de la *Politique*, Aristote propose donc comme épibates des hommes libres qui contrôleront et commanderont la navigation et comme marins ordinaires des *périèques* et des cultivateurs. Est-ce dans le premier cas des marins recrutés au sein de populations libres mais sujettes et dans le second cas des individus ou des communautés serviles ? Il ne faut pas attendre une grande précision juridique de ces termes⁹⁸, 'périèque' ne présentant pas toujours la même signification chez Aristote et dans la pratique politique et juridique des Grecs. De fait, Aristote écarte le modèle athénien du Ve siècle qui, grâce à Thémistocle, utilisa de préférence les citoyens ne pouvant pas s'équiper en hoplites, les thètes, comme marins sur la flotte de guerre (les métèques et les esclaves étant recrutés en dernier recours, tandis que le IVe siècle ajouta régulièrement aux thètes des mercenaires étrangers et des esclaves), au profit de pratiques observées par les cités de type oligarchique. Son modèle est choisi d'ailleurs dans la réalité, Héraclée du Pont en Bithynie⁹⁹, cité dont l'organisation fut déjà étudiée par Xénophon et Platon et qu'Aristote apprécie en raison de sa mesure (*émμέlestéra*).

Pour la *chôra*, comme pour le nombre des citoyens, Aristote est en accord au livre VII avec les autres livres de la *Politique*, même si les thèmes y sont moins développés qu'ailleurs. Toutefois, on remarquera l'importance très grande donnée au principe médiateur dans le livre VII, or ce dernier occupe une place remarquable dans les livres réalistes en raison de leur orientation institutionnelle et sociale. C'est une impression semblable que donne le paragraphe consacré à la nature des citoyens.

3. La nature des citoyens

La classification des hommes au sein de l'*oïkoumène* en raison de leur nature expliquée par les conditions climatiques n'est pas neuve : de la poésie épique, opposant par exemple Hyperboréens et Ethiopiens, aux contemporains d'Aristote, traitant la question au travers de la pensée philosophique ou en fonction des intérêts politiques¹⁰⁰. De l'ensemble des propositions présentées là par Aristote on retiendra deux éléments.

98. *Id.*, VII, VI, 1327 b 7-13 ; PLUTARQUE, *Vie de Cimon*, 12, 2.

99. *Id.*, VII, VI, 1327 b 13-15 ; voir le dossier analysé par J. AUBONNET, *op. cit.*, III, 1, p. 171-73, n. 5 et 9.

100. Voir le volumineux dossier réuni par J. AUBONNET, *op. cit.*, III, 1, p. 173-78.

D'une part, le choix, ainsi que chez tant d'autres auteurs, des Hellènes comme peuple central de l'*oikoumène*, médiateur entre des peuples marqués par des insuffisances qui ne sont pas clairement expliquées au livre VII, mais où le facteur climatique joue un rôle pour les peuples les plus nordiques. On retrouve dans ce passage¹⁰¹ une notion de médiane géométrique : l'Hellade est à égale distance entre les extrêmes de l'*oikoumène* (*hōsper mēseuei kata tous topous*). Mais comme précédemment, cette médiane géométrique est doublée d'une notion physique médiatrice : le mélange (*amphoin mētechei*). Les Hellènes sont donc, comme les Européens et les peuples des régions froides, courageux et libres, et, comme les peuples d'Asie, capables d'intelligence. Ce mélange de qualités, séparées ailleurs dans le monde, permet alors aux Grecs de jouir de la meilleure organisation politique et d'avoir une vocation hégémonique sur l'ensemble, à condition de réaliser une unité politique¹⁰². Cela ne veut pas dire que les peuples non grecs sont condamnés à ignorer la cité de type hellénique, mais que, laissés à eux-mêmes, ils développent leurs traits originels sans contrainte.

D'autre part, l'Hellade elle-même reproduit le schéma observé dans l'*oikoumène*. "Les uns ont un naturel doué d'une seule qualité, les autres ont un heureux mélange de ces deux facultés"¹⁰³. Aristote conclut : "Il est donc évident que ceux qui sont prêts à se laisser docilement conduire à la vertu par le nomothète doivent être naturellement doués d'intelligence et aussi de courage"¹⁰⁴ ; ce qui laisse supposer que, lorsque la nature ne remplit pas les conditions espérées, l'éducation peut tenter par un chemin plus long, chez les Grecs et chez les autres peuples, d'arriver à un résultat semblable. Grâce à la notion de médiane, qu'elle soit acquise par la nature ou par la réforme des institutions et l'éducation, comme on le verra pour les livres IV-VI, Aristote peut envisager des citoyens provenant de lieux différents sans avoir l'impression qu'ils sont réunis au hasard. Au contraire, leur dénominateur commun est le juste milieu.

Enfin, après une critique du caractère des "gardes" de la République de Platon, les passages sur les citoyens et sur la *chōra* se terminent par la constatation d'une nécessaire souplesse : "Il ne faut pas, en effet, chercher la même exactitude avec les raisonnements et

101. ARISTOTE, *Politique*, VII, VII, 1327 b 19-30.

102. *Id.*, VII, VII, 1327 b 29-33.

103. *Id.*, VII, VII, 1327 b 33-36.

104. *Id.*, VII, VII, 1327 b 36-38

avec les données fournies par la sensation"¹⁰⁵. De fait, la *chôra* constitue bien pour Aristote cette 'cause matérielle' dont l'imperfection marque son appartenance au monde sublunaire. Cependant la maîtrise de la 'cause formelle' par le philosophe et le *nomothète* peut atténuer les plus mauvais effets de cette imperfection.

4. Les institutions sociales

Un long préambule souligne qu'une cité est formée de parties comme tout composé naturel, mais de parties hiérarchisées ; si bien que l'auteur critique une fois de plus les positions oligarchiques ou celles de ses prédécesseurs qui font de la cité une addition de propriétés ou qui réalisent l'unité de la cité par la mise en commun des biens et qui, dans tous les cas, ne voient pas que la propriété est bien plus diversifiée qu'ils ne le pensent¹⁰⁶ : "C'est pourquoi les Etats ont besoin de la propriété, mais la propriété n'est nullement une partie de l'Etat, et il y a beaucoup d'êtres animés qui font partie de la propriété". La propriété est donc une 'cause matérielle' de la cité, placée au rang des nécessités. Au contraire, la 'cause formelle' définit la bonne cité, celle du *vivre* et du *bien vivre*, ainsi que le soulignent d'autres livres de la *Politique* ; mais le philosophe laisse apparaître de nouveau un désir de souplesse dans l'application de ses concepts, ce qui rapproche ce passage, comme précédemment, des livres réalistes. "Or l'Etat est une certaine communauté d'êtres semblables (*Hè dé polis koinônia tis esti tôn homoiôn*), mais en vue de mener la meilleure vie possible. Comme ce qu'il y a de meilleur, c'est le bonheur, et puisque celui-ci est une réalisation pratique parfaite de la vertu, et qu'il se trouve que certains peuvent y avoir part, et d'autres, peu ou point, c'est là, évidemment que se trouve la cause originelle des différentes formes et variétés d'Etats et de la pluralité des constitutions : comme chaque peuple, d'une manière différente et par des moyens différents, cherche à atteindre ce but, il se crée une diversité des genres de vie et des régimes politiques"¹⁰⁷. C'est sous cet angle qualitatif que le Stagiritte définit les parties de la cité, car, même si certains éléments sont purement matériels, leur soumission à la 'cause formelle' assure la hiérarchisation de la cité.

105. *Id.*, VII, VII, 1327 b 19-21.

106. *Id.*, VII, VIII, 1328 a 21-35 ; le rappel du refus de la communauté des biens développé au livre II est présent au livre VII, X, 1329 b 39-1330 a 2.

107. *Id.*, VII, VIII, 1328 a 35-1328 b 2.

Aristote distingue alors six parties, *mérè*, indispensables à la vie de la cité : les vivres, beaucoup de métiers en raison de la diversification, si souvent soulignée dans la *Politique*, des activités humaines, les armes (contre les ennemis de l'intérieur et ceux de l'extérieur), les biens pour les dépenses intérieures et pour la guerre, le culte, élément supérieur de la hiérarchie des parties (*prôton*), et, partie la plus indispensable, "une instance qui décide dans les questions d'intérêts et de droits entre plaideurs". A ces divisions, qui assurent l'autarcie au sein de la cité, correspondent des cultivateurs, des artisans, des combattants, des propriétaires, des prêtres et des juges¹⁰⁸. Dans cette division fonctionnelle de la cité paraît sans doute la recherche la plus ancienne d'Aristote, beaucoup moins riche et accomplie que l'analyse du livre I, allant de l'*oikia* à la *kômè*, puis à la *polis*. Les deux sont-elles incompatibles ? Pas forcément.

En effet, dans l'hypothèse de la cité "parfaitement gouvernée et possédant des hommes justes, au sens absolu, et non relativement au principe fondamental du régime", Aristote établit une hiérarchie des fonctions : les activités agricoles et les métiers sont exclus de la citoyenneté, en raison de leur caractère trop matériel qui exclut le *bien vivre*, c'est à dire le loisir qui permet la vertu et la vie politique ; les activités de guerre, de culte et de délibération seront réservées aux citoyens, mais réparties selon l'âge ; aux jeunes la guerre, aux hommes mûrs la délibération ; Aristote ne mentionne que plus loin les activités de culte, mais leur caractère honorifique les réserve aux hommes âgés. Or, il n'est pas impossible de faire coïncider cette première esquisse de l'essence de la cité avec la recherche tellement plus élaborée de la cité par nature du livre I, reposant sur des citoyens qui sont aussi, en tant que maîtres des *oikiai*, des rentiers du travail servile. De fait, la répartition des tâches strictement civiques, la guerre, la délibération, les cultes, est réalisée également *selon la nature*, parce qu'elle est établie en fonction des classes d'âge. On peut rapprocher alors le livre VII de la *Politique* du livre II de la *Rhétorique* qui fait de l'âge mûr l'âge du juste milieu, éloigné des excès de la jeunesse et de la vieillesse ; l'activité politique se concentre donc pour Aristote *naturellement* sur cet âge médian¹⁰⁹. La question de l'urbanisme complètera le tableau en situant l'agora politique et en précisant l'emplacement de certains banquets en commun. Toutefois, le tableau demeure discret en laissant

108. *Id.*, VII, VIII, 1328 b 5-23.

109. *Id.*, VII, VIII, 1329 a 2-17, 1329 a 27-34 ; *Rhétorique*, II, 1390 a 28 - 1309 b 13.

de côté les détails. Pour toutes ces raisons, Aristote s'est tenu éloigné à la fois de la réforme clisthénienne et de la cité des *Lois*. Si la répartition des tâches civiques révèle une organisation *par nature* conforme aux grandes options de la philosophie aristotélicienne et en particulier du livre I de la *Politique*, il en va de même pour les éléments qui permettent la vie de la cité.

En effet, *oikiai* et *kômai*, dans leurs formes les plus matérielles, assurant seulement le *vivre*, peuvent convenir à la servilité, aux activités artisanales et commerciales, et aux barbares. Au contraire, le Stagirite accorde la propriété, celle de la terre, aux citoyens¹¹⁰, c'est-à-dire aux combattants, aux prêtres et à ceux qui exercent les activités délibérantes, tandis qu'il fait des cultivateurs des esclaves ou des périèques d'origine barbare. La seule propriété qui convient aux citoyens est donc bien celle qui en fait des rentiers. Comme on l'avait souligné à propos du livre I, Aristote n'exclut pas artisans et commerçants du système de la cité par nature : tant que ceux-ci constituent des *oikiai* pour des activités purement matérielles, ils ne peuvent faire partie du corps civique. Mais, ainsi qu'on l'a vu avec les livres réalistes, cette activité est ambivalente pour le Stagirite : la richesse vient par ce même labeur artisanal et commercial, elle entraîne alors la possibilité pour l'artisan ou le commerçant de vivre de ses rentes et donc d'avoir du loisir ; alors ces anciens travailleurs peuvent être admis au rang de citoyen. L'*oikia* aristotélicienne du livre I est donc un système ouvert. L'artisan et le commerçant ont, en outre probablement, dans la cité par nature du livre I, la possibilité, au sein des quartiers urbains, de participer à une vie de relations plus complexe que celle de l'*oikia* ; à Athènes, le même terme, d'ailleurs, désigne non seulement le village, qui est l'équivalent de la *kômè* aux dires d'Aristote, et le quartier urbain, mais encore le support de l'organisation civique clisthénienne. Aristote au livre VII ne parle pas directement de la propriété pour les gens de métiers, mais il est probable que ceux-ci disposent de leur maison, de leurs instruments de travail et de leurs gains, c'est-à-dire de la 'cause matérielle' de la cité et non de la 'cause formelle', et ceci peut encore se rattacher aux analyses du livre I¹¹¹.

110. *Id.*, VII, VIII, 1329 a 17-26.

111. E. LEVY, L'artisan dans la *Politique*, *Ktema*, IV, 1979, p. 31-46, insiste sur la récupération théorique par Aristote du mépris de son époque pour les activités commerciales et artisanales ; l'exclusion des artisans du schéma téléologique de la cité aristotélicienne par F. CALABI,

Pour les cultivateurs du livre VII, le problème est semblable. S'il s'agit de *douloi* - esclaves que l'on assimile à une marchandise -, l'*oikia* du livre I décrit leur situation. Mais s'il s'agit de périèques barbares, Aristote pense probablement alors à la forme de servilité caractérisée par l'existence de communautés rurales dépendantes. Or, au livre II, le Stagirite a montré que, dans certains cas - les hilotes de Sparte par exemple -, le système entraînait des révoltes. Il a donc souligné la nocivité de cette forme de servilité et en a analysé les raisons grâce à la comparaison avec la Crète. Cette île, isolée au sud de l'Égée, ne voit pas les cités étrangères favoriser et soutenir les révoltes de dépendants ruraux ; au contraire, à Sparte, cité de type continental, le phénomène se produit. En conséquence, c'est moins un système de servilité qui est en cause que ce système vis-à-vis de l'environnement de la cité. Mais, en retenant au livre VII l'idée de faire cultiver le sol par des périèques barbares, Aristote montre qu'il maintient le système, tout en évitant ses inconvénients. Il est bien évident qu'Aristote savait qu'hilotes de Laconie ou dépendants ruraux de Crète parlaient la même langue que leurs maîtres et qu'en dehors de leur infériorité ils formaient avec ces derniers une communauté de culture¹¹². En choisissant des barbares comme dépendants ruraux, Aristote évite de voir l'*oikèsis* se transformer en revendication directe de citoyenneté, danger qu'il a souligné pour les révoltes d'hilotes au livre II et pour d'autres cas, au livre III ou ailleurs, dans la *Politique*. Mais le problème gagne alors en complexité. En effet, si le terme de périèques désigne des communautés, donc des groupes villageois, Aristote énonce une structure qui convient à ce qu'il laisse entendre de l'organisation sociale des *ethnè* barbares au livre I, eux aussi divisés en *kômai*, mais voués au seul *vivre* et non au *vivre* et au

Despotes e technites. Definizioni essenziali e definizioni funzionali nella *Politica* di Aristotele, QS, V, 1979, 9, p. 109-34, semble excessive.

112. Les hilotes affranchis constituent à Sparte les *néodamôdeis*, "ceux qui sont nouvellement admis parmi le peuple", nom éloquent certes, mais qui n'implique pas la pleine citoyenneté ; à Sparte et en Crète, des unions ont été par le passé possibles et sont encore possibles à l'époque classique entre citoyens et non-citoyens, donnant naissance à des bâtards ou en Crète à des hommes libres : les *Parthénies*, les *Mothakes* ou le code de Gortyne l'attestent ; voir E. WILL, *Le monde grec et l'Orient. Le Ve siècle, op. cit.*, p. 437, pour la Crète, et P. DUCAT, Sparte archaïque et classique. Structures économiques, sociales et politiques, REG, 96, 1983, p. 208-09.

bien vivre comme dans la cité *par nature*. Cependant, où donc trouver, sur le pourtour de la Méditerranée, des périèques barbares pour la cité parfaite ? Selon les exemples historiques, en zone de colonisation : Asie Mineure, Sicile etc... Mais en Grèce propre, les barbares ne sont présents dans les *oikia* qu'individuellement, selon le régime de l'esclave marchandise. Au livre VII, Aristote choisit probablement la double mention, esclaves et périèques barbares, pour rendre compte de cette double nécessité : en Grèce propre l'esclave marchandise est la meilleure solution, en zone de colonisation, il est possible d'utiliser des communautés barbares préétablies. Dès lors, dans un cas comme dans l'autre, Aristote est en accord avec ce qui est dit au livre I sur l'*oikia*, la *kômè* et sur les barbares, qui par erreur de jugement se vouent à la servitude, à l'*ethnos* ou à la cité illimitée. Mais il est probable aussi que pour ces cultivateurs serviles, *douloi* ou périèques, Aristote envisage l'hellénisation liée à la liberté, à titre individuel, par l'éducation. L'estime du philosophe au livre VII pour l'ancienneté de certaines institutions des civilisations barbares le prouve bien. Il y a, en effet, pour Aristote des institutions communes aux Grecs et aux barbares ou aux étrangers, eux qui parfois ont précédé les Grecs dans la création institutionnelle : ainsi les Italiens eurent des *syssities* ou repas en commun avant les Crétois de Minos et la division d'une communauté humaine en parties eut lieu pour la première fois en Egypte ¹¹³. Le point de jonction entre Grecs et Barbares, constitué par les institutions communes, montre que les barbares sont susceptibles de mouvement vers la cité de type hellénique : Carthage en a administré la preuve dans la *Politique*. Car Aristote distingue ces peuples barbares, réels et anciens, des êtres mythiques, tels les *Gègéneis*, qu'il a définis au livre II, on l'a vu, comme des gens unis au hasard et dont le rassemblement est de ce fait inintelligible, et qui n'apportent rien aux institutions humaines, tout particulièrement civiques. C'est pourquoi lorsque le Stagirite revient sur la question des cultivateurs, il prévoit, dans le même esprit d'ouverture institutionnelle que celui qui animait les développements sur les commerçants et les artisans, un système de servilité qui semble plus libéral que celui de la pratique courante. En effet, soucieux d'éviter les révoltes, Aristote propose le choix d'esclaves aux origines différentes et de bon caractère, dans le cas des *douloi* comme dans celui des périèques barbares (ce qui paraît se constituer alors en dehors du modèle des hilotes), ces esclaves étant,

113. ARISTOTE, *Politique*, VII, X, 1328 a 40-1329 b 25.

selon leur implantation sur l'une ou l'autre partie du territoire de la cité, esclaves publics ou esclaves possédés en propriété privée. Enfin, le philosophe termine sur la possibilité de l'affranchissement : "Comment faut-il utiliser les esclaves, et pourquoi vaut-il mieux proposer à tous les esclaves la liberté comme récompense ? Nous le dirons plus tard"¹¹⁴.

Ayant donc établi, au plan des institutions sociales, la suprématie du qualitatif, la 'cause formelle', sur la 'cause matérielle', le philosophe peut enfin aborder le détail de la description de l'organisation spatiale de la cité, de la *chôra*. Or ce problème est particulièrement intéressant, si l'on tient compte du fait que des passages comme ceux du livre I, probablement postérieurs dans leur rédaction au livre VII, ont évité, dans leur recherche de l'essence de la cité, toute émergence de la réalité territoriale de la cité : ses frontières et la contiguïté des propriétés.

5. L'organisation de l'espace dans la cité idéale

La propriété

La division de la *chôra* est, en effet, clairement exprimée en fonction des principes précédents : "Il est donc nécessaire que le territoire soit divisé en deux parties : l'une doit être le domaine public, et l'autre, celui des particuliers ; et chacun de ces domaines sera à son tour divisé en deux. Une partie du domaine public est affectée aux frais des services du culte et l'autre aux dépenses pour les repas en commun ; quant au domaine des particuliers, une partie sera proche des frontières, et l'autre, proche de la ville, afin qu'avec ces deux lots assignés à chaque citoyen, tous aient une part de terre dans ces deux endroits. Une telle disposition est conforme à l'égalité et à la justice, et assure plus de concorde en cas de guerre contre les voisins"¹¹⁵. On reconnaît en ce passage les éléments qui ont assuré la définition de la cité par nature du livre I : la cité n'est pas la simple addition de propriétés privées et de domaines publics qui par leur contiguïté déterminent des frontières. Dans la cité aristotélécienne,

114. *Id.*, VII, X, 1330 a 30-34 ; outre l'*Ethique à Nicomaque*, VIII, 14, 1161 b 1-10, c'est un écrit de l'école aristotélécienne, l'*Economique*, I, 3, 1344 b 4-6, 15-16, qui évoque la nécessité de l'affranchissement ; sur cette question débattue par PLATON, *Lois*, XENOPHON, *Economique*, voir les textes, prônant la modération et l'affranchissement, réunis par J. AUBONNET, *op. cit.*, III, 1, p. 207, n. 10.

115. ARISTOTE, *Politique*, VII, X, 1330 a 9-18.

la question des frontières, ce périmètre du territoire, a déjà été évoquée au livre VII à travers les équilibres de la défense territoriale et maritime de la communauté humaine et civique, de manière qualitative et non quantitative. En conséquence, Aristote peut désormais diviser la surface de la cité avec le même souci : un équilibre entre le domaine public, la terre commune (*koinè*) à tous, et la terre des particuliers (*tôn idiôtôn*), l'une, le domaine public, fournissant le service du culte et procurant la quote-part aux *syssities* pour les citoyens pauvres. Ainsi d'une part le philosophe évite les désagréments de la solution spartiate qui évince les citoyens pauvres des *syssities* et qui les exclut donc de la citoyenneté, et d'autre part il écarte les solutions communautaires de type platonicien, fidèle en cela à ce qu'il dit au livre II et au livre VII : "La propriété ne doit pas être commune, comme certains l'ont dit - c'est seulement par son usage, comme entre des amis, qu'elle devient commune -, et ...aucun citoyen ne doit manquer de nourriture"¹¹⁶. Or le livre I souligne par l'évocation d'une citation d'Hésiode que l'*oikia* pauvre peut utiliser l'animal à la place de l'esclave, ce dernier étant une des pièces maîtresses de l'*oikia* aisée : les deux livres, I et VII, de la *Politique* ne se contredisent pas, mais le livre VII a pour tâche d'éviter justement l'*oikia* pauvre. De plus, en évoquant la répartition des lots de chaque citoyen, l'un à la périphérie frontalière, l'autre au sein de la surface territoriale qui est également proche du centre urbain, le philosophe agit en médiateur de deux pôles opposés qui, par leur situation géographique, élément rigide de la 'cause matérielle', peuvent compromettre l'unité de la cité comme 'cause formelle'. La loi, c'est-à-dire l'intelligence du philosophe qui conseille le *nomothète*, peut compenser les rigidités de la nature. Or, par cette intervention, le texte du livre VII est en accord avec celui du livre VI, partie 'réaliste' de la *Politique*, qui préconise la même solution. Le philosophe ne souligne-t-il pas au livre VII que la pratique des cités grecques prévoyantes a déjà de son temps institutionnalisé cette répartition de la propriété¹¹⁷ ? En conséquence, la contiguïté des lots de terre dans la cité aristotélécienne idéale respecte deux principes essentiels de la pensée du philosophe : la supériorité de la forme sur la matière et la médiation. Dans le cas présent, l'espace civique est doublement médiatisé : par l'union à part égale du domaine public et du domaine privé, l'un, le public, compensant les insuffisances de

116. *Id.*, VII, X, 1329 a 41-1330 a 2.

117. *Id.*, VII, X, 1330 a 9-23.

l'autre, le privé, pour le respect de la similitude des citoyens et de la justice, et par l'addition, en chaque propriété, d'une partie des deux pôles opposés de la surface territoriale circulaire de la cité. Cette addition qui approche de la notion physique de mélange corrige ici la rigidité géométrique du territoire civique. La *chôra* du livre VII réalise le cercle territorial, périmètre frontalier et contiguïté des lots de terre de la surface territoriale, que le livre I incluait au sein d'une *sphère*, métaphore d'une cité hiérarchisée définie qualitativement, sphère qui était supérieure au cercle.

L'urbanisme

Dans son choix d'une cité placée en hauteur, "à flanc de coteau"¹¹⁸, Aristote était tributaire de conceptions aussi anciennes que celles de la poésie épique¹¹⁹, mais il les analysait également selon les nécessités de la vie quotidienne de son époque, telles que tacticiens et penseurs politiques les avaient définies¹²⁰. Cet emplacement qui évoque l'*omphalos* de la cité homérique, *polis* dépeinte par le poète au moyen de la métaphore de l'île ou du bouclier, est, en effet, justifié par le Stagirite par des raisons de salubrité, de commodité climatique, d'activités politiques et militaires. Cet héritage du passé est clairement vu par Aristote qui associe l'acropole à la royauté et à l'oligarchie, et au contraire le plat pays à la démocratie, pensant probablement au rôle économique et politique des zones portuaires. Selon le Stagirite, le régime aristocratique, en position médiane entre la royauté et la démocratie, préfère "un certain nombre de points fortifiés"¹²¹. Il est probable que la cité idéale du livre VII se rapprocherait de cette solution, ce qui n'est pas clairement indiqué par le philosophe.

Le même principe de médiation anime le plan de la ville, pour les nécessités de défense : ni celui archaïque des ruelles serpentantes¹²², dont Aristote reconnaît la valeur stratégique pour arrêter l'ennemi, ni le plan orthogonal intégral d'Hippodamos de

118. *Id.*, VII, XI, 1330 a 34 et s.

119. Voir de nombreux exemples du manoir de la cité héroïque en hauteur comme point de mire dans : S. VILATTE, *L'insularité dans la pensée grecque...*, *op. cit.*

120. Je renvoie une fois de plus au dossier réuni par J. AUBONNET, *op. cit.*, III, 1, p. 208-12.

121. ARISTOTE, *Politique*, VII, XI, 130 b 17-21.

122. Voir, à propos de l'urbanisme de l'âne et de l'urbanisme orthogonal, l'étude de P. LEVEQUE, *La Sicile*, Paris 1980, p. 151.

Milet, représentant, selon le Stagirite, la modernité, mais une combinaison des deux, un mélange, grâce à la figure géométrique du quinconce ; une fois de plus une rigidité matérielle est médiatisée par le philosophe en fonction des intérêts supérieurs de la communauté civique. C'est pourquoi Aristote propose, du point de vue de l'urbanisme, sa cité tout entière comme une juxtaposition de contraires, un *mélange*, avec des quartiers en quinconce et d'autres selon le plan régulier pour "l'élégance"¹²³.

La discussion sur les remparts termine dans le même esprit l'alliance du beau et de la sécurité : la fortification est nécessaire à condition de constituer une médiane entre la lâcheté de citoyens s'abritant derrière des murs dans la peur de combattre et l'inconscience de ceux qui, par absence de remparts (on sait que Sparte n'adopta pas ce système de défense pour les cinq bourgs qui constituaient son "tissu urbain"), attireraient les ennemis comme une proie facile. Mais Aristote est aussi soucieux de modernité, recommandant les dernières inventions en la matière. Et comme les éléments techniques ne doivent pas laisser la 'cause matérielle' envahir les fortifications, Aristote préconise non seulement la beauté des remparts, dont la circularité autour de la ville est nettement soulignée, mais encore la tenue en ces lieux des banquets en commun ; c'est dire l'affirmation de la *supériorité de l'aspect relationnel de la communauté politique sur ses aspects matériels*. En ce sens, Aristote est de nouveau en accord avec ses analyses des livres II et III qui constatent qu'une cité ne se définit pas simplement comme l'étendue de terre entourée par des remparts. Mais, en cela, il se séparait du Platon des *Lois* qui plaçait sa cité au centre du territoire, de préférence sans remparts, selon le modèle de Sparte, et qui, à la rigueur, admettait une fortification constituée par les seules maisons accolées qui, désormais, n'en formaient plus qu'une¹²⁴.

Pour l'implantation des édifices religieux (en dehors des prescriptions de la Pythie) et civiques, le *point de mire*, traditionnel depuis sa description dans la poésie épique, s'impose : "Répondra à cette condition *tout emplacement suffisamment en évidence*, grâce à l'excellence de sa situation, et offrant une position mieux fortifiée que les parties avoisinantes de la cité" ; les *syssities* des prêtres se tenant à proximité des sanctuaires¹²⁵.

123. ARISTOTE, *Politique*, VII, XI, 1330 b 17-31.

124. *Id.*, VII, XI-XII, 1330 b 32-1331 a 23 ; PLATON, *Lois*, VI, 745 b, 779 b.

125. *Id.*, VII, XII, 1331 a 23-30, 1331 b 4-6.

C'est au pied de ce *point de mire* que se situera l'agora libre, à l'image de ce que font les Thessaliens, c'est-à-dire l'agora des citoyens, bordée par les gymnases des adultes qui, ainsi, seront placés sous le contrôle des magistrats. Quant à l'agora des marchandises, son emplacement correspondra uniquement aux commodités du commerce, sous la surveillance des magistrats destinés aux affaires matérielles¹²⁶. Enfin l'ensemble du territoire sera placé sous la gestion des magistrats spécialisés et équipé non seulement de postes de garde où se tiendront les *syssities* de ces magistrats, mais encore de sanctuaires pour les dieux et les héros. Enfin, la tribu a disparu de la cité idéale, Aristote ayant préféré le banquet en commun à la tribu; en cela, il s'oppose au livre VI des *Lois* qui mentionne la tribu et ses subdivisions¹²⁷.

Conclusion

"Mais c'est perdre son temps que de s'attarder maintenant à des précisions et de continuer à parler sur de telles questions. La difficulté en de tels domaines n'est pas tant de concevoir que de mettre en pratique : dire est affaire de souhait ; réaliser, affaire de chance" ¹²⁸.

La conclusion du livre VII montre parfaitement combien il est artificiel de séparer ce livre du reste de la *Politique* comme passage idéaliste, de type platonicien, s'opposant aux livres IV à VI, ou comme cité platonicienne du troisième type, après celle de la *République*, puis celle des *Lois*. En effet, si Platon évoque le hasard, l'occasion et l'ensemble des circonstances de hasard qui doivent favoriser l'établissement d'une cité coloniale sur une terre, il ramène cela à la prépondérance du divin, alors que chez Aristote la cité idéale est largement intégrée à tous les niveaux au système des causes et à la médiété. En outre, sur un thème aussi capital que celui de la dimension spatiale de la cité et de ses représentations, la pensée d'Aristote reste remarquablement constante et de nombreux points l'éloignent de la tradition platonicienne. En effet, beaucoup d'éléments séparaient Aristote de Platon : d'abord le choix de la Crète¹²⁹ comme lieu de fondation de la cité des Magnètes, précision trop polémique pour le Stagirite, la Crète ayant probablement pour Platon le mérite d'être plus agraire que maritime à l'inverse

126. *Id.*, VII, XII, 1331 b 6-13.

127. *Id.*, VII, XII, 1331 b 13-18 ; PLATON, *Lois*, VI, 753 a c.

128. *Id.*, VII, XII, 1331 b 18-23.

129. PLATON, *Lois*, IV, 704 a-d, 709 c - d .

d'Athènes¹³⁰, ensuite les notations quantitatives précises comme la mesure de la distance séparant la côte de la cité, comme le nombre des citoyens¹³¹, jugé, on l'a vu au livre II de la *Politique*, inacceptable, enfin le mélange des colons présenté comme favorable par l'Athénien¹³² des *Lois*, et qui est rejeté par Aristote, quand il n'est pas préparé soigneusement à l'avance. Mais la question de la tribu sépare encore plus les deux philosophes. M. Piérart¹³³ a bien montré que la cité des Magnètes répudiait les caractères des dix tribus clisthénienne, dans un esprit polémique : "En somme, on peut dire qu'il (Platon) prend comme point de départ Athènes et l'Attique et qu'il leur apporte avec plus ou moins de bonheur les retouches qui doivent en faire une cité agraire....A la triple division de l'Attique (*asty*, *mésogéc*, *paralie*) correspond une division double : la cité idéale est essentiellement agricole". En conséquence la cité des Magnètes est divisée en douze parties territoriales, à la ville et à la campagne, comme les citoyens le sont en douze tribus, consacrées aux dieux ; chaque tribu se voyant distribuer au sort chaque année un secteur rural et urbain. C'est pourquoi Platon, comme le souligne M. Piérart¹³⁴, est à la fois proche de Clisthène l'Athénien, par le maintien de l'idée de répartition spatiale des tribus, typique de la réforme de l'Alcméonide, mais également critique (et même polémique) envers les institutions athéniennes, puisqu'il refuse la section de la *paralie*, élève le nombre des tribus à douze et, de ce fait, évoque non plus le calendrier civique athénien des dix *prytanies*, mais le calendrier traditionnel, religieux et cosmique, des douze mois. Or Aristote, qui a exprimé ses réserves à la fois envers Clisthène et envers Platon, évacue la tribu de la cité du livre VII, cité idéale, ou selon les vœux. Le rôle médiateur de la tribu entre le territoire et les citoyens, rôle qu'Aristote reconnaît bien volontiers aux tribus des cités de la réalité, n'est plus utile dans la cité idéale. D'une part, en effet, celle-ci se démarque, grâce à l'absence des

130. Voir sur le détail du problème : H. VAN EFFENTERRE, *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, Paris 1948, p. 45-74 ; R.F. WILLETTS, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, Londres 1955, p. 152 et s., G.R. MORROW, *Plato's Cretan City*, Princeton 1960, p. 17 et s. ; sur le prestige de la Crète dans la poésie épique et lyrique : S. VILATTE, *L'insularité...*, *op. cit.*, p. 46, 64, 166-67, 208-09.

131. PLATON, *Lois*, V, 737 e-738 a et s. ; 746 d-747 d.

132. *Id.*, IV, 708 a-708 d.

133. M. PIERART, *op. cit.*, p. 48.

134. *Id.*, p. 67 ; P. LEVEQUE P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 140-16.

tribus, de la cité athénienne et de celle de Platon, ce qui est une constante de la méthode de travail du Stagirite, d'autre part l'inutilité de la tribu est certaine, puisque tout le territoire est déjà médiatisé par l'ensemble des références qualitatives qui définissent la *chôra* et les citoyens. En cela Aristote est fidèle aux conceptions développées ailleurs dans la *Politique*. Enfin, en supprimant la tribu, le Stagirite évite la collusion tant redoutée entre une réalité de fait ou de droit, l'*oikèsis* des non-citoyens, et l'insertion de ceux-ci au sein de la tribu, insertion facilitée, selon Aristote, lorsque la tribu est territoriale. Dès lors, comme Aristote l'a dit au livre II¹³⁵, il faut choisir d'instituer soit des communautés de repas, soit des phratries et des tribus. Le livre VII, pour éviter les inconvénients du système tribal, choisit les communautés de repas.

Pour la tribu, Aristote n'a donc pas voulu écrire dans la cité idéale du livre VII la "troisième cité platonicienne" ; au contraire, cette cité est conforme aux orientations des autres livres de la *Politique*, et l'on y voit même apparaître fortement le principe de médiation, typique des livres dits réalistes.

On tirera de ces conclusions une dernière réflexion. Aristote (ou un de ses élèves) a utilisé pour décrire les quatre tribus préclisthénienne, dans la *Constitution des Athéniens*, des références à la cité platonicienne des *Lois*, non pas par incompréhension du caractère "conventionnel et abstrait" de l'espace et du temps civiques, notion dont on a pu montrer les limites, mais pour retracer à sa manière l'histoire constitutionnelle d'Athènes. En effet, il lui fallait donner une reconstitution qui s'écartât de la réforme clisthénienne plus démocratique que celle de Ion, selon l'idée que le Stagirite se faisait de l'évolution d'Athènes, et ce à juste titre. La description de Platon lui convenait parfaitement : elle représentait à ses yeux une cité de type aristocratique ou oligarchique où la paysannerie tenait une place essentielle, ce qui, pour Aristote, était la marque des régimes prédémocratiques. De plus, la cité des *Lois* était tout autant critiquée dans la *Politique* pour ses graves défauts de fond que celle de la réalité, ce statut commun permettait une transmutation facile ; quant à l'utilisation du système duodécimal, il s'accordait bien sûr au seul calendrier, d'origine lunaire, connu avant Clisthène, et se combinait parfaitement avec le nombre des tribus anciennes et de leurs subdivisions. En effet, à l'époque classique - et Aristote y contribua grandement par ses références aux

135. ARISTOTE, *Politique*, II, V, 1264 a 5-8.

Présocratiques -, on plaçait les premières spéculations cosmologiques, mathématiques et astronomiques, dignes de fournir des modifications en ce domaine, dans les recherches de Thalès de Milet. Quant au chiffre de dix choisi par Clisthène pour ses tribus, nous ne savons pas très exactement ce qu'en pensait Aristote, en dehors de la remarque qui, dans la *Constitution des Athéniens*, signale la nécessité d'éviter toute confusion avec le système ancien des quatre tribus divisées en douze trittyes, ce qui éliminait le nombre douze¹³⁶. En effet, pour Aristote, la royauté est la forme constitutionnelle la plus divine, en conséquence il est logique d'attribuer à Ion des références issues du monde divin, avec les saisons et les douze mois de l'année. Au contraire, Clisthène oeuvre pour la démocratie, constitution déviée, et cherche donc le mélange des citoyens, marque du monde physique, ce qui l'éloigne des références du héros Ion. Le silence d'Aristote sur le choix précis du nombre dix peut être alors interprété comme le désintéret du Stagirite pour ce qui n'était probablement pour lui qu'une recette pratique de l'homme politique, peu digne du savoir du *nomothète* conseillé par le théoricien politique. En effet, le calendrier civique issu des dix tribus s'inscrit à l'intérieur du calendrier ancien sans le supprimer et son utilité est purement pratique. De ce fait, Aristote devait distinguer le calendrier relevant de la science théorique, c'est-à-dire les mathématiques et l'astronomie, lié aux choses divines, du calendrier civique qui lui est subordonné, relevant d'une connaissance moins noble : la pratique. Aristote mettait-il, de préférence, en relation le choix du nombre des tribus clisthénienne avec la numération acrophonique, qui présentait un caractère quinquénaire et décimal manifeste, selon P. Lévêque et P. Vidal-Naquet¹³⁷, numération dont l'utilisation par la cité athénienne semble certaine à la fin du VI^e siècle ? Toutefois, dans cette hypothèse, se poserait à nouveau la question de la méfiance aristotélicienne pour l'arithmétique. En tout cas, le réformateur athénien fit patronner ce choix décimal par le culte des héros éponymes et par Delphes dont l'oracle était pour les Pythagoriciens la décade ou tétractys. C'est alors la question de l'insularité de la Terre qui se pose, Delphes étant son nombril, l'*omphalos*, et dans ce cas Clisthène aurait accordé l'insularité de l'Attique à celle de Gaia, le microcosme attique reproduisant le macrocosme. Une fois plus, le passage de la géométrie à l'arithmétique, et inversement,

136. *Id.*, A. P., XXI, 3.

137. P. LEVEQUE, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 96 et 104.

était assuré par la pensée pythagoricienne, tout comme le nombre trois symbole du "tout" qui peut se lire également dans les trois cercles concentriques d'un bouclier, d'une île ou de l'Attique des trittyes clisthéniennes. De toute façon, il ne semble plus possible de mettre en relation, comme Hérodote, les dix tribus avec cent dèmes. Les recherches épigraphiques de J. S. Traill¹³⁸, montrent en effet que, dès l'époque de Clisthène, le nombre des dèmes avoisinait cent trente neuf. Revenons à l'époque préclisthénienne envisagée par Aristote à la manière de Platon. L'ironie aristotélicienne est de renvoyer la cité platonicienne non pas à l'idéalisme auquel elle prétend, même s'il ne s'agit pas de la perfection de la cité de la *République*, mais à une simple cité aristocratique ou oligarchique du passé, ce que l'Athènes des quatre tribus était devenue avec la disparition de la royauté. C'était démontrer la supériorité des conceptions aristotélésiennes sur les mutations constitutionnelles, domaine où le Stagirite est en conflit avec l'école platonicienne.

138. J.S. TRAILL, The political organisation of Attica. A study of the demes, trittyes and phylai and their représentation in the Athenian council, *Hesperia, Supplement XIV*, 1975, p. 81, 103, l'auteur travaille sur des inscriptions des IV^e et III^e siècles, mais il estime que le conservatisme institutionnel des Athéniens lui permet de proposer le chiffre de 139 dèmes dès le début de la réforme.

Conclusion de la Ière partie

LA POLITIQUE, UNE PHILOSOPHIE DU MOUVEMENT

Il convient de replacer la *Politique* et son auteur dans le mouvement des idées du IV^e siècle et ce grâce au thème de l'espace civique. Aristote ne disait-il pas lui-même que les deux composantes de la cité étaient la terre et les hommes ? Du même coup, il sera possible de proposer une première approche au problème de composition de l'oeuvre - l'ordre des livres et le rapport entre l'idéalisme et le réalisme -, ce qui demandera à être confirmé par une analyse ultérieure plus complète fondée sur la notion de temps qui engage dans la *Politique* des concepts aussi variés que ceux de finalité, hasard et médiation.

LA PLACE DE LA POLITIQUE DANS L'HISTOIRE DE L'ANALYSE DE LA DIMENSION SPATIALE DE LA CITÉ ET DE SES REPRÉSENTATIONS

Aristote paraît avoir mis en évidence deux points fondamentaux. D'une part, l'insuffisance de la tradition épique dans l'approche du concept de cité, lorsque l'épos rendait la dimension spatiale de la cité par l'insularité, c'est-à-dire par une terre parfaitement encerclée par la mer, dont la description reposait sur la mise en valeur de trois cercles concentriques : d'abord le cercle le plus extérieur, côtier, puis le cercle des terres cultivables, la *mésogée*, enfin l'*omphalos* central, montagneux et en contact avec le divin. Toutefois ces conceptions survivaient encore de son temps soit dans la réforme clisthénienne des dix tribus divisant le territoire de la cité athénienne en *Paralie*, *Mésogée* et *Asty*, soit dans la philosophie platonicienne qui imagina des cités construites en cercles concentriques, la cité des Atlantes et celle des Magnètes. Or, pour le Stagirite, il n'est plus possible au IV^e siècle de restituer la *polis* dans toute sa complexité uniquement par une notion de type insulaire qui évoque l'encercllement du territoire civique par ses frontières. Par conséquent, Aristote, qui reconnaît toutefois un fond de réalité évidente à cette notion, subordonne la *chôra*, la terre civique cernée par ses frontières, rendue dans la *Politique* par la métaphore du *cercle*, à d'autres éléments constitutifs de la cité. Alors, le Stagirite faisait sentir la nécessité d'une représentation spatiale nouvelle de la cité, et il

mettait en évidence l'épaisseur du temps historique entre le premier discours sur la cité, celui d'Homère, poète si souvent utilisé par la philosophie politique du IV^e siècle, et son époque.

D'autre part, Aristote, conscient qu'histoire et polémique n'étaient pas deux concepts équivalents, proposa une définition de la cité suffisamment générale pour tenir compte d'une expérience civique grecque étalée sur plusieurs siècles et englobant deux domaines spatiaux dans l'*oikoumène* : la Grèce des cités-métropoles et celle issue de la colonisation. En cela, il exprimait certes un tempérament de philosophe, mais il avait le mérite de toucher du doigt un événement historique de première grandeur pour la cité athénienne du Ve siècle et pour la pensée politique grecque des Ve et IV^e siècles : la transformation d'Athènes en puissance navale et la stratégie péricléenne qui en résulta, fondée sur l'abandon de la défense des terres selon la tactique traditionnelle de la guerre hoplitique. En conséquence, par réaction, le Socrate de Xénophon ou de Platon définit la cité par addition d'*oikiai*, système quantitatif qui s'intégrait bien à la représentation spatiale traditionnelle de la cité en cercles concentriques, mais qui se heurtait à l'ambition aristotélicienne de rendre compte par une seule définition d'une expérience civique largement étendue dans le temps et dans l'espace et qui s'était de ce fait accrue en complexité. Dès lors, pour remplir cette ambition et pour dépasser les limites de la vision polémique du Socrate de ses prédécesseurs, Aristote replaça la dimension spatiale de la cité et ses représentations dans une analyse complète du phénomène civique au sein de la nature, de l'*oikoumène* et du temps. Il en résulte l'idée que la cité dans son essence se caractérise par la réalisation du *vivre* et du *bien vivre*, c'est-à-dire, dans le système d'analyse du Stagirite, par la subordination de la 'cause matérielle' de la cité, dont les éléments sont mesurés par l'arithmétique, science qui parvient à l'illimité, et appréhendés par la science physique, à la 'cause formelle' de la cité, qui définit chaque élément de la cité en son espèce et qui établit leur hiérarchisation dans l'espace et dans le temps. La cité devient avec Aristote un monde de relations qualitatives qui détermine la place de chacun par rapport au monde végétal et animal, par rapport à l'ensemble des peuples établis dans l'*oikoumène* et par rapport à l'écoulement des générations. En conséquence, l'analyse du vocabulaire utilisé par Aristote montre que la *Politique* a introduit la *polis* dans le monde de la *géométrie dans l'espace*, proposant une représentation neuve de l'espace civique : la *sphère*. Cette figure offrait au philosophe la meilleure métaphore possible de la 'cause

formelle', puisqu'elle était issue, selon le Stagirite, de la plus noble des sciences (en raison de son abstraction) : la géométrie dans l'espace, science, pour Aristote, capable à la fois d'une analyse qualitative et d'une hiérarchisation des éléments qu'elle utilise, en particulier ceux procurés par la géométrie plane. Dès lors, le vieux fonds des pensées politiques traditionnelles, l'espace civique circulaire, composé de quantités ajoutées, est mis à sa place : une 'cause matérielle' englobée dans un ensemble sphérique qui la dépasse par sa complexité. C'est pourquoi la *chôra* de la cité idéale du livre VII de la *Politique* est maintenue dans la circularité, mais dans une circularité ayant perdu tout caractère quantitatif. Au contraire, dans l'analyse de la cité de la réalité ou dans celle des utopies de ses prédécesseurs qui, ni l'une ni l'autre, n'atteignent dans la *Politique* cette perfection, Aristote, pour faire comprendre la différence entre une conception de l'espace civique purement matérielle et une autre qualitative, la sienne, utilise deux termes différents. *Chôra* convient pour l'addition des *oikiai* ou des demeures qui par leur contiguïté forment cet espace circulaire compris entre les frontières, lieu de l'*oikêsis* de fait ou de droit des citoyens et des non-citoyens ; *topos* représente l'abstraction du lieu commun nécessaire aux citoyens non seulement pour *vivre*, mais encore pour *bien vivre*, terme idéal, car suffisamment abstrait pour figurer mentalement dans le projet du *nomothète* fondateur d'une cité nouvelle, dans l'attente de la *chôra*, réalité physique, donc 'cause matérielle', où ce *topos* pourra s'établir.

Aristote a donc accompli pour la représentation de l'espace civique la mutation que le sculpteur Lysippe, son contemporain, a procuré à la statue. Si l'oeuvre en ronde bosse inscrit en effet ses formes dans un espace à trois dimensions, jusqu'à Lysippe elle reste encore liée à une présentation frontale, même si le sculpteur maîtrise le mouvement ; au contraire avec Lysippe, le mouvement prend possession de la statue, au point que le spectateur est obligé de tourner autour de l'oeuvre pour apprécier le déploiement dans les trois dimensions du geste représenté, ainsi que le montre le célèbre *Apoxyomène*. De même, pour apprécier les connotations circulaires de la *chôra* de la cité idéale du livre VII, il faut cheminer dans le monde relationnel complexe et hiérarchisé qui l'englobe de toute part et qui soumet sa *phusis* matérielle au *topos*, lieu en commun des citoyens pour l'exercice de leur pouvoir dans le but du *vivre* et du *bien vivre*. Le mouvement est donc bien un élément fondamental de la philosophie aristotélicienne et il convient d'en tirer toutes les conséquences.

LE MOUVEMENT À L'OEUVRE DANS LA *POLITIQUE*

Le mouvement est un puissant fil conducteur dans l'écrit aristotélicien.

W. Jaeger l'avait fort bien pressenti, mais il l'avait exprimé à travers une conception linéaire de l'évolution de la création philosophique aristotélicienne, conception qui faisait du Stagirite d'abord un élève appliqué du maître platonicien, puis un créateur émancipé replaçant de manière tout à fait personnelle l'essence au sein de la matière. En clair, pour la *Politique*, W. Jaeger établissait une rupture du Stagirite d'avec la cité idéale platonicienne, rupture fondée sur l'étude de l'histoire et de la réalité des cités grecques, répartissant du même coup le texte de la *Politique* en livres idéalistes (II, ch. I-VIII ; III ; VII-VIII), reflet de la première manière d'Aristote, et en livres réalistes (II - chapitres sur les constitutions -, IV-VI). Tel n'est pas le schéma qui se dégage d'un commentaire détaillé d'une des constituantes de la cité, sa dimension spatiale.

En effet, il paraît évident que *La Politique* n'a pas été rédigée d'un seul jet et que certaines parties ont esquissé une réflexion qui s'est développée en suite. Le livre III semble bien avoir été une matrice de la réflexion qui s'est différenciée en plusieurs branches, dont l'une, précoce, présente l'esquisse de la cité idéale au livre VII et la rédaction de la critique platonicienne des huit premiers chapitres du livre II. En ces domaines, nous pouvons faire confiance à la qualité de la logique aristotélicienne pour produire, en de prompts délais, un texte d'une valeur suffisante pour être conservé dans l'édition terminale de la réflexion politique du maître du Lycée. En ce sens, il convient de maintenir l'intuition de W. Jaeger sur l'antériorité de ces passages. Mais la critique des constitutions réelles réputées idéales et l'examen de l'action politique possible sur les cités de la réalité demandaient au Stagirite une autre documentation. Certes, la voie avait déjà été tracée par les recherches des Ve et IVe siècles sur Sparte ou la Crète, mais la collection de constitutions réalisée par Aristote et son école demandait un patient labeur. De fait, l'ensemble de ces questions mérite d'être examiné à nouveau en détail, afin de prendre la juste mesure du poids des 'recherches historiques' sur la pensée exprimée dans la *Politique*. Cependant, il apparaît bien que le temps de l'élaboration explique une oeuvre construite au moyen de traités qui n'ont qu'un souci mineur des transitions. L'aspect esthétique du plan de l'oeuvre semble avoir peu intéressé le Stagirite, qui a ironisé au livre II (VI, 1265 a 10-13) sur

les prétentions platoniciennes quant au fond et à la forme des dialogues : "Mais la perfection (*kalôs*) en tout est peut-être difficile", Aristote jugeant chez son maître la forme supérieure au fond. Dès lors, à l'examen de la dimension spatiale de la cité, il paraît inutile de recomposer la *Politique* en modifiant l'ordre des livres pour les opposer. Puisque les constantes de l'analyse se maintiennent d'un livre à l'autre, malgré une rédaction échelonnée dans le temps, il vaut mieux penser que l'ordre légué par les manuscrits reflétait la pensée de l'auteur et procéder, en tant que lecteur, comme le spectateur d'une statue de Lysippe, c'est-à-dire rechercher quel chemin, donc quel mouvement, mène, au sein de l'oeuvre, de la cité par nature telle que le philosophe l'a définie au livre I à sa description spatiale au livre VII. Dans cette perspective, la *Politique* offre trois jalons à unir : un premier groupe de livres (I à III) voué à la fois à la destruction des hypothèses philosophiques et des opinions et pratiques politiques communes au profit d'une recherche de l'essence de la cité, puis, en un second groupe de livres (IV à VI), la détermination de l'action politique possible sur les constitutions des cités de la réalité, enfin la cité idéale. Dans cette démarche, réalité et idéal se s'opposent plus en termes de rupture comme le proposait W. Jaeger. Les deux concepts sont certes différents, mais, conformément à la pensée aristotélicienne qui inclut l'essence dans la matière, l'un et l'autre pouvaient se retrouver à condition d'être liés. On proposera comme premier lien le temps et en second lieu la médiété, éléments particulièrement complexes de la pensée aristotélicienne. Il sera possible alors de consolider les hypothèses avancées dans l'analyse des données spatiales de la cité, qui de fait ramènent toujours le Stagirite à la *genèse* de la cité. En effet, l'*oikoumène*, pour Aristote, on l'a vu, est un monde d'*ethnè* et de *poleis* percevant plus ou moins bien, ou ne percevant pas du tout, que la finalité de la vie humaine en société est le *vivre* et le *bien vivre*, par conséquent ce monde sujet à l'erreur évolue dans chacune de ses entités sociales et politiques à son rythme ; toutefois toute entité sociale et politique est susceptible de mutation, c'est-à-dire de quitter son mode d'évolution pour en adopter un autre : l'*ethnos* peut devenir *polis*, chaque constitution peut changer ; au *nomothète*, bien conseillé par le philosophe, d'agir. On tentera encore une dernière image au sujet des conceptions aristotéliciennes développées dans la *Politique*, en l'empruntant non plus à l'art de son époque, mais à la sculpture abstraite du XXe siècle, qui convient particulièrement à l'illustration d'un texte lui-même marqué par l'abstraction typique d'un discours philosophique

qui vise à atteindre une généralité suffisante pour définir à la fois et paradoxalement la *cité* et la diversité *des cités* . Il semble alors que l'*oikoumène* aristotélicien ressemble à un mobile d'Alexandre Calder dont chaque élément est relié à un tout dont l'assise est stable, mais dont chaque élément peut évoluer aussi à son rythme. En ce sens, l'*oikoumène* aristotélicien, dans son mouvement politique, symbolise un monde sublunaire, donc imparfait, ainsi que le souligne souvent le philosophe, et s'oppose au monde céleste divin au mouvement circulaire, éternel et parfait. Mais la cité dans sa perfection tend aussi vers le monde supralunaire, l'*Ethique à Nicomaque* (X, VII, 1177 b 31-35) ne dit-elle pas : "Il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui; car même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance et sa valeur elle dépasse de beaucoup tout le reste" ?

Dès lors, l'examen détaillé des deux concepts de temps et de médiation dans la *Politique* sera ouvert aux actions des citoyens et il sera possible de retrouver une caractéristique bien aristotélicienne : une méthode de travail fondée sur l'ingéniosité.

L'INDIVIDUALISME D'ARISTOTE : UNE INGÉNIOSITÉ À TOUT PRIX ?

Il n'est pas question de donner une réponse hâtive à ce problème, mais de le proposer comme thème de réflexion dans la poursuite de la démonstration. Cependant, devant certaines attitudes du philosophe, entrevues à l'occasion des sujets déjà abordés, on peut se demander s'il ne convient pas de poser la question des limites de la philosophie politique aristotélicienne.

La méthode de travail d'Aristote est, en effet, par sa prétention à atteindre *seule* un niveau scientifique, en se distinguant de la pensée commune et de celle des prédécesseurs du philosophe et en utilisant également à son gré les acquis des uns et des autres, une preuve de formidable individualisme. Cette méthode avait l'avantage de permettre au Stagirite le plaisir d'un abondant déploiement de facultés logiciennes personnelles remarquables, mais elle possédait néanmoins l'inconvénient de placer le maître du Lycée dans le "splendide isolement" qui lui donna une faible postérité dans l'Antiquité hellénistique et romaine et qui, au contraire, lui procura

le succès que l'on connaît au Moyen-Age où sa logique et ses connaissances pouvaient être utilisées indépendamment des conditions qui leur avaient donné naissance. Pour un philosophe qui prétendait accomplir un retour au réel, nécessaire à ses yeux en raison de la propension platonicienne de séparer la forme de la matière, n'y avait-il pas là un paradoxe ? Au livre II, Aristote se défend de faire de l'ingéniosité à tout prix, mais, justement, ses contemporains n'avaient-ils pas déjà perçu les limites de la réflexion philosophique aristotélicienne ? Dans la philosophie politique qui nous intéresse plus particulièrement, on pourra mettre facilement en valeur les limites de l'individualisme à l'oeuvre dans la théorie de l'esclavage par nature. Si le Stagirite tente de réagir contre la brutalité humaine en ce domaine, sa solution au problème n'est satisfaisante du point de vue logique que dans les limites très conventionnelles qu'il trace, c'est-à-dire dans l'idée que les tâches matérielles sont incompatibles avec des activités politiques et intellectuelles, comme l'idée est fréquemment répandue dans les écoles philosophiques du IV^e siècle et dans une partie de l'opinion commune, et du point de vue pratique sa solution est inapplicable : quel *despotès*, en dehors d'une petite minorité, aura l'envie ou la patience de faire le tri entre êtres destinés, *par nature*, à obéir et êtres susceptibles d'être éduqués pour la liberté, que ce soit au moment de la réduction à la servilité ou pendant l'utilisation des esclaves ? La tradition représentée par Xénophon est plus pragmatique : la liberté est la récompense des services rendus par les esclaves les plus zélés, sans que le maître se pose la question de la légitimité de l'institution servile. En outre, pour l'esclave et le barbare, dans la *Politique*, rien n'est irréversible, mais cet optimisme philosophique trouve sa source dans une méthode de réflexion si personnelle qu'elle en limite la portée. En poussant cet optimisme à son terme que resterait-il de la cité idéale du livre VII où *douloi* et *périèques barbares* auraient reçu, tous, ainsi que le propose le texte, la liberté ? Ou bien la cité doit être alors repensée sur d'autres fondements, ou bien il faut être convaincu que seule une minorité d'esclaves atteindra la liberté. La démonstration peut être refaite pour les artisans, les *banausoi* de la *Politique* : écartés des fonctions politiques tant qu'ils sont occupés aux tâches matérielles, et admis pleinement à la citoyenneté lorsque, enrichis, ils peuvent mener une vie de loisir, ce que soutiennent les livres dits réalistes. Dans l'hypothèse la plus optimiste, qui assurerait alors les tâches matérielles non agricoles dans une cité assurant ainsi la promotion de

ses *banausoi* ? La construction aristotélicienne est donc, dans certains de ses éléments dits les plus réalistes, plus remarquable par l'ingéniosité logicienne du Stagirite à trouver des solutions aux apories posées par la pensée et la pratique politiques du IV^e siècle que par une possibilité d'application. A moins de retomber dans une pratique fort commune au sein des cités qui ne présentent pas, selon la terminologie aristotélicienne, les caractères des démocraties extrêmes : la promotion de quelques individus au sein de groupes soumis à l'accomplissement des tâches purement matérielles ; autant dire que tel n'était pas le point de départ de la méthode de travail d'Aristote.

Deuxième partie

LE CHEMIN ENTRE LA RÉALITÉ ET L'IDÉALISME

Chapitre I

LE TEMPS DANS LA POLITIQUE

A. DÉFINITIONS

1. Généralités

Comme le soulignait J.-P. Dumont dans la préface de son édition des Présocratiques¹, si Plotin au III^e siècle de notre ère considérait que le temps pour Platon était le mouvement, il portait un jugement différent sur Aristote qui, selon lui, pensait le temps "comme la mesure". En effet, au livre IV de la *Physique*, le Stagirite écrit : "Mais puisque le temps est la mesure du mouvement et du mouvement en train de se faire... (*Epei d'estin ho chronos métron kinèseôs kai tou kineisthai...*)" ; ailleurs dans ce même livre, Aristote utilise *arithmos* pour caractériser le temps présent. R. Brague a montré que, dans la philosophie aristotélicienne, ce terme désignait, ainsi que *schêma*, "une structure, un assemblage" et qu'il était donc proche du terme *logos*, défini comme une combinaison de mots qui ont un sens. Si bien que l'on peut traduire le passage de la *Physique* qui utilise *arithmos* ainsi : "Voici ce qu'est le temps : l'articulation antéro-postérieure du mouvement". L'antéro-postérieur y apparaît alors comme un et double et l'on constate que la notion d'articulation signifie aussi bien l'acte d'unifier que de diviser. Dès lors, on peut dire que, pour Aristote, "le temps est ce par quoi le mouvement est structuré selon l'avant et l'après, ce par quoi l'avant et l'après reçoivent une structure numérique, c'est-à-dire ce qui leur permet d'être à la fois un et deux" ².

En effet, le mouvement dans la philosophie aristotélicienne ne concerne pas seulement les êtres vivants dans leur devenir biologique

-
1. *Les Présocratiques*, édition établie par J.-P. DUMONT, avec la collaboration de D. DELATTRE, J.-L. POIRIER, Paris 1988, p. XXII.
 2. ARISTOTE, *Physique*, IV, 12, 220 b 33 - 221 a 1, 9-21 ; R. BRAGUE, Sur la formule aristotélicienne *ho poté on*, dans *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris 1982, 137-42 ; la dette d'Aristote envers Platon au sujet du concept de mouvement est bien marquée par F. SOLMSEN, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Ithaca - New-York 1960, p. 449-50.

de la naissance à la mort, mais il touche également l'ensemble de leurs actes, en particulier, au sein de la cité, les institutions politiques qui en résultent. Or, pour analyser cette "mesure du mouvement" qu'est pour lui le temps, Aristote dispose d'une méthode bien connue de la *Politique* : diviser le tout en parties, c'est-à-dire faire intervenir la théorie des causes qui permet de rendre compte des rapports de ce qui existe et du temps, tout particulièrement dans la question des origines.

De fait, la notion de temps chez le Stagirite est inséparable de la théorie des causes. Il est incontestable aussi qu'il existe une hiérarchie au sein des causes, en faveur de la 'cause formelle', néanmoins celle-ci ne peut exister sans la 'cause matérielle', et surtout elle contient en projet la 'cause motrice' et la 'cause finale' qui justement vont permettre le *passage à l'acte* et la *réalisation pleine de l'acte*. C'est pourquoi, on l'a vu à propos de la définition de la cité, ces trois dernières causes peuvent se confondre chez le Stagirite. Si bien que P. Ricoeur peut dire à propos de *tout événement* que ce qui intéresse alors Aristote est "l'avènement de la forme et non l'événement de l'existant", tandis que D. W. Graham souligne le caractère structurel des causes 'matérielle' et 'formelle' et le caractère *dynamique* des causes 'motrice' et 'finale'³. P. Ricoeur met aussi en valeur les rapports qui régissent la matière et la forme, la matière devenant "la nécessité qui permet et empêche, tantôt collaborant, tantôt principe d'échec, de hasard, de monstruosité". Ainsi, et cela se remarquait déjà dans l'analyse de la dimension spatiale de la cité, la matière ne présente qu'une potentialité, un acte en puissance (*dunamis*) qui peut entraver et déformer l'*entéléchie*, c'est-à-dire "l'acte particulier et proprement terminal qui marque la fin ou le terme du changement ou du mouvement"⁴, l'avènement complet de la forme, ce que le syllogisme permet d'établir. En effet, le raisonnement syllogistique possède une nécessité qui lui est propre à la fois "formelle et finale". Ainsi le temps, selon la prépondérance exercée, soit celle de la forme soit celle de la matière, va s'exprimer chez Aristote à travers deux concepts : la nécessité finale et le hasard.

La 'cause formelle', l'essence, relève de la finalité, la 'cause matérielle' comporte le hasard. Cette dernière notion est d'ailleurs subdivisée en deux éléments. *To automaton* (ou *tautomaton*) désigne

3. P. RICOEUR, *Etre...*, *op. cit.*, citations : p. 228 et 214 ; D.W. GRAHAM, *Aristotle's Two Systems*, Oxford 1987-1990, p. 180.

4. J.-P. DUMONT, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 43 et 85 ; ARISTOTE, *Physique*, III, 1, 201 a 15-29.

un acte dont la recherche de causalité sera toujours vaine (par exemple la génération spontanée) : "Par suite, on le voit, dans le domaine des choses qui ont lieu absolument en vue de quelque fin, quand des choses ont lieu sans avoir en vue le résultat et en ayant leur cause finale hors de lui, alors nous parlons d'effets de hasard (*toté apo tautomatou legomen*)"⁵. La fortune, *tuchè*, *tugchanein*, se distingue du premier élément : "Le hasard (*to automaton*) a plus d'extension ; en effet tout effet de fortune (*tuchè*) est de hasard, mais tout fait de hasard n'est pas de fortune"⁶. Comme le remarque J.-P. Dumont, "l'effet de fortune survient lorsque le jeu normal de la finalité se trouve troublé sans raison apparente"⁷. La *Physique*, en comparant hasard et fortune, précise : "(nous parlons) d'effets de fortune (*tuchè*), pour tous ceux des effets de hasard qui, appartenant au genre des choses susceptibles d'être choisies, atteignent des êtres capables de choix (*proairésis*)"⁸.

Il existe une autre notion dans la philosophie aristotélicienne qui est à la fois proche du hasard, par son opposition à la finalité, et nettement individualisée, c'est l'accident. Celui-ci, *sumbèbèkos* ou *kata sumbèbèkos*, comme le hasard et la fortune, diffère de l'essence, "car l'accidentel n'est pas nécessaire (*ou gar anagkaion to sumbèbèkos*), mais susceptible de ne pas être (*all' endechomenon mè einai*)"⁹. L'accident a dès lors une double acception : l'une négative, et dans ce cas la causalité est fortuite, indéterminée, accidentelle, c'est-à-dire matérielle, l'autre positive, dans ce cas l'accident possède trois causes : forme, moteur, matière et fait l'objet d'une science abstraite¹⁰. Or, comme l'a montré J. Brunschwig¹¹, toutes ces notions sont anciennes chez Aristote, puisqu'on les retrouve dans les *Topiques*, une des premières oeuvres du Stagirite. Elles permettent toutefois au Stagirite de préciser que la définition du mouvement comporte en fait deux branches : *kinèsis* et *métabolè*. Le

5. ARISTOTE, *Physique*, II, 6, 197 b 19-20.

6. *Id.*, 196 a 36-197 b 1.

7. J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 73.

8. ARISTOTE, *Physique*, II, 197 b 20-22.

9. *Id.*, VIII, 5, 256 b 9-10.

10. A. URBANAS, *La notion d'accident chez Aristote*, Thèse dactylographiée, Paris 1982, p. 147-50 ; sur les difficultés de cette notion chez Aristote, voir aussi P. AUBENQUE, *Le problème...*, *op. cit.*, p. 142-43.

11. J. BRUNSCHWIG, *Aristote, Topiques*, Paris 1967, p. LIV, et G.-G. GRANGER, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris 1976, p. 251-86.

premier terme s'utilise pour exprimer le mouvement qui va d'un état à l'autre du sujet, le second terme désigne ce qui s'opère de sujet à sujet, de l'être au néant, et inversement ¹². Or l'ensemble de ces termes se retrouvent dans la *Politique*, comme l'histoire qui relève du temps.

2. Temps historique et histoire dans la philosophie aristotélicienne

L'histoire constitue un problème double chez Aristote. D'une part le philosophe s'est exprimé sur l'histoire dans la *Poétique*, d'autre part il a, à la fois, établi des recueils de constitutions où un déroulement historique apparaît - ainsi dans la *Constitution des Athéniens* - et utilisé des *apories* comportant un arrière-plan historique dans son oeuvre politique, ce qui, on l'a vu au sujet de la dimension spatiale de la cité, le place au-dessus du polémiste, mais le rend différent du véritable historien. Il convient donc de rappeler les positions du philosophe.

"Il est clair, d'après ce que nous avons dit, que le propre du poète n'est pas de raconter le passé réel (*ta génoména*), mais plutôt le possible (*all' oia an génoito*), en jugeant de la possibilité des événements (*ta dunata*) d'après les vraisemblances (*kata to eikos*) et la nécessité des enchaînements (*to anagkaion*). L'historien et le poète en effet ne se distinguent pas par le fait que l'un raconte en vers et l'autre en prose - on aurait pu mettre en vers l'oeuvre d'Hérodote et elle ne serait pas moins de l'histoire en vers qu'en prose -. La véritable distinction est la suivante : l'un raconte ce qui est arrivé, l'autre ce qui pourrait arriver. Ainsi la poésie est-elle plus philosophique (*philosophôtéron*) et d'un genre plus noble (*spoudaiotéron*) que l'histoire, car la poésie s'élève jusqu'au général, (*ta katholou*) tandis que l'histoire n'est que la science du particulier (*ta kath' hekastou*). Le général, c'est ce que tel ou tel type d'homme fera ou dira, ceci ou cela selon toutes vraisemblances ou de toute nécessité, c'est à cela que vise la poésie, tout en donnant des noms individuels aux personnages. Le particulier, c'est ce qu'a fait Alcibiade, ou ce qui lui est arrivé". Opposant une fois de plus la liberté créatrice du poète aux contraintes de l'historien, Aristote écrit que "tout autres sont les récits historiques habituels, dans lesquels, nécessairement, il n'est pas question de montrer une unité d'action (*mia praxis*), mais seulement une unité de temps (*eis chronos*), en rassemblant tous les événements qui, en un temps donné, ont intéressé (*sunébhè*) un ou

12. J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 102.

plusieurs hommes et qui n'ont chacun entre eux qu'un rapport de fortune (*étuchen*)"¹³. Il s'agit bien sûr d'une histoire qu'Aristote ne pratique pas, et l'indication d'Alcibiade montre que le Stagirite pense pour ce personnage aux textes de Thucydide et de Xénophon. Mais, on peut même aller au-delà.

Si Aristote se méfie, on l'a vu dans la première partie, de l'*Atthis*, cette histoire des traditions de l'Attique recueillies par Hellanicos de Lesbos au Ve siècle, puis par Kléidèmos, Androktion, Phanodèmos, parce que, malgré la tentative précoce de rationalisation de ces données mythiques par Hellanicos, le merveilleux y tient encore une grande place¹⁴, il critique également une autre histoire qui comportait de grands noms. A son époque, le panorama des historiens, en dehors des *Atthidographes*, est varié. Certains ne renoncent pas au merveilleux comme Ctésias dans ses *Persiques*¹⁵. Tous analysent des faits pour mettre en évidence des causalités, ainsi que le disaient déjà nettement en introduction à leur oeuvre Hécátée de Milet, Hérodote ou Thucydide. Quelques uns de ces historiens ont même ouvert le champ des investigations historiques à des secteurs géographiques plus larges, tel Ephore qui a pensé à une histoire universelle. Aristote vise donc dans sa critique l'histoire qui depuis Hécátée de Milet - "Je vais écrire ici ce qui me semble être la vérité" - et Hérodote - "pour empêcher que ce qu'on fait les hommes (*ta génoména*), ne s'efface de la mémoire" - s'appuie sur les faits, et, contrairement à la formule de Thucydide, Aristote dénie à cette histoire la prétention d'être "une acquisition définitive" au plein sens du terme, alors que bon nombre d'historiens contemporains situent encore dans ces oeuvres l'origine de leur science. S'il est vrai, comme le souligne D. W. Graham, que la théorie aristotélicienne des causes n'est pas issue du système de causalité établi par les historiens grecs, mais d'oeuvres platoniciennes comme le *Phèdre* et le *Philèbe*, il n'en reste pas moins que les historiens, Thucydide en particulier, et les autres courants intellectuels du Ve siècle ont préparé la réflexion philosophique sur la cause¹⁶. En effet, c'est la

13. ARISTOTE, *Poétique*, 1451 a 36-1451 b 11.

14. Voir F. JACOBY, *Atthis...*, *op. cit.*

15. Voir H. VAN EFFENTERRE, *L'histoire en Grèce*, Paris 1967, p. 30 ; selon C. Th. POWELL, Why Aristotle has no philosophy of history, *HPHQ*, IV, 1987, p. 343-57, la médiocrité de l'histoire au IVe s. aurait détourné Aristote d'un réel intérêt envers ce savoir.

16. THUCYDIDE, I, 1, 22 ; S. MAZZARINO, *op. cit.*, p. 59, a bien montré l'impossibilité pour Aristote, en raison de ses positions logiciennes,

recherche de la cause de la guerre entre Grecs et barbares qui pousse Hérodote à mener ses enquêtes, c'est une autre guerre qui occupa le second grand historien du Ve siècle : "Thucydide d'Athènes a raconté comment se déroula la guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens". Or, on l'a vu, une constante de la pensée du Stagirite est de souligner que les rapports entre cités - étendue du territoire, forces armées - devaient être résolus dès l'origine, afin d'éviter les situations d'affrontement militaire fondées sur la cupidité qui détournent l'homme du *bien vivre*. Ces guerres sont donc dans la *Politique* le fruit de l'erreur humaine, car l'essence de la cité selon la nature n'a pas été correctement recherchée. Les guerres auxquelles s'attachent les historiens du passé et du présent relèvent du vivre, de cet élément matériel qui est couplé à la fortune (*tuchè*). Le cas d'Alcibiade est donné intentionnellement par le philosophe. Cet homme politique est connu à la fois des historiens et des philosophes de l'époque classique à Athènes. Le *Banquet* de Platon évoque ses plaisirs, l'*Alcibiade* (ou *Premier Alcibiade*) en trace un portrait plus complexe dont M. Croiset a pu dire : "Admirablement doué, pourvu de tous les moyens de succès, Alcibiade, par la violence de ses désirs, par le dérèglement de sa vie, avait fait le malheur de son pays et le sien"¹⁷. Jugement sévère, qui fait référence à l'aventure catastrophique pour les forces navales et humaines d'Athènes constituée par l'expédition de Sicile voulue par Alcibiade et un *dèmos* athénien irréfléchi. Le désastre de Sicile illustre probablement pour le Stagirite une unité de lieu - sur ce sol et près des côtes se sont déroulés les événements militaires -, une unité de temps - les années du conflit -, mais l'unité d'action, qui existe réellement, est néanmoins

d'écrire une histoire de type hérodotéen ; cf. Ed. WILL, *Le monde grec...*, op. cit., p. 513-14, qui parle de la naissance de la pensée historique moderne, "notre conception d'une explication scientifique", au Ve siècle ; ou D. ROUSSEL, *Les historiens grecs*, Paris 1974, p. 15, 16, 60, qui voit dans Hérodote la première manifestation de "l'esprit historien" ; au XIXe siècle les fondateurs de la *Revue historique* ne répugnent pas à considérer les historiens du Ve siècle comme des précurseurs ; C.-O. CARBONNEL, *"Histoire et Historiens". Une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*, Paris 1978, p. 34-44 ; D.W. GRAHAM, op. cit., p. 175.

17. M. CROISSET, *Platon, Oeuvres complètes*, tome I, Paris 1980, p. 51 ; sur Alcibiade dans l'oeuvre d'Aristote et l'absence de citation de Thucydide dans la *Politique*, voir aussi R. WEIL, op. cit., p. 163 et s.

faible, car momentanée, puisque la Sicile était étrangère au début du conflit et restera à l'écart de sa fin. N'est-ce pas en effet pour Aristote les aléas de la guerre du Péloponnèse et la personnalité d'Alcibiade, se détournant de la sage influence de Socrate, qui ont placé face à face d'une part les Siciliotes et leurs alliés, d'autre part les Athéniens et leurs alliés ? En outre, Aristote cite comme exemple de hasard, *tuchè*¹⁸, le fait que la bataille de Salamine contre les Perses et celle d'Himère en Sicile contre les Carthaginois aient eu lieu en même temps : s'il y a incontestablement unité de temps, il n'y a pas unité d'action, c'est-à-dire une même finalité (*télos*). Il peut en effet paraître encore curieux de nos jours que les Grecs aient pu mettre en relation deux batailles si différentes. Le phénomène de rapprochement est esquissé avec le poète Pindare et il se développe ensuite. Il vise à introduire une volonté divine - *Tuchè* est pour les Grecs du IV^e siècle une divinité très importante -, entraînant le châtement pour des barbares marqués par l'*hubris* dans toutes les régions où ils se trouvent et il contribue corrélativement à la louange des Grecs¹⁹. Or ce genre de causalité est impossible à envisager pour Aristote, engagé dans une rationalisation de tous les actes humains grâce à la théorie des causes. Il ne peut donc pas y avoir pour la pensée aristotélicienne d'"acquisition définitive" dans le récit et la recherche des causes de tels événements. Pour le Stagiritte il paraît évident qu'il faut mettre, en ce domaine au moins, Hérodote et Thucydide au même niveau, celui que Thucydide reproche à Hérodote : écrire "une oeuvre d'apparat pour un auditoire du moment".

En effet, la cité par nature, celle du *vivre* et du *bien vivre*, réclame un autre traitement. On remarquera que, pour établir sa genèse de la *polis* au livre I de la *Politique*, Aristote s'est bien peu inspiré de l'Archéologie de Thucydide. Il est vrai que celle-ci était destinée à expliquer que la guerre du Péloponnèse était le plus grand conflit jamais connu. L'histoire des temps anciens visait donc à rendre raison d'une évolution des *ethnè* et des cités qui avait conduit à la formation de l'empire athénien et à l'élaboration d'une inquiétude grandissante de la Grèce à son sujet. Aristote, au contraire, pour la genèse de la *polis* par nature, cite volontiers les poètes, on l'a vu. Dans ce cas, il est vrai, la définition de la cité était obtenue par le syllogisme et relevait donc de la finalité. Pour Aristote, c'est ce niveau que l'histoire de type ordinaire ne peut pas atteindre. En

18. ARISTOTE, *Poétique*, 1459 a 21-24.

19. Voir Ph. GAUTHIER, Le parallèle Himère-Salamine aux IV^e et Ve s., *REA*, 68, 1966, p. 11 et s.

effet, ainsi que le souligne J.-P. Dumont, "*la nécessité imitée propre à l'histoire répond à ce qui ne peut plus être autrement*" ; c'est peut-être alors pourquoi Aristote utilise si peu l'exemple historique dans ses oeuvres les plus théoriques et pourquoi, dans le cas du raid athénien sur Sardes, il hésite, selon ses ouvrages, entre deux possibilités d'analyse, en faire soit la 'cause motrice' de la guerre médique, soit à la fois la 'cause finale' et la 'cause motrice'²⁰. Le Stagirite trouve au contraire dans le poète un meilleur auxiliaire que dans l'historien, car poètes et philosophes travaillent tous pour le futur et ont besoin d'une liberté créatrice que n'a pas par définition l'historien voué à *ce qui est arrivé* et qui *ne peut plus être modifié*. En outre, par sa critique de la cité et des théories politiques, par ses définitions, le philosophe de la *Politique* espère guider le *nomothète* et le *politikos* vers la réalisation d'une meilleure cité. Or, d'après Aristote, le poète, qui travaille sur le général, c'est-à-dire sur ce que l'homme fera ou dira selon toutes vraisemblances ou toute nécessité, a des visées parallèles à celles du philosophe, puisque par la *catharsis* le poète tragique concourt à purger l'âme de ses passions, celles que le philosophe tente aussi d'exclure de la cité du *bien vivre* pour leur nuisance au bien commun. Aristote écrit : "Donc la tragédie est l'imitation (*mimêsis*) d'une action de caractère élevé et complète, d'une certaine étendue, dans un langage relevé d'assaisonnements d'une espèce particulière suivant les diverses parties, imitation qui est faite par des personnages en action et non au moyen d'un récit, et qui, suscitant pitié et crainte, opère la purgation (*catharsis*) propre à pareilles émotions"²¹. Le philosophe et le poète, qui s'attachent à ce qui est si constant dans les générations humaines, ont donc une liberté de création que n'a pas l'historien voué au contraire à mettre en évidence ce que les générations humaines ont eu de particulier. C'est pourquoi l'action, et surtout l'action droite, sera possible dans la cité pour le futur grâce à la philosophie. Si le Stagirite a bien reconnu l'originalité du travail de l'historien, c'est-à-dire la mise en évidence de l'unicité de chaque expérience humaine correctement localisée dans le temps et dans l'espace et analysée dans sa causalité, il déprécie immédiatement cette unicité en lui déniait toute valeur absolue pour l'action future. Il ne peut en outre accepter de

20. J.-P. DUMONT, *op. cit.*, p. 82; *A. Pol.*, II, 11 ; *Physique*, II, 7 ; et O. GIGON, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, Paris 1961, p. 139.

21. ARISTOTE, *Poétique*, 1449 b, 6, 22-27 ; voir E. FLORES, *La catarsi aristotelica dalla Politica alla Poetica*, *AION (filol.)*, VI, 1984 (1988), p. 37-49.

l'historien la valorisation d'un pur hasard de simultanéité sans finalité commune. Tout cela tient, on l'a vu, à sa démarche intellectuelle : dans un premier temps prendre ses distances vis-à-vis de la réalité, passée ou présente, et des théories de ses contemporains pour épanouir sa propre pensée.

On comprend dès lors la prépondérance des références historiques portant sur les constitutions dans la *Politique*. La constitution, dans la pensée aristotélicienne, représente le *bien vivre* des citoyens. C'est un des éléments de la 'cause formelle' de la cité. Son analyse comporte, pour le Stagirite, des avantages précieux. La constitution est, en effet, à l'époque où Aristote écrit, un phénomène de la civilisation grecque qui évolue peu. La période de création intense - l'archaïsme pour les régimes oligarchiques ou le Ve siècle pour la démocratie athénienne (le IVe siècle ayant surtout spécialisé les magistratures déjà existantes) -, est déjà terminée. On modifie au IVe siècle les constitutions en fonction d'un héritage institutionnel déjà fixé. C'est pourquoi, depuis le Ve siècle, c'est-à-dire depuis Hérodote, les penseurs ont été occupés à classer, comparer, expliquer les *politèiai*. Au départ de ses recherches, Aristote ne pouvait que se trouver à l'aise dans ce courant de pensée qui permet de généraliser dans le temps et dans l'espace et de limiter autant que possible les études trop particulières. Ceci est paradoxal pour un philosophe ayant avec son école multiplié les études sur chaque cité ; mais force est de constater que le texte de synthèse établi, en partie, sur les travaux de détails, dans l'état de leur avancement, c'est-à-dire la *Politique*, maintient l'étude du général, les grands types institutionnels, en lui subordonnant celle du particulier. Cette aptitude à la généralisation est pour Aristote la garantie de l'action *possible* sur les constitutions. C'est, en effet, tout le problème du classement des *politèiai*, des causes de mutations des constitutions et de leur sauvegarde, problème développé aux livres III, IV, V et VI et argumenté avec de nombreux exemples historiques tirés des institutions des cités. Par la théorie des quatre causes, Aristote assure la jonction entre sa conception du temps en général et sa conception du temps historique, la démarche philosophique, domaine du général, l'emportant sur la démarche historique, domaine du particulier, puisque la théorie des quatre causes élaborée dans les grands traités philosophiques s'impose à la pensée politique et à l'histoire des constitutions. Dans cette aptitude à généraliser et à hiérarchiser, en subordonnant le particulier au général, le philosophe et le poète se rencontrent, ainsi que l'écrit Aristote dans la *Poétique*.

En effet, la cité, dit le livre II de la *Politique*, c'est la terre et les hommes. Nous avons vu, en première partie, ce que le philosophe pouvait faire de la terre, *chôra* et *topos*. Avec les hommes, l'action du philosophe est essentiellement possible dans deux domaines : les institutions et les mœurs, *politéia* et *éthique*. Dans ce dernier cas, la *catharsis* exercée par le poète sur les âmes est particulièrement utile au penseur politique. Pour V. Goldschmidt, en effet, la *Poétique* est un condensé de la philosophie aristotélicienne, preuve évidente du lien très fort établi par le Stagirite entre les deux modes d'expression. La poésie est donc bien pour Aristote plus philosophique et plus noble que l'histoire, et il ne pratique cette dernière, dans sa forme institutionnelle surtout, et dans des conditions qui seront précisées plus tard, que pour éclairer les grands types institutionnels qui vont lui permettre de prévoir l'action pour le futur. En dernière analyse, on ne peut pas dire, comme certains critiques, qu'Aristote ait eu un réel mépris de l'histoire, on peut souligner qu'il hiérarchise des savoirs et des modes d'expressions en fonction de la valeur créatrice qu'il leur accorde. C'est pourquoi son livre III, le plus aporétique, est paradoxalement, on l'a vu, très historique, parce qu'Aristote accède par la philosophique aux problèmes de la cité grecque²².

L'histoire, au niveau des définitions s'intègre donc, chez Aristote, à une conception du temps étroitement liée à la théorie des quatre causes, ce qui ne va pas en faveur de l'idée conçue par W. Jaeger d'une grande coupure épistémologique qui serait provoquée par la connaissance précise de l'histoire des *politéiai* et de leur fonctionnement réel. Il reste donc à déterminer, comme on l'a suggéré en conclusion de la première partie, si le temps, dont l'histoire est partie intégrante, est bien ce chemin destiné à unir, et non à séparer, idéalisme et réalisme dans l'analyse de la cité grecque définie comme la terre et les hommes. Pour ce faire, il paraît bon de suivre la pensée du Stagirite à travers les termes qui désignent d'une part hasard et fortune, et leur corollaire l'accident, d'autre part le possible et la finalité, termes qui donnent au présent, dans la cité grecque, un avant et un futur. Il apparaîtra alors que certains passages de la *Politique* sont susceptibles d'être cités à plusieurs reprises pour des analyses différentes, car le philosophe a articulé en leur sein plusieurs éléments essentiels de sa réflexion ; ces passages constituent de véritables carrefours de la pensée aristotélicienne.

22. V. GOLDSCHMIDT, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris 1982, p. 403 ; R. WEIL, *op. cit.*, p. 165, sur le 'mépris' d'Aristote sur l'histoire.

B. DU HASARD À L'OPPORTUNITÉ

1. L'opposition hasard-finalité naturelle

Dans la *Politique*, le fortuit s'exprime moins par *tautomaton*, le hasard pur, ou si l'on préfère la spontanéité totale, que par *tuchè*, la fortune, qui peut aussi être traduite par le verbe *tugchanô*, ce qui est conforme aux indications que donne un texte général comme la *Physique*. En effet, la *Politique* analyse des faits humains et le terme de *tuchè* est utilisé par Aristote pour les hommes, êtres doués de raison et de délibération qui agissent en vue d'une fin, tandis que *tautomaton* convient aux animaux qui ne voient dans le hasard que spontanéité. Cependant, comme la nuance introduite par Aristote entre *tautomaton* et *tuchè* n'est pas facilement perceptible dans la langue française, on a conservé, selon la tradition, l'équivalence de hasard et de fortune pour la traduction de *tuchè*, lorsque la distinction des deux termes n'est pas strictement nécessaire à l'intelligence du texte. Enfin il arrive, assez rarement, qu'Aristote utilise l'expression *apo sumptômatos* pour signifier le fortuit et dans un sens très voisin de celui de *tuchè*.

Or, il apparaît, à l'analyse détaillée de ces termes, que la *Politique* fournit un tableau nuancé des rapports du hasard et de la finalité dans le monde de la *polis*. Par conséquent, ces résultats permettront de souligner quelle était aux yeux du philosophe la possibilité d'action dans le domaine politique, ce qui constituait au IV^e siècle la finalité de la réflexion philosophique sur ces sujets.

Tuchè, la fortune ou le hasard, s'oppose donc dans la *Politique* à la finalité naturelle, *télos*, ainsi que le disent nettement les livres II ou VIII : le fortuit, en effet, détourne la loi de sa finalité, il ne peut également accompagner la notion de plaisir sans troubler la bonne finalité d'un acte²³. Cette constante de la pensée aristotélicienne s'exprime fortement à travers tous les livres de la *Politique*, que la critique les ait qualifiés d'idéalistes ou au contraire de réalistes, avec la coupure épistémologique que cela suppose.

Ainsi Aristote rappelle que la cité ne peut être composée d'êtres humains réunis par le hasard et en n'importe quel temps ; c'est pourquoi il critique de manière particulièrement acerbe non seulement la communauté des femmes et des enfants de la *République* de Platon : "Le premier venu est également le fils du premier venu", mais encore les constitutions lacédémonienne et crétoises où les

23. ARISTOTE, *Politique*, II, VIII, 1268 b 25, VIII, V, 1339 b 33.

Ephores et les Cosmes sont choisis, à son avis, parmi les *premiers venus*.

Il ne paraît pas plus sain au Stagirite de faire reposer l'équilibre constitutionnel de la cité imaginaire de la *République* sur un certain nombre de citoyens, alors que le hasard, c'est-à-dire en l'occurrence la mort des nouveau-nés, peut déjouer cette finalité.

Aristote déplore aussi certaines pratiques constitutionnelles. D'une part des *politéiai* choisissent leur roi dans une famille prise au hasard. D'autre part il trouve peu sage, chez les Carthaginois, de s'appuyer sur le hasard pour assurer le bon fonctionnement de la *politéia* : c'est-à-dire envoyer les pauvres coloniser où cela est possible. Car, inversement, un autre hasard pourrait empêcher cette colonisation, ce qui aurait alors l'effet le plus désastreux : entraîner la révolte de ces mêmes pauvres. Enfin, pour l'évolution d'Athènes depuis Solon jusqu'à Périclès, Aristote peut écrire dans le même esprit : "Mais cette transformation paraît résulter, non d'un dessein délibéré (*proairésin*) de Solon, mais plutôt de circonstances fortuites (*apo sumptômatos*) : le peuple, à qui l'on avait dû la suprématie sur mer au cours des guerres médiques, en tira vanité et prit pour chefs de vils démagogues, malgré l'opposition des honnêtes gens". Il n'est donc pas étonnant de trouver une notion aussi importante que celle du hasard, non seulement dans deux livres très liés entre eux, I et II, d'où sont tirés les exemples qui précèdent, mais aussi dans les livres dits réalistes, le Ve en particulier, ou dans ceux dits idéalistes, le VIIe par exemple²⁴.

Il est enfin un autre domaine où Aristote peut évoquer dans la *Politique* l'opposition entre la finalité naturelle et le hasard, il s'agit de la *technè* artisanale, qui fait partie de l'économie naturelle, et l'on sait combien cette *technè* artisanale est importante dans la *Physique*²⁵ pour faire comprendre la théorie des causes grâce à la sculpture. "Parmi les travaux, ceux qui exigent le plus d'habileté sont ceux où il y a le moins de hasard"²⁶. Toutefois, pour Aristote, le hasard existe et le philosophe doit l'analyser pour en tirer partie dans la cité.

24. *Id.*, II, III, 1261 b 39, VI, 1265 b 6, IX, 1270 b 29, X, 1272 a 30, XI, 1272 b 36, XI, 1273 b 21, 22, 40, XII, 1274 a 11-15 ; V, III, 1303 a 26, 27 ; VIII, 1309 a 9 ; VII, V, 1326 a 18-20.

25. ARISTOTE, *Physique*, II, ch. 2-3.

26. *Id.*, *Politique*, I, XI, 1258 b 35-36 ; au contraire, lorsque, dans la *technè*, cette finalité est doublement troublée, il se produit des catastrophes : VI, VI, 1320 b 38.

Il est clair en effet que le hasard est, dans la *Politique*, une marque de la 'cause matérielle', donc de la nature dans ce qu'elle a de plus physique, et que ce hasard, si l'on veut une cité par nature, c'est-à-dire pour le *vivre* et le *bien vivre*, doit être subordonné à la 'cause formelle'. Le livre VII²⁷ en donne une expression très claire : "Ainsi donc, échoit à chacun tout juste autant de bonheur qu'il a de vertu et de sagesse pratique et qu'il leur conforme son action : que l'accord entre nous soit acquis sur ce point, prenons-en à témoin le divin, qui est heureux et dans la félicité parfaite, non pas grâce à l'un quelconque des biens extérieurs, mais en lui-même et par la qualité particulière de sa nature, puisque c'est aussi pour cette raison que la bonne fortune (*eutuchia*) est nécessairement autre chose que le bonheur (les biens extérieurs à l'âme, en effet, sont dus au hasard (*tautomaton*) et à la fortune (*tuchè*), tandis que personne n'est juste ni tempérant par fortune ni non plus par un effet de la fortune)". La recherche unique des biens matériels, le *vivre* du livre I, relève donc des phénomènes dont la recherche de causalité sera toujours vaine (*tautomaton*) ou dont la finalité est troublée, mais qui concerne des êtres capables de choix, phénomènes exprimés alors par *tuchè* ou *eutuchia*.

De plus, les rapports du hasard avec la nature, la cité et l'homme sont clairement posés par le livre I de la *Politique*. "Celui qui est sans cité (*apolis*) est, par nature et non par hasard (*diatuchèn*), un être ou dégradé ou supérieur à l'homme"²⁸. De fait, il n'y a pas dans le monde grec d'individus ou de groupes humains sans statut ; tous ont une place, même très fortement inégale, dans la société : esclaves, métèques, *xénoi*, citoyens etc... ; toutefois, certains citoyens peuvent être condamnés au bannissement perpétuel. Ces hommes, soumis à l'errance, trouvaient des moyens de survie plus ou moins précaires dans les cités d'accueil soit en groupe, soit à titre individuel : ils constituaient des résidents privilégiés²⁹. Il s'agit alors de l'*apolis* au sens commun du terme. Est-ce que ce sens convient au texte de la *Politique* ? Pour Aristote, très probablement, cette situation relève d'une faute commise par le citoyen et sanctionnée par les lois de la cité. Il n'y a pas de hasard à proprement parler. Au contraire, avant son erreur et avant sa condamnation, ce citoyen était naturellement intégré à la *polis*. L'*apolis* de la réalité évoque

27. *Id.*, VII, I, 1323 b 26-29.

28. *Id.*, I, II, 1253 a 3-4.

29. M.-F. BASLEZ, *op. cit.*, p. 144-45.

incontestablement pour le Stagirite les aléas d'une histoire individuelle du citoyen ; il ne peut donc pas trouver de place dans la définition *essentielle* de la cité de la *Politique*. Au livre I, le terme d'*apolis*, comme cela se voit si souvent à travers la *Politique*, est de fait inséré dans une réflexion qui dépasse la simple définition ordinaire. Il possède une signification typiquement philosophique : c'est un être à reporter soit vers le monde animal soit vers le monde divin, comme l'exige la théorie de la cité *par nature*. Or justement c'est dans cette cité, dont l'essence est correctement définie par le philosophe, que se pose le problème du hasard pour des êtres doués de raison et de choix comme les citoyens.

2. Hasard et esprit de finesse : *l'eutuchia dans le vivre et le bien vivre*

Ainsi est évoquée à nouveau la situation de l'homme vis-à-vis de la nature. Aristote pense que la nature, au sens le plus matériel du terme, a pour finalité, non délibérée, de produire, en quantité limitée mais suffisante, tout ce qui est nécessaire aux êtres vivants ; toutefois des hasards se produisent qui détournent cette finalité, par conséquent la nature a ses ratés. A l'être doué de délibération de faire de ce hasard la *bonne fortune*.

L'animal, au contraire, ne pourra jamais le faire, puisqu'il est dépourvu de la fonction de délibération qui appartient à l'homme ; aussi subit-il passivement sa domestication ; seul l'homme peut donner son sens à cette possibilité offerte par la nature : "et pour eux tous (les animaux) il vaut mieux être soumis à l'homme, car ils y trouvent (*tugchanei*) leur sécurité" ³⁰.

C'est encore l'être humain seul qui peut donner leur sens à des questions techniques et qui arrive à en tirer profit : "chaque tâche se trouve (*tugchanei*) mieux d'une activité qui s'affaire à un seul objet de préférence à plusieurs" ³¹.

L'emploi du verbe *tugchanô* est donc à remarquer ; c'est, en effet, ce verbe qui a fourni le substantif *tuchê* ; il "exprime un procès dont le terme est envisagé, d'où le sens d'*atteindre, rencontrer et se rencontrer, se produire*" ³². Chez Aristote, ce verbe a une signification encore plus subtile : il exprime la complexité d'une finalité qui ne

30. ARISTOTE, *Politique*, I, I, 1254 b 10-13.

31. *Id.*, IV, XV, 1299 a 39.

32. P. CHANTRAINE, *op. cit.*, II, p. 1142-43.

peut être perçue de manière unique³³. Cette utilisation du verbe atténue considérablement les oppositions trop tranchées qui se manifestent par les termes de finalité et de hasard ; si, on l'a vu, les remarques d'Aristote sur l'animal domestique constituent pour le monde physique un exemple de cette subtilité, d'autres éléments s'ajoutent à celui-ci. C'est donc l'esprit de finesse que l'on peut désormais souligner, en particulier dans la recherche de la bonne fortune, l'*eutuchia*.

En effet, c'est l'ensemble des productions végétales et animales de la nature qui peut procurer à l'homme son *vivre*, à condition de voir quelle bonne occasion ces productions constituent : "dont on peut tirer (*tugchanein*) quelques ressources" et "il faut aussi réunir les traditions éparses sur les moyens grâce auxquels certaines gens ont réussi (*épitéutchèkasin*) à faire fortune"³⁴.

Il en va de même pour les genres de vie : "d'autres hommes en combinant (*mignuntes*) ces divers genres vivent dans l'aisance ; ils compensent par un autre les insuffisances du leur, dans la mesure où il ne leur permet pas (*tugchaneî*) de se suffire à eux-mêmes" ³⁵.

En outre, le livre V dit clairement que les biens acquis par la bonne fortune, qu'elle soit héréditaire ou due à l'art de l'acquisition - beauté, force, richesse, bonne naissance, amis et autres avantages de ce genre - doivent rester dans de justes limites. C'est dire que la bonne fortune est bien rapprochée du *vivre* et qu'elle doit être soumise autant que possible au *bien vivre* ; c'est pourquoi le livre I signale aussi que toute opération financière est utile à envisager du moment qu'elle se trouve inclure un *principe général* d'application³⁶.

Cette prépondérance du *bien vivre* est encore souhaitable pour Aristote lorsqu'il s'agit d'analyser l'état des biens matériels

33. Sur la subtilité des analyses aristotéliennes de la nécessité et du hasard : L. JUDSON, La bataille navale aujourd'hui, *De interpretatione* 9, *RPhA*, VI, 1988, 1, p. 5-37, citation p. 36 "Il y avait toujours à chaque moment une vérité relative à la future bataille navale, et, en conséquence, il était en chaque moment en dehors du pouvoir de quiconque de la produire ou de l'empêcher", ou S. EVERSON, L'explication aristotélienne du hasard, *RPhA*, VI, 1988, 1, p. 39-76, p. 75 : "Aristote en fournit lui-même une compréhension plus sophistiquée et plus intuitive qu'on a parfois reconnu de ce qui est requis pour réaliser une explication".

34. ARISTOTE, *Politique*, I, XI, 1258 b 19-20 ; 1259 a 3-5.

35. *Id.*, I, VIII, 1256 b 2-4.

36. *Id.*, IV, XI, 1295 b 4-5, 13-15 ; I, XI, 1959 a 8.

possédés par les dirigeants de la cité : "C'est donc une très grande chance (*eutuchia*) que les dirigeants d'une cité aient une fortune moyenne"³⁷. Mais il en va de même pour les citoyens des cités existantes : "il s'ensuit nécessairement que la vie la meilleure est celle qui consiste en un juste milieu, c'est-à-dire la moyenne que chacun peut atteindre (*endechomenès tuchein*)"³⁸. Ceci amène Aristote³⁹ à situer "la meilleure constitution" et le "meilleur genre de vie pour la plupart des cités et la plupart des hommes" entre deux extrêmes : le hasard au sens plein du terme, c'est-à-dire des ressources toutes fortuites (*chorégias tuchèras*) et l'idéal (*kat'euchèn*).

En conséquence, on ne s'étonnera pas de trouver dans le livre VII, livre dit idéaliste, la même analyse des rapports de la nature et de la 'cause formelle' de la cité que dans les livres dits réalistes que l'on vient de citer. Au législateur, en effet, de tenir compte de ce que la terre, *chôra*, trouve à donner (productions ou localisations), surtout dans ses variantes régionales, et à lui d'en tirer parti au mieux pour le *vivre* et le *bien vivre* des citoyens ; telle est l'*eutuchia* idéale pour les citoyens dans la cité du livre VII⁴⁰. Mais inversement, il est possible à l'intérieur de la cité de jouer sur l'*atuchia* : les hilotes de Sparte épient les infortunes de leurs maîtres pour se révolter ; ce qui prouve selon Aristote combien cette institution est peu satisfaisante⁴¹.

On peut trouver la même absence de dogmatisme, le même souci des nuances pour l'analyse d'une finalité qui ne peut être perçue de manière unique, dans deux domaines qui ne relèvent pas de la 'cause matérielle' de la cité, mais qui, au contraire, relèvent de la 'cause formelle' : la recherche de l'essence de la cité et l'analyse des constitutions qui en découlent.

Ainsi Aristote aime-t-il caractériser la pensée philosophique à propos de la constitution imaginaire, au livre II, par le verbe *tugchanô*. A chacun de trouver à se faire une opinion sur l'oeuvre de Phaléas ; à chacun d'être attentif aux aléas de la pensée platonicienne : il se trouve, en effet, que la majeure partie des *Lois* sont bien

37. *Id.*, IV, XI, 1295 b 39.

38. *Id.*, IV, XI, 1295 a 38-40.

39. *Id.*, IV, XI, 1295 a 25-28.

40. *Id.*, VII, VI, 1327 a 7-13 et 25-27 ; XI, 1330 a 37 ; idée voisine VIII, 1328 b 18.

41. *Id.*, II, IX, 1269 a 39.

des lois, mais il y manque le principe directeur d'une *politéia*, tandis que *La République* expose essentiellement une *politéia* et trop peu de lois. Des constitutions se trouvent également être réputées bonnes. On constatera des conceptions semblables au livre III⁴². De même en énumérant, au livre IV, les diverses classes de la cité, Aristote marque par *tugchanô* qu'il s'agit d'une possibilité d'analyse; et il reprend cette idée dans les livres VII et VIII⁴³.

Le verbe *tugchanô* permet encore au Stagirite de souligner que des faits historiques se manifestent sans qu'il soit possible de les attribuer à une finalité délibérée. Ainsi, d'après le livre II, chez les Lacédémoniens comme chez d'autres peuples belliqueux, "les hommes se trouvent (*tuchôsi*) dominés par les femmes"; Aristote propose une explication "tous les gens de cette espèce sont manifestement enclins soit à l'amour entre hommes, soit à l'amour des femmes"; de fait c'est le *vivre*, ici l'assouvissement de la passion, qui l'emporte sur le *bien vivre* qui seul relève d'une véritable délibération sur la finalité de la cité⁴⁴.

Pour les citoyens naturalisés, au livre III, *tugchanô* manifeste, on l'a vu, les aléas de l'histoire; la cité réelle ou idéale repose pour le Stagirite sur un autre fondement⁴⁵. Le cas des naturalisés se rapproche en réalité de l'autre assertion d'Aristote: on ne fait pas la *polis* de gens réunis au hasard.

La royauté héréditaire suscite des réflexions proches: en principe général elle a pour but de fournir des générations de rois à la satisfaction des citoyens. C'est pourquoi, quand *l'occasion se présente*, les peuples récompensent leurs évergètes de la dignité royale, mais le hasard intervient aussi en la personne de rois qui manifestent, adultes, leur indignité et qui détournent ainsi l'institution de sa finalité⁴⁶.

42. *Id.*, II, VII, 1267 b 21; IX, 1265 a 2; III, IV, 1276 b 18-20; VI, 1279 a 17-19; VII, VII, 1324 a 2-4, 1324 a 38-39.

43. *Id.*, IV, IV, 1291 a 38-39; VII, IX, 1328 b 34, XV, 1334 b 6; VIII, VII, 1341 b 28; ou encore VI, III, 1318 b 3, VI, 1321 b 10; sur la diversité du réel traduite par la multiplicité des aspects d'une pensée philosophique, voir R. BODEÛS, La pensée d'Aristote s'organisait-elle en système? Réflexions sur l'exégèse d'un philosophe, *Dialogue*, 25, 1986, p. 477-507.

44. II, IX, 1269 b 23-31.

45. III, I, 1275 a 5-6.

46. III, X, 1286 b 22-25; V, X, 1310 b 7-12.

Le livre V expose certains phénomènes au sein de changements constitutionnels brusques (*metabolai*) : par exemple l'accroissement disproportionné d'une des parties de la cité. "Parfois aussi cette disproportion se produit (*sumbainei*) par suite de causes fortuites (*dia tuchas*) ; ainsi, à Tarente, la défaite et la disparition de nombreux notables, victimes des Iapyges peu après les guerres médiques, firent passer de la *politie* à la démocratie" ; d'autres cités sont présentées dans des situations voisines, celle d'Athènes en particulier⁴⁷. Inversement une *eutuchia* permet parfois, par l'enrichissement des citoyens pauvres, le passage à un régime moins oligarchique⁴⁸. Il peut se trouver également que la cité soit sans ressources⁴⁹. Enfin, c'est aussi l'atonie qui la plupart du temps accable les cités, mal dirigées et mal conseillées : "Beaucoup de cités se trouvent (*tuchein*) dans l'incapacité d'atteindre le régime le meilleur", et il convient alors que le *nomothète* et l'homme politique véritables les mettent sur la bonne voie⁵⁰.

Il est vrai que pour Aristote les structures des constitutions fourmillent chacune d'une *opportunité* institutionnelle qui voit ou ne voit pas le jour et qui dans le texte de *La Politique* est soulignée par l'utilisation de *tugchanô*⁵¹. C'est le monde du relatif qui est alors abordé par le philosophe, dans la réalité ou dans la réflexion politique : variété des conditions de cens ou d'âge pour l'accès aux magistratures, variété des parties de la cité, possibilité pour l'oligarchie de trouver son salut dans la discipline, et pour la Grèce d'avoir une position dominante à condition de réaliser une unité de *politéia*, variété des toponymes selon les diverses colonisations, car pour Aristote l'implantation des populations et les vocables qui en découlent font partie de la préparation de la *politéia* tout comme la terre, variété des histoires institutionnelles, les Egyptiens pouvant se vanter de bénéficier de l'expérience la plus ancienne⁵².

Enfin, au plan théorique et pratique : "Dire est affaire de souhait (*euchês*) ; réaliser, affaire de chance (*to dé sumbênai*

47. V, III, 1303 a 3-10.

48. V, VI, 1303 b 12.

49. VI, VI, 1320 a 19, 22.

50. IV, 1288 b 24-25.

51. IV, 2, 1289 b 12-17, 27-28 ; longue liste des possibilités : VI, I, 1316 a 36, 1316 b 36, 1317 a 34.

52. III, XI, 1282 a 31 ; VI, III, 1318 a 31, VI, 1321 b 10 ; VII, VII, 1327 b 33, X, 1329 b 11-30, 32-33.

tuchès)"⁵³. Maxime qui montre combien la recherche d'une finalité peut être nuancée, et non dogmatique, et combien le risque d'erreur est grand : "Parfois le but est bien posé, mais on se trompe sur les moyens pratiques de l'atteindre (*tuchein*), parfois on trouve bien tout ce qui peut mener à la fin (*épitugchanousin*), mais la fin qu'on s'est proposée est mauvaise ; ... et l'on ne réussit pas à trouver (*tugchanousi*) les moyens de réaliser la fin qu'on se propose". On mesurera dès lors la différence qui sépare le Platon des *Lois* : "Que c'est un dieu, et avec un dieu la fortune et l'occasion (*tuchè kai kairos*) qui gouvernent toutes les affaires humaines sans exception", des textes de la *Politique* où la *nature*, en ses quatre causes, a pris la place du divin ⁵⁴.

On peut donc conclure que d'un livre à l'autre de *La Politique* Aristote n'a point modifié son point de vue sur un des aspects du temps : le hasard ou la fortune comme cause de l'événement. Le passé expliquant le présent, plus la cité comporte d'éléments caractéristiques du *vivre*, et plus il apparaît que le poids du hasard a joué dans le passé et joue encore dans le présent pour expliquer une situation historique. Si la notion de hasard s'oppose à la finalité, elle peut aussi représenter quelque chose de plus nuancé et de plus riche : l'opportunité. Car si la cité de la réalité permet au philosophe un constat pessimiste : il *se trouve* que la plupart des cités n'ont pas un bon état constitutionnel, la conception aristotélicienne du temps propose en compensation son corollaire, c'est-à-dire l'occasion à saisir pour faire de l'événement, dont la causalité est hasard ou fortune, une *bonne fortune* au sens aristotélicien du terme, autrement dit assurer dans le futur la suprématie du *bien vivre* sur le *vivre*. La *bonne fortune* est bien un chemin entre la réalité décevante et l'idéalisme à atteindre. On peut donc dire encore que le pessimisme aristotélicien sur la réalité appelle son complément à la fois symétrique et opposé : l'optimisme du philosophe qui écrit pour conseiller le *nomothète* ou l'homme politique qui transformeront la réalité. Toutefois Aristote aime aussi évoquer en plus du hasard la notion d'accident, et il convient d'examiner ce terme dans la *Politique* : usage banal ou philosophique⁵⁵ ?

53. VII, XII, 1331 b 21-22.

54. VII, XIII, 1331 b 31-37 ; PLATON, *Lois*, IV, 709 b - c.

55. Il n'y a pas accord en ce domaine, voir les discussions de : J. DAY, *op. cit.* ; J. DAY, M. CHAMBERS, *op. cit.*, p. 42-65, qui marquent l'originalité de la position aristotélicienne, tandis que E. SCHUETRUMPF, *op.*

C. DE L'ACCIDENT À L'HISTOIRE

L'expression la plus nette de l'accident chez Aristote est *kata sumbêbêkos*, cependant, comme pour la notion de hasard, le verbe *sumbainô* dont est tiré l'expression mérite l'attention. *Sumbainô* est un verbe à signification riche chez Aristote : il exprime ce qui arrive, ce qui résulte de quelque chose, comme la *Physique* le montre clairement⁵⁶. Il est donc utilisé dans les démonstrations, en particulier dans le syllogisme, pour caractériser des enchaînements logiques. Lorsque ceux-ci sont corrects du point de vue philosophique aristotélicien, le texte aime à le souligner par des termes comme *kata logon*, *eulogôs*, *to anagkaion*. Toutefois *sumbainô* permet aussi de mettre en valeur dans un raisonnement ce qui est mauvais et l'erreur peut être soulignée, comme précédemment, d'un "nécessairement" qui démontre cette fois-ci les conséquences inévitables d'un raisonnement mal posé au départ. C'est alors la grande question de l'erreur dans les constitutions qui est posée, 'cause formelle' des mutations dans les institutions ; l'analyse de ce problème se fera plus tard. Le double aspect logique de *sumbainô*, *présent dans tous les livres*, est surabondant dans la *Politique* et défie la citation de détail. C'est pourquoi il peut être plus intéressant de voir ce que donne précisément ce verbe dans la *Politique*, lorsque la notion d'accident intervient, c'est-à-dire lorsque le texte mentionne "ce qui arrive, mais ni toujours et nécessairement, ni le plus souvent"⁵⁷. Il conviendra en conséquence de faire la comparaison entre le hasard et l'accident.

Comme dans le cas du hasard, l'accident se distingue de la finalité naturelle, ainsi que le dit la *Physique* en opposant essence et accident⁵⁸. Le livre I de la *Politique* le manifeste très clairement à plusieurs reprises.

Ainsi la nature tend-elle à marquer des différences entre les corps des hommes libres et ceux des esclaves, "cependant le contraire se produit souvent (*sumbainei dé pollakis kai tounanton*)"⁵⁹ ; c'est

cit., estime qu'au contraire le terme *sumbainô* rejoint dans la *Politique* le sens commun qu'il a chez les prosateurs.

56. ARISTOTE, *Physique*, II, 192 b 23, 194 a 3, 194 a 3, 195 b 1, 196 b 23, 25, 198 a 7 ; VIII, 256 b 10.

57. ARISTOTE, *Métaphysique*, X, 1065 a 2-3.

58. ARISTOTE, *Physique*, II, 192 b 22-23.

59. ARISTOTE, *Politique*, I, III, 1254 b 32.

donc dans le domaine de la servilité naturelle que la réalité accidentelle contredit le plus l'intention naturelle. Cela montre bien sûr la difficulté, pour Aristote, à établir la théorie de l'esclavage *par nature*. En effet, le terme 'souvent' pose problème : un accident qui se produit souvent, mérite-t-il encore le nom d'accident, puisque la finalité naturelle suppose nécessité et régularité ? En effet, d'une part 'ce qui arrive', *sumbainô*, s'accompagne quelque fois de la notion de rareté, comme on le voit au livre IV de la *Politique*⁶⁰ au sujet de certaines causes à juger par un des tribunaux athéniens, et cette notion se rapproche alors de l'accident sans lui être identique, d'autre part la *Métaphysique* est claire : "Accident se dit de ce qui appartient à un être et peut en être affirmé avec vérité, mais n'est pourtant ni nécessaire, ni constant"⁶¹, ce qui suppose l'absence de fréquence. Mais dans la *Physique* on peut lire aussi que la notion d'accident voisine avec celle de grand nombre : "La cause par soi est déterminée, la cause accidentelle indéfinie ; car la multitude des accidents possibles d'une chose est indéfinie", et de même il est écrit dans la *Métaphysique* : "L'Être par accident... n'est pas nécessaire, mais indéterminé, et d'un tel être les causes sont inordonnées et en nombre infini"⁶². Commentant la *Métaphysique* avec finesse, J. Tricot fait remarquer à propos de la notion de 'ce qui arrive le plus souvent' chez Aristote : "C'est la *constance approchée*, ce qui se reproduit avec une certaine fréquence; substitut imparfait, pour le Monde sublunaire, du nécessaire et de l'immuable, il est la manifestation de l'ordre de la Nature. Cette notion doit être prise au sens objectif ; elle n'est pas le résultat d'un défaut dans l'observation, mais d'une impuissance et d'une inexactitude absolue, inhérente à la chose elle-même"⁶³. La notion d'accident fréquent est donc symétrique de cette constance approchée, 'ce qui se produit le plus souvent', son reflet inversé ; en effet, plus la nature réussit à atteindre sa finalité et plus l'accident est rare, au contraire plus l'impuissance de la nature se manifeste et plus l'accident est fréquent. En conséquence, la notion d'accident

60. *Id.*, IV, XVI, 1300 b 29 (*sumbainei dé ta toiauta en tô panti chronô oligá...*).

61. ARISTOTE, *Métaphysique*, IV, 30, 1025 a 13-15.

62. ARISTOTE, *Physique*, II, 5, 196 b 31 ; *Métaphysique*, X, 8, 1065 a 25-27.

63. J. TRICOT, *Aristote, La Métaphysique*, I, Paris, 1970, p. 321-22, n. 2 ; pour une étude complète des relations de la *Politique* et de la *Métaphysique*, A. KAMP, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesenstheorie und Polisordnung*, Fribourg - Munich 1985.

fréquent conforte au livre I l'idéalisme de la théorie de l'esclavage *par nature* au lieu de le détruire, puisque le couple adverse finalité réussie - accident rare manifeste une solidarité évidente dans ses réalisations. Mais Aristote n'est pas assez dogmatique pour refuser de reconnaître les limites humaines de sa théorie. En effet, l'incapacité de la nature à éviter le fréquent accident qui rend impossible la distinction physique entre l'homme libre et l'esclave est un des arguments qui permet à Aristote d'envisager éducation et affranchissement pour l'esclave. La formule de l'accident fréquent montre, une fois de plus, que la *Politique* est un texte de la nuance et que cette nuance est nécessaire pour amener l'intervention souhaitée par le philosophe sur les institutions, même si celles-ci sont fondées sur la nature.

Dans l'analyse de la théorie de l'esclavage *par nature*, Aristote montre également combien l'accident peut être associé à la notion d'injustice. Les institutions humaines amènent en effet la possibilité d'un esclavage fondé sur la violence des prises de guerre, en permettant de vendre les vaincus, devenus des prisonniers, comme esclaves, ce que le Stagirite réproche, puisque la *nature* n'est pas le fondement d'une pratique qui repose sur les aléas de la guerre, donc sur des éléments accidentels⁶⁴. Mais, comme dans ce passage l'accident touche des citoyens dégradés à l'état d'esclaves, Aristote est plus enclin, ainsi que les hommes de son temps, à s'indigner de la situation qu'à remettre en cause, pour les esclaves, la théorie de l'esclavage *par nature*, parce que cette dernière justement ne réalise pas toutes ses fins.

Le livre III sépare, quant à lui, nettement homme libre et esclave, puisque c'est seulement *par accident* que l'un peut accomplir une tâche semblable à celle de l'autre : "Ainsi donc, les tâches des subordonnés de ce genre, ni l'homme de bien, ni l'homme d'Etat, ni le bon citoyen ne doit les apprendre, si ce n'est *occasionnellement* pour leur usage strictement personnel : dans ce cas, de fait, il arrive qu'il n'y ait plus ni maître d'une part ni esclave d'autre part (*ou... sumbainei ginesthai*)". Et encore : "L'autorité du maître, bien qu'il y ait, à la vérité, un même intérêt pour l'esclave *par nature* et pour le maître *par nature*, ne s'en exerce pas moins dans l'intérêt du maître, et seulement *par accident* (*kata sumbebèkos*) dans celui de l'esclave"⁶⁵.

64. *Id.*, I, VI, 1255 a 26-28.

65. *Id.*, III, IV, 1277 b 3-7 ; VI, 1278 b 32-37.

Si l'esclave au livre I contribue à assurer le *vivre* de l'homme libre, les biens matériels apportent également leur part à cette nécessité, et l'homme libre respectueux du *bien vivre* devrait les soumettre à une limite ; or, dit une fois de plus le philosophe, c'est le contraire qui arrive souvent⁶⁶. Là aussi l'expression montre bien le maintien par le philosophe d'un idéalisme, alors que l'analyse des faits prouve que la réalité humaine n'y est guère favorable : la notion d'accident, c'est-à-dire de ce qui n'est pas nécessaire, est bien à la fois la sauvegarde du concept de *cité par nature*, au sens aristotélicien du terme, et le gage d'une possibilité d'action sur ce qui arrive.

L'analyse idéaliste de la réalité se trouve encore très nettement affirmée par le philosophe grâce à la notion d'accident, lorsque la *Politique* manifeste le refus d'associer de manière inéluctable, pouvoir politique, quantité et groupe social, lors de la classification des constitutions. "Ce raisonnement rend donc évident, semble-t-il, que la souveraineté d'une minorité ou d'une majorité n'est qu'un accident (*sumbèbèkos*) propre soit aux oligarchies, soit aux démocraties, dû au fait que *partout* les riches sont en minorité et les pauvres en majorité"⁶⁷. Comment conserver la notion d'accident avec un phénomène aussi généralisé ? D'abord l'extension géographique du phénomène, traduite par le terme "*partout*", n'inclut pas la notion de nécessité, ensuite si ce phénomène existe "*partout*" au moment où le philosophe écrit, il n'est pas dit qu'il se produise *toujours*. En effet, Aristote, en envisageant l'hypothèse d'une majorité de riches au pouvoir dans la cité ou d'une minorité de pauvres dans la même situation, rend possible cette éventualité, même si elle n'est pas réalisée au moment où il écrit ; mais elle a pu l'être ou pourra l'être. Dès lors, il peut appeler oligarchie tout régime où les riches ont le pouvoir, qu'ils soient majoritaires ou minoritaires, et démocratie tout régime où les pauvres ont le pouvoir qu'ils soient eux aussi majoritaires ou minoritaires ; telle est la définition correcte de chaque régime. "Mais il arrive par accident (*sumbainei*), comme nous l'avons dit, que les riches soient en minorité et les pauvres en majorité", cet attribut est simplement *momentané*, malgré une diffusion généralisée dans l'espace⁶⁸. Où est donc l'intérêt d'un tel raisonnement ? Essentiellement dans la volonté de privilégier la logique sur l'histoire, c'est-à-dire la liberté créatrice

66. *Id.*, I, IX, 1257 b 32-33.

67. *Id.*, III, VIII, 1279 b 24-39.

68. *Id.*, III, IX, 1280 a 3-4.

du philosophe dans une analyse semblable à celle de la *Poétique* où la poésie est plus philosophique et d'un genre plus noble que l'histoire. En effet, pour le mathématicien toute quantité numérique peut être associée à n'importe quel objet au gré des hypothèses de travail et le Stagirite applique à la réalité historique cette méthode de travail. On en a la preuve dans le fait que *sumbainô* est dans la *Politique* le verbe utilisé par Aristote pour exposer des hypothèses, soulignées de plus par le mode conditionnel⁶⁹. En conséquence, cette manière de penser facilite dans la *Politique* les opérations intellectuelles ou pratiques sur les institutions, puisque la 'pesanteur sociale' de la réalité en est éliminée, c'est-à-dire cette "nécessité imitée propre à l'histoire (qui) répond à ce qui ne peut plus être autrement". Le sort de l'accident, c'est-à-dire de ce qui n'est pas nécessaire, de "ce qui n'est ni toujours, ni le plus souvent"⁷⁰, n'est-il pas justement de pouvoir être relativisé ou, comme le dit la *Métaphysique*, d'être placé en situation d'infériorité par rapport à l'essentiel : "Et puisque nul être par accident n'est antérieur à un être par soi, nulle cause accidentelle n'est non plus antérieure à une cause essentielle"⁷¹ ?

Le livre III de la *Politique* applique ces conceptions à l'histoire des cités grecques ; en effet, après avoir expliqué que la royauté est probablement née du désir, dans de *petites cités*, de récompenser les hommes de vertu éminente en raison de leur évergétisme, Aristote évoque cet accroissement quantitatif des cités, accroissement humain du corps civique et non de la dimension spatiale de la cité, on l'a vu, qui amène en conséquence un accroissement des hommes de vertu. Il ne semble pas que cet accroissement soit pour lui un élément nécessaire, même s'il est généralisé, car le Stagirite utilise *sumbainô* pour décrire une situation qui mène à l'instabilité par évolution vers l'oligarchie en raison du goût des richesses, puis vers la tyrannie et enfin vers la démocratie au moment où il arrive (*sumbainô*) que les cités sont encore plus grandes⁷². C'est justement cette série d'évolutions non essentielles qui permettent d'envisager une action sur les constitutions.

C'est dans le même esprit que le livre III propose la discussion sur l'existence d'un homme ou d'une famille entière dont la vertu est

69. *Id.*, III, VI, 1279 a 15-16 ; XIII, 1283 b 20-23 ; 1284 b 17-20.

70. ARISTOTE, *Métaphysique*, V, 2, 1026 b 30-33.

71. *Id.*, X, 9, 1065 b 1-4.

72. *Politique*, III, XIII, 1286 b 8-22.

totalelement supérieure à celle de leurs concitoyens : *sumbainô* désigne encore cette exception. "Il n'est pas naturel (ou *péphuké*) que la partie l'emporte sur le tout, et pourtant, à l'égard de qui possède une telle supériorité, c'est bien ce qui se produit (*sumbebèken*)"⁷³. La tension manifeste ici entre accident et finalité naturelle trouve une solution, comme on l'a vu pour l'esclavage, dans l'absence de dogmatisme au profit de l'éthique représentée par la vertu supérieure, plutôt que dans l'application mécanique de la théorie philosophique.

Or, le livre IV, qui inaugure la série des livres dits réalistes, reprend justement sur l'accident les démonstrations du livre III 'idéaliste' dans une parfaite continuité. En effet, *sumbainô* montre bien en premier lieu que la situation institutionnelle des cités existantes, celles qui n'ont ni la meilleure des constitutions ni même la constitution que les circonstances présentes permettraient, n'est pas une nécessité, mais au contraire que cette situation peut être modifiée⁷⁴. En second lieu, le livre IV rappelle très nettement le rapport accidentel établi par le livre III à propos des liens existants entre pouvoir, classe sociale et type de constitution : "Il faut donc dire plutôt qu'il y a démocratie quand les hommes libres sont les maîtres du pouvoir et oligarchie, quand ce sont les riches ; mais il arrive, par pur accident (*sumbainei*), que les premiers soient nombreux et les autres peu nombreux et, de fait, les hommes libres sont nombreux et les riches peu nombreux"⁷⁵.

Le même lien accidentel entre groupe social et fonctions politiques peut exister à l'intérieur des constitutions : "Que ces diverses fonctions soient exercées par certaines personnes séparément ou par les mêmes, cela n'a pas d'importance pour notre raisonnement ; souvent, en effet, il arrive (*sumbainei ... pollakis*) que les mêmes personnes soient à la fois hoplites et cultivateurs"⁷⁶.

On voit aussi se manifester la notion d'accident dans les difficultés d'analyse éprouvées par le philosophe lors de l'établissement du classement constitutionnel. En effet, les règles logiques délicatement élaborées par la pensée peuvent être modifiées accidentellement. "Telles sont donc toutes les espèces d'oligarchie et de démocratie ; mais on ne doit pas perdre de vue qu'en beaucoup d'endroits il se trouve (*pollachou sumbebèken*) qu'un régime qui, dans

73. *Id.*, III, XVII, 1288 a 15-29.

74. *Id.*, IV, 1, 1288 b 31.

75. *Id.*, IV, 4, 1290 b 2-4.

76. *Id.*, IV, 4, 1291 a 28-31.

sa législation, n'est pas démocratique, cependant, par l'effet des habitudes et du mode d'éducation, se comporte comme une démocratie ; et même, dans d'autres états à l'opposé, le régime, d'après sa législation, est de tendance démocratique, mais le mode d'éducation et les habitudes de vie en font plutôt une oligarchie. Cela arrive (*sumbainei*) surtout à la suite des changements de constitution : en effet, on ne brusque pas la transformation, mais dans les premiers temps, on se contente d'empiéter sur les autres grâce à de petits avantages, de telle sorte que les lois restent les lois précédemment en vigueur, mais le pouvoir passe de fait, à ceux qui changent le régime⁷⁷. Puisque ces transformations ne sont pas nécessaires - elles ne trouvent pas place en effet dans un classement normal des constitutions -, et qu'elles ne se produisent pas constamment, malgré une certaine importance de la diffusion du phénomène, elles relèvent de l'accidentel. Ici mieux que dans d'autres passages de la *Politique*, Aristote fournit une explication de la mise en place de l'accident qui se produit souvent : ce dernier s'installe dans le non respect, plus passif qu'actif, des finalités constitutionnelles par le citoyen, et il constitue en fait une *métabolè* déguisée, un changement, si peu conforme à la logique classificatoire qui repose sur la distinction rigoureuse des contraires, qu'il relève finalement des exceptions. On retrouve là l'indéfini de la *Physique* : le régime politique flotte entre oligarchie et démocratie, et vice versa, sans qu'il soit possible d'établir une séparation en règle entre ces deux constitutions.

L'absence de nécessité qui caractérise le plus généralement l'accident s'intègre au mieux à la 'cause matérielle', celle qui doit subir la domination de la 'cause formelle', c'est-à-dire de la finalité, quand celle-ci est correctement établie. C'est ce que souligne la *Métaphysique* : "C'est la matière, laquelle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, qui sera la cause de l'accident"⁷⁸. C'est ce que l'on retrouve dans la *Politique* : "Là où, de plus, il arrive (*sumbainei*) que le territoire (*chôra*) soit disposé de telle sorte que la campagne est fort éloignée de la ville, on peut facilement établir une bonne démocratie et une bonne *politéia*" ; cela est vrai aussi pour l'oligarchie qui repose sur la présence accidentelle d'une terre (*chôra*) propice à l'élevage des chevaux⁷⁹. Pour Aristote, aucune finalité intelligible par l'esprit humain ne peut rendre compte du

77. *Id.*, IV, 5, 1292 b 11-21.

78. ARISTOTE, *Métaphysique*, V, 2, 1027 a 14-15.

79. *Id.*, VI, IV, 1319 a 32 ; VII, 1321 a 8.

fait que la terre ait tel aspect en tel lieu plutôt qu'en tel autre ; seule la connaissance de la finalité constitutionnelle de la cité, c'est-à-dire de sa 'cause formelle', peut amener le *nomothète* à réaliser l'intérêt de cet accident territorial pour la cité à fonder. Inversement, la 'cause formelle', bien établie dans la constitution de la cité, c'est-à-dire la prédominance du *bien vivre* sur le *vivre*, permet de négliger les conséquences nuisibles des traits matériels du territoire, ainsi l'accès à la mer, accident territorial, peut être envisagé dans la bonne cité, si les conséquences humaines et institutionnelles de l'afflux de marchands ont été maîtrisées⁸⁰.

Il en va de même pour le statut de la musique dans la cité idéale. *Sumbainô* montre dans ce passage une fois de plus que l'accident fréquent contrarie la finalité. "Puisqu'il arrive rarement aux hommes d'atteindre leur fin, mais que souvent au contraire (*sumbainei... oligakis gignesthai, pollakis...*) ils se délassent et se livrent à des jeux, même sans autre motif de plus que le plaisir, il peut leur être utile de trouver du délassement dans les plaisirs qu'offre la musique. Il est arrivé (*sumbèbèkè*) toutefois que les hommes fassent de leurs jeux une fin, sans doute parce que la fin, elle aussi, implique un certain plaisir, mais non un plaisir au hasard (*all' ou tèn tuchousan*)". Telle doit être dans la cité idéale la pratique de la musique : selon la finalité correcte de la cité idéale, elle doit être jouée en vue du *bien vivre*, c'est-à-dire de l'élévation du caractère moral et de l'âme et de ce fait elle doit écarter ou limiter au strict nécessaire l'autre utilisation, c'est-à-dire le plaisir du délassement, sensation physique pour le corps et l'esprit. Ce dernier aspect de la musique est pour Aristote un accident (*sumbèbèkè*), ce qui rapproche cette notion du terme de hasard utilisé plus haut, puisque l'un et l'autre ont en commun leur opposition à la finalité du *bien vivre*⁸¹. Il convient donc de préciser maintenant les relations de l'accident et du hasard dans la *Politique*.

Deux grands textes, la *Physique* et la *Métaphysique*, donnent les conceptions générales. Les deux aspects du fortuit, *tautomaton* (le hasard pur) et *tuchè* (la fortune) sont liés à l'accident, selon la *Physique* : "Donc, comme on l'a dit, quand ce caractère accidentel se présente dans les faits qui sont produits en vue d'une fin, alors on parle d'effets de hasard pur (*automaton*) et de fortune (*tuchè*)"⁸². La

80. *Id.*, VII, VI, 1327 a 18-20.

81. *Id.*, VIII, 1339 b 27-1340 a 7.

82. ARISTOTE, *Physique*, II, 5, 196 b 28-31.

différence entre les deux concepts de hasard pur et de fortune, dans la causalité par accident, est encore explicitée par la *Physique* : "On voit donc que la fortune est une cause par accident, survenant dans les choses qui, étant en vue de quelque fin, relèvent en outre du choix", et dans le même sens par la *Métaphysique* : "La fortune est une cause par accident de ce qui arrive normalement, selon un choix réfléchi, en vue d'une fin"⁸³. Dans le hasard pur, *tautomaton*, ces éléments de choix et de fin manquent, ainsi l'animal ne peut percevoir que des hasards spontanés, seul l'homme est capable de voir dans le hasard la fortune, c'est-à-dire juger si celle-ci est bonne ou mauvaise pour lui. L'accident relève donc de la modalité et la fortune de la causalité, mais l'un arrive par l'autre : la fortune se produit par accident. Aussi la *Politique* donne-t-elle des exemples de l'association explicite de l'accident et du hasard.

A Locres, selon le livre II, il est interdit de vendre son bien pour maintenir une similitude entre les citoyens : celle de la possession de biens fonciers. La finalité de la loi, c'est-à-dire la similitude des citoyens, est en fait troublée par accident en raison d'un hasard qui conduit le citoyen à la misère, l'*atuchia*, l'absence de bonne fortune. Pour maintenir la finalité de la loi, il ne reste plus à la cité qu'à reconnaître la place de l'accident, donc de l'exception, dans la réalité et à institutionnaliser le contraire de ses prescriptions, dans des limites précises : "La vente n'est légalement possible que si l'on prouve qu'on est tombé dans une infortune notoire"⁸⁴.

Le livre V offre à son tour trois exemples de l'union de la fortune et de l'accident. A Tarente, on l'a vu, un changement de régime eut lieu, qui fit passer la cité de la *politéia* à la démocratie ; sa cause fut par accident (*sumbainô*) en raison des infortunes, *tuchai*, c'est-à-dire des pertes démographiques subies par les notables au début du Ve siècle lors des guerres contre les Iapyges⁸⁵. Mais à Sybaris les conflits vinrent d'un autre type d'accident : une cité formée de gens pris au hasard et en n'importe quel temps⁸⁶. De même Aristote cite la paix ou toute "*eutuchia*" comme cause d'enrichisse-

83. *Id.*, II, 5 197 a 6-7 ; *Métaphysique*, X, 8, 1065 a 30-31 ; voir aussi V. GOLDSCHMIDT, Le concept d'autarcie, *Penser avec Aristote*, op. cit., p. 579, la finalité naturelle est menacée par la matière, le hasard, les monstruosité, les accidents qui rodent autour de l'Univers sublunaire.

84. ARISTOTE, *Politique*, II, VII, 1266 b 20.

85. *Id.*, V, III, 1303 a 3 et 10.

86. *Id.*, V, III, 1303 a 31.

ment accidentel dans les cités, ce qui provoque une modification de régime politique⁸⁷. Ainsi accident et hasard ou fortune sont-ils étroitement liés et le Stagirite peut classer des faits historiques dans la catégorie des actes dont la cause est *tuchè*, la fortune, et qui surviennent par accident.

En effet, le verbe *sumbainô* est couramment utilisé dans la *Politique* pour qualifier l'exemple historique qui conforte une démonstration théorique. La notion de fortune y est le plus souvent implicite ou apparaît au détour du raisonnement.

Cela est net au livre II dans l'examen d'une institution sociale particulièrement importante chez les Grecs : la servilité. Le point de départ du raisonnement aristotélicien est que les citoyens doivent être libérés de toutes les tâches relevant du matériel, la pure nécessité, ce *vivre* qui doit être soumis au *bien vivre*. Seulement l'application de ce principe, de l'aveu même du philosophe, n'est pas facile à réaliser. Ce qui arrive (*sumbainô*) dans la réalité, lorsque ces tâches sont assurées dans les cités par des populations asservies, c'est la révolte. En Laconie, où les hilotes exploitent l'*atuchia*, l'infortune, de leurs maîtres, "il est évident qu'on ne trouve pas la meilleure manière, quand il arrive (*sumbainô*) de tels déboires avec le corps des hilotes"⁸⁸. Au contraire, en Crète, "il n'est encore jamais rien arrivé de pareil (*sumbèbèken*)"; c'est, en effet, la similitude des institutions sociales dans l'ensemble des cités de l'île qui garantit, pour le Stagirite, l'absence d'intervention de chaque cité dans les affaires intérieures de ses voisines, en particulier en ce qui concerne les populations dépendantes⁸⁹. La tonalité du passage sur la Laconie et sur la Crète est celle de l'*accident*. De fait, les populations serviles sont ramenées par Aristote vers le *vivre*, elles doivent donc être soumises aux citoyens représentant eux le *bien vivre*. Mais les citoyens subissent à leur tour le hasard, qui relève lui-même de la matière, dans son aspect le plus négatif pour eux, l'*atuchia* ; justement, les hilotes profitent de cette *mauvaise fortune* pour menacer les citoyens. En ce qui concerne la Crète, Aristote explique bien, en outre, que la nature (*phuoû*) et la position géographique (*keimai* ou *topos*) de l'île amènent pour les cités la possibilité de domination sur la Grèce et l'absence de révoltes des

87. *Id.*, V, VI, 1306 b 12.

88. *Id.*, II, IX, 1269 b 11-12.

89. *Id.*, II, IX, 1269 a 39-1269 b 3.

dépendants ruraux⁹⁰. Or, il s'agit de la nature au sens le plus physique du terme, donc d'un élément fortuit, mais d'une *eutuchia* cette fois-ci. Finalement, si l'on compare la Crète à la Laconie, il apparaît que la continentalité de Sparte, un aspect de la 'cause matérielle' de la cité, constitue le point départ d'une mauvaise fortune dont les facettes sont multiples. L'exemple historique démontre bien au livre II l'intrusion de la fortune, c'est-à-dire de la cause par accident dans le monde des citoyens.

Le philosophe utilise, toujours au livre II, la même démonstration au sujet des femmes de Sparte ; celles-ci, livrées à elles-mêmes et sans lois, donc soumises au hasard, ne connaissent que dérèglement et mollesse : "C'est précisément ce qui est arrivé (*sumbèbèken*) à Lacédémone"⁹¹.

Les biens matériels des Spartiates profitent également d'une analyse similaire dans la *Politique*, même si le législateur y est désigné comme directement responsable de la situation : "Les uns en sont venus (*sumbèbèkè*) à posséder une fortune excessivement grande, tandis que d'autres n'en ont qu'une petite"⁹². C'est en effet l'absence de raisonnement correct qui a entraîné, selon le Stagirite, le législateur de Sparte à mésestimer le rôle de la 'cause matérielle' dans l'équilibre social ; d'une part, il est mal vu de vendre sa terre et corrélativement d'en acheter, d'autre part il est possible de la donner ou de la léguer ; d'où le libre jeu du hasard, typique chez Aristote de la 'cause matérielle'.

En outre, à Sparte, les banquets en commun doivent faire des citoyens spartiates des 'semblables', mais "le résultat est tout le contraire (*sumbainei tounantion*) de l'intention du législateur" ; en effet, le *nomothète* n'a rien prévu pour empêcher la *mauvaise fortune* de faire sentir par accident ses méfaits sur la participation matérielle des citoyens aux repas en commun et pour éviter la déchéance civique des Spartiates appauvris⁹³.

Enfin, en ce qui concerne la constitution de Sparte, Aristote écrit au livre II : "La démocratie arriva (*sunèbainen*) à sortir de l'aristocratie". En effet, au point de départ, il y a l'intention du *nomothète* : recruter les *Éphores* parmi le *dèmos* ; or, les hommes les plus pauvres accédant à cette magistrature, la corruption et la démagogie envahirent la cité, d'où le changement institutionnel.

90. *Id.*, II, X, 1271 b 32-40 ; 1272 b 16-17.

91. *Id.*, II, IX, 1269 b 19.

92. *Id.*, II, IX, 1270 b 16-22.

93. *Id.*, II, IX, 1271 a 29-32.

S'agit-il d'un accident survenu en raison du hasard ? Aristote hésite sur l'interprétation à donner au point de départ d'une évolution qu'il ne réproouve qu'à demi, car une conséquence de cette évolution est bonne : "Il est vrai que cette autorité consolide le régime ; car le peuple se tient tranquille du fait qu'il a part à la magistrature suprême". C'est pourquoi finalement Aristote expose ses doutes sur l'appréciation correcte à donner de cette évolution : "Et ce résultat, oeuvre du législateur ou effet de la fortune (*tuchè*), arrange bien les affaires"⁹⁴. Le philosophe ne peut trancher. Cependant, il ne peut exclure qu'un accident, l'*infortune* matérielle des Éphores, élément tout fortuit, ait donné à son tour par accident une *bonne fortune*, l'équilibre social par la mainmise des pauvres sur une institution politique. Là aussi finalement un exemple historique s'exprime par l'accident (*sumbainô*).

On pourrait multiplier les recherches sur ce thème, en particulier au livre V⁹⁵, tôt ou tard dans le raisonnement apparaîtrait le poids excessif de la matière, le *vivre*, comme élément accidentel venant troubler le jeu de la finalité institutionnelle correcte. Toutefois, en dehors des exemples historiques que l'on vient d'examiner, le verbe *sumbainô*, dans la *Politique*, peut encore avoir la fonction de signaler l'accident lors de l'étude des théories philosophiques.

La critique de la communauté des femmes et des enfants dans l'analyse aristotélicienne de la *République* de Platon est particulièrement riche en ce qui concerne l'utilisation de *sumbainô* et de *tuchè*. Socrate y fait la part trop belle au hasard, donc à ce qui arrive par accident⁹⁶ ; la démonstration se terminant d'ailleurs par l'exemple historique de la Haute-Libye, qui, d'après ce qu'a entendu dire Aristote, prouve la justesse de sa critique des conceptions platoniciennes.

En conclusion, si le temps est pour Aristote la mesure du mouvement en train de se faire, cette mesure, dans la vie politique de la cité, est analysée par le philosophe au moyen des mêmes concepts que ceux utilisés dans les autres domaines de sa philosophie. *Ce qui arrive* dans la cité ou *ce qui se produit* obéit à la théorie des quatre causes, l'événement historique est donc perçu à travers ce prisme. De ce fait tout ce qui paraît dans le *présent* trop matériel aux yeux du

94. *Id.*, II, IX, 1270 b 6-20.

95. *Id.*, V, IV, 1304 b 20, 39 ; VI, 1305 b 5, 33 ; 1306 a 9, 16, 29 par exemple.

96. *Id.*, II, III, 1261 b 24, 33, 39 ; 1262 a 3, 5, 18.

philosophe est déprécié et amené à la cause par accident, c'est-à-dire la fortune qui a joué son rôle dans le passé. Ce point de vue est totalement différent de celui de l'historien, car il comporte un jugement de valeur qui n'a pas pour Aristote la futilité d'une opinion, mais qui comporte un fondement scientifique. Or la possibilité d'identifier le hasard comme cause par accident dans la vie de la cité ou dans les pensées philosophiques, donc d'affirmer que *ce qui arrive n'est pas nécessaire*, est pour Aristote la condition même qui permet l'action future dans le but d'une amélioration des institutions. Et, contrairement à ce que pensait W. Jaeger, il n'y a pas là de rupture épistémologique dans la *Politique* : l'analyse de *ce qui arrive* aux cités non seulement demeure stable d'un livre à l'autre, mais encore établit des complémentarités plutôt que des ruptures, c'est-à-dire une voie de la réalité à l'idéal. L'étude de ce qui est possible doit le confirmer.

D. LE POSSIBLE

"Le terme le plus général pour signifier le possible dans *La Politique* est *endechetai*, forme impersonnelle. En effet, le philosophe utilise aussi *dunatos*, mais la qualité d'adjectif de ce terme restreint la possibilité de généralisation que l'on trouve dans *endechetai*, toutefois on ne négligera pas les utilisations les plus expressives de *dunatos* ou *adunatos*. Dès lors l'étude de ce terme comme expression du possible doit montrer la solidarité établie par le philosophe entre l'analyse de l'événement et de ses causes et la réponse correcte à apporter à cet événement. De fait, c'est ce que l'on peut mettre en évidence à la lecture des huit livres de la *Politique*, sans qu'il soit nécessaire de les distinguer comme livres idéalistes et réalistes tant se manifeste la constance de l'analyse aristotélicienne.

Il faut en premier lieu laisser de côté les utilisations les moins expressives du terme *endechetai*, telle l'expression "le mieux possible"⁹⁷, qui relèvent du langage banal, et s'attacher aux passages qui entraînent une signification philosophique plus dense. En effet, *endechetai*, comme *sumbainô*, est associé à la fonction purement logique de l'analyse ; le terme est alors par excellence celui

97. *Id.*, III, XVI, 1287 a 3-6 ; IV, XIV, 1298 a 27 ; VI, V, 1317 b 25 ; VII, VIII, 1328 a 36, 1328 a 39, XII, 1332 a 36, XII, 1331 b 29, XIII, 1332 a 6, XVII, 1336 a 9 ; VIII, III, 1338 a 40.

des hypothèses, des combinaisons logiques ou des incompatibilités. *Endechetai* ouvre ainsi le champ à la *possibilité* d'une activité scientifique telle qu'Aristote la conçoit, et ce aussi bien au livre I qu'au livre IV⁹⁸.

Endechetai permet, au livre II, de poser l'hypothèse de la *possibilité* d'un débat sur l'opportunité de garder ou d'écarter les lois anciennes de la cité avec une intention pratique, c'est-à-dire adopter une position ferme à ce sujet en vue de l'avenir des cités⁹⁹.

Endechetai permet encore au livre III d'envisager l'hypothèse d'une *possibilité* de séparation du lieu, *topos*, et des hommes dans la cité, avec une vérification dans la réalité grâce à l'exemple historique, de considérer également la *possibilité* d'existence d'une stratégie à vie dans tous les régimes politiques, enfin d'envisager la *possibilité* de doter l'homme destiné à régner d'une armée sous peine de le réduire à l'impuissance¹⁰⁰.

Toujours au livre III, *endechetai*, doublé des deux adjectifs *dunatos* et *adunatos*, formule une *aporie* : les lois *peuvent* inclure certaines questions et non pas d'autres, en conséquence cela "amène à chercher si le règne de la loi la meilleure est préférable à celui de l'homme le meilleur". Hypothèse certes, en réponse à l'hypothèse du roi-philosophe du *Politique* de Platon, mais formulée à partir d'un problème réel à résoudre pour l'avenir : celui du pouvoir royal et de ses rapports avec la loi; autrement dit les compétences de l'un et l'autre dans la cité¹⁰¹.

Le verbe *endechetai*, même dans les raisonnements contenant le plus d'abstraction syllogistique comme les *hypothèses* formulées au sujet de la vertu au livre III, reste ouvert sur la réalité dans son aspect de diversité : "La perfection du citoyen est donc nécessairement en rapport avec le régime. Par suite, s'il y a plusieurs formes de régime politique, il ne peut (*ouk endechetai*) évidemment pas y avoir pour le bon citoyen une seule et unique vertu, la vertu parfaite. Or l'homme de bien, disons-nous, c'est une seule et unique vertu qui le définit, la vertu parfaite. Il est donc clair qu'on peut (*endechetai*) être bon citoyen sans cette vertu qui fait l'homme de bien"¹⁰². La même préoccupation se manifeste au livre IV qui envisage pour

98. *Id.*, I, I, 1252 a 22 ; IV, II, 1289 b 23-24.

99. *Id.*, II, VIII, 1268 b 30.

100. *Id.*, III, III, 1276 a 20 ; XV, 1286 a 1-5 ; 1286 b 27-31.

101. *Id.*, III, XVI, 1287 b 15-25 ; voir PLATON, *Politique*, 292 d-297 b.

102. *Id.*, III, IV, 1276 b 30-33.

l'action constitutionnelle la double possibilité : idéal et réalité, c'est-à-dire les lois les meilleurs absolument ou les lois les meilleures dans la mesure du possible pour des citoyens donnés¹⁰³. Le livre V expose aussi des *hypothèses* sur la vertu en continuité avec les problèmes que l'on vient de souligner¹⁰⁴. Le livre VII enfin aime à introduire l'*hypothèse par endechetai* dans le désir de démontrer par l'absurde ce que donnent certaines théories confrontées à la réalité, dans le désir aussi, toujours au sujet de la vertu, de confronter le possible de la réalité à l'idéal éthique qui doit lui être supérieur.

Ces préoccupations typiquement aristotéliennes sont évidentes lorsque le philosophe associe *tugchanô* et *endechetai*, en soulignant en effet qu'il se trouve qu'il a fourni les explications nécessaires sur la nature et sur l'éducation devant conduire à la vertu, mais qu'il se peut qu'une erreur demeure encore dans la pensée d'un lecteur adhérent aux conceptions communes sur le sujet, d'où la reprise du raisonnement. Ailleurs, au début de ce même livre VII, Aristote estime au contraire qu'il faut faire au plus bref et pense que l'on ne peut donner tous les arguments¹⁰⁵. L'*hypothèse* est donc une projection intellectuelle sur un avenir proche, mais dans certaines limites déterminées par le philosophe.

Endechetai apparaît en outre comme le terme qui souligne les combinaisons institutionnelles possibles dans les théories politiques comme dans la réalité. C'est là que l'on retrouve la notion d'accident. En effet, la combinaison accidentelle par excellence concernait, on l'a vu, la définition de l'oligarchie et de la démocratie : "La souveraineté d'une minorité ou d'une majorité n'est qu'un accident (*sumbebèkos*) propre soit aux oligarchies, soit aux démocraties, dû au fait que partout les riches sont en minorité et les pauvres en majorité". Cette affirmation avait pour but, à l'image du raisonnement mathématique, de libérer des contraintes 'matérialistes' les possibilités créatrices du philosophe en vue d'une action sur les institutions de la cité. De fait, ainsi que le souligne la *Politique* à de très nombreuses reprises, ces contraintes 'matérialistes', incompatibles avec l'idéalisme aristotélien, le *bien vivre*, sont trop souvent présentes dans la réalité des cités et dans les théories philosophiques de ses prédécesseurs. Le possible est dès lors placé dans certaines

103. *Id.*, IV, VIII, 1294 a 7-8.

104. *Id.*, V, IX, 1309 b 11.

105. *Id.*, VII, III, 1325 a 2, b 3, IV, 1326 b 9, XIII, 1332 a 36, 1334 b 6-10 ; I, 1323 b 39.

limites, mais à l'intérieur de celles-ci Aristote peut en jouer librement à la manière du mathématicien. C'est ce que le livre IV résume en une belle formule : "Il faut *pouvoir* distinguer combien de manières de procéder sont possibles". On a pu d'ailleurs remarquer que le syllogisme pratique chez Aristote impliquait une délibération pratique sur les moyens proche des méthodes d'analyse mathématique¹⁰⁶.

Un exemple typique de cette méthode de travail est également offert par le livre IV : "Ainsi, lorsqu'on aura tenu compte de toutes les combinaisons possibles (*endechomenoi*) de ces variétés, on obtiendra des espèces animales différentes, et juste autant d'espèces animales qu'il y a de combinaisons des organes essentielles ; et c'est exactement la même chose aussi pour les diverses constitutions dont on a parlé"¹⁰⁷. Exemple remarquable puisqu'il utilise la biologie à la manière des mathématiciens en supposant que la nature - ce qui n'existe pas - ait pu créer plusieurs types de bouches, d'estomac, d'organes locomoteurs ou sensoriels et ait pu les combiner à son gré. C'est là que le philosophe se sent à l'aise : dans cette libre combinaison qu'il va proposer aux institutions politiques, mais dans les limites qu'il s'est lui-même imposé, celles de la cité *par nature*. Cet exemple est suivi d'une description des parties de la cité qui peuvent être combinées, c'est-à-dire de l'association des divers groupes sociaux et des diverses fonctions politiques. Le problème est encore évoqué à plusieurs reprises non seulement au livre IV, mais aussi au livre VII¹⁰⁸.

Toutefois la libre combinaison peut également jouer à une échelle plus petite, c'est-à-dire à l'intérieur des parties distinguées au sein de la cité. Le philosophe examine par exemple dans la fonction judiciaire la libre combinaison des éléments suivants : d'une part les manières différentes de recrutement des juges selon le caractère de la constitution, démocratique ou oligarchique, d'autre part les diverses compétences des tribunaux¹⁰⁹.

Mais la liberté de combinaison admet pour le bien de la cité une limite fonctionnelle, celle due à la nécessité d'avoir un bon rendement institutionnel : dans les très grandes cités on peut et on doit, *endechetai te kai dei*, admettre la règle suivante, une seule

106. *Id.*, IV, XV, 1299 a 13 ; G. EVEN-GRANBOULAN, Le syllogisme pratique chez Aristote, *EPh*, Philosophie grecque II, Platon, Aristote, Epicure, Janvier-Mars, 1, 1976, p. 73.

107. *Id.*, IV, IV, 1290 b 35, 1291 b 3.

108. *Id.*, IV, IV, 1291 b 3 ; IV, XII, 1296 b 17-21 ; VII, VIII, 1328 b 25 et 30.

109. *Id.*, IV, XVI, 1291 b 3.

tâche à accomplir pour chaque magistrat, ce qui correspond d'ailleurs à un des sens du terme *tugchanô*, que nous avons déjà analysé. Il se trouve que l'expérience montre en effet que l'efficacité est liée en général à l'unicité de la tâche, le possible doit le traduire, selon la correspondance établie par le philosophe entre l'analyse de 'ce qui arrive' et de 'ce qui est possible'.

Enfin, le livre VII, au sujet de la constitution de la cité idéale, admet une autre limite à ce jeu des combinaisons, limite complémentaire de la première, celle de la soumission du nombre des citoyens aux impératifs éthiques, ceux qui prennent en compte le *bien vivre* comme supérieur au *vivre*. Or, dans ce travail de recherche sur le possible et ses limites, le philosophe est amené à mettre en valeur des *incompatibilités*, qui relèvent certes de la logique, mais d'une logique mettant aussi en cause la vie sociale et politique.

Analysant les rapports du maître et de l'esclave, dans la théorie de l'esclavage *par nature*, Aristote souligne une *incompatibilité*, à savoir que l'autorité du maître s'exerce *naturellement* dans son propre intérêt et *accidentellement* seulement dans celui de l'esclave. Toutefois le philosophe reconnaît que dans un couple maître esclave fonctionnant de manière satisfaisante les intérêts sont communs. Reste une situation où le raisonnement *perd sa possibilité d'exister*¹¹⁰, donc manifeste l'*incompatibilité* de la théorie avec la réalité : la disparition de l'esclave, dans des conditions qui ne sont pas précisées.

Dans le livre II, Aristote, au sujet de la critique des théories de la *République*, mêle habilement le possible, *endechetai*, à deux notions : l'hypothèse de type mathématique et la combinaison des parties, pour montrer l'incohérence (*adunaton*) des propositions socratiques, ou si l'on préfère l'*incompatibilité* entre la finalité du discours socratique et les modalités du raisonnement pour y arriver. Le passage mérite d'être cité pour son exemplarité : "Enfin Socrate prive ses gardes même de bonheur, tout en prétendant que le législateur doit rendre heureuse la cité tout entière. Or celle-ci ne saurait être tout entière heureuse, si le plus grand nombre de ses parties ou toutes ou du moins quelques unes ne jouissent pas du bonheur. En effet, le bonheur n'est pas du même ordre que le nombre pair : celui-ci peut être l'attribut du tout sans l'être d'aucune de ses parties ; mais pour le bonheur, c'est chose impossible. Cependant si les gardes ne sont pas heureux, quels autres peuvent l'être ?

110. *Id.*, III, VI, 1278 b 32-34.

Certainement pas, à coup sûr, les gens de métier ni la masse des travailleurs manuels"¹¹¹.

Une autre belle incompatibilité est signalée par le philosophe : celle qui concerne la loi et les décrets. Il est *impossible* que le décret, qui appartient au domaine du particulier, ait la valeur générale de la loi. De même, pour *adunaton* : "Car, aussi bien que dans les autres arts, en matière d'organisation politique, il est *impossible* de tout codifier avec précision : les règles écrites sont forcément générales, les actions, elles, portent sur des cas particuliers", ou bien : "Car légiférer sur ce qui est matière à délibération, c'est une impossibilité (*adunata*)"¹¹².

Il en va de même pour richesse et pauvreté. Il est non seulement de bonne logique, mais encore il est réaliste de reconnaître comme fondement de l'analyse politique que richesse et pauvreté ne peuvent coexister dans le même individu. Ainsi le passage commence par *endechetai*, généralité de ce qui est *possible* selon l'avis commun, c'est-à-dire cumuler en une même personne plusieurs capacités : défendre le pays, assurer sa subsistance et exercer une fonction politique. Puis le texte se termine par *dunatos*, adjectif et forme verbale, pour ironiser sur l'opinion commune selon laquelle chacun *peut* posséder la vertu nécessaire à l'exercice des magistratures et enfin pour affirmer l'*incompatibilité* de la présence simultanée de la richesse et de la pauvreté chez le même individu, notion sur laquelle la contestation ne sera pas possible. Pour toutes ces raisons le livre III peut, à propos des constitutions, affirmer qu'elles ne peuvent pas (*adunatos*) avoir pour fondement la commensurabilité de toutes choses.

De même, au livre V, il est *impossible* à la démocratie d'exister et de durer sans les pauvres, et à l'oligarchie sans les riches ; c'est pourquoi le livre VI en tire les conséquences : on *peut* établir une démocratie là où la *masse* vit de l'agriculture et de l'élevage du bétail, ce qui suppose de fait de faibles revenus pour chacun. Quant à la constitution des Carthaginois, analysée au livre II, elle est parfaitement illogique dans son analyse de la richesse et de la pauvreté : "Il est logique (*eulogon*) que ceux qui ont acheté leur charge s'accoutument à en tirer profit, quand c'est à leurs dépenses qu'ils doivent leur pouvoir ; il est étrange (*atopon*), en effet, de supposer qu'un homme pauvre mais honnête veuille gagner de

111. *Id.*, II, 1264 b 15-24.

112. *Id.*, IV, IV, 1292 a 37 ; II, VIII, 1269 a 9-12 ; III, XIV, 1287 b 22.

l'argent, tandis qu'un homme moins honnête ne le voudrait pas pour compenser ses dépenses". Tous ces thèmes sont à rapprocher des nombreuses discussions de la *Métaphysique* sur l'être et le non être, notions qui en bonne logique doivent s'exclure.

Revenant ailleurs dans la *Politique* sur le thème de la pauvreté, Aristote fait remarquer que la pauvreté *exclut la possibilité* d'une vie de loisir, typique chez le rentier de la terre ou chez le rentier des activités artisanales et commerciales¹¹³. Toutefois, il est pour Aristote un domaine où le maintien de l'opposition des contraires, c'est-à-dire le respect du principe de non-contradiction, typique des sciences mathématiques, n'est plus vrai : la physique, la science qui est le plus profondément insérée dans la matière, domaine par excellence de l'indéfini. En effet, la science physique comporte la *possibilité* du *mélange*, acte où les oppositions se diluent pour arriver à la *médiété*, telles les notions de tiède par rapport à chaud et froid, de gris par rapport à noir et blanc etc... Dès lors, dans la vie politique des cités, la constitution mixte (*to méson*) joue ce rôle. Lorsqu'elle est parfaitement réalisée, on *peut* appeler une constitution à la fois démocratique et oligarchie ; on y décerne les deux extrêmes, mais sans qu'ils s'annulent l'un l'autre, c'est-à-dire lorsqu'ils sont en parfait équilibre¹¹⁴. Avec la science physique, Aristote trouve ce qui fait l'originalité de sa pensée par rapport à celle de Platon : ne pas séparer matière et forme (ou idée), mais proclamer dans leur *indissolubilité* la supériorité de la forme sur la matière, c'est-à-dire leur hiérarchisation. Il faut donc voir maintenant le possible dans le réel.

Aux livres I et II¹¹⁵, le possible c'est ce qui dans la réalité, passée, présente ou future, ou dans les théories philosophiques existantes ne peut être conservé sous peine de construire un futur aussi erroné que le passé et le présent. Ainsi, dit Aristote, dans l'état actuel des pratiques de servilité, la *possibilité* de se fournir en esclave par des guerres dont la cause peut être injuste. Pour le futur, la théorie de l'esclavage *par nature* donnera la *possibilité* d'éviter cet écueil.

Au sujet de la *République* de Platon, Aristote envisage à la suite de son maître la mise en commun de tout ce qu'il est possible de

113. *Id.*, II, XI, 1273 b 2-5 ; III, XII, 1283 a 10 ; IV, IV, 1291 b 6 et 7, 1292 b 32-33 ; V, IX, 1309 b 38 ; VI, I, 1318 b 10.

114. *Id.*, IV, IX, 1294 b 13-16.

115. *Id.*, I, VI, 1255 a 24-25 ; II, I, 1261 a 2-6 ; IV, 1262 a 31 ; VIII, 1268 b 7.

partager. Mais Aristote se sert alors de 'ce qui arrive', avec un exemple historique à l'appui, pour montrer l'impossibilité de conserver la proposition socratique de la communauté des femmes et des enfants afin d'assurer l'unité des citoyens. Bien au contraire, pour le Stagiritte, l'unité de la cité *ne sera pas possible* avec les principes socratiques, car, comme le montrent les liens de parenté fonctionnant dans les sociétés grecques, cette connaissance des uns et des autres acquise au foyer rend seule possible l'atténuation ou la solution des conflits inévitables entre les êtres humains. Pour le futur, dit Aristote, si la théorie de la République était appliquée, elle donnerait, à l'inverse de ce que recherche Socrate, une aggravation des dissensions, étant donné que chez les gardiens les êtres humains, ignorant les liens noués grâce la procréation, seraient tous des inconnus les uns pour les autres. De la même façon, le possible permet à Aristote de critiquer efficacement Hippiodamos de Milet et de rejeter ses propositions pour le futur. Ainsi pourra-t-on relever le conseil d'Aristote aux philosophes : "Sans doute faut-il imaginer des hypothèses (*hupotithesthai*) à son gré (*kat'euchèn*), mais pourtant rien d'impossible (*adunaton*)"¹¹⁶.

Au livre III, le possible, dans le présent des institutions civiques, est fortement lié à la notion d'accident. "C'est pourquoi le citoyen dont nous avons parlé existe surtout dans une démocratie ; dans les autres régimes on peut (*endechetai*) le trouver, mais pas nécessairement (*ou mèn anagkaion*)". Le possible sera alors pour le futur une meilleure définition du citoyen, celle qui correspond à 'ce qui arrive le plus souvent' et non à la rareté de l'accident, afin de permettre aux penseurs et aux législateurs une meilleure approche de la bonne cité. Aristote expose donc à la suite de ce passage la meilleure solution dans son caractère de généralité suffisant : "La nature du citoyen ressort ainsi clairement de ces considérations : quiconque a la possibilité de participer au pouvoir délibératif et judiciaire, nous disons dès lors qu'il est citoyen de cette cité, et nous appelons cité la collectivité des individus de ce genre en nombre suffisant pour vivre, en un mot, en autarcie"¹¹⁷.

C'est toujours dans la perspective d'une bonne définition générale que le philosophe envisage l'aporie de l'admission des travailleurs manuels à la citoyenneté. Il n'y est pas favorable, mais constatant que dans la réalité les avis et les pratiques divergent

116. *Id.*, II, VI, 1265 a 17-18.

117. *Id.*, III, I, 1275 b 5-7 ; 1275 a 17-21.

selon le régime, oligarchique ou démocratique, chacun ayant sa nécessité (*anagkaion*) positive ou négative en ce domaine, Aristote amorce un possible qui sera repris ailleurs dans la *Politique*. La vertu demande en effet le loisir ; le journalier, ou thète, ne peut l'avoir en raison d'une pauvreté qui le pousse au travail quotidien, au contraire le *banausos* enrichi possède le cens suffisant dans les oligarchies pour avoir la possibilité de prétendre à la fois à la situation de rentier et à celle de citoyen. L'exemple de Thèbes qui demande un temps de latence de dix ans à ces travailleurs pour exercer pleinement leurs droits civiques prouve la possibilité d'accepter pour le futur des cités cette solution qui est encore une médiété. C'est donc un livre dit par certains 'idéaliste' qui mène à une solution exploitée aussi par les livres 'réalistes' IV-VI.

La même possibilité de conciliation des contraires s'observe dans la réalité grâce à cette notion de médiane. En effet, le philosophe souligne que la vertu est possible (*endechetai*) pour l'individu et le petit nombre, comme le montrent les régimes monarchique et aristocratique, mais pour le plus grand nombre cela n'est pas possible, sauf dans un élément où justement masse et vertu sont intrinsèquement liées, c'est-à-dire les bataillons d'hoplites. Cette possibilité est riche d'extension : pris individuellement des gens médiocres ne peuvent pas être vertueux, mais, pris dans des liens de solidarité (*sunelthontas*), ils peuvent se bonifier au point de dépasser les individus vertueux. La seule limite qu'Aristote admet à cette possibilité, c'est la bestialité de la foule qui serait alors une impossibilité (*adunatos*), limite logique chez un philosophe qui a tant fait pour situer l'homme vis-à-vis de l'animal¹¹⁸.

De fait, comme on l'a vu dans la première partie de cette étude, le livre III de la *Politique*, paradoxalement à la fois si aporétique et si riche de perspectives historiques, ouvre la voie au possible du livre IV, c'est-à-dire l'action sur la réalité ; d'où l'évocation de "la constitution que rendent possible les circonstances présentes", d'où la recherche du "mieux possible pour la situation donnée", d'où enfin la définition de la meilleure constitution et du meilleur mode de vie pour la plupart des cités et la plupart des hommes, non pas l'idéal, *kat'euchèn*, mais le possible, *endechetai* et *dunaton*¹¹⁹. De fait le livre IV, comme l'indiquait le livre III, définit alors ce possible par la notion de milieu, *to méson*, cette médiété

118. *Id.*, III, VII, 1279 a 37-1279 b 2 ; XI, 1281 a 42-1281 b 2, 15-21.

119. *Id.*, IV, I, 1288 b 30-33 ; VIII, 1294 a 7-8 ; XI, 1295 a 25-33.

présente aussi bien dans la *Politique* que dans l'*Ethique à Nicomaque*. C'est donc la vertu "moyenne que chacun peut atteindre", c'est la classe moyenne des cités capables d'avoir une bonne *politéia*, et par conséquent une stabilité, ce qui constitue une *eutuchia* pour la cité¹²⁰. Le livre VII ne procède pas autrement dans la description de la cité idéale, on l'a vu, lorsqu'il recherche pour le choix d'un emplacement de la ville une médiation entre la terre et la mer, et pour le plan urbain les quinconces¹²¹.

En conclusion, le *possible* répond bien à 'ce qui se trouve être' et à 'ce qui arrive'. En effet, alors que dans la réalité présente des cités et dans les théories des penseurs politiques, Aristote voit trop souvent apparaître une prépondérance du *vivre*, le *possible* qu'il détermine pour le futur dans la *Politique* repousse au contraire cet aspect 'matérialiste' de la cité, qui ne peut pour le philosophe que brider sa liberté créatrice, et Aristote réaffirme alors la prépondérance du *bien vivre*. Pour réaliser cette ambition, Aristote reconnaît d'indispensables limites à la création, celles qui à ses yeux sont nobles : le respect des règles fondamentales de la logique et de l'efficacité. De plus, le Stagirite admet la valeur des modèles issus des sciences mathématique et physique pour orienter l'action institutionnelle. Au sein de ce processus, une démarche apparaît la plus appropriée pour assurer un chemin entre l'idéalisme et la réalité : la médiété.

Ainsi peut-on trouver un résumé particulièrement dense de l'ambition politique du philosophe dans le livre IV : déterminer les diverses échelles constitutionnelles - au plus bas la cité ayant une mauvaise constitution, au-dessus celle que rendent possible les circonstances présentes, enfin la meilleure des constitutions - et proposer un mode d'action en conséquence. Ceci sera pleinement réalisable avec une analyse correcte de la finalité, car le possible ne peut s'accomplir sans cette notion indispensable.

E. LA FINALITÉ

L'analyse de la 'cause finale' est pour Aristote indispensable non seulement pour apprécier les événements présents et passés à leur juste valeur, mais encore pour donner au possible sa plénitude de sens. En effet, l'achèvement d'un acte ou d'un être ne peut se mesurer que

120. *Id.*, IV, XI, 1295 a 38 ; b 30, 36; 1296 b 38-40.

121. *Id.*, VII, XI, 1330 a 36, b 27.

par la 'cause finale', qui est par excellence la "mesure du mouvement", c'est-à-dire le temps nécessaire à l'accomplissement. Dès lors, la *Politique* pose les définitions fondamentales de la philosophie aristotélicienne à ce sujet dans toutes leurs variations.

D'abord la plus grande généralité : "La nature ne fait rien sans but ni en vain (*mèté atélès... mèté matèn*)" ¹²².

Ensuite la particularité de chaque être : "Or la nature (*phusis*) d'une chose c'est sa fin (*télos*) ; or ce qu'est chaque chose, une fois sa croissance achevée (*télestheisès*), c'est cela que nous appelons la nature de chaque chose, par exemple d'un homme, d'un cheval, d'une famille". Et il est possible d'ajouter, selon d'autres passages de la *Politique*, de l'objet. A cela correspond un jugement de valeur : "La cause finale (*hénéka*) et la fin (*to télos*), c'est ce qu'il y a de meilleur ; or se suffire à soi-même, (*l'autarcie*) est à la fois une fin et ce qu'il y a de meilleur" ¹²³. Les implications de ces définitions sont triples : implication instrumentale, implication hiérarchique et implication éthique.

En effet, pour que la 'cause finale' puisse se manifester, il lui faut une efficacité dont le modèle est l'instrument : "Chaque instrument, en effet, ne peut remplir parfaitement sa fonction (*apotélesthesthai*) que s'il sert non à plusieurs usages mais à un seul" ; ailleurs, il est dit que chaque branche d'activité doit posséder ses instruments de travail appropriés et que l'instrument a une oeuvre à accomplir. Appliquant largement ces conceptions, Aristote estime logiquement que, la cité ayant une fin unique, l'éducation doit aussi avoir une fin unique. L'ensemble rejoint les préoccupations d'efficacité que nous avons notées pour le possible et culmine ainsi : "Ce qu'accomplissent les meilleurs est l'oeuvre la meilleure". C'est pourquoi la cité idéale doit combiner l'efficacité et l'éthique ; en effet, critiquant ceux qui croient que la cité la plus grande est une cité comportant un grand nombre de citoyens, Aristote écrit : "Car une cité, elle aussi, a une fonction (*ergon*) déterminée, et c'est la cité la

122. *Id.*, I, VIII, 1256 b 20-22.

123. *Id.*, I, II, 1252 b 33-34 ; 1253 a 9-10 ; VIII, 1256 a 9 ; VIII, III, 1337 b 24, 1338 a 5 ; *télos* désigne aussi la fin du raisonnement : VI, II, 1289 b 22 ; VI, VIII, 1322 b 36 ; l'extrême : V, V, 1313 b 33 ; IX, 1309 b 27, le point d'aboutissement : IV, I, 1288 b 11 ; VI, I, 1317 b 6 ; VIII, 1322 a 6, 1332 a 16, b 13.

plus capable de s'en acquitter (*apotelein*) qui doit être regardée comme la plus grande"¹²⁴.

De fait, la notion de finalité hiérarchise les êtres, les actes et les choses en fonction du degré d'accomplissement de la 'cause finale'.

L'enfant est ainsi un *atéles* par rapport à l'adulte, c'est pourquoi avant sa majorité il ne peut être qu'un citoyen imparfait ; et la *Politique* ajoute que les petits des animaux sont tous dans ce cas d'imperfection transitoire par rapport à leurs géniteurs¹²⁵. A l'inverse de l'enfant, au sein de l'ensemble des êtres vivants, "l'homme à son *point de perfection* est le meilleur de tous les êtres".

Le substantif *télos* et l'adjectif *téléios* expriment donc la perfection intrinsèque de l'accomplissement en toutes sortes de domaines ; ainsi, dans le couple formé par le maître et l'esclave, l'homme libre possède seul la vertu *accomplie* de celui qui commande, tandis que l'*oikia* atteint sa *plénitude* dans l'union de ses individus libres et de ses esclaves ; enfin, la *polis* représente pour les *oikiai* et les *kômai* leur fin, dans l'accomplissement parfait ¹²⁶.

Ceci amène le philosophe à considérer que le temps politique s'inscrit dans ces considérations. C'est ainsi que *télos* et ses dérivés vont qualifier la durée d'un règne ou du pouvoir, la succession chronologique et enfin les étapes des changements constitutionnels au sein d'un même régime aussi bien dans la démocratie que dans l'oligarchie qui évoluent dans une symétrie remarquable. Le livre IV est par excellence le livre des étapes constitutionnelles.

Reste un exemple tout à fait original : c'est l'étape *finale* d'un exposé sur les variétés constitutionnelles qui est réservée par Aristote à la tyrannie, dans le but de marquer la marginalité d'un régime pour lui parfaitement contestable¹²⁷. Le cas de la tyrannie montre que dans la *Politique* toutes les finalités ne se valent pas.

124. *Id.*, I, I, 1252 b 34 ; IV, 1253 b 26-27, 34 ; 1254 a 26-27 ; II, XI, 1273 b 10-15 ; VII, IV, 1326 a 14 ; VIII, I, 1337 a 21.

125. *Id.*, I, XIII, 1260 a 14, 31-32 ; VIII, 1256 b 9-10 ; III, I, 1275 a 13-17 ; V, 1278 a 6 ; V, XI, 1315 b 7 ; XII, 1315 b 37 ; III, V, 1278 a 6.

126. *Id.*, II, 1253 a 31-32 ; XIII, 1260 a 17-18 ; II, 1252 b 28, III, IV, 1276 b 32-34 ; XI, 1281 b 38 ; VII, XIII, 1332 a 9.

127. *Id.*, V, XI, 1315 b 23, 39 ; XII, 1315 b 28 ; VII, VII, 1327 b 25, 28, 29, 31 ; IV, VI, 1293 a 17, 29 ; exemples très nombreux pour les constitutions : IV, IV, 1292 b 8, 1293 a 1 ; VI, 1293 a 34 ; X, 1312 b 35 ; XI, 1296 b 30 ; XIV, 1298 a 31 ; V, VI, 1305 b 11 ; IX, 1309 b 34 ; VI, IV, 1319 b 1 ; V, 1320 a 17 ; VI, 1320 b 31 ; IV, VIII, 1293 b 27.

En effet, Aristote fait intervenir les notions de *vivre* et de *bien vivre*, qui introduisent un jugement moral sur les diverses finalités ; il condamne ainsi la finalité de la *chrématistique*, qui s'attache à l'accumulation illimitée de biens matériels, et au contraire il célèbre l'économie naturelle parce qu'elle admet justement la notion de limite.

Le Stagirite étend en outre le jugement moral sur la question des limites non seulement à la finalité des actes, mais encore aux modalités de cette finalité. Lorsque la fin d'un acte est morale, on peut lui permettre l'illimité ; ainsi l'ambition du médecin est-elle un nombre illimité de guérisons, mais pas à n'importe quel prix, si bien que le nombre des moyens du médecin ne sera pas illimité.

Le livre III affirme à plusieurs reprises que la finalité de la collectivité ou de l'individu est le *bien vivre*¹²⁸.

Mauvaise est en conséquence pour Aristote la finalité des institutions de *La République* de Platon, car non seulement la définition de l'unicité de la cité est erronée dans ce dialogue, mais encore les moyens pour y parvenir, communauté des femmes, des enfants et des biens, ne sont pas acceptables puisqu'ils n'amènent pas au *bien vivre*¹²⁹. On se trompe aussi, selon Aristote, quand on propose la guerre comme fin à la cité ou quand on choisit une finalité par hasard¹³⁰.

Si bien que le livre V, examinant les deux grands types de régime politique, la démocratie et l'oligarchie, et constatant qu'ils reposent l'un sur l'égalité absolue et l'autre sur l'inégalité absolue, peut dire : "Aucune des constitutions de cette sorte n'est durable. La cause en est que, à partir d'un premier acte entaché d'erreur au principe (*apo tou prôtou kai tou en archè hèmartèménou*), il est impossible de ne pas aller finalement (*télos*) au devant de quelque mal"¹³¹. D'où la nécessité de l'action politique guidée par le philosophe : "Dans toutes les sciences et les techniques la fin est un bien (*agathon to télos*), et le bien le plus grand est au suprême degré la fin de celle qui est souveraine entre toutes, c'est-à-dire la discipline politique"¹³².

128. *Id.* I, IX, 1257 b 25-29, 37-38 ; 1258 a 12-14 ; 1257 b 25-29 ; III, IV, 1278 b 23 ; IX, 180 b 34, 36, 1281 a 1.

129. *Id.*, II, II, 1261 a 13 ; III, 1261 b 20.

130. *Id.*, VII, II, 1325 a 7 ; VIII, V, 1339 b 31-32, VI, 1341 b 15.

131. *Id.*, V, I, 1302 a 7.

132. *Id.*, III, XII, 1282 b 15.

Pour le possible, le futur, la *Politique* implique donc que l'homme politique ou le réformateur en général devront avoir à cœur de se donner des finalités correctes, c'est-à-dire celles qui assurent en toutes choses la suprématie du *bien vivre* sur *vivre*.

En conclusion

L'utilisation abondante de la notion de fait historique dans certaines parties de la *Politique* ne semble pas rendre nécessaire le maintien de la théorie de W. Jaeger, selon laquelle Aristote avait rompu au cours de sa carrière philosophique avec son passé platonicien, pour aboutir à une nouvelle méthode de travail fondée sur le réalisme. Au contraire, Aristote a une conception de l'histoire, comme discipline intellectuelle et comme temps de l'activité civique, totalement intégrée à ses principes philosophiques. Le temps est partout et toujours la mesure du mouvement ou, comme le dit R. Brague, 'maintenant' est un "chemin" établi entre 'avant' et 'après'. Pourquoi le philosophe Aristote aurait-il dès lors conçu l'évolution de sa pensée et de ses oeuvres en terme de rupture, alors que sa propre conception du temps ne l'impliquait pas ? Ainsi, l'événement historique, passé ou présent, qui représente le mouvement dans la vie des cités, ne peut être mesuré qu'à l'aune de la théorie des quatre causes ; c'est pourquoi l'étude des mutations constitutionnelles en fera un usage précis. En particulier, comme l'a dit P. Ricoeur, il s'agit pour Aristote de savoir si l'événement amène l'avènement de la forme, c'est-à-dire la suprématie du *bien vivre* sur le *vivre*. C'est en fonction de cette norme que les événements sont jugés et cela suppose une technique d'exposition du fait historique qui sera examinée plus tard, avec l'analyse du concept de juste milieu. En effet, l'exemple historique ne sert-il pas à démontrer aussi bien pour le passé que pour le présent ou le futur la justesse des vues philosophiques du Stagirite ? En outre, dans 'ce qui arrive' ou dans 'ce qui se trouve être', pour le présent ou pour le passé, il y a trop souvent au gré du philosophe, dans les cités et dans les écrits politiques, la part trop belle à la 'cause matérielle', c'est-à-dire au seul *vivre*. De ce fait, le hasard comme cause par accident marque l'intrusion excessive des éléments matériels dans la cité. Or ce qui vient par accident n'est pas nécessaire, donc engendre l'action politique réformatrice, c'est-à-dire un mouvement vers l'avènement de la forme. Le temps est donc un facteur d'union plus que de rupture dans la philosophie politique aristotélicienne. C'est un chemin entre la réalité décevante, constat pessimiste du philosophe, mais sans

lequel l'action politique ne serait pas envisageable, et l'idéalisme à restaurer dans la cité. Cependant, selon Aristote, tout n'est pas possible dans l'action réformatrice. Celle-ci a ses bornes, imposées par les lois de la logique, par la nécessité de l'efficacité et par les exigences éthiques du *bien vivre*. Pour y parvenir, les méthodes scientifiques constituent un modèle d'autant plus remarquable qu'elles introduisent la notion de *médiété*, autre chemin entre la réalité et l'idéal.

Toutes ces approches de l'action réformatrice étaient en germe dans le livre III, à la fois le plus aporétique et le plus historique des livres de la *Politique*, ce qui constitue, on l'a vu en première partie, un paradoxe remarquable. Toutefois ce sont les livres dits par certains 'réalistes' qui ont développé les chemins entre la réalité et l'idéal ; ils ne se sont pas seulement contentés d'examiner le développement de chaque forme constitutionnelle et les manifestations de ses évolutions ou de ses mutations à la manière du 'biologiste', image volontiers employée par la critique au sujet de ces passages de la *Politique*, mais qui méritera d'être discutée. Dès lors l'originalité d'Aristote est moins d'avoir envisagé, comme l'avait fait avant lui Platon avec la *République*, le *Politique*, puis les *Lois*, un discours idéal sur la cité et un discours moins ambitieux : celui du possible, que d'avoir en plus imaginé des solutions dans le cas où des citoyens voudraient conserver - la sauvegarde - des régimes condamnables du point de vue de l'idéal du *bien vivre*. C'est cela qui a amené des jugements de valeur, sur la partie de l'oeuvre concernée par les livres IV à VI, tels que 'cynisme', 'machiavéisme' ou 'Realpolitik'. Mais de fait, l'ambition aristotélicienne est d'introduire dans des régimes voués à une instabilité constante, régimes auxquels les citoyens sont attachés par tradition malgré leur caractère erroné, un peu de stabilité et même un début de *bien vivre*. Il est alors possible de saisir toute occasion d'agir sur ce qui n'est pas nécessaire dans la cité et d'en faire une *eutuchia*, une bonne fortune destinée à introduire le *bien vivre*. Cette hypothèse avait été posée dans la première partie de ce travail, il convient de lui donner maintenant le développement qu'elle mérite. En effet, c'est la question de la coercition qui est abordée implicitement par le philosophe. Pour l'esclave, le problème est simple. Lorsque l'homme fait *par nature* pour obéir refuse sa servilité, Aristote autorise la force pour le soumettre, comme cela est dit au livre I. Pour le citoyen, la coercition n'est pas de mise, sinon le philosophe le ramènerait au rang d'esclave ou de barbare. Aristote souligne donc à plusieurs

reprises la nécessité de l'absence de coercition dans la vie politique de l'homme libre en cité : "Puisque nous nous proposons maintenant de considérer au sujet de la communauté politique, quelle est la plus efficace de toutes pour des hommes maîtres de vivre, autant qu'il est possible *au gré de leurs vœux*, il faut étendre l'examen aux autres formes de gouvernement" ; ou bien au sujet de la législation sur les biens des citoyens : "Quant à *orienter* les hommes en ce sens, c'est la fonction propre du législateur" ; enfin au livre VI, il évoque la possibilité d'édifier "le régime que l'on peut désirer" ou celle d'améliorer un régime auquel on tient ; c'est en effet la marque de la tyrannie que d'imposer ses vues : "Mais ces deux espèces de royautés ont entre elles quelques différences : elles sont, disions-nous, de type royal, en tant que le monarque règne *selon la loi et avec le consentement des sujets*, mais de type tyrannique, en tant que le pouvoir s'exerce *despotiquement et en pur arbitraire*". Or, avant Aristote, Xénophon, dans l'*Economique*, avait posé le problème du commandement du maître sur les esclaves comme un élément du "caractère royal", puisque pour lui l'administration de l'*oikia* ouvrait au commandement dans la *polis*. Il avait alors posé, à ce sujet, le principe d'un don du ciel, tant les esclaves paraissaient à la vue de certains maîtres spontanément zélés. Et il avait ajouté pour le cas contraire : "Quant à commander des sujets malgré eux, les dieux, à mon avis, l'accordent à ceux qu'ils jugent dignes de vivre comme Tantale, éternellement tourmenté, dit-on, dans les Enfers par la crainte de mourir deux fois". Puis, Platon avait à son tour posé le problème de la coercition dans les *Lois*, en particulier au livre IV où était discutée la question des rapports du législateur et de la tyrannie, ce qui l'amenait à dire au livre VI que la fondation de la cité pouvait être aussi envisagée sans coercition : "Peut-être refusera-t-on d'accepter un pareil Etat parce qu'on n'est pas habitué à un législateur qui ne soit pas tyran". Cependant il s'agissait encore pour lui de fonder une cité nouvelle, même si le nouveau plan était inférieur au plan idéal de la *République*. Dans le même dialogue, Platon évoquait aussi la question des "épurations", c'est-à-dire comment se débarrasser des citoyens indésirables. Il énonçait deux méthodes : la violente, qui emploie l'exil ou la mort, mais qui s'avère aussi la meilleure et la plus efficace, cependant elle convient seulement à un législateur tyran, et l'autre, la plus douce, qui propose de procéder à une colonisation, "forme de déportation la plus bienveillante possible" pour les citoyens pauvres tentés de partager les biens de ceux qui possèdent. La fondation de la cité des Magnètes

ne se fera donc pas avec de mauvais citoyens : "Quand nous les aurons discriminés par tous les moyens possibles de persuasion et longueur de temps, nous leur en interdirons l'accès". Avec Aristote, l'absence de coercition est donc passée à un autre niveau : la réforme de cités existantes, car, on l'a vu dans notre première partie, réformer est un travail aussi estimable que créer de toutes pièces une cité¹³³.

Si donc la coercition n'est pas de mise pour amener les citoyens vers un mieux vivre nécessaire à la sauvegarde du régime qu'ils souhaitent conserver, ainsi que le dit le philosophe lui-même : "Le bien propre de chaque chose, c'est ce qui sauvegarde chaque chose", ou : "La sauvegarde du régime exige que toutes les fractions de l'Etat désirent elles-mêmes son existence et sa durée"¹³⁴, il faut une autre solution, c'est la *médiété* ou le *juste milieu*.

133. *Id.*, II, I, 1260 b 7 et s., V, 1263 a 39-40 ; IV, X, 1295 a 17 ; VI, 1, 1317 a 33-34 ; XENOPHON, *Economique*, XXI, 11 ; PLATON, *Lois*, IV, 710 d et ss., V, 735 d -736 a et c, 739 a, sur cet aspect de la pensée platonicienne et l'opposition d'Aristote à la coercition, voir C. DELACAMPAGNE, *L'Etat aristotélicien : une société de sociétés*, *Penser avec Aristote*, op. cit., p. 579.

134. *Id.*, II, II, 1261 b 9, IX, 1270 b 21 et s.

Chapitre II

LE JUSTE MILIEU

Le juste milieu, ou *médiété* selon l'expression philosophique, est exprimé dans le texte grec de la *Politique* par plusieurs termes : d'une part *to méson*, l'adjectif *mésos*, le substantif *mésotès*, les verbes *mésôô* et *méseuôô*, d'autre part *to métrion*, *ta métria*, *métrios*, *métriotès*.

Comme le souligne P. Chantraine¹, le terme de *mésos*, qui signifie "qui est au milieu", s'applique aussi bien à l'espace qu'au temps, dimensions qui sont, on l'a vu, largement exploitées par la *Politique* d'Aristote. Si bien que le milieu dans la langue grecque recouvre des significations diverses en français : moitié, milieu entre deux extrêmes, moyen, centre, termes moyens, entre les deux extrêmes, dans une proportion. *Métrios* évoque en plus la mesure et la modération. Il conviendra plus loin de tirer toutes les conséquences de ces significations diverses pour la *Politique*.

Il est maintenant préférable de noter que *mésos*, en signifiant ce qui est au milieu, implique une dimension civique : être à la disposition de tous, donc être public, par opposition à *idios*, le domaine des valeurs privées. Mais alors *to méson* rencontre un autre terme dont le champ sémantique est voisin : *koinos* ou *to koinon*, ce qui est commun, donc ce qui est public, ainsi que le verbe *koinônêô*, *participer à*, *être associé à*. La rencontre des deux termes *mésos* et *koinos*, en ce qui concerne les constitutions, est particulièrement riche dans la philosophie politique d'Aristote. En effet, le juste milieu trouve au sein de la *Politique* son expression idéale dans les constitutions qui symbolisent ce qui est commun aux citoyens.

S'il est impossible d'étudier le juste milieu sans reprendre la question des constitutions et de leurs divers classements par Aristote, il est certain également que cette partie du texte aristotélicien est une des plus étudiées et depuis fort longtemps. Il n'est pas question ici de reprendre en totalité le problème de l'origine des études aristotéliciennes sur les constitutions, en particulier l'ensemble des rapports avec les dialogues de Platon, ou de proposer une étude

1. P. CHANTRAINE, *op. cit.*, II, p. 688, 689.

comparative des divers commentaires suscités par le texte². Cependant, il faudra non seulement montrer que le juste milieu est un chemin entre l'idéalisme et le réalisme, en prenant en compte tous les problèmes qu'entraîne l'analyse du concept de médiété chez Aristote, mais encore mettre en évidence que le juste milieu constitue aussi un point d'intersection, donc d'unité, entre les deux axes de la définition de la cité dans la *Politique* : la terre et les hommes, l'espace de la cité et les institutions. Or Aristote a lui-même donné une perspective historique à son utilisation du concept de médiété, ce qui lui permet de prendre position dans les discussions des Grecs sur les constitutions de manière originale : présenter à sa manière une histoire des idées politiques et développer une vue 'scientifique' du sujet en fonction des acquis précédents.

A. ARISTOTE ET SES DEVANCIERS DANS LA *POLITIQUE*

Trouver une vive critique de la notion de médiété chez Platon dans le second livre de la *Politique* n'est pas un étonnement, étant donné que la première partie de ce traité est consacrée principalement à cet exercice, plus surprenant est de retrouver ce thème dans un autre livre consacré non pas aux questions théoriques, mais aux conseils de sauvegarde des constitutions existantes. Là encore la notion de rupture épistémologique développée par quelques critiques ne rend pas compte de la constance de certains points d'ancrage de la pensée du philosophe, en particulier celui de la critique platonicienne, alors qu'à l'évidence la rédaction de l'oeuvre s'est échelonnée dans le temps. Il paraît clair que si le Stagirite a abordé une nouvelle fois dans un livre dit 'réaliste' la critique théorique des *Lois*, avec les thèmes du juste milieu, du mélange et du bon gouvernement, c'est qu'il ne séparait pas de manière parfaitement stricte la réflexion sur les *politéiai* de la réalité et celle sur les constitutions des théoriciens.

A lire donc le livre II de la *Politique*, les recherches d'Aristote sur les constitutions ont toutes été précédées de travaux semblables. Platon a déjà conçu, dans les *Lois*, la constitution comme un système : *suntaxis*, il a également vu l'intérêt de concevoir une solution moyenne (*mésè dé toutôn*), la plus accessible à tous (*koinotatè*).

2. En ce domaine on se reportera aux diverses éditions, en particulier celle de J. AUBONNET, *op. cit.*

Aristote donne à travers son jugement sur les *Lois* la définition claire de la moyenne, telle qu'il la conçoit : "Ce système, dans son ensemble, ne veut être ni une démocratie ni une oligarchie, mais plutôt cette forme intermédiaire qu'on appelle *politie*, car c'est un régime composé de citoyens pourvus d'armes lourdes". La moyenne se définit ici de manière quasi géométrique : individualiser deux extrêmes en les opposant et se tenir à égale distance de ces deux pôles ; telle est la médiane géométrique. Un passage des *Lois*, caractérisant le recrutement du Conseil, semblerait répondre à la définition : "Un pareil régime d'élections semble tenir le milieu entre la monarchie et la démocratie", cependant Aristote ne le retient pas, car, pour lui, il n'est probablement qu'un fragment acceptable, mais établi sur un ensemble mauvais, ainsi que le livre II va le montrer plus loin. Déjà, à la fin de cet exposé, Aristote marque immédiatement son opposition à la conception platonicienne : il ne peut considérer la solution moyenne proposée par les *Lois* comme la meilleure forme constitutionnelle après la première constitution platonicienne ; d'autres types conviendraient mieux³.

Le livre II évoque une autre façon d'aborder le problème : il y a des gens qui disent que la meilleure constitution doit être un *mélange* (*mémeigménèn*) de toutes les constitutions⁴. Le mélange existe déjà chez Thucydide, désigné sous le terme de *sugkrasis*, et dans les *Lois* de Platon sous le terme de *summiktos*. Aristote le désigne avec *mixis* ou *mignumi*. Il s'agit d'une notion autre que celle de médiane géométrique, puisque le mélange relève des lois de la physique, la science du matériel par excellence et donc la science la moins prestigieuse pour Aristote. Mais dans ce domaine tout est encore question de définition correcte. Il faut trouver un équilibre dans le mélange, qui, selon la définition aristotélicienne de l'idéal en ce domaine, doit emprunter sa méthode à la science géométrique, science tellement supérieure à la science physique. Le mélange doit, en effet, permettre la distinction de deux extrêmes, d'où la formule si

3. ARISTOTE, *Politique*, II, VI, 1265 b 26-31 ; H. JOLY, *Le renversement platonicien. Logos, epistémè, polis*, Paris 1974, p. 344 ; J. DE ROMILLY, *Le fait politique, Penser avec Aristote, op. cit.*, p. 570, a bien vu la volonté d'Aristote de reprendre les questions politiques examinées par ses prédécesseurs pour les corriger et les modifier dans une meilleure optique.

4. *Id.*, 1265 b 33-35 ; sur ces problèmes, voir G. J. D. AALDERS, *Die Mischverfassung und ihre historische Dokumentation in den Politika des Aristoteles, La Politique d'Aristote, op. cit.*, p. 201-37.

fréquente dans la *Politique* : ni... ni, et, en même temps, il lui faut tenir la médiane entre les deux. C'est pourquoi le mélange défectueux ne peut remplir ces conditions, ainsi que le Stagirite le souligne avec un exemple parfaitement concret : "Tout comme un peu de vin doux mêlé à beaucoup d'eau produit un mélange sans saveur..."⁵. C'est donc une conception très précise de la notion de mélange qui permet au Stagirite de confronter les thèses de Platon et d'autres penseurs sur ce sujet ; il annexe, de fait, dans sa formulation, pour lui la seule correcte, les notions de mélange ou de mixte à la médiété.

En conséquence, Aristote ne peut conserver la position platonicienne ; il est dit, en effet, dans les *Lois* que la meilleure constitution devrait être un composé de démocratie et de tyrannie. Aristote ne se pose alors même pas la question de la qualité du mélange ou composé, car pour lui les principes de base sont si mal définis par Platon que la proposition doit être d'emblée rejetée. En effet, dit-il, comment fonder une solution médiane par le mélange de deux constitutions qui ne sont même pas reconnues par tous comme de vraies constitutions, mais, au contraire, comme des régimes sans légitimité ? Il apparaît alors que cette critique est obtenue par une modification du texte des livres III et VI des *Lois*. Platon parle, en effet, de monarchie et non de tyrannie ; seulement, comme l'exemple évoqué par les *Lois* est la monarchie perse et qu'à un autre passage du livre III Platon la qualifie de despotique, Aristote projette sur l'expression de Platon sa conception de la monarchie barbare, de caractère dynastique ou tyrannique⁶.

Par conséquent, une autre thèse lui semble éviter cet écueil : "Mieux vaut l'opinion de ceux qui en combinent par mélange un plus grand nombre, car la constitution composée d'un plus grand nombre d'éléments est la meilleure"⁷ ; formule elliptique, mais qui se comprend avec la définition du mélange correct donnée dans ce même livre II, à savoir que plus il y aura dans le mélange de bons

5. *Id.*, II, IV, 1262 b 17-20 ; J. DE ROMILLY, *Histoire et philosophie. Naissance de la philosophie politique en Grèce, Diogène*, 88, 1974, p. 79 ; P. AUBENQUE, *La Politique d'Aristote, op. cit.*, p. 240, pose le problème de l'assimilation de *mésotès* et de *mixis* chez Aristote, il me paraît possible de les assimiler à condition que le mélange, *mixis*, reçoive la meilleure formulation possible, celle d'une médiane géométrique ; K. VON FRITZ, *The Theory of the mixed Constitution*, New-York, 1954, p. 76 et s.

6. *Id.*, II, VI, 1266 a 1-3 ; PLATON, *Lois*, III, 693 e, 701 e, VI, 756 e.

7. *Id.*, 1266 a 4-6.

ingrédients, c'est-à-dire de bonnes constitutions, et plus les mauvais éléments auront une chance d'être équilibrés.

Mais le livre III ajoute encore à la complexité de la notion d'équilibre dans le mélange. L'équilibre peut en effet se produire, au moins pour les constitutions, en dehors du strict modèle de la médiane géométrique. Il devient alors affaire de proportions au sens qualitatif du terme : "Tout comme un aliment impur mêlé à un aliment pur rend le tout plus profitable qu'une petite quantité toute pure"⁸. Le modèle biologique constitue donc, avec ses régimes alimentaires, une autre manière de cerner la notion de mélange, ce qui rapproche Aristote des auteurs de traités de médecine.

La fin du livre II termine ses évocations sur la notion de milieu dans les questions constitutionnelles en évoquant le personnage politique de Solon d'Athènes. Certains le considèrent comme un important législateur pour les raisons suivantes : "il abolit une oligarchie trop absolue, affranchit le peuple de la servitude et institua la démocratie traditionnelle grâce à un *heureux mélange des éléments de la constitution* (*mixanta kalôs tèn politéian*) : le Conseil de l'Aréopage est oligarchique ; l'élection des magistrats, aristocratique ; l'organisation des tribunaux, démocratique". Or, selon une méthode que nous avons déjà vue à l'oeuvre au sein de la *Politique* dans l'approche par Aristote de la dimension spatiale de la cité, le Stagirite ne peut se contenter de suivre non seulement l'avis du commun des gens ou celui des penseurs qui l'ont précédé, mais encore d'emboîter le pas aux réalisations, passées ou présentes, des cités. Il lui faut prendre ses distances vis-à-vis de ces deux éléments ; ce qui lui permet d'exercer sa critique et d'établir ses positions personnelles. Si bien que l'oeuvre politique et sociale de Solon est revue d'un oeil différent, ce qui au passage rétablit plus de vérité historique : "Toutefois, il semble que, de fait, Solon n'abolit pas ces institutions qui existaient déjà, le Conseil et l'élection des magistrats, mais institua la démocratie en admettant tous les citoyens à siéger aux tribunaux". Les institutions évoluèrent ensuite vers la démocratie, mais cette transformation paraît au Stagirite résulter, "non d'un dessein délibéré (*proairésin*) de Solon, mais plutôt de circonstances fortuites (*alla mallon apo sumptômatos*)", et relève, on

8. *Id.*, III, XI, 1281 b 36-37 ; la tradition hippocratique utilise des aliments à titre de remèdes aux maladies, voir par exemple à ce sujet les traités *Du régime des maladies aiguës* ou *De l'aliment*, traité postérieur à Aristote, mais significatif de la tradition hippocratique.

l'a déjà vu, de l'analyse du hasard⁹. La question des rapports de Solon et du concept de juste milieu a donc été pour Aristote mal posée.

Le livre II montre donc clairement qu'Aristote a bien reconnu que beaucoup l'ont devancé dans les chemins qu'il explore. Cependant les résultats obtenus ne peuvent lui donner satisfaction. Cette manière de procéder n'est pas seulement une affaire de modestie envers les théoriciens politiques, mais, on l'a déjà vu, une position de principe du philosophe non seulement dans la *Politique*, mais encore dans d'autres oeuvres fondamentales. "Car presque tout a été déjà découvert, mais telles idées n'ont pas pris corps, d'autres ne sont pas en usage, bien qu'on les connaisse", ainsi que le dit le livre II de la *Politique*. Selon le livre II de la *Rhétorique*, examinant la question des exemples que l'orateur doit utiliser dans son discours, "les arguments par les fables sont plus faciles à se procurer ; mais les arguments par les faits historiques sont plus utiles pour la délibération ; car le plus souvent l'avenir ressemble au passé"¹⁰.

Or, au livre V de la *Politique*¹¹, Aristote tient un discours équivalent, mais au sujet cette fois-ci des transformations constitutionnelles, les *métabolai* ; comme le souligne en effet J. Bordes, "Chez Aristote, critiques et transformations se mêlent si étroitement que la remise en cause des idées en vigueur n'apparaît souvent qu'au travers de l'élaboration nouvelle qui d'ailleurs se modifie à son tour au fur et à mesure d'une évolution perpétuelle et d'une édification jamais achevée". Aristote estime donc que Platon, dans la *République*, a reconnu avant lui cette notion capitale de *métabolè* et pourtant il lui est impossible de le suivre. La critique est sévère. En premier lieu, "Platon n'assigne à sa constitution la meilleure et la première aucune cause propre de changement. La raison en est, dit-il, qu'il n'y a rien de permanent, mais que, en une certaine période de temps, s'opère un changement ... : il veut dire par là que la nature engendre à un moment donné des êtres vils et rebelles à l'éducation. Cette manière de s'exprimer, certes, n'est peut-être pas mauvaise en elle-même (car il se peut qu'il existe des individus capables d'être éduqués et de devenir des hommes vertueux), mais pourquoi y aurait-il là un

9. *Id.*, II, XII, 1273 b 36-41, 1274 a 13, 10-12.

10. *Id.*, II, V, 1264 a 3-5, voir aussi Ière Partie, chapitre I, B, 3 ; *Rhétorique*, II, 1394 a 5-8.

11. *Id.*, V, XII, 1316 a 1 et s. ; J. BORDES, *Politeia, dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982, p. 435-54 ; voir aussi PLATON, *Politique*, 302 c-303 c ; P. RODRIGO, D'une excellente constitution. Notes sur *Politeia* chez Aristote, *RPhA*, 5, 1987, p. 75.

changement propre à la forme de constitution que Socrate appelle la meilleure, plutôt qu'à toutes les autres et qu'à ce qui vient à l'existence ? et est-ce bien le temps - cause, selon lui, du changement de toutes choses - qui fait que ce qui n'a pas commencé d'être en même temps change en même temps ? par exemple, si une chose est venue à l'existence la veille du bouleversement, elle change donc en même temps que les autres ?". En second lieu, la constitution parfaite subit néanmoins chez Platon un changement en constitution laconienne ; c'est pour Aristote une fois de plus incompréhensible, car il convient de remarquer avec lui que le contraire attire le contraire, ce qui n'est pas le cas de la constitution parfaite et de celle de la Laconie qui sont en effet très proches. Enfin, le sens des mutations constitutionnelles est décrit par Platon comme une évolution partant de la constitution la meilleure et allant vers la laconienne, puis l'oligarchique, la démocratique, et enfin la tyrannique. Pour Aristote, l'observateur peut constater au moins une différence notoire dans la réalité : on voit des démocraties évoluer en oligarchies, donc s'engager dans un chemin inverse de celui indiqué par Platon. Illogique ou pris au piège de l'inattention, d'après la *Politique*, Platon ne peut être suivi. En outre, sur la tyrannie, l'oeuvre de Platon paraît au Stagirite très insuffisante, il n'y trouve pas de mention des mutations et de leurs causes, mais un retour à la constitution la première et la meilleure, point de départ de l'évolution qui avait mené à la tyrannie. Par conséquent, pour Aristote, il s'agit d'un cycle, manifestation de l'évolution des constitutions qu'il ne retiendra pas, préférant, on le verra, une combinatoire logique. Il en donne quelques exemples, avec faits historiques à l'appui : une tyrannie peut se changer en une autre tyrannie, ou en oligarchie, ou en démocratie, ou en aristocratie. L'oligarchie peut aussi se transformer en tyrannie.

Il est donc étrange, pour le Stagirite, de constater que Platon imagine que l'on passe à l'oligarchie uniquement parce que les hommes au pouvoir sont cupides et affairistes ; la preuve en est que, dans beaucoup d'oligarchies, il est au contraire interdit aux magistrats de se mêler d'affaires d'argent ; on répugne donc en réalité au goût pour l'argent. C'est pourquoi, dans la *Politique*, l'erreur essentielle au sein des constitutions, celle qui produit le changement constitutionnel, réside dans l'égalité arithmétique. Dans le cas étudié présentement, à savoir l'oligarchie, cela signifie que les gens inégaux par leur fortune, supérieure à celle des éléments populaires, veulent être inégaux en tout. Il paraît encore étrange à Aristote de soutenir comme Platon que la cité oligarchique est faite de deux cités,

celle des riches et celle des pauvres. L'auteur de la *Politique* pense que cette affirmation pourrait être étendue à toute cité. Enfin, puisqu'il est inutile de lier, comme le fait Platon, le changement d'une constitution en oligarchie à un enrichissement des gens au pouvoir, c'est l'accroissement numérique, ou l'accroissement en puissance de telle ou telle partie de la cité, qui explique, d'après Aristote, les mutations constitutionnelles : les pauvres en plus grand nombre imposent la démocratie à l'oligarchie, les riches plus forts face à un *dèmos* indifférent amènent à la démocratie l'oligarchie. Il est facile alors pour Aristote d'ironiser sur la seule mention de cause de *métabolè* citée par Platon ; elle concerne les citoyens appauvris par leur prodigalité et qui sont devenus la proie des usuriers : "Comme si, à l'origine, tous les hommes ou la plupart d'entre eux étaient riches !". Pour Aristote, seuls des dirigeants ruinés ont intérêt au changement constitutionnel ; pour les autres citoyens ruinés, les affaires privées ne débouchent pas forcément sur une solution politique. De toute façon, en cas de mutation constitutionnelle fomentée par des citoyens ruinés, rien n'assure, d'après Aristote, un passage à la démocratie, tout autre régime peut survenir. Des honneurs qui échappent aux citoyens, l'injustice, la démesure sont dans la *Politique* des causes aussi importantes de mutations que celles signalées par Platon, c'est ce que Socrate appelle l'excès de liberté et c'est ce qui, pour Aristote, caractérise les citoyens, "le droit de faire ce qui leur plaît". Enfin, dernier reproche, Platon parle de la démocratie et de l'oligarchie, comme s'il n'y avait respectivement qu'une sorte de *politéia* ; pour Aristote, au contraire, chacun des deux régimes a plusieurs variantes. Il y a donc des incompatibilités de pensée entre les deux philosophes au sujet des *politéiai*. En effet, comme le souligne très justement P. Rodrigo, Platon, dans le *Politique*, a un système de classification des constitutions totalement différent de celui d'Aristote ; Platon, en effet, ne connaît qu'une seule constitution droite et il l'écarte des autres, qui sont erronées ; au contraire, Aristote établit trois constitutions correctes et trois déviées.

On constate par ailleurs, lors de l'analyse de la critique aristotélicienne des dialogues de Platon, que le Stagiritte met sur le même plan les divers écrits de son maître et qu'il ne les différencie pas toujours en fonction d'une évolution chronologique, chère à certains critiques contemporains, évolution qui ferait des premiers dialogues politiques platoniciens des oeuvres purement idéalistes et des *Lois* une ouverture à plus de réalisme. Chez Aristote, qui ne méconnaît d'ailleurs pas cette interprétation, déjà exprimée à son

époque, les livres I et II de la *Politique* abordent dans des débats théoriques à la fois le *Politique*, la *République*, les *Lois*, et au livre V, alors que le philosophe analyse les causes de mutation des constitutions de *cités réelles*, il n'hésite pas à confronter le résultat de ses recherches, agrémentées d'exemples historiques, au discours idéaliste de son ancien maître. Ce qui prouve bien que réalité et idéalisme ne constituent pas seulement deux pôles opposés chez Aristote, mais que ces notions entretiennent aussi des relations plus complexes où des jonctions sont à l'oeuvre. Ce qui nous ramène alors au problème de la médiété.

En effet, analyser parfaitement les caractères de chaque constitution et cerner les causes et les aspects des mutations sont des éléments indispensables dans la recherche du juste milieu. Chez aucun de ses devanciers, Aristote n'a pu trouver de quoi le satisfaire. La mise en perspective historique des idées politiques est donc pour le Stagiritique un moyen de montrer moins la nouveauté de ce qu'il va avancer, puisque l'avenir et le passé sont semblables, que la justesse de son analyse dans le domaine constitutionnel. D'autres ont abordé les mêmes notions que lui, son originalité est de leur donner une valeur scientifique, en particulier par l'apport qui lui est strictement personnel, à savoir la théorie des causes. Alors, la détermination de la notion d'erreur est fondamentale. C'est là une autre des constantes de la pensée aristotélécienne de la *Politique*.

B. L'ERREUR ET SES INSTITUTIONS

On a déjà vu quelle place importante la notion d'erreur tenait dans les deux premiers livres de la *Politique*, lorsqu'il s'agissait de définir la dimension spatiale de la cité : pour Aristote, le qualitatif avait été trop souvent écarté, dans la pensée politique de ses devanciers et dans les cités de la réalité, au profit du quantitatif. Quand il est nécessaire de considérer la cité sous le second angle de sa définition, les hommes, c'est à dire leurs institutions, il est bien évident pour Aristote que l'analyse de l'erreur peut prendre toute son ampleur. Cette notion est alors exprimée principalement par des termes déjà connus de Platon : *hamartanô*, *hamartêma*, *hamartia*.

Les passages consacrés au livre I à l'opposition de l'économie naturelle, reposant sur la notion de limite, et de la *chrématistique*, manifestation du désir de l'enrichissement illimité, ont des correspondances dans toute l'oeuvre. De manière très générale, en effet, le livre II signale que : "La nature du désir est d'être sans borne et la

plupart des hommes ne vivent que pour le combler". Mais le livre III est plus explicite encore à ce sujet, tout en citant le livre I : "Dans un premier exposé à propos de définitions au sujet de l'administration domestique et de l'autorité du maître, on a déjà dit, entre autres choses, que l'homme est, par nature, un 'être politique'. Voilà pourquoi, même s'ils n'ont pas besoin d'aide réciproque, les hommes n'en aspirent pas moins à vivre ensemble ; néanmoins, même leur intérêt commun ne les réunit que dans la mesure où par là échoit à chacun une part de *bien vivre*. Cette vie heureuse, certes, est la fin première de tous en commun et de chacun en particulier ; mais on se rassemble aussi et l'on maintient la communauté politique simplement pour *vivre*, car peut-être trouve-t-on déjà une part qui est belle, dans le seul fait de vivre, pourvu que l'existence ne soit pas surchargée de peines excessives. Il est évident que la plupart des gens endurent beaucoup de souffrances, attachés qu'ils sont à la vie, comme s'il y avait en elle je ne sais quel gage de bonheur et quelle douceur naturelle"¹². La beauté de ce texte est surprenante chez un philosophe qui prétend faire passer l'analyse scientifique de la cité avant les qualités esthétiques du style, contrairement à ce qu'il entrevoit dans les dialogues platoniciens ; elle tient à la grande mansuétude avec laquelle le philosophe idéaliste qu'est Aristote, partisan de la supériorité du *bien vivre* sur le *vivre*, envisage l'erreur. L'erreur est en effet pour lui à la fois affaire intellectuelle, puisque l'être humain ne perçoit pas la bonne finalité de la cité qui est le *bien vivre*, et affaire de passion, la plupart des hommes aiment la vie - le *vivre* - pour elle-même en dehors de toute norme éthique. Le divorce évident entre les conceptions du philosophe et celles de l'être humain ordinaire, divorce envisagé ici avec une mansuétude qui correspond au souci mentionné ailleurs dans la *Politique* de ne pas imposer une coercition aux citoyens, est à la source de deux conceptions de la cité qui vont se traduire dans le classement des constitutions. Pour juger chaque constitution, Aristote évaluera en effet la part dévolue au *bien vivre* et au *vivre*. C'est pourquoi également il propose aux citoyens de consentir librement par la loi à mettre certaines limites à leurs initiatives individuelles pour le bien du fonctionnement de la cité : "Il est utile, en effet, d'être tenu dans

12. *Id.*, II, VII, 1267 b 1 et s. ; III, VI, 1278 b 17-30 ; sur l'utilisation ancienne du terme d'erreur dans la pensée politique grecque, de Solon à Xénophon, voir J. DE ROMILLY, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris 1975, p. 20 ; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1976, p. 138.

la dépendance et de ne pouvoir faire tout ce qui vous paraît bon, car la possibilité de faire ce que l'on veut ne peut protéger contre le mal inhérent à chaque homme. De là résulte nécessairement ce qui est, dans les Etats, un très grand avantage : les gens honorables gouvernent d'une manière irréprochable, la masse populaire n'étant lésée en rien"¹³.

Si bien que, dans l'analyse de détail des différentes constitutions, celles des théoriciens politiques et celles des cités existantes, Aristote peut donner une description plus précise de la notion d'erreur. Au livre IV, le philosophe souligne que, dans la *République* de Platon, Socrate n'a pas su différencier en qualité les éléments dont la cité est composée : il n'a vu que le *vivre*, "comme si toute cité n'était constituée que pour satisfaire les besoins primordiaux, et non pas plutôt en vue du bien"¹⁴. C'est au nom également de la suprématie du *bien vivre* qu'Aristote critique, avec la notion de déviation, symbole d'un régime toujours mauvais, deux constitutions, la démocratie et l'oligarchie, qui dans le *Politique* peuvent être déclarées acceptables en raison de leur conformité aux lois et qui sont également jugées selon le critère suivant : si tous les régimes politiques sont mauvais, la démocratie est le meilleur, si tous les régimes sont bons, la démocratie est le pire¹⁵. Le livre V met en valeur une autre erreur, dans les constitutions existantes, c'est-à-dire la qualité de la justice. Dans la cité oligarchique, en effet, les citoyens qui bénéficient par rapport à leurs concitoyens de l'inégalité sur un point veulent introduire une inégalité en tout ; en sens inverse, dans la démocratie les citoyens qui bénéficient de l'égalité sur un point désirent l'introduire partout. Cela entraîne la révolte, *stasis*, des mécontents. "Sans doute, ces constitutions ont-elles donc toutes quelque chose de juste ; mais, absolument parlant, elles sont dans l'erreur"¹⁶. La conséquence à tirer de cette situation, pour la démocratie et l'oligarchie, est particulièrement importante : "Un ordre constitutionnel absolument fondé, en tous points, sur l'une ou l'autre égalité est une mauvaise chose ; les faits le montrent à l'évidence : aucune des constitutions de cette sorte n'est durable. La cause en est que, à partir d'un premier acte entaché d'erreur (*hèmartèménou*) au principe, il est impossible de ne pas aller finalement au devant de quelque mal (*kakon*) "¹⁷.

13. *Id.*, VI, IV, 1318 b 38 - 1319 a 4.

14. *Id.*, IV, IV, 1291 a 10 et s.

15. *Id.*, IV, II, 1289 b 5 et s., pour PLATON, *Politique* 301, 302 e - 303 e.

16. *Id.*, V, I, 1301 a 35-36.

17. *Id.*, V, I, 1302 a 5-7.

C'est pourquoi le livre VI, examinant en détail les principes des deux régimes politiques les plus fréquents dans le monde grec, la démocratie et l'oligarchie, peut reprendre la définition de l'erreur : "Les fondateurs de cité cherchent à réunir absolument tous les attributs propres qui sont en accord avec le principe fondamental du régime, mais ils font erreur en agissant ainsi, on l'a bien dit auparavant dans les exposés sur la ruine et le salut des régimes politiques"¹⁸.

Ainsi donc la notion d'erreur, dans son principe, possède chez Aristote à la fois un aspect intellectuel et un aspect passionnel. La pulsion pour le seul *vivre*, quand elle se manifeste sans brides, amène de mauvais choix dans les possibilités de créations institutionnelles et dans leur organisation en *politéia*. Que Platon, en particulier par l'intermédiaire de son porte-parole dans les dialogues, Socrate, soit qualifié par Aristote de philosophe du seul *vivre* et de ce fait soit considéré comme l'auteur de théories erronées sur la cité, donne la mesure de l'ironie du Stagirite à l'égard de son ancien maître.

Au contraire, la suprématie du *bien vivre* au sein de la constitution permettra de distinguer un type correct de constitution. Telle est la tâche du livre III de la *Politique*, qui se retrouve également dans les deux grandes oeuvres éthiques du Stagirite ; mais, en cela, Aristote se proposait de réaliser mieux que d'autres l'opinion commune aux Grecs et traduite par le rhéteur Isocrate : "... l'âme de la cité n'est rien d'autre que la constitution, qui a le même pouvoir que dans le corps la pensée : c'est elle qui délibère sur tout, qui conserve les succès et cherche à éviter les malheurs ; c'est elle qui doit servir de modèle aux lois, aux orateurs et aux simples particuliers, et nécessairement on obtient des résultats conformes à la constitution qu'on a"¹⁹.

C. LE CLASSEMENT DES CONSTITUTIONS DU LIVRE III

"Le bien en politique, c'est la justice,
c'est-à-dire l'intérêt général.

Politique, III, XII, 1282 b 16-18.

Ce classement n'est pas le seul proposé par Aristote dans la *Politique*. Il est probablement le plus ancien, ainsi que le révèlent la

18. *Id.*, VI, I, 1317 a 35-38.

19. *Ethique à Eudème*, VII, IX, 1241 b 27 ; *Ethique à Nicomaque*, VIII, XII, 1160 a-b ; classement sommaire dans *Rhétorique*, I, 1356 b 21 et s., 1366 a 1 et s. ; ISOCRATE, *Aréopagitique*, 14.

simplicité et la rigueur quasi mathématiques de son architecture, traits communs non seulement aux premiers classements ébauchés par la pensée grecque, mais encore aux principes des philosophies présocratiques. Au contraire, les modifications de détail apportées à ce classement aux livres IV à VI demandaient plus de temps pour être réalisées et elles furent très certainement rédigées postérieurement. Il fallait en effet explorer les possibilités d'action politique dans tous les cas de figure existants et, comme le dit la *Rhétorique*, élaborer une moisson d'exemples historiques essentiellement d'ordre constitutionnel. Cependant le classement du livre III contient un point d'ancrage sur lequel le philosophe ne reviendra pas : les constitutions déviées sont toujours défectueuses. En cela l'œuvre d'Aristote se distingue du *Politique* de Platon. Telle est probablement au départ l'originalité de ce classement. Enfin, en raison de cette permanence du jugement aristotélicien sur les constitutions déviées, il apparaît qu'il n'y a pas de rupture brutale entre le classement primitif et les modifications secondaires, mais plutôt des différences avec des possibilités de jonction. Il convient donc de rappeler les caractéristiques de ce classement.

1. Ses caractéristiques

Les critères

Le classement est d'abord hiérarchique : certaines constitutions sont antérieures et les autres postérieures ; la signification de ces termes est double. On retrouve, d'une part, une logique bien connue chez Aristote : les constitutions antérieures manifestent la supériorité de la forme, le *bien vivre*, sur la matière, les constitutions postérieures, à l'inverse, subordonnent la 'cause formelle' à la matière, le *vivre*. Si bien que la *politéia* antérieure n'a rien à voir avec l'erreur, *anamartètos*, tandis que celle qui est postérieure va de pair avec deux notions, l'erreur, *hamartèma*, et la déviation, *parekbasis*, et de ce fait n'est jamais *kata phusin*, par nature²⁰. Aristote trouve, d'autre part, selon sa méthode de travail habituelle, une confirmation de ses vues logiques dans une reconstitution chronologique de l'histoire des cités ; cette reconstitution lui est bien sûr personnelle²¹. En opposant en effet la pratique institutionnelle des cités du passé, *protéron mén*, à celle du présent *nun*, il fait de la première *politéia* une manifestation selon la nature de la

20. *Id.*, III, I, 1275 a 38-1275 b 3 ; III, XVI, 1279 a 36-41.

21. *Id.*, III, VI, 1279 a 8-16.

constitution parfaite et de la seconde la forme déviée toujours à l'oeuvre dans les cités. Le détail de l'analyse du Stagirite montre comment le philosophe comprenait les notions de pratiques institutionnelles anciennes et actuelles. Les premières, dit-il, reposaient sur une séparation très nette des activités privées et des activités publiques. En effet, le citoyen appelé à exercer une charge publique confiait ses biens à l'administration d'un voisin, selon un double principe d'amitié et de solidarité entre les membres d'une communauté villageoise, principe pour lequel Aristote marque à plusieurs reprises dans la *Politique* son estime. De ce fait, l'esprit même de la citoyenneté était respecté : chacun était tour à tour gouverné et gouvernant. Actuellement, au contraire, dit le philosophe, l'exercice des magistratures est lucratif ; en conséquence, chacun veut garder *toujours* sa fonction politique. De tels comportements amènent une négation de la cité et introduisent dans la sphère politique des valeurs qui sont celles de l'administration domestique où le maître, le *despotès*, ne peut céder à personne son autorité. "Il est donc clair que toutes les constitutions qui ont en vue l'intérêt général sont, de fait, correctes, selon la justice absolue ; celles qui n'ont en vue que l'intérêt personnel des gouvernants sont défectueuses et elles sont toutes des déviations des constitutions correctes : ce sont des formes de *despotisme* ; or la cité, c'est une communauté d'hommes libres" ; et l'auteur de conclure à la priorité d'une analyse visant à définir les formes constitutionnelles correctes, afin de pouvoir secondairement reconnaître facilement les *politéiai* déviées²².

Or, comme plusieurs constitutions peuvent prétendre au qualificatif de correctes ou à celui de déviées, Aristote se donne pour tâche, en second lieu, de concilier unité et diversité dans le classement des constitutions. "Puisque constitution (*politéia*) et gouvernement (*politeuma*) signifient la même chose et que le gouvernement est l'autorité souveraine des cités, ce 'souverain' est nécessairement ou un seul individu ou un petit nombre ou la masse des citoyens. Quand cet individu ou le petit nombre ou la masse gouverne en vue de l'intérêt général, ces constitutions sont correctes, mais quand ces régimes ont en vue l'intérêt particulier ou d'un seul individu ou du petit nombre ou de la masse, ce sont des déviations". Les constitutions correctes sont donc : dans l'ordre monarchique, la royauté (*basiléia*) ; dans le gouvernement du petit nombre, l'aristocratie où soit les meilleurs soit le pouvoir d'un petit nombre

22. *Id.*, III, VI, 1279 a 17-25.

ayant exclusivement pour but l'intérêt général, c'est-à-dire l'intérêt de la cité et des communautés qui la composent, sont au pouvoir ; dans le gouvernement de la masse, *plèthos*, la *politéia* ou *politie*. Aristote souligne que ce dernier nom est commun à toutes les constitutions et que la masse y est vertueuse, puisqu'elle est composée des fantassins équipés lourdement, les *hoplites*, fantassins dont la vertu guerrière est justement dans le nombre et dans la solidarité indissolublement liés, symbolisant ainsi la notion d'intérêt général²³. Les dernières discussions du livre III donnent une dimension plus sociale à ces constitutions, en examinant les relations de la cité avec le pouvoir dans le sens inverse de ce qui vient d'être proposé : le classement révèle donc en troisième lieu toute sa complexité.

En effet, au début du livre III Aristote définit le pouvoir de l'un, de quelques-uns, de la masse sur la cité : il part du haut pour rencontrer le bas. A la fin de ce même livre, le philosophe explique au contraire que les communautés dont sont composées les cités influent de fait sur le choix de telle ou telle constitution en raison même de leur nature. L'analyse part donc du bas pour montrer le rôle *naturel* des communautés de base sur le haut, le pouvoir. Ainsi, le *plèthos* qui produit naturellement une famille, *génos*, d'une valeur incontestée dans la conduite des affaires de la cité mène la cité à la *basiléia*. Le *plèthos* qui produit naturellement un corps de citoyens capables d'être gouvernés comme des hommes libres par des chefs aptes à mener les affaires de la cité par leur valeur mène la cité à l'aristocratie. Le *plèthos* où existe naturellement une masse au tempérament guerrier capable d'être gouvernée et de gouverner selon la loi qui répartit les magistratures entre les citoyens aisés d'après leur mérite mène la cité à la *politie*. A chaque type de communauté, son type de gouvernement²⁴. Dès lors l'aspect du classement peut apparaître dans sa rigueur quasi géométrique.

L'axe de symétrie

Ainsi Aristote a défini la première partie d'un axe de symétrie avec les constitutions correctes, il lui reste à compléter le schéma avec la seconde partie de l'axe de symétrie, les constitutions déviées, *en opposition* aux premières. Le philosophe utilise là un

23. *Id.*, III, VII, 1279 a 25 et s. ; sur le gouvernement juste qui s'exerce en vue de l'intérêt général, voir l'analyse de F. WOLFF, Aristote, *Politique*, III, 9-13, *Phronesis*, 33, 1988, p. 273-96.

24. *Id.*, III, XVII, 1288 a 6 et s. ; 1287 b 36 et s.

modèle géométrique, donc un modèle supérieur. On voit en outre que la *politie*, en symbolisant la commune mesure à toute constitution utilise à son tour un modèle mathématique très complexe, puisque la *summétria* concerne à la fois les lignes, les volumes et les nombres et qu'elle approche de la notion de médiété. Ce qui est commun à deux extrêmes joue en effet un rôle de médiateur entre les extrêmes : *koinos* et *mésos* se rejoignent²⁵. L'aspect bénéfique du commensurable est exprimé clairement dans la *Physique*, lorsque le philosophe analyse la cause finale et donne un exemple de commune mesure avec l'octave : "C'est la forme (*eidos*) et le modèle (*paradeigma*), c'est-à-dire la définition de la quiddité et ses genres : ainsi le rapport de deux à un pour l'octave, et, généralement, le nombre et les parties de la définition"²⁶. Ayant donc mis en valeur toutes les caractéristiques du premier axe de symétrie, Aristote peut conclure au sujet des cités qui ont des formes correctes de constitution : "Car le choix délibéré de la vie en commun, c'est de l'amitié ; la fin de la cité étant donc le *bien vivre*, tout cela n'existe que pour cette fin. Une cité est une communauté de familles et de villages vivant d'une vie parfaite et autarcique ; c'est cela, à notre avis, mener une vie heureuse et bonne"; idées qui sont largement développées au livre I²⁷.

La seconde partie de l'axe de symétrie est alors complétée par les constitutions déviées qui n'ont, au contraire des constitutions correctes, jamais en vue l'intérêt commun, mais l'intérêt particulier. Le classement comporte la tyrannie comme déviation de la *basiléia*, l'oligarchie comme déviation de l'aristocratie, la démocratie comme déviation de la *politie* : "Une tyrannie est, comme on l'a dit, une monarchie gouvernant despotiquement la communauté politique ; il y a oligarchie, quand les détenteurs de la fortune ont l'autorité suprême dans l'Etat, et démocratie, au contraire, quand cette autorité appartient à ceux qui, loin d'être de gros possédants, sont dénués de ressources"²⁸. Or justement, dans le domaine de la monarchie, l'analyse comparative de ces constitutions, correctes ou déviées, montrent que le schéma, comparé aux nuances de la réalité, doit être développé en complexité.

25. Sur les vertus des objets mathématiques et sur l'influence de cette science dans la recherche de la commune mesure chez Aristote, voir J. FOLLON, *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 329.

26. ARISTOTE, *Physique*, II, III, 194 b 27-28 ; le commensurable est aussi évoqué dans la *Politique*, III, XII, 1283 a 10, par *sumblèton*.

27. ARISTOTE, *Politique*, III, IX, 1280 b 38-1281 a 2.

28. *Id.*, III, VIII, 1279 b 4-19.

La royauté comme transition

Ainsi le philosophe peut-il énumérer cinq types de *basiléiai*. Une laconienne qui représente de fait une *stratégie* à vie. Une seconde royauté, de type barbare, proche de la tyrannie par un despotisme qui entretient entre le roi et ses sujets un rapport comparable à celui du maître et de ses esclaves dans l'*oikia*, royauté également héréditaire et fondée sur la loi. Selon Aristote, les royautés laconienne et barbare sont stables, car elles sont fondées sur la loi et l'hérédité. Un troisième type de royauté est matérialisé par la magistrature des *Aisymnètes* chez les Hellènes. Cette institution tient de la *basiléia*, parce qu'elle comporte deux caractères corrects : l'élection des *Aisymnètes* et par conséquent le consentement des sujets. Mais cette royauté est aussi très proche de la tyrannie, car les *Aisymnètes* pratiquent eux aussi le despotisme. Les royautés héroïques, le quatrième type, reposent sur le consentement général, l'hérédité et le respect de la loi. Selon Aristote, les premiers rois de ces dynasties méritent une mention particulière en raison de leur évergétisme ; ils ont en effet apporté au peuple l'un ou l'autre des bienfaits suivants : des techniques, des succès à la guerre ou des terres. L'évolution de ce type de royauté vers un autre régime, celui des *semblables*, où les *homoioi* ont le pouvoir, a permis le maintien de cette *archè* à titre de magistrature pour la célébration des sacrifices ou pour le commandement à la guerre. Finalement, après ce classement de type logique reposant sur l'analyse des caractères de chaque royauté, vient le dernier type qui est despotique. Aristote termine donc sa réflexion sur le thème royal par un jugement de valeur. Aux deux extrêmes, symétriques et opposés, il place la royauté de type laconien, la meilleure, et le despotisme, qui se manifeste sur une cité, sur plusieurs cités, enfin sur un ou plusieurs peuples, forme la pire. Entre ces deux pôles, des royautés en situation intermédiaires : la *basiléia* héroïque, la royauté barbare et les *Aisymnètes*. Cette analyse est remarquable pour deux raisons.

En premier lieu, elle extrait de la trame historique et de l'étendue de l'*oikoumène* des types de royauté, alors que le débat est poursuivi ensuite de manière purement logique. En cela, on peut dire que le livre III inaugure ici encore les développements du livre I sur les *oikiai*, les *kômai*, la *polis*, sur les barbares et les Hellènes, avec une originalité qui a été remarquée par J. Bordes, à savoir ouvrir la notion de *politéia* aux *ethnè*. Il est possible d'ajouter : reconnaître aux barbares certaines institutions totalement semblables à celles des Grecs, comme l'ostracisme, appliqué, selon l'interprétation

d'Aristote, par le Roi perse à l'encontre de puissants peuples, Mèdes, Babyloniens et autres²⁹. Cela constitue un chemin entre des formes de communautés différentes dans leur évolution. Pour Aristote, en effet, rien n'est irrémédiable - le livre I le montre bien - et l'éducation peut, dans la mesure du possible, remédier aux déficiences de la nature et des institutions humaines : par exemple, la royauté despotique et la royauté barbare sur un ou plusieurs peuples peuvent être modifiées en mieux. Une des leçons de la réalité est donc, pour le Stagirite, que le changement est partout ; les cités et les peuples y sont soumis. Des barbares peuvent s'helléniser, malgré la stabilité de leur royauté, des cités grecques peuvent changer de constitution. Aristote signale donc l'évolution qu'il a repérée chez les Hellènes : le passage de la royauté à l'aristocratie, puis à l'oligarchie et enfin à la démocratie³⁰ ; mais le thème est aussi repris avec plus d'ampleur ailleurs dans la *Politique*. Le philosophe est également conscient des problèmes de définition que pose une institution comme la royauté, qui remonte au plus lointain passé, alors que, sous ses yeux et ceux des Grecs ses contemporains, les monarques sont obligés de s'entourer d'amis pour assumer les divers aspects de leur tâche. Dès lors, dit Aristote, cela revient, de la part du roi, à considérer ses amis comme des égaux et des semblables³¹. D'où incontestablement une image de la nécessité de la *modération* de la royauté contemporaine. Tel est en fait le second caractère remarquable de ce long passage du livre III sur la royauté.

C'est pourquoi il faut souligner que l'ultime classement proposé par Aristote au livre III pour les royautés possède une connotation géométrique remarquable : déterminer cette *médiété* caractéristique du livre IV. Par conséquent, loin d'être en rupture avec les livre IV à VI de la *Politique*, le débat sur la royauté, même s'il remonte à de très anciennes recherches d'Aristote, comme le montrent les traces de formes dialoguées qui l'émaillent³², constitue une transition vers l'étude de la médiété. Or, l'étude du juste milieu n'est possible qu'après l'individualisation de chaque variante constitutionnelle au sein de chaque grand type, ainsi que le font les livres IV à VI. Les lignes consacrées au livre III à la royauté, en distinguant plusieurs

29. *Id.*, III, XIV, 1284 b 35 et s., sur la royauté ; J. BORDES, *op. cit.*, p. 435 ; III, XIII, 1284 a 41-1284 b 3.

30. *Id.*, III, XV, 1286 b 8 et s.

31. *Id.*, III, XVI, 1287 b 29 et s.

32. *Id.*, III, X, 1281 a 11 et ss., sur la notion de pouvoir souverain dans la cité ; III, XV, 1286 b 20 et s.

types monarchiques, amorcent largement le travail ultérieur. La royauté est donc bien un carrefour dans la *Politique*. En effet, elle intervient dans la genèse de la cité comme la 'cause motrice' de la mutation qui mène des *kômai* à la *polis* ou comme l'élément qui procure à la cité sa 'cause matérielle' dans la possession de la terre ou qui protège ses hommes à la fois pour leur masse, 'cause matérielle', et pour leur qualité de citoyens, 'cause formelle'. Mais en plus, elle se place à la tête du cortège des *politéiai*, inaugurant dans la *Politique* le classement des formes constitutionnelles. Sujette, enfin, à la mutation, elle a besoin de se sauvegarder par le juste milieu. Toutefois, avant d'examiner les problèmes posés par les modifications du classement des constitutions et par la notion de juste milieu qui en découle, il convient de rechercher l'origine de ce paradigme de médiété chez Aristote.

2. L'influence de Thalès et de Pythagore et ses conséquences

Ainsi que l'a montré J. de Romilly³³, le classement des constitutions par Aristote dans la *Politique* n'aurait pas été possible sans les recherches d'Hérodote, qui avait distingué clairement trois grands types constitutionnels, monarchie, oligarchie, démocratie, et qui avait déjà séparé les meilleurs et le petit nombre ; sans les discussions des Sophistes, qui avaient mis en évidence la nécessité d'une subdivision en bons et en mauvais régimes au sein des trois types primitifs ; sans les dialogues de Platon. En effet, ce dernier, en tirant les leçons des révolutions oligarchiques athéniennes de l'époque de la guerre du Péloponnèse où le régime du petit nombre se manifesta comme extrémiste ou modéré, et tout en restant fondamentalement hostile à la forme démocratique, à quelques remarques près dans le *Politique*, avait enrichi le classement et les critères de jugement des régimes politiques. Cependant, les paradigmes mathématiques utilisés par Aristote dans l'établissement de son classement des constitutions montrent que la *Politique*, pour dépasser l'héritage de la pensée politique des Ve et IVe siècles, semble renouer directement avec la philosophie ionienne de l'époque archaïque.

En effet, un texte d'Aétius explique : "Thalès, Pythagore et ceux de son école avaient divisé la totalité de la sphère céleste en cinq cercles, qu'ils appelaient zones. Ils donnaient à la première le

33. J. DE ROMILLY, Le classement des constitutions jusqu'à Aristote, *REG*, 72, 1959, p. 82-91 ; sur l'attitude négative de Platon envers les théories constitutionnelles de son temps, J. BORDES, *op. cit.*, p. 435.

nom d'*arctique et toujours - apparente*, à la seconde le nom de *tropicale d'été*, à la troisième celui d'*équinoxiale*, à la quatrième celui de *tropicale d'hiver* et à la dernière celui d'*antarctique et invisible*. Le cercle du zodiaque coupe obliquement les trois zones du milieu ; le cercle méridien les coupe toutes les cinq perpendiculairement, de l'*arctique* à l'*antarctique*³⁴. La carte ionienne de la Terre tente également de traduire ces notions scientifiques (équateur et tropiques en particulier) et de concilier un savoir mythique sur les limites de l'*oikoumène* et les connaissances géographiques réelles des Grecs. Le classement des constitutions au livre III de la *Politique* est certainement inspiré par cette précise reconstitution de la sphère céleste par les deux philosophes ioniens. En effet, Thalès et Pythagore utilisent une figure de la géométrie dans l'espace à laquelle Aristote aime à se référer, car la sphère symbolise pour lui l'accès à la perfection et à la hiérarchie des éléments à l'intérieur du tout. En effet, les constitutions correctes et déviées sont symétriques et opposées, comme les deux hémisphères de la sphère céleste chez les philosophes ioniens. Il est facile de montrer quel arrière-plan spatial imaginaire soutient le classement du livre III. L'hémisphère supérieur, celui du *bien vivre*, représente les constitutions correctes, avec au sommet la *basiléia*, en place de l'*arctique*, puis l'aristocratie, à l'image du tropique, enfin au centre la *politie*, en situation équatoriale. A l'inverse, dans l'hémisphère inférieur, on trouve les constitutions du *vivre*, c'est-à-dire de l'intérêt particulier. Au verso de la *politie*, le Stagirite propose la démocratie ; dans l'*Ethique à Nicomaque*, la *politie* ou *timocratie* et la démocratie sont d'ailleurs déclarées limitrophes, *sunoroi*³⁵. Puis Aristote installe l'oligarchie, à l'image de l'autre tropique, et enfin, en place de l'*antarctique*, la tyrannie. Comme le plan équatorial, c'est-à-dire le centre, la surface et le périmètre, est dans la sphère en contact avec tous les points de ce volume, la *politie* est parmi les constitutions celle dont le nom est commun à toutes. Que le Stagirite analyse la cité comme 'la terre' ou qu'il l'étudie en se concentrant sur 'les hommes', c'est toujours une figure de la géométrie dans l'espace qui nourrit sa pensée. Cela n'est pas pour nous étonner. D'abord parce qu'Aristote connaît bien la philosophie ionienne ; n'avons-nous pas en effet conservé en partie celle-ci grâce à lui ? Ensuite, parce que les philosophes ioniens

34. AETIUS, *Opinions*, II, XII, 1.

35. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VIII, XII, 1160 b 16-18, pour Aristote la timocratie est un régime censitaire, pour Platon, *République*, VIII, 550 c, il s'agissait d'une constitution établie sur l'honneur.

avaient innové d'une manière qui ne pouvait que plaire à Aristote. En effet, selon Proclus³⁶, Thalès alla plus loin que les autres penseurs tantôt dans la généralisation abstraite, tantôt dans l'investigation empirique, et Pythagore mit en oeuvre en géométrie une méthode non empirique et purement intellectuelle, tandis qu'il découvrait également la théorie des proportions. Voilà d'excellentes dispositions d'esprit pour un philosophe comme Aristote si sensible aux deux aspects de la réflexion politique : 'selon les vœux' et le 'possible', ou, si l'on préfère, la théorie et la pratique. Il reste à évoquer les travaux de Pythagore sur la *mésotès*.

"Jadis, à l'époque de Pythagore et des mathématiciens qui lui sont contemporains, il n'existait que trois types de médiétés : l'arithmétique, la géométrie et celle qu'on a appelée, un temps, subcontraire, parce qu'elle occupait la troisième place, et qui devint à l'époque des mathématiciens Archytas et Hippiase, la médiété harmonique"³⁷. Cette formulation concerne des équations qui, dans les deux premiers cas, déterminent d'une part la moyenne arithmétique, d'autre part la moyenne proportionnelle entre deux extrêmes. Ces équations peuvent avoir une formulation numérique ou une formulation géométrique. Ces recherches accompagnent celles consacrées aux notions de médiane et médiatrice des figures de géométrie plane et dans l'espace. Par conséquent, ce qui intéresse Aristote dans la *mésotès*, telle qu'elle est définie par Pythagore et son école, c'est sa possibilité d'utilisation dans le domaine politique : un terme unique possède plusieurs significations. Le terme est un 'tout' à diviser en parties, c'est-à-dire un lieu de contact ou de rencontre entre plusieurs aspects de la cité. En effet, le terme de *mésotès* (ou ceux qui lui sont proches) est utilisé, au cours de la *Politique*, dans toute sa polysémie, d'une part pour rechercher le milieu, au sens arithmétique du terme, dans le domaine quantitatif de la cité, c'est-à-dire les revenus monétaires des citoyens, d'autre part pour déterminer à propos des institutions une médiane géométrique entre deux extrêmes ou pour démontrer que la seule égalité correcte est celle que l'on qualifie de géométrique ou proportionnelle, enfin, pour proposer un mélange, dans les aspects du raisonnement sur la cité qui utilisent le plus les expressions tirées de la science physique. En effet, Aristote, tenant compte de l'importance de la notion politique de mixte ou de mélange

36. PROCLUS, *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide*, 65, 3 et 11.

37. JAMBLIQUE, cité par NICOMAUQUE DE GERASE, *Introduction arithmétique*, éd. Pistelli, p. 100, 19.

chez ses contemporains, annexe le mélange, concept de la science physique, à la notion de médiété. La constitution du juste milieu, la *politie* est donc celle qui réalise au mieux la médiété dans toute la subtilité de sa *polysémie*. Il faut donc en mesurer toutes les conséquences.

Ce qui distingue, en effet, Aristote de ses prédécesseurs, Isocrate et Platon, qui ont connaissance des deux types d'égalité, numérique et géométrique, c'est la systématisation de l'utilisation de ces acquis de la philosophie et des mathématiques pour penser la cité dans la *Politique* ou dans l'*Ethique à Nicomaque*. C'est aussi le fait qu'Aristote privilégie, dans les nuances de cette médiété, la forme géométrique, alors que Platon, dans une grande œuvre comme le *Timée*, ne prend en considération que deux médiétés, arithmétique et harmonique, pour le mélange utilisé dans la composition de l'Ame du monde ; tandis que les *Lois* proposent bien une égalité géométrique, en particulier dans la distribution de la terre et des habitations, mais cela est lié à un nombre de citoyens définis numériquement de manière trop précise pour le Stagirite, ce qui mène d'après le livre II de la *Politique* à la cité illimitée ; le livre V, on le verra, montrera les différences de détail entre les deux conceptions³⁸. Or, c'est justement en s'appuyant sur l'ensemble de ces critiques qu'Aristote estime que sa définition de la *politie* correspond à ce qu'il y a de meilleur ; elle représente, en effet, pour lui ce qu'il y a de plus qualitatif.

Cependant, cette *politie* n'est pas une réalité fréquente, comme le dit Aristote au livre IV : " Il y a aussi une cinquième forme de gouvernement qu'on nomme du nom commun à toutes (on l'appelle *politie*), mais, comme elle se rencontre rarement, elle échappe à l'attention de ceux qui entreprennent de dénombrer les diverses espèces de constitution et, comme Platon, ils ne font état, dans leurs "Constitutions", que de quatre", ou : "Certes, dans la plupart des cités, la forme appelée *politie* n'est qu'un nom"³⁹. C'est essentiellement, en raison même de cette rareté, une forme institutionnelle du

38. ISOCRATE, *Aréopagitique*, 21 ; PLATON, *République*, 558 c, *Lois*, V, 737 c - d, VI, 756 a et s. ; *Timée*, 36 a et s., voir le commentaire de A. RIVAUD, *PLATON, Oeuvres complètes, Timée, Critias*, X, Paris 1970, p. 42 et s. ; l'utilisation des égalités proportionnelles est particulièrement développée dans *E. N.*, V, VI, 1131 b 1-VII, 1132 b 20.

39. ARISTOTE, *Politique*, IV, VII, 1293 a 39-1293 b 1, VIII, 1294 a 15-16 ; R. WEIL, *Aristote et l'histoire, op. cit.*, p. 342 et s. montre bien l'ampleur de ce problème qui touche aussi les aristocraties.

futur. Mais au présent, selon un passage du livre IV qui évoque les recherches du livre III⁴⁰, la forme qui se rapproche le plus de la *politie*, celle qui lui est limitrophe, comme le dit l'*Ethique à Nicomaque*, c'est la démocratie, la forme la plus proche du juste milieu (*métrîotatè*).

Or, selon le livre VI, c'est justement sous une autre forme que celle du juste milieu correctement défini, c'est-à-dire dans l'excès, que Clisthène d'Athènes utilisa, pour sa réforme démocratique des institutions, toutes les significations offertes par la notion de médiété. L'arithmétique : ajouter, d'abord, aux citoyens existants des *néopolitai*, "jusqu'au point où la masse l'emporte en nombre sur les notables et la classe moyenne", ensuite assurer la loi de la majorité à l'Assemblée et au Conseil, ce qui permet la domination du peuple sur le reste des citoyens et, corrélativement, créer des tribus et phratries plus nombreuses. La géométrie : les tribus voient leurs effectifs civiques répartis sur le sol de la cité, grâce aux dèmes établis sur des structures d'implantation déjà existantes et aux trittyes, constituées à partir des dèmes pour la première fois, mais effectifs civiques répartis de manière additionnelle, et donc quantitative, ce qui ne plaît pas au philosophe. La physique enfin par le mélange, mais dans un sens contraire à celui du mixte parfait : "regrouper les cultes privés en un petit nombre de cultes publics et user de tous les artifices pour que les citoyens se mêlent le plus possible les uns aux autres et que leurs relations anciennes soient rompues"⁴¹. Alors que la médiété caractéristique de la *politie* permet d'introduire partout le *bien vivre*, les démocrates au contraire réalisent le *vivre* dans les institutions.

Ainsi, que la cité soit définie par Aristote comme la terre ou qu'elle soit définie comme une communauté humaine, le juste milieu doit s'y manifester partout. En effet, le juste milieu doit se lire dans l'espace de la cité, puisque ce dernier a été correctement médiatisé par la notion de *bien vivre*, ainsi que nous l'avons vu dans la description de la cité du livre VII. Le juste milieu doit se manifester encore dans les institutions humaines par la *politie*, c'est-à-dire par une constitution à établir dans le futur. Ceci peut se faire à condition que le *nomothète*, réformateur des institutions en plein accord avec les citoyens, attentif à la leçon donnée par *ce qui arrive* ou par *ce qui se trouve* dans les cités, saisisse les occasions pour transformer le *vivre*

40. *Id.*, IV, II, 1289 a 26 et s., 1289 b 4 et s.

41. *Id.*, VI, IV, 1319 b 12-13, 23-27.

des cités en *eutuchia*, c'est-à-dire en *bien vivre* pour la cité. C'est ce que notre analyse de la notion de temps dans la *Politique* avait montré. La *politie* constitue de fait "un avènement de la forme" là où celle-ci était dissimulée par la 'cause matérielle', le *vivre*. Alors le futur, se réalisant dans la *politie*, est aussi un médiateur dans le temps : il se tient à égale distance, à la manière d'une médiane géométrique, entre un passé lointain qui a vu des formes constitutionnelles premières, c'est-à-dire correctes, et un présent qui montre des formes constitutionnelles déviées. De plus, comme la *politie* représente la commune mesure de toutes les constitutions, installer une *politie*, c'est pour le *nomothète* ouvrir un chemin vers l'idéal. En effet, comme le dit la *Rhétorique*, "le plus souvent l'avenir ressemble au passé". Or le passé a vu l'existence de formes premières, le futur peut bien les revoir. La cité idéale du livre VII, complètement médiatisée, on l'a vu, n'est pas alors incongrue. En dernière analyse, l'espace et le temps de la cité aristotélicienne s'unifient dans cette notion de médiété. Cependant le concept de médiété ne donne pas seulement son unité à la cité, mais encore à l'oeuvre même consacrée à son analyse, la *Politique*. "La médiation éthique et la médiation politique sont deux expressions de la médiation ontologique" ; excès et défaut sont au contraire "les signes de la monstruosité, c'est-à-dire encore de l'inexistence ou de la moindre existence"⁴². Toutefois, en reconnaissant la rareté de la *politie* dans le monde des cités de son époque et dans le passé, Aristote risque de limiter considérablement ses analyses. Si la *politie* est en effet rare ou réduite à un nom, est-ce de bon augure pour son établissement futur au sein des cités ? En reconnaissant la rareté du régime du juste milieu, Aristote admet également que l'excès règne plutôt que la mesure dans le monde des cités. Une seule explication est proposée par le Stagirite pour rendre compte de ce phénomène de rareté, si important à son époque, mais, il faut le préciser, cette explication est donnée en deux chapitres séparés, ce qui nuit à l'unité de la pensée sur ce point. D'une part, en

42. P. GUILLAMAUD, La médiation chez Aristote, *RPhL*, 85, 1987, p. 464 ; c'est à très juste titre que G. J. D. AALDERS, *Mischverfassung...*, *op. cit.*, voit, dans les questions de médiété et de mélange appliquées aux problèmes constitutionnels par Aristote, le résultat d'une réflexion philosophique et non le produit d'un examen de la documentation historique ; vision plus restrictive de D. KAGAN, *The great Dialogue. History of Greek political Thought from Homer to Polybius*, New-York 1965, p.195-230, qui accentue l'influence de la révolution de 411 sur Aristote.

effet, le Stagirite propose les régimes du passé, fondés sur l'infanterie lourde et nommés dans les temps anciens 'démocraties', comme exemples éventuels de *polities* ; d'autre part, en soulignant que les deux cités hégémoniques, Athènes et Sparte, ont diffusé chacune leur régime auprès de leurs alliés et, de ce fait, ont étouffé la classe moyenne, facteur de modération pour les institutions, il reconnaît implicitement que la *politie* a pâti de la situation⁴³. Cependant, paradoxalement, comme on l'a déjà dit, ce jugement pessimiste sur la réalité est nécessaire au Stagirite pour fonder son optimisme de réformateur pour l'avenir : le monde sublunaire si imparfait a besoin de la science politique du philosophe pour s'améliorer.

Or, ce faisant, paradoxalement encore, Aristote apparaît de nouveau comme un historien, au moment où il est le plus philosophe, c'est-à-dire lorsqu'il renoue avec Thalès et Pythagore. En effet, si, en revenant sur un exemple que l'on a déjà exploité grâce au commentaire de J. Svenbro, on examine ce qu'est la fondation de Megara Hyblaea au VIII^e siècle en Sicile, on s'aperçoit que la cité représente un territoire *centré* par son espace urbain, où l'espace public de l'*agora* est situé très précisément un peu à l'est du centre de la cité - on y trouvera ensuite le Prytanée, cœur de la *polis* -. Cependant, le *centre* est aussi à Megara Hyblaea le support d'un plan urbain *orthogonal*, combiné avec la diagonale, qui repose sur l'*égalité proportionnelle*, c'est-à-dire *géométrique*, à l'image de la découpe de la bête sacrificielle qui donne à chacun sa part d'honneur, selon le mérite, et sur l'*égalité arithmétique*⁴⁴. Le même terme, *mésôn*, recouvre donc plusieurs significations à la fois politiques et mathématiques. Il est probable que ces expériences coloniales ont permis par la suite une réflexion plus abstraite, comme en témoignent les philosophes et mathématiciens Thalès et Pythagore. Cependant l'urbanisme de Megara Hyblaea relève par définition même de la géométrie plane, tandis que les recherches des Ioniens, à la fois philosophes et mathématiciens, projetaient la géométrie dans l'espace, en raison de leur attention à la cosmologie et à l'astronomie, en concordance probablement avec les apports scientifiques venus de l'Orient mésopotamien. En procurant une dimension spatiale nouvelle aux figures traditionnelles de l'arpenteur et en les étudiant de manière abstraite, les Ioniens rendaient la géométrie infiniment plus complexe et hiérarchisée. La *polysémie* de la

43. ARISTOTE, *Politique*, IV, 11, 1296 a 32-36 ; XIII, 1297 b 24-28.

44. J. SVENBRO, *op. cit.*, p. 959.

médiété a donc probablement été une expérience vécue de la cité grecque, au moment de sa création dans le mouvement de colonisation, avant d'être une formulation abstraite et très complexe, dont Aristote a totalement bénéficié. Mais, en renouant avec les philosophes ioniens, c'est-à-dire avec l'expression la plus abstraite de la médiété, Aristote se montrait en quelque sorte sensible à l'origine réelle de la cité. C'est donc quand le philosophe est le plus abstrait, au livre III, qu'il est paradoxalement toujours le plus historien. Cependant, ce livre, ainsi que les parties les plus philosophiques du livre II, constituent également une introduction aux nouvelles recherches du livre IV.

3. Ébauches des solutions futures aux livres II et III

Il s'agit de débats théoriques qui sont considérés comme les parties les anciennement composées de la *Politique* ; et pourtant ces débats abordent des questions qui seront reprises dans les parties les plus récentes de l'oeuvre.

Le livre II aborde en effet le problème du juste milieu, lorsqu'il critique la théorie socratique de la communauté des biens, des femmes et des enfants exposée dans la *République*. "Le régime actuel, amélioré par les moeurs et par un système de lois justes, serait bien supérieur, car il offrirait l'avantage des deux autres : je veux dire des deux régimes, propriété commune et propriété privée... Aujourd'hui, même, il y a dans certains Etats une ébauche de ce régime qui prouve qu'il n'est pas impossible", et Aristote de citer certaines pratiques de solidarité utilisées à Lacédémone⁴⁵. D'une part, Aristote préfère alors, comme il le dit au livre IV, reprendre les institutions existantes pour les modifier, plutôt que d'entreprendre une création neuve et systématique, imposée de l'extérieur, comme le fait Platon. C'est le refus de la coercition et la volonté de s'en tenir au possible, vérifiés par l'exemple historique. D'autre part, ce qu'Aristote propose s'apparente au juste milieu ; il s'agit en effet de prendre dans les deux régimes ce qu'il y a de bon, ce qui rappelle la notion de mélange. Corrélativement, il s'agit d'éviter ce qui est mauvais ; il faut donc se tenir à distance des deux extrêmes, comme dans une médiane géométrique. Aristote propose donc ni la communauté des biens ni la propriété privée dans toute sa rigueur, mais la propriété privée adoucie par une communauté d'utilisation des biens, quand le besoin s'en fait sentir.

45. ARISTOTE, *Politique*, II, V, 1263 a 22 et s.

Le problème se repose pour les fortunes. Les citations parlent alors d'elles mêmes. "Cependant, il se peut que l'égalité de fortune existe, mais qu'elle soit fixée ou trop haut, d'où le luxe, ou trop bas, d'où une vie sordide. Il est donc évident que le législateur ne doit pas se contenter de rendre les fortunes égales, mais de viser la moyenne (*to méson*)". Le milieu est ici à la fois la moitié, au sens arithmétique, entre des évaluations, l'une haute et l'autre basse, et la médiane géométrique entre ces deux pôles. Or, en ce domaine, Aristote n'oublie pas non plus que la finalité de la cité n'est pas le seul *vivre*, erreur de bien des cités actuelles, mais encore le *bien vivre*. "J'ajoute même que fixer pour tous une fortune moyenne (*métria*) ne servirait à rien, car il faut égaliser les désirs plutôt que les fortunes ; or c'est impossible si l'on ne se donne pas par les lois une éducation convenable" ; et plus précisément, "le principe en un tel domaine, c'est, plutôt que d'égaliser les fortunes, de donner une formation telle que les hommes naturellement supérieurs ne souhaitent pas avoir plus et que les basses classes ne le puissent pas, c'est-à-dire qu'elles soient dans une position inférieure sans subir d'injustice"⁴⁶. Or, dans les fortunes, il y a aussi le bien foncier, analysé de la même façon. "La propriété doit suffire à faire face non seulement aux besoins internes de la cité, mais aussi aux dangers extérieurs. C'est pourquoi, elle ne doit être ni si grande que les Etats voisins et plus puissants la convoient, tandis que ses possesseurs seraient incapables de repousser les agresseurs, ni si petite qu'ils ne puissent soutenir une guerre même contre des ennemis égaux et pareils à eux... La meilleure norme est peut-être que les Etats plus forts n'aient aucun profit à faire une guerre à cause de la richesse excessive de l'ennemi, mais ne l'entreprennent que dans des cas où ils le feraient même s'il y avait une richesse moindre"⁴⁷.

Enfin, le livre II amorce la réflexion du livre IV sur les combinaisons constitutionnelles et les rapports de celles-ci avec la meilleure des constitutions, en évoquant, on l'a déjà vu, un mélange à partir d'éléments nombreux⁴⁸. Dès lors, une des constantes de la pensée politique aristotélécienne apparaît, c'est-à-dire le refus de l'unification excessive qui a été vivement critiquée à propos des oeuvres platoniciennes.

46. *Id.*, II, VII, 1266 b 24-31, 1267 b 5-9.

47. *Id.*, II, VII, 1267 a 21-31.

48. *Id.*, II, VI, 1266 a 4-6.

A son tour, dans des débats théoriques, le livre III ébauche des solutions largement exploitées dans les livres IV à VI, en particulier dans la question de la justice proportionnelle. En effet, les cités font erreur en recherchant l'inégalité absolue ou l'égalité absolue, selon sa formulation arithmétique. "Les uns, en effet, s'ils sont inégaux sur un point précis, la richesse par exemple, se croient inégaux en tout ; les autres, s'ils sont égaux sur un point précis, la liberté par exemple, se croient égaux en tout" ; c'est pourquoi le Stagiritte s'élève plus précisément et avec vivacité contre l'affirmation des oligarques selon laquelle la cité est l'addition des propriétés⁴⁹. Le livre III se prononce pour la justice proportionnelle qui est un des fondements non seulement de la *politie* du livre IV de la *Politique*, mais encore de l'*Ethique à Nicomaque*⁵⁰. "Les belles actions, voilà donc ce qu'il faut poser comme fin de la communauté politique, et non la seule vie en commun. C'est précisément pourquoi ceux qui contribuent le plus à former une telle communauté ont dans la cité une plus large part que ceux qui, égaux ou supérieurs par la liberté et par la naissance, leur sont cependant inférieurs pour la vertu propre à la cité, et ceux qui, les dépassant par la richesse, sont dépassés par eux en vertu" ; éducation et vertu l'emportent ici, tandis que ceux qui agissent à l'inverse ne peuvent vivre que dans des cités dont les institutions font partie des constitutions déviées⁵¹.

Un autre débat est esquissé au livre III et développé ensuite dans l'analyse de la *politie* du livre IV : celui de la vertu ; réside-t-elle dans l'individu ou dans la masse ? En dehors du cas exceptionnel, qui serait à la limite de la *nature*, d'un individu parfaitement vertueux à qui il faudrait donner la première place dans la cité, débat repris à propos de la royauté, Aristote préfère une solution moyenne⁵². En effet, l'individu libre, issu de la masse des citoyens sans richesse, n'a "aucun renom de vertu", il ne convient donc pas de lui donner les plus hautes responsabilités politiques, celles qui demandent probité et prudence et qui sont incompatibles avec les injustices et les erreurs que peuvent commettre les pauvres. Mais exclure ces derniers, à l'inverse, de toute responsabilité est à la fois une erreur et une injustice. En effet, la masse a une vertu qui lui est propre : comme dans les auditions de musique ou dans les spectacles de théâtre, chaque individu apprécie, dans la cité, une partie du tout

49. *Id.*, III, IX, 1280 a 22 et s.

50. *Id.*, III, IX, 1280 a 11 et s. ; *E. N.*, V, VI, 1131 a 14 - b 8.

51. *Id.*, III, IX, 1281 a 2-10 ; XIII, 1283 a 23-29.

52. *Id.*, III, XI, 1281 a 39 - b 38.

et la collectivité des hommes libres, mais pauvres, apprécie le tout comme il convient. En outre, exclure la masse de toute participation au pouvoir, c'est pour les gouvernants multiplier leurs ennemis. La solution *moyenne* est donc le *mélange* des gens capables de gouverner par leur vertu, placés aux plus hautes responsabilités, et de la masse à qui, comme l'a fait Solon d'Athènes, on réservera la participation aux délibérations et les jugements dans l'institution judiciaire. "Il est donc juste que la masse décide souverainement de questions importantes, puisque c'est d'un grand nombre d'individus que se composent le 'peuple', le conseil et le tribunal, et qu'en outre le revenu global de tous ces individus est plus considérable que celui des magistrats qui, pris individuellement ou en collèges restreints, exercent les principales magistratures"⁵³. La question débouche donc sur l'égalité proportionnelle et sur l'équilibre à trouver entre les nobles, les riches et les hommes libres, mais pauvres. Les nobles, les riches et les hommes libres se disputent les honneurs. Cependant, les nobles et les riches assument l'imposition dans la cité, tandis que les hommes libres exigent la justice et la valeur guerrière, afin d'assurer la bonne gestion de la cité. Aristote conclut donc que sans les nobles et les riches la cité est impossible, mais que sans les hommes libres et pauvres, il n'y a pas de bonne administration de la cité. Un équilibre doit donc être trouvé, d'autant plus que le problème est formulé à nouveau dans toutes ses nuances. La richesse doit être définie comme la possession d'un grand nombre de terres, mais en remarquant que la terre est aussi le lieu de vie commun à tous, et comme un élément relationnel au sein de la cité : la confiance que l'on inspire dans les transactions et les contrats grâce cet avoir. Les nobles et les hommes libres sont définis en fonction d'un point commun : la citoyenneté. Cependant les nobles sont plus que les hommes libres de vrais citoyens, car leurs ancêtres étaient les meilleurs et ils ont transmis cette qualité à leurs descendants. Les hommes libres possèdent une vertu communautaire, celle de la justice⁵⁴. L'organisation du pouvoir doit donc équilibrer ces composantes, c'est une des tâches du livre IV que d'en montrer les variations.

Dans un sens voisin - préférer le collectif à l'individuel -, Aristote confronte la souveraineté du magistrat, un individu ou un collège d'individus, à celle de la loi, expression d'une volonté collective. La réponse est claire : "Les lois, à condition d'être

53. *Id.*, III, XI, 1282 a 38 - 41 ; XV, 1286 a 7 - 1286 b 8.

54. *Id.*, III, XII, 1283 a 16-19, 32-42.

correctement établies, doivent être souveraines, tandis que le magistrat (qu'il s'agisse d'un seul ou de plusieurs) ne doit décider souverainement que là où les lois sont totalement impuissantes à édicter des dispositions, par suite de la difficulté d'établir des règles générales pour tous les cas⁵⁵. Pour la confrontation de la royauté et de la loi, en réponse à la théorie du roi-philosophe du *Politique* de Platon, roi seul capable de résoudre les problèmes de la cité en raison du caractère trop rigide et trop général de la loi, la solution est semblable : la loi par sa généralité et son rationalisme est préférable à l'individu royal soumis à la passion ; le roi ne doit agir de préférence à la loi que dans des cas très particuliers qui ne relèvent pas de la loi⁵⁶. Le livre III présente, enfin, une étude tout à fait intéressante de la loi sur l'ostracisme, d'abord parce qu'Aristote en fait une institution quasiment universelle, utilisée par les Hellènes et par les barbares, ensuite parce qu'il étend son champ d'application aux rapports des cités entre elles, au lieu d'y voir purement une affaire de politique intérieure, enfin parce qu'il pense que l'ostracisme a été pratiqué, dès l'époque de la royauté épique, par les Argonautes, pour éliminer Héraclès, dont la supériorité sur les autres héros était trop éclatante. L'ostracisme est alors une recherche de l'égalité, recherche condamnable quand elle sert les intérêts particuliers des gouvernants des cités ou des peuples aux *politieiai* déviées ou quand elle renforce les visées des cités impérialistes, recherche au contraire appréciée du philosophe lorsqu'elle établit au sein de la cité l'harmonie des proportions dans l'intérêt général. Toutefois, selon Aristote, une cité bien constituée par le législateur doit, dès le début, être conçue de telle sorte que la loi d'ostracisme n'y soit jamais nécessaire⁵⁷.

En conclusion, si des questions sont débattues au livre III, pour constituer plus tard le socle de la réflexion du livre IV, ainsi que les renvois à des recherches antérieures mentionnées dans les deux premiers chapitres du livre IV le montrent, c'est qu'une coupure nette entre livres idéalistes et réalistes n'est pas totalement pertinente. Comment, en effet, considérer comme réaliste la *politie* définie au livre IV, alors que, de l'aveu même d'Aristote, son promoteur, elle

55. *Id.*, III, XI, 1282 a 41 - b 6.

56. *Id.*, III, XV, 1286 a 7 et s. ; PLATON, *Politique*, 292 d-297 b ; la dette envers Platon en ces passages et les divergences profondes sont soulignées par P. MORAUX, *A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue "Sur la justice"*, Louvain-Paris, 1957, p. 141.

57. *Id.*, III, XIII, 1284 a 17 - 1284 b 19.

n'est qu'un nom ? C'est toute la question de l'appréhension de la notion de réalisme dans la pensée politique aristotélicienne qui se pose. Ce fameux réalisme, vanté par certains philosophes ou historiens, ne serait-il pas en fait, comme le propose le philosophe P. Ricoeur, qu'un idéalisme, différent certes de celui de Platon, ainsi que le veut avec acharnement Aristote, mais bien réel⁵⁸ ? L'analyse des recherches des livres IV à VI doit le montrer.

D. LES NOUVELLES RECHERCHES

Nous avons eu l'occasion à maintes reprises d'évoquer le début du livre IV, tant son importance est grande dans l'architecture de la *Politique*. En conséquence, l'interprétation qui en découle a une valeur considérable pour l'intelligence de l'oeuvre. Nous ne reviendrons pas sur ce qui a déjà été dit dans cette étude, nous allons plutôt évoquer les problèmes que pose un texte qui, en deux chapitres, n'adopte pas une position totalement unifiée sur ses propres finalités.

1. La définition du programme

Définir les nouvelles recherches, c'est d'abord rappeler que le Stagirite ne revient pas sur le classement des constitutions du livre III. Les modifications vont donc se mouvoir à l'intérieur de ce cadre.

En effet, il paraît clair à l'auteur que les constitutions correctes, qu'il nomme désormais formes les plus hautes (*akrotatai*), ne peuvent être acceptées par la plupart des cités, "car beaucoup sans doute sont incapables d'atteindre le régime politique le meilleur". La royauté n'est-elle pas qualifiée au livre IV non seulement de "forme première", mais encore de forme "la plus divine"⁵⁹ ? De plus, à deux reprises, Aristote signale qu'il faudrait un "cortège de ressources"⁶⁰, sans parler du problème de la coercition qui fait traditionnellement partie de ces ressources dans la pensée politique, pour réaliser ces types de régimes. C'est donc vers les constitutions existantes, de fait les déviées, qu'il se tourne. Or, dans ce domaine, les possibilités d'intervention sont vastes pour le philosophe.

58. P. RICOEUR, *op. cit.* p. 242 ; E. WILL, C. MOSSE, P. GOUKOWSKY, *op. cit.*, p. 220.

59. ARISTOTE, *Politique*, IV, I, 1288 b 24-25, II, 1288 b 39, 1289 a 40.

60. *Id.*, IV, I, 1288 b 40, II, 1289 a 33.

D'abord, on l'a vu, en raison de l'incapacité de ses prédécesseurs à cerner correctement les questions constitutionnelles, et, lorsque ces penseurs se rapprochent le plus de sa propre démarche - "parler de préférence d'une certaine forme commune" -, ils "rejettent les constitutions en vigueur et font l'éloge de la constitution laconienne ou de quelque autre" ; méthode de travail notoirement insuffisante, comme le livre II l'a montré⁶¹. Ensuite, à partir du moment où le Stagirite décide de se consacrer à une démarche réformatrice, c'est la multiplicité qu'il rencontre, les nuances si nombreuses de *ce qui arrive* ou de *ce qui se trouve*. C'est peut-être la raison pour laquelle Aristote revient à plusieurs reprises sur le programme à définir, programme qui concerne le *possible*, ainsi que nous l'avions vu lors de l'étude de ce terme, et qui ne peut se concevoir, comme le dit le livre IV, que dans la persuasion des intéressés et la facilité d'exécution⁶².

Donc, en un premier temps : chercher la forme qui s'adapte à tel ou tel peuple, c'est-à-dire la meilleure forme eu égard aux circonstances de fait ; en outre, dans une situation plus mauvaise que la précédente, rechercher la forme à établir d'après une situation existante, c'est-à-dire le mode originel de formation du type constitutionnel et la sauvegarde, le plus longtemps possible, de ce type constitutionnel, une fois sa forme acquise. Dans un second temps : connaître la forme de constitution qui s'adapte le mieux à toutes les cités en général. Dans un troisième temps, plus modestement encore : venir en aide à ce qui existe.

Or, ce programme, déjà copieux, est revu, au chapitre II du livre IV, par le philosophe, avec des nuances qui ne sont guère explicitées ; pourtant les détails ne sont pas exprimés dans les deux chapitres de manière identique. Désormais, au chapitre II, les recherches concernent : les variétés constitutionnelles, la forme de constitution la plus commune (*koinotatè*), la *politéia* la plus souhaitable (*airétotatè*) après la meilleure constitution, puis chercher "s'il s'en trouve quelque autre de caractère aristocratique et bien constituée et en même temps adaptée au plus grand nombre des cités", trouver également laquelle est préférable (*airètè*) parmi les autres formes et pour qui ; enfin, examiner "après cela, de quelle façon doit procéder celui qui désire établir ces divers régimes". Ce programme

61. *Id.*, IV, I, 1288 b 38 - 1289 a 1.

62. *Id.*, IV, I, 1289 a 2-3 ; cet important programme occupe tout le chapitre I du livre IV ; sur les difficultés à saisir les intentions profondes d'Aristote : M.I. FINLEY, *L'invention de la politique*, Paris 1985, p. 182 et s.

réalisé "dans la mesure du possible", il faudra encore exposer les modes de renversements et les moyens de sauvegarde des régimes, en général, et de chacun, en particulier ; cependant il restera encore à déterminer les causes des changements⁶³.

Ces variantes ne sont sans doute pas unifiées, d'un chapitre à l'autre, intentionnellement. Il s'agit en effet de montrer que non seulement les possibilités de combiner les éléments dans une cité sont nombreuses, mais encore qu'à l'intérieur de chaque combinaison des traits différents peuvent être mis en valeur. Cependant, il est bien entendu que ces formes représentent essentiellement le *vivre* dans la cité ; au philosophe, dans sa liberté créatrice, mais avec les limites que nous avons définies, d'introduire par ses conseils le *bien vivre*. Toutefois, on peut remarquer, à la suite des commentateurs de la *Politique*, que le programme annoncé, avec ses variantes, ne sera pas intégralement réalisé par le philosophe.

2. Les classements à l'intérieur des grands types

Rapports entre l'idéalisme et le réalisme

Une fois les régimes fondés sur la vertu, royauté et aristocratie - l'auteur de la *Politique* n'aborde ce dernier régime que de manière limitée ou occasionnelle -, mis en réserve, il reste au Stagirite à étudier ceux qui existent très souvent, démocratie, oligarchie, tyrannie. Or, l'auteur de la *Politique* introduit à ce moment la *politie*, régime politique dont le statut est très ambigu. Comme on l'a déjà vu, Aristote est obligé de reconnaître que ce régime est rare à son époque, et cette rareté, voire même cette existence qui ne tient qu'à un nom, est en contradiction avec le principe même d'une philosophie qui prétend se séparer des autres penseurs, des sophistes en particulier, par sa volonté d'analyser ce qui arrive le plus souvent et non ce qui est rare ou extraordinaire. Rappelons que cette

63. ARISTOTE, *Politique*, IV, II, 1289 b 14-26 ; sur l'optimisme aristotélicien en ce qui concerne la réforme des constitution existantes, voir D. MICALELLA, *Nomotheta e politico in Aristotele. Il problema della soteria tes poleos*, *Athenaeum*, 61, 1983, p. 88-110, qui souligne également la différence existant entre le nomothète dont la *phronèsis* est l'apanage et le politique dont les qualités sont pratiques, et qui possède en particulier la ruse ; sur l'originalité du programme aristotélicien dans la recherche de la meilleure cité et d'une citoyenneté qui entraîne une action juste : A. KAMP, *Aristotele e l'ottima polis : leggi, politeia, aristocrazia o regno ?* *ASNP*, 17, 1987, p. 337-87.

contradiction s'explique par le rapport paradoxal entretenu par le Stagirite vis-à-vis de la réalité. Pessimisme sur les réalisations politiques contemporaines, optimisme sur les possibilités d'intervention institutionnelle imparties au *nomothète* bien conseillé par le philosophe, dans un sens à la fois idéaliste, ramener le *bien vivre* dans la cité, et réaliste, le faire dans la mesure du possible. Aristote voit en effet dans la réalité contemporaine et dans le passé des cités suffisamment d'exemples pour nourrir son pessimisme et son optimisme. Dès lors, tout le livre IV est construit autour de cette *politie*, la constitution du juste milieu.

En effet, à l'opposé de cette *politie* qui touche aux constitutions correctes et, en outre, en opposition absolue avec la royauté, forme première et divine, il y a la tyrannie, qui est donc analysée, mais sans que l'auteur cache son mépris pour cette forme de pouvoir : "non qu'il y ait beaucoup à dire à son sujet, mais pour qu'elle ait sa part dans notre enquête, puisque nous l'admettons, elle aussi, comme faisant partie des régimes politiques". Aristote reconnaît que l'on peut s'interroger sur certains types de royauté et se demander s'ils font partie de la tyrannie, mais finalement, même si chez certains barbares on élit des rois au pouvoir absolu et si chez les Hellènes les *Aisymnètes* se rapprochent des monarques, ces deux institutions règnent selon la loi et avec le consentement des sujets. Dès lors, Aristote peut individualiser la tyrannie : un pouvoir qui se manifeste despotiquement et en pur arbitraire. Le tyran exerce, en effet, un pouvoir "irresponsable sur des hommes qui sont égaux ou supérieurs à lui, en vue de son propre intérêt, et non de l'intérêt des gouvernés ; aussi se passe-t-il de consentement : aucun homme libre ne consent volontairement à supporter une autorité pareille"⁶⁴.

Cependant, les deux autres régimes, les plus représentés dans le monde des cités grecques, dans le passé et le présent, c'est-à-dire l'oligarchie et la démocratie, vont le plus largement servir à élaborer la notion constitutionnelle de juste milieu, la *politie*. Ce sont, en effet, ces deux régimes qui fournissent les variantes de classement, parce que pour Aristote : "s'il existe plusieurs régimes politiques, la raison en est que toute cité renferme plusieurs éléments". Et l'auteur d'énumérer la liste de ces derniers, à savoir : les familles ; les riches, les pauvres et les fortunes moyennes ; les riches qui ont un armement lourd, les pauvres qui sont sans armes ; dans le peuple, les uns qui sont des agriculteurs, les autres des

64. *Id.*, IV, X, 1295 a 17-25.

commerçants ou des artisans ; chez les notables, des gens qui sont plus ou moins riches, qui possèdent des propriétés foncières plus ou moins grandes, qui élèvent ou non des chevaux ; à cela s'ajoutent naissance, vertu ou *tout autre facteur*. Ces éléments déterminent donc des classements constitutionnels, qui entrent dans le schéma le plus anciennement établi par le philosophe, celui du livre III, et schéma qualifié par lui de "préférable" et de "plus conforme" à la vérité⁶⁵. La jonction est nette entre idéalisme et réalisme, il est impossible de postuler au livre IV un abandon total de l'idéalisme au profit du réalisme.

Or, un autre trait caractéristique du livre IV est, comme on le voit dès l'introduction, la reprise de la description des éléments composants la cité, en variante de la première énumération, mais sans qu'il y ait réelle volonté de fusion ; il faut remarquer en plus que le livre VII apporte lui-même une autre évocation des éléments de la cité. Dès lors, au livre IV, dans la seconde énumération, un des éléments de la cité est la masse des gens qui s'occupent de l'alimentation, les agriculteurs ; un second les *banausoi* dont les métiers sont soit indispensables à la survie de la cité soit réservés au confort ou à la douceur de vivre ; un troisième, c'est la classe commerçante, qui s'occupe des achats et ventes en gros et en détail ; un quatrième groupe est composé de thètes ; un cinquième, c'est l'armée, mais en sachant qu'il *arrive* que l'hoplite soit aussi cultivateur ; la sixième classe n'est pas nommée, celle des juges probablement ; la septième est formée de riches ; la huitième des gens au service des citoyens et des magistrats⁶⁶. Cette absence de coordination, d'une énumération à l'autre, dans les éléments que l'on peut trouver au sein de la cité, s'explique par les postulats du philosophe. Ces cités sont celles du *vivre*, cause matérielle de la cité, donc largement celles du hasard, marque typique de ce *vivre*. Or, comme on l'a vu, le hasard, par son opposition à la 'cause formelle', est multiple dans ses causes et peu réductible au rationalisme. Apporter trop de logique à ces parties et à leurs combinaisons reviendrait à renverser la hiérarchie qui régit la 'cause formelle' et la 'cause matérielle'. C'est pourquoi ces découpages sont nécessaires au philosophe : ce sera le rôle de la *politie* de réintroduire la 'cause formelle', donc l'idéalisme, dans une masse d'éléments trop largement livrés à des assemblages purement 'matérialistes'. Le rôle du philosophe est alors double : être

65. *Id.*, IV, III, 1289 b 27-1290 a 2, 24-26.

66. *Id.*, IV, IV, 1290 b 38-1291 a 38.

simplement un observateur intelligent de la réalité dont on rend compte, et, au contraire, devenir un agent efficace et moral de la réforme des constitutions. La hiérarchie de ces rôles correspond à la hiérarchie des causes dans la cité. Au fourmillement spontané des éléments matériels de la cité réelle doit correspondre la liberté créatrice et bien ordonnée du philosophe.

Toutefois, à l'intérieur de ces combinaisons d'éléments que représente chacun des grands types de constitutions, le philosophe distingue encore des combinaisons de détails. C'est le particulier au sein du général. Mais, avec un impératif : il est impossible d'être à la fois riche et pauvre, les variantes devront donc se loger à l'intérieur de ces deux catégories. Ainsi dans le peuple, *dèmos*, Aristote relève les cultivateurs, les gens de métiers, les commerçants qui s'occupent des ventes et des achats, les gens de mer avec leurs subdivisions : marine de guerre, de commerce, transports maritimes et pêche côtière. En dernier lieu, les plus défavorisés : ceux à qui le travail ne laisse aucun loisir, ceux dont un seul parent est citoyen, et *toute autre espèce*. Le vocabulaire pour désigner les petits métiers varie d'une énumération à l'autre, les listes se terminent sur l'indéterminé, autant d'exemples du refus du philosophe d'accorder plus d'importance à cette 'réalité' qu'elle n'en mérite. Même traitement pour les notables (*gnôrimoi*), ils se répartissent selon la richesse, la noblesse de naissance, le mérite, l'éducation et *d'autres caractéristiques déterminées d'après des distinctions similaires*⁶⁷. De ces parties vont dépendre des types de constitutions, types généraux et types particuliers : "Une constitution, en effet, est l'organisation des pouvoirs que tous se répartissent soit d'après la puissance de ceux qui participent au gouvernement, soit d'après une certaine égalité commune à tous, je veux dire, par exemple, la puissance des pauvres ou des riches ou quelque puissance commune aux uns et aux autres. Il s'ensuit forcément qu'il y a autant de constitutions que d'organisations suivant les prédominances et les différences des éléments constitutifs de l'Etat"⁶⁸. C'est donc sur ces fondements que le livre IV propose deux classements des démocraties et des oligarchies, le premier reposant sur l'analyse des conditions d'exercice du pouvoir, l'autre nuancant le premier en fonction des caractéristiques des groupes humains ayant accès au pouvoir.

67. *Id.*, IV, IV, 1291 b 17-30.

68. *Id.*, IV, III, 1290 a 7-13.

La première espèce de démocratie tire donc son nom de sa conformité à l'égalité (*malista kata to ison*). Les pauvres et les riches sont pareils dans la cité ; l'un des deux groupes ne domine pas l'autre, mais, le peuple formant naturellement la majorité, ce régime peut être qualifié de démocratie ; tous participent, et de façon pareille, au gouvernement, de ce fait la liberté et l'égalité y sont à leur maximum. La seconde espèce est une démocratie censitaire où le montant du cens pour accéder aux charges est faible. Dans la troisième espèce, tous ceux qui sont *incontestablement* des citoyens gouvernent, mais sous le contrôle de la loi. Dans la quatrième espèce de démocratie, tous ceux qui sont des citoyens gouvernent, mais sous le règne de la loi. Dans la cinquième espèce, le pouvoir appartient à la masse (*plèthos*) et non à la loi. Grâce aux démagogues s'installe le règne du décret et non de la loi. Le peuple est donc devenu un monarque d'un type nouveau, puisqu'il s'agit d'un être unique, mais composé d'une multitude de personnes. Le *dèmos* se conduit alors à l'égal d'un despote, cherchant la flatterie des courtisans. Le régime le plus proche de cette démocratie, c'est la tyrannie. "Une démocratie de ce genre n'a rien d'une constitution, car là où les lois ne règnent pas, il n'y a pas de constitution"⁶⁹. Une remarque d'importance s'impose : alors que, dans les énumérations des différentes parties de la cité, Aristote recourait volontiers à l'exemple historique pour renforcer la démonstration, ici, curieusement, *aucun exemple ne vient apporter son poids, quasi physique, à la classification*.

Lorsque le livre IV entreprend le classement des types oligarchiques, il ouvre un axe de symétrie presque parfait entre les types de régimes opposés, ceux de la démocratie et ceux de l'oligarchie. La première espèce d'oligarchie exclut des magistratures, au moyen d'un cens élevé, la majorité du peuple en raison de sa pauvreté. Un second type d'oligarchie conserve le cens pour l'accès aux magistratures, mais y ajoute la nomination par les magistrats eux-mêmes aux charges vacantes ; si le choix des futurs titulaires se porte sur la totalité des censitaires, le régime penchera vers l'aristocratie, si, au contraire, le choix est restreint à un groupe déterminé, le régime accentuera son côté oligarchique. Une troisième espèce d'oligarchie assure l'hérédité des charges publiques. Une quatrième

69. *Id.*, IV, IV, 1292 a 30-38 ; comme le note J. de Romilly, *op. cit.*, p. 92, la distinction opérée par ISOCRATE, *Panathénaique*, 131, entre démocratie censitaire et démocratie a facilité le classement aristotélicien.

espèce conserve le principe d'hérédité et confie aux seuls magistrats, et non à la loi, le pouvoir : "Cette espèce, parmi les oligarchies, est le pendant de la tyrannie parmi les monarchies et de l'espèce de démocratie énumérée la dernière parmi les démocraties ; et de fait on donne à cette sorte d'oligarchie le nom de régime autoritaire (dynastie)". Et, ajoute Aristote, dans ces deux classements, il faudrait tenir compte d'autres nuances de la réalité, qui ne peuvent être fermement qualifiées : ces régimes qui changent insensiblement par empiètement de petits avantages pour les uns ou pour les autres. *En tout cas, le classement des différentes oligarchies est donné, lui aussi, sans exemples historiques*⁷⁰. Sitôt énoncé le classement est repris avec une nuance sociale.

Une première forme de démocratie se manifeste quand les cultivateurs et les possesseurs d'une fortune moyenne détiennent l'autorité suprême dans l'Etat et gouvernent conformément aux lois. Il s'agit donc d'un régime faiblement censitaire. Le travail procure à ces citoyens de plein droit de quoi vivre, mais seulement un loisir limité ; de ce fait, ils ont établi le règne de la loi et limitent corrélativement les séances de l'assemblée. Les citoyens écartés du gouvernement de la cité y participeront dès que leurs revenus leur permettront d'accéder au cens. Aristote convient que le régime possède là une pointe oligarchique. Une seconde espèce de démocratie ignore le cens, mais veille à ce que les citoyens aient tous une naissance sans contestation. Cependant la situation *de fait* est que seuls les citoyens ayant quelque loisir peuvent accéder au gouvernement de la cité, ce qui garantit la souveraineté de la loi. Dans une troisième démocratie, tous ceux qui sont de naissance libre ont le droit de participer au gouvernement, mais l'absence de loisir les mène au même point que précédemment. Une quatrième espèce de démocratie, c'est celle qui chronologiquement est apparue la dernière dans les cités. Le classement logique se combine avec l'évolution historique, telle qu'elle est du moins reconstituée par la *Politique*. Les caractéristiques repérées par le philosophe sont les suivantes : augmentation considérable de la masse de la population, en particulier du groupe des citoyens ; revenus abondants de la cité ; tous les citoyens, en particulier les pauvres, majoritaires, puisqu'ils reçoivent une indemnité qui leur assure le loisir, participent activement au gouvernement ; la désaffection des riches pour ce régime n'assure plus le règne de la loi. Le livre VI qui veut compléter

70. *Id.*, IV, V, 1292 a 39-1292 b 21.

en détails ce classement le reprend pour ajouter que les divisions présentées depuis la première forme de constitution démocratique, la meilleure et la plus ancienne, sont des divisions possibles, *endechetai*. Enfin, après l'énumération du second classement des démocraties au livre IV, Aristote reprend le parallélisme mis en vigueur dès le premier classement des constitutions démocratiques et oligarchiques, pour aborder les nuances du type oligarchique.

La forme première d'oligarchie repose sur une majorité de citoyens possédant une certaine fortune, mais modeste et sans excès ; quiconque acquiert une telle fortune possède le droit de participer au gouvernement ; le grand nombre des participants à ce gouvernement assure le règne de la loi. Dans la seconde forme d'oligarchie, les possédants sont moins nombreux que dans le premier cas, mais plus fortunés ; plus puissants, ils prétendent à plus de pouvoir ; ils choisissent eux-mêmes ceux qui vont entrer au gouvernement ; ils sont encore dominés par la loi. Dans la troisième forme, la minorité des riches s'est encore réduite, mais corrélativement elle accroît sa richesse et sa puissance et institue l'hérédité des charges publiques. Dans la quatrième forme d'oligarchie, la petite minorité des gens très riches confisque le pouvoir à son profit, empêchant le règne de la loi. Cette 'dynastie' est voisine de la monarchie et correspond à la dernière forme de démocratie. Le livre VI se contente de reprendre ces analyses⁷¹. Là aussi aucun exemple historique. Il faut tirer quelques conclusions de ces classements.

Tous les classements vont de la forme la plus modérée à la forme la plus extrême. La deuxième série de classements, celle qui donne un caractère plus social aux types déterminés, pour la démocratie et l'oligarchie, est régie par une volonté de symétrie plus rigoureuse que dans le premier classement qui concerne plus strictement l'organisation du pouvoir. En effet, dans la première énumération, cinq types de démocraties s'opposent à quatre types d'oligarchie ; dans la seconde, le chiffre quatre est atteint des deux côtés. De plus, l'absence de symétrie concernant plutôt la démocratie, les régimes oligarchiques, dans les deux classements proposés, se répondent correctement dans leurs caractéristiques ; pour les démocraties, cette démarche est assurée plus difficilement, ce qui est en une certaine mesure logique : Aristote signale souvent, en effet, dans la *Politique*, que la liberté de mœurs et d'organisation est un

71. *Id.*, IV, VI, 1292 b 25-1293 a 30, pour les formes démocratiques et oligarchiques ; VI, IV, 1317 a 40-1318 b 20.

trait des sociétés démocratiques ; par conséquent il est plus difficile d'observer là des concordances entre l'organisation sociale et celle des pouvoirs. Ainsi Aristote est-il amené à distinguer pour les types de pouvoirs dans la démocratie un échelon, celui du cens faible, qu'il n'y a pas lieu de reprendre dans l'autre classement, plus social, et où le philosophe résout le problème en évoquant un cens *de fait* et non par la loi. En outre, si les classements constitutionnels sont donnés sans référence aux exemples historiques, c'est que l'effort de généralisation y est tel que le Stagirite aurait eu quelque mal à trouver dans la masse de ses documents sur les constitutions réelles des types parfaitement représentatifs de ce qu'il décrit. En effet, les classements des constitutions démocratiques et oligarchiques constituent une transition entre les composantes des cités, dont la liste reste indéterminée, et le meilleur des régimes qui ne demandent pas un cortège de moyens pour exister : la *politie*. Entre des cités aux réalisations marquées très largement par le *vivre* et la *politie*, constitution correcte, les constitutions de la réalité, telle que la voit Aristote, sont donc une ébauche de la 'cause formelle'. Plus marquées par la logique que les facettes diverses, indéterminées en nombre, et pourtant bien réelles, offertes par les parties de la cité à l'observateur, les constitutions existantes reposent sur une approche de la forme, mais celle-ci a un fondement erroné, évoqué au livre III et largement repris au livre VI pour rendre compte de l'instabilité de ces constitutions. Le travail du philosophe au livre IV sur les constitutions n'a donc pas consisté à abandonner l'idéalisme pour le réalisme, mais au contraire à utiliser le classement des constitutions existantes, démocratiques et oligarchiques, pour aller du pire au meilleur et pour trouver, par le juste milieu, cet avènement de la forme, un chemin entre la réalité et l'idéal.

La politie ou le juste milieu

Cette constitution va bénéficier de la *polysémie* du terme de *mésotès*, ainsi que les recherches pythagoriciennes l'avaient montré. Définir la *politie*, c'est d'abord pour Aristote évoquer la vertu, marque des régimes aristocratiques. Cependant la réalité est plus complexe que les classements logiques. Ainsi, Carthage possède un régime aristocratique, lorsqu'elle respecte trois éléments : fortune, vertu et volonté du peuple. Ce qui montre que pour Aristote le caractère aristocratique de la constitution n'est pas une notion statique, mais dynamique, c'est une *entéléchie*, un but à atteindre. Pour Lacédémone, il y a combinaison de la vertu et de la volonté du

peuple, donc la constitution combine démocratie et vertu. Somme toute, ces deux cités font chacune figure d'aristocratie. La *politie*, dans la diversité de ses expressions, peut sembler pencher vers l'oligarchie, mais elle n'est pas une constitution déviée. Finalement, la définition qui lui convient le mieux relève de la science physique : le mélange (*mixis*) de démocratie et d'oligarchie. Et le philosophe d'ajouter : "En fait, le mélange ne vise que les riches et les pauvres, autrement dit richesse et liberté"⁷². Dès lors, le philosophe peut évoquer trois combinaisons possibles à partir de la démocratie et de l'oligarchie pour obtenir une *politie*. En manière de justice, par un système d'amendes, obliger les riches, comme en oligarchie, et les pauvres, comme en démocratie, à venir juger ; c'est donc une solution commune et intermédiaire. Il s'agit de promouvoir, dans le domaine physique du mélange, des modèles mathématiques : le commensurable et la géométrie, la plus noble des disciplines mathématiques. Le second mode de combinaison cherche de ce fait une médiane, *to méson*, entre deux types de pratiques politiques : pour la participation à l'Assemblée, ni l'absence de cens (ou le cens très modéré) des démocraties ni le fort revenu censitaire des oligarchies, mais l'intermédiaire entre les deux extrêmes. Si le Stagirite pense à une évaluation du cens en monnaie, il exprime alors de manière géométrique une réalité arithmétique : comme base censitaire, la moitié entre le chiffre atteint par une grande fortune et celui atteint par la pauvreté, c'est-à-dire se tenir à égale distance entre le chiffre le plus élevé et le moins élevé. Comme on l'a vu pour la définition du temps, l'*arithmos* est mis en équivalence avec le schéma de type géométrique. En troisième lieu, les magistratures : cens et type d'élection (tirage au sort démocratique ou élection oligarchique) sont concernés. La *politie* prendra du côté démocratique l'absence de cens et du côté oligarchique l'élection. Le mélange réalise bien la médiété, selon les vœux du philosophe : assurer, au sein de ce concept, la suprématie des représentations géométriques. N'ayant rien de concret à proposer pour permettre une meilleure illustration de son propos, Aristote revient à la constitution de Lacédémone, qu'il a critiquée au livre II, non pas pour la reprendre entièrement à son compte, mais pour montrer que *beaucoup* de gens, en la décrivant, y ont vu soit une démocratie soit une oligarchie, preuve que le mixte était bien établi. Pour Aristote, sa propre pensée, à défaut d'exemple historique, a trouvé dans l'opinion de ces gens une modeste ébauche

72. *Id.*, IV, VII, 1293 b 14-21, VIII, 1293 b 33-34, 1294 a 16-17.

de sa définition du mélange parfait. Ce régime, la *politie*, doit enfin se sauvegarder par lui-même, sans intervention extérieure⁷³. C'est pourquoi, si l'on veut que la *politie* ne soit pas une aristocratie comme les autres, incapable d'être adoptée par la plupart des cités, il faut prolonger, selon Aristote, l'analyse et voir désormais la constitution comme un *style de vie*, communément accessible à tous et menant à une *constitution* que la plupart des cités puisse adopter. La *politie* comme forme constitutionnelle n'est donc pas exclue de cette nouvelle analyse et le Stagirite dit clairement que la vie la meilleure est un juste milieu, c'est à dire la moyenne que chacun peut atteindre. Or, ainsi que le philosophe le souligne, la vertu est une moyenne, ce que démontre *l'Ethique à Nicomaque*. Si bien que la *politie* est probablement le régime politique le plus proche de ces notions et celui qui pourra convenir aux hommes qui occupent dans la cité une position moyenne ; le livre V dit clairement que le cens a été institué dans la *politie* pour faire participer les *mésoi* au gouvernement de la cité⁷⁴.

La 'classe moyenne'

C'est ainsi que l'on traduit une notion dont les termes grecs sont difficiles à rendre. En effet, Aristote voit dans la cité trois parties (*méré*) : les riches, les pauvres et les moyens (*mésoi*), entre les deux autres⁷⁵. Définir ce groupe de manière plus précise est donc une nécessité. Or force est de constater combien est réduite la part accordée par Aristote à la réalité matérielle de cette moyenne. Autrement dit, comment évaluer cette moyenne ? à quelle somme la fixer ? et si dans une cité l'économie n'est pas suffisamment monétaire pour chiffrer une fortune, comment s'y prendre ? La *Rhétorique*, oeuvre de la maturité d'Aristote puisqu'elle est rédigée vraisemblablement entre 329 et 323 et oeuvre qui convient bien de ce fait au livre IV de la *Politique*, donne quelques notions sur ce qu'Aristote entend par exemple par richesse : les éléments d'appréciation du philosophe sont aussi qualitatifs que quantitatifs. En effet, la richesse doit être jugée sur l'abondance de la monnaie, l'étendue des terres, la possession de terrains supérieurs en nombre, en étendue et en *beauté* ; il faudra aussi compter les meubles, les

73. *Id.*, IV, IX, 1294 a 30-1294 b 41.

74. *Id.*, IV, XI, 1295 a 25-34 ; V, VI, 1306 b 6-11 ; voir sur les rapports de la classe moyenne et de la *politie*, J. de ROMILLY, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris 1975, p. 174-81.

75. *Id.*, IV, XI, 1295 b 1-5.

esclaves et le bétail, supérieurs en nombre et en *beauté*. En outre, Aristote ne peut résister au désir de porter un jugement de valeur acerbe sur l'origine de la fortune : "Les nouveaux riches ont tous les défauts des autres à un plus haut et pire degré ; la richesse récente est comme l'inexpérience de la richesse". La subjectivité occupe dans cette énumération une place peu compatible avec la détermination quantitative d'une moyenne. Il est vrai que des évaluations précises ramenaient Aristote à la méthode de Platon dans les *Lois* qui établit les limites inférieures et supérieures des classes censitaires ; or le Stagirite s'est élevé à plusieurs reprises contre cette approche 'quantitative' de la cité. Le texte de la *Politique* préfère donc éluder la difficulté en renvoyant aux dons de la *bonne fortune*. Il est vrai que, pour Aristote, on l'a vu, le hasard et la matière sont fortement liés et qu'il est par définition difficile de pousser des investigations raisonnées dans un domaine où le rationalisme est absent. De plus, le livre I signale, dans ses passages consacrés à l'économie, combien il est fastidieux de s'intéresser de manière trop précise aux problèmes du *vivre* et l'ouvrage renvoie alors à des écrits qu'il suffit de collectionner pour s'éclairer le moment venu sur ces questions. C'est que le philosophe de la *Politique* préfère grandement faire confiance à une qualité humaine, l'esprit d'à propos, pour transformer les hasards de la nature en *bonne fortune*. Par conséquent, alors que l'analyse des *mésoi* semblait, par la mention des riches et des pauvres, ouvrir le champ à une définition du fondement matériel de cette situation sociale, le philosophe préfère se tourner vers des investigations qualitatives, typiques de sa démarche intellectuelle tout au long de la *Politique* : une citation d'un poète du VI^e siècle, évoquant sans aucun détail concret l'association à faire entre la moyenne et le meilleur, vient étayer la démonstration aristotélicienne. Finalement, au livre IV, la question du fondement matériel des *mésoi* n'évolue pas depuis les réflexions du livre II sur la recherche d'une moyenne dans les fortunes. Une définition des *mésoi* par l'égalité arithmétique n'est donc pas franchement réalisée dans la *Politique*, au contraire elle laisse sa place à des notions qualitatives qu'il est plus facile d'insérer dans la notion d'égalité géométrique. Si bien que le philosophe va énumérer la qualité essentielle qui résulte chez les *mésoi* de la fortune moyenne : "Obéir à la raison est alors facile". Au contraire les excès en tout, en supériorité ou en indigence, rendent les hommes néfastes : ambitieux démesurés, grands criminels, malfaiteurs, petits délinquants. Les *mésoi* sont donc à l'abri de ces extrêmes et ils bénéficient également

de la médiété dans leur manière d'appréhender les charges publiques : d'un côté ils ne s'y dérobent pas, de l'autre ils ne les monopolisent pas. Inversement, se pose la question du commandement. Les pauvres avilis par la misère ne savent qu'obéir et les riches, habitués dans la vie privée à commander seulement, veulent se conduire toujours en maîtres dans la vie publique ; les seuls sentiments développés par les deux parties extrêmes de la cité sont donc l'envie et le mépris, au détriment de l'amitié et de l'esprit de communauté qui doivent être typiques de la cité. Seuls les *mésôi* sont donc marqués par ces qualités, puisque, par définition, ils sont les seuls à être entre eux des égaux et des semblables. La cité par nature sera composée des trois groupes, mais avec une prépondérance quantitative des *mésôi*, assurant la qualité de la cité comme communauté humaine : "Son appoint fait pencher la balance et empêche l'apparition des excès contraires" ; la présence de dirigeants issus des *mésôi* est donc une *eutuchia* pour la cité⁷⁶. Par conséquent, partout où la classe moyenne est importante, en particulier dans les grandes cités, factions et dissensions sont plutôt faibles, tel est le cas des démocraties. L'auteur apporte une preuve de ce qu'il avance dans la reconstitution de la vie des premiers législateurs, Solon, Lycurgue et Charondas, qui sont pour lui des membres de la classe moyenne, mais il reste extrêmement vague sur l'homme (*anèr*) qui fut tenté par l'établissement ce type de régime⁷⁷.

Certes, l'auteur concède que, selon la composition de la population civique, le législateur peut avoir intérêt à favoriser une forme plus oligarchique ou plus démocratique de constitution, mais il revient aussi sur l'intérêt pour le *nomothète*, dans ces deux cas, de tenir compte de la classe moyenne pour lui permettre d'*arbitrer* les conflits au sein de la cité : "Or l'arbitre ici, c'est l'homme qui a une position moyenne"⁷⁸.

En conclusion, il paraîtra peu judicieux de considérer les deux notions de *politie*, constitution du juste milieu, et de classe moyenne comme des marques du réalisme d'Aristote ; en effet, rien de concret

76. *Id.*, IV, XI, 1295 b 6-1296 a 5 ; *Rhétorique*, I, 1361 a 11 et s., II, 1391 a 14 et s., le classement des constitutions dans cette oeuvre est d'ailleurs plus sommaire que dans la *Politique* ; sur la datation de la *Rhétorique*, voir M. DUFOUR, *Aristote, Rhétorique*, Paris 1960, p. 16 ; sur les *Lois* de Platon, voir M. PIERART, *op. cit.*, p. 468-69.

77. *Id.*, IV, XI, 1296 a 32-40.

78. IV, XII, 1297 a 1-6.

ne permet d'envisager la réalisation de ces projets. Aristote a trop affirmé, tout au long de la *Politique*, son dédain pour les éléments matériels de la cité, pris à leur niveau le plus bas, pour manifester une mutation à ce sujet. Il lui paraît bien préférable de substituer à un 'matérialisme' de mauvais aloi des paradigmes mathématiques et scientifiques. Mais encore à condition de hiérarchiser ces modèles et d'assurer la prépondérance du paradigme géométrique, le plus noble d'entre eux, celui qui établit une médiane entre deux extrêmes. Alors, le philosophe rejoignait une conception morale de la médiété.

Ainsi que l'a montré J. de Romilly⁷⁹, nombreux furent les penseurs des Ve et IVe siècles à évoquer la recherche de solutions politiques moyennes, d'institutions moyennes ou à réclamer la modération ; la crise constituée par la révolution oligarchique de la fin du Ve siècle amena également les Athéniens à donner une définition sociale de la notion de milieu ; certains, comme Isocrate, trouvaient dans la constitution des ancêtres un exemple de la modération nécessaire à la vie politique ; seulement, on parlait de cette classe moyenne comme si elle n'existait pas dans la réalité présente, avec le sentiment d'un regret ou avec l'affirmation d'un souhait pour l'avenir. La recherche d'Aristote est donc nourrie de ces éléments, mais la fréquentation de l'école platonicienne, ouverte comme toutes les philosophies de l'époque aux sciences, plus particulièrement aux mathématiques, et ses enquêtes propres, en particulier la théorie des quatre causes, lui ont fourni les moyens d'une pensée originale, c'est-à-dire la formulation la plus abstraite possible de questions qui avaient déjà été formulées par ses contemporains. En ce domaine, l'*Aréopagitique* d'Isocrate⁸⁰ permet de mesurer toute la différence entre le discours du rhéteur et celui du philosophe. Isocrate évoque en effet de manière superficielle, pour un discours de circonstance, des thèmes qui sont également évoqués par l'opinion de l'époque : les deux égalités (arithmétique ou géométrique), la supériorité des institutions des ancêtres sur celles du présent, les mérites comparés du

79. J. DE ROMILLY, La notion de "classes moyennes" dans l'Athènes du Ve siècle av. J.-C., *REG*, 100, 1987, p. 1-17.

80. ISOCRATE, *Aréopagitique*, 21-35 ; Aristote ne peut souscrire à une affirmation comme celle d'Isocrate au paragraphe 26, selon laquelle le peuple athénien des anciens temps agissait en tyran pour faire respecter les lois, ou celle du paragraphe 23 où le tirage au sort est déprécié par le rhéteur sous prétexte qu'il peut amener aux magistratures des fauteurs d'oligarchie ; voir aussi ISOCRATE, *Sur la paix*, 54, 75.

tirage au sort ou de l'élection des magistrats, les bienfaits de l'entraide entre citoyens qui atténuent les rigueurs de la propriété privée. Ces notions sont largement évoquées dans la *Politique* ; cependant, en utilisant au mieux l'abstraction, Aristote peut s'éloigner d'une définition de la cité qu'il jugerait trop marquée par le *vivre*. Toutefois, sur un point au moins dans cette démarche, l'attitude d'Aristote n'est pas éloignée de celle des penseurs de son temps ; J. de Romilly souligne en effet que les plus ardents partisans de la classe moyenne ne sont pas des politiques engagés directement dans la lutte au quotidien. Prôner la constitution ou la 'classe' moyennes, c'est donc aussi, dans l'écrit philosophique, prendre ses distances avec la réalité.

La fin du livre IV est d'ailleurs une manifestation particulièrement nette de cette tendance. Aristote se donne pour tâche de montrer toutes les combinaisons possibles des pouvoirs, en variant les points de vue : types constitutionnels, taille des états, recherche d'efficacité. Ne s'agit-il pas, en l'absence de contraintes imposées aux cités, d'éclairer ces dernières sur leur fonctionnement ? La *politie*, en particulier, y prendra des éléments pour constituer sa médiane. Le caractère purement formel, ou si l'on préfère logicien, de ces pages est sûrement un des aspects d'une pensée qui court le risque d'être accusée en son temps "d'ingéniosité à tout prix". Aristote y voyait sans doute la manifestation de sa liberté créatrice. Il est néanmoins certain que les cités avaient des problèmes bien plus urgents et plus matériels à résoudre, si bien qu'elles pouvaient probablement souscrire avec ironie à quelques unes des lignes finales du livre IV : " Mais maintenant en voilà assez sur ce sujet"⁸¹. Le primat du *bien vivre* sur le *vivre* conduit aussi à ces excès de la combinatoire logique. Pour toutes ces raisons, il semble que les livres dits par certains critiques 'réalistes' soient de fait pour Aristote des chemins entre la réalité qui le déçoit et l'idéalisme qui reste le fondement de sa pensée. C'est pourquoi désirant aborder la question de l'instabilité des constitutions et de leur sauvegarde, le juste milieu paraît encore le meilleur moyen de faire durer un régime le plus longtemps possible.

3. Mutations et sauvegarde des constitutions

Ces deux questions sont examinées aux livres V et VI et leur exposé pose plusieurs problèmes, à savoir la valeur du modèle

81. ARISTOTE, *Politique*, IV, XV, 1300 a 8 et s.

biologique dans la formation de la pensée aristotélicienne sur les mutations et la sauvegarde des institutions, l'appréciation de la place de l'histoire dans ces livres et enfin la valeur éthique de la notion de sauvegarde.

Les limites des modèles biologique et médical

Il est commun, chez de nombreux critiques de la pensée aristotélicienne, de voir, dans la recherche des causes d'instabilité de chaque constitution exposée par Aristote au livre V, l'application des enquêtes exprimées dans les travaux biologiques du philosophe, *De la Génération et de la Corruption, Génération des Animaux* ; de fait, le terme de dépérissement, *phthora*, utilisé dans la *Politique* invite à cette interprétation et à qualifier, comme R. Weil, Aristote de "naturaliste". Il est traditionnel encore d'évoquer les conceptions des Grecs sur la notion de santé, conceptions qui permettent d'appréhender, chez Hérodote, Thucydide, Isocrate ou Ephore, les changements constitutionnels comme des enquêtes sur la santé du corps. Cependant, comme l'a montré J. Jouanna, des différences considérables existent chez les auteurs des V et IV^e siècles dans les conclusions qu'ils tirent de leurs emprunts aux textes des médecins. Si "Platon a été le premier penseur grec à faire référence de façon systématique à l'art du médecin comme modèle de l'art du politique", en particulier "pour condamner l'innovation et justifier le maintien de la tradition" dans le domaine politique, Aristote a conservé l'utilisation des analyses médicales dans l'écrit sur les constitutions, mais pour en tirer des conclusions à l'opposé de celles de Platon. Cependant, il faut ajouter qu'Aristote choisit en réalité entre deux extrêmes - d'une part le refus platonicien du changement politique et d'autre part la possibilité de modification des lois et traditions politiques - un *moyen terme*, c'est-à-dire la possibilité de changer "certaines lois" et "à certaines occasions".

En outre, il est clair qu'Aristote et les médecins ont un vocabulaire commun. Dans la tradition hippocratique, *métabolè* désigne d'une part le changement qui conduit le corps à la maladie et d'autre part le changement qui, grâce aux soins médicaux, permet le retour à la santé. Chez Aristote, le même terme désigne le changement ou la mutation d'une constitution. De plus, pour Hippocrate, le changement amené par le traitement ne guérit que si ce dernier est correct, *orthos*, or il conteste à ses collègues cette qualité ; le terme 'correct', l'attribution de la notion d'erreur aux conceptions différentes des siennes propres sont également typiques de la langue

constitutionnelle d'Aristote et de sa pensée. De même, Hippocrate écrit, comme Aristote plus tard, que le passé a fourni les idées utilisées au présent : "La médecine me paraît dès aujourd'hui être découverte toute entière". De fait, Hippocrate et Aristote puisent au même fond philosophique ancien, celui des penseurs d'Asie Mineure et d'Ionie, comme le prouvent les descriptions cosmologiques introduites par Hippocrate dans ses traités médicaux⁸².

Toutefois les modèles biologique et médical ont des limites certaines dans la pensée constitutionnelle du Stagirite. D'une part, si le rôle du médecin est clairement perçu dans la *Politique*, on l'a vu, comme la faculté de guérir le malade, et Aristote souhaitait alors au médecin un nombre de guérisons illimité, il est bien évident qu'un philosophe aussi pénétré que lui des limites de la nature soulignait en outre que les moyens pour le faire étaient limités. Le philosophe marquait alors son rationalisme, en opposition avec une autre conception de la médecine en Grèce, c'est-à-dire en opposition avec les traditions mythiques sur le pouvoir guérisseur infini d'Asklépios, héros ou dieu dont le culte à but thérapeutique était très important au IV^e siècle, et qui, dans le mythe, réussissait même à bouleverser l'équilibre de l'Hadès par ses succès thérapeutiques. Dès lors, la vieillesse et la mort sont pour Aristote inéluctables et ne relèvent d'aucune médecine; en conséquence le dépérissement des constitutions par *metabolè* et corrélativement la sauvegarde des constitutions par le *nomothète* ne relèvent pas d'un parallélisme trop étroit avec la

82. *Id.*, V, I, 1301 a 2 ; HIPPOCRATE, *Du régime des maladies aiguës*, XXVI, 2 ; *Des lieux de l'homme*, XLVI, 1, *Des chairs*, III ; voir typiquement, J. AUBONNET, *op. cit.*, notice du livre V, p. 1 et notes p. 137 ; ou C. MUGLER, *Aristote. De la Génération et de la Corruption*, Paris 1966, p. X et XV ; la liste des traités hippocratiques utilisés par Aristote dans ses oeuvres biologiques est donnée par S. BYL, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote : sources écrites et préjugés*, Bruxelles 1980, p. 91 et s. ; J. JOUANNA, *Médecins et politique dans la Politique d'Aristote* (II, 1268 b 25-1269 a 28), *Ktema*, 5, 1980, p. 257, 262, 266 ; R. WEIL, *op. cit.*, p. 356 et s., évoque Aristote "naturaliste", mais nuance peu après son propos en avouant que le monde des constitutions est plus "subtil" que celui des animaux ; sur l'influence des modèles biologiques, voir aussi M. MIERI, *Biologia y taxonomia de las constituciones en la Política de Aristoteles*, *RLAF*, 13, 1987, p. 72-85 ; mais, au contraire, E. SCHUETRUMPF, *Platonic methodology in the program of Aristotle's political philosophy*, *Politics*, IV, I, *TAPhA*, 119, 1989, p. 209-18, préfère noter à juste titre l'influence du *Phèdre* de Platon sur les livres IV-VI.

science médicale. D'autre part, lorsque le traité sur la *Rhétorique* évoque le discours que l'orateur doit tenir sur la vie humaine, il signale l'existence des trois âges, les jeunes, les hommes d'âge mûr, ceux qui possèdent l'*akmè*, et les vieillards. La description des deux âges extrêmes, jeunes et vieillards, fait ressortir l'excès dans le comportement, *hyperbolè*, caractéristique de ces périodes de la vie humaine. La maturité est donc une médiane géométrique, *to métrion*, à égale distance entre ces deux extrêmes⁸³. Cependant, l'état de maturité ne dure que quelques années, et la détérioration et la disparition de l'être humain auront bientôt fait leur oeuvre. Tel est le *télos* de tout être vivant : imperfection des débuts, maturité, vieillesse et mort. Or il est évident que la vie du citoyen, dans la *Politique*, suit ce mouvement naturel : du citoyen imparfait, l'enfant, au citoyen dans la pleine capacité de ses diverses activités, civiles, militaires, politiques, enfin au vieillard qui n'a plus la possibilité de défendre la cité, mais qui peut encore exercer ses fonctions politiques. La cité selon les vœux du philosophe au livre VII précisait même : aux jeunes citoyens la guerre, aux hommes d'âge mûr la délibération, aux vieillards les activités religieuses. Le modèle est-il valable pour les constitutions ?

Il est impossible de répondre totalement par l'affirmative. D'abord parce que l'espérance de durée de vie d'une constitution ne peut se limiter à une génération humaine, ce qui serait le comble de l'instabilité : la *Politique* le refuse implicitement. Une constitution doit durer le plus longtemps possible, une fois trouvés les moyens de la sauvegarder de l'intérieur : les formes correctes et même les autres, grâce aux conseils du *nomothète* réformateur, bien guidé par le philosophe, conseils désirés par les citoyens. Le temps biologique, qui est l'accomplissement inéluctable d'un *télos* qui mène à la disparition d'un individu, n'est donc pas celui des formes constitutionnelles, qui connaissent, elles, la mutation, ou *métabolè*, qui amène la succession de types constitutionnels différents, mais jamais la disparition de ces types constitutionnels en tant que tels. L'évolution temporelle d'une constitution, son *télos* étant interrompu par une mutation, présente donc bien une durée plus longue que celle de la génération humaine. En effet, même si Aristote ne donne pas dans la *Politique* des évaluations chronologiques précises, on voit qu'il situe l'évolution constitutionnelle des cités dans un laps de temps long qui va des royautés héroïques à son époque. Les mutations

83. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 1309 a 28 et s.

sont l'oeuvre, au sein de cette durée, d'une génération humaine qui va fixer le nouveau type constitutionnel *pour plusieurs générations* et seulement en cas d'instabilité suprême rare pour très peu de temps. Pour Aristote, le rôle du réformateur s'inscrit donc dans la perspective d'une longue durée : stabiliser par de bons moyens les constitutions pour les faire durer le plus longtemps possible. En tout cas, lorsque la *Politique* aborde la constitution correcte qu'est la monarchie, le philosophe la décrit comme la plus divine, or le divin n'est pas soumis aux règles de la vie humaine. De fait, la constitution, dans la *Politique*, a un statut intermédiaire, ou moyen, entre le divin et l'humain dans son caractère le plus physique, deux extrêmes ; en tant que 'cause formelle' de la cité, elle symbolise le *bien vivre* et tend ainsi vers le divin, cependant, comme réalisation humaine, elle appartient aussi au monde sublunaire, celui de l'imperfection et des mutations. Cet état intermédiaire ouvre le champ à d'autres investigations pour cerner la pensée politique du maître du Lycée. C'est donc dans une autre oeuvre d'Aristote qu'il faut aussi chercher les sources d'inspiration de la *Politique*.

La *Physique*⁸⁴, une fois de plus, semble répondre au problème, en raison de son analyse à la fois générale et approfondie des grandes questions philosophiques. Les oeuvres biologiques du Stagirite ou les écrits des médecins souffrent en comparaison de leur caractère spécialisé. Alors, la confrontation des divers points de vue des oeuvres philosophiques d'Aristote s'avère encore nécessaire. La *Physique* paraît donc un point de référence pour l'analyse constitutionnelle aristotélicienne, d'abord dans sa distinction entre *kinèsis*, le mouvement, et *métabolè*, la mutation ou changement. Ainsi la génération, *génésis*, dans son opposition à la destruction, *phthora*, (et vice versa), constitue une *métabolè*. Dans la vie humaine ou animale, cela correspond aux états de naissance et de mort, passages rapides qui n'impliquent pas la notion de durée typique de l'existence. La durée est au contraire clairement évoquée dans la *Physique* comme un intermédiaire, *métaxu*, entre ces deux extrêmes. Telle est ainsi la définition que l'on peut donner non seulement du mouvement en général, *kinèsis*, mais aussi de la vie dans sa durée. Chez les êtres vivants, comme on vient de le voir, l'*akmè* de cette situation intermédiaire est constituée par la maturité. Or une constitution ne peut pas être totalement identifiée à la vie même dans sa durée. La vie,

84. *Id.*, *Physique*, V, V, 229 b 11 pour l'opposition mouvement, mutation, et l'ensemble des chapitres V et VI.

en effet, dans certains de ses aspects, c'est-à-dire le corps et la partie affective de l'âme⁸⁵, repose pour Aristote, sur la 'cause matérielle', la constitution est au contraire le produit de la partie raisonnable de l'âme, elle relève donc de la 'cause formelle'. Ceci est facilement concevable pour la constitution correcte ; cependant, selon Aristote, même la constitution déviée est dans ce cas, elle ne propose seulement qu'une mauvaise conception de la forme. D'après Aristote, en effet, si l'être humain n'était pas aussi pervers, les constitutions correctes, conformes à la vertu, ne devraient point connaître de *métabolè*. Toutefois, c'est cette perversité, typique du monde sublunaire, qui entraîne la *métabolè*, source de constitutions déviées. Cependant, la possibilité de l'action en sens inverse, le contraire selon la formule aristotélicienne de la *Physique*, est possible. En faisant en effet chemin inverse, la constitution déviée peut revenir vers un meilleur état. Elle se sauvegarde alors par la mesure. C'est pourquoi on peut espérer la faire durer le plus longtemps possible. On retrouve alors l'opposition entre la vie comme temps biologique et la constitution. En outre, il est difficile de dire si cet état d'équilibre est assez proche des notions de repos et d'arrêt présentes dans la *Physique*, puisque ces notions concernent le mouvement et non la mutation, mais il est vraisemblable de se rapprocher de ces notions à propos de la sauvegarde des constitutions. Il n'est pas impossible enfin que cet état d'équilibre mène à mieux. Si l'avenir ressemble au passé, comme le dit Aristote, la réapparition de formes correctes de constitution est envisageable à partir de formes déviées bien corrigées. Là encore la vie et la constitution ne sont pas identiques. En effet, même un des points qui leur est commun, le changement progressif et imperceptible, conduit à des conséquences opposées. L'individu, dans la durée de sa vie, se modifie imperceptiblement pour arriver à des états inéluctables et sans retour, de la naissance à la mort. La constitution au contraire peut changer de manière imperceptible pour un nouvel état, meilleur ou pire, jamais inéluctable et sans retour. Nous retrouvons là un autre modèle fondamental dans la *Politique* : la combinatoire logique ; en effet, un examen attentif du premier chapitre du livre V montre qu'immédiatement après le dépérissement, Aristote précise au sujet des constitutions : "De quelles formes à quelles formes passent-elles surtout ?". Le livre VI a pour tâche de démontrer la subtilité de ces combinaisons : "Il y a des aristocraties oligarchiques et des *polities* assez démocratiques... Je veux parler de

85. *Id.*, *Politique*, I, V, 1254 b 7-10.

ces combinaisons qu'il faut examiner, mais qui n'ont pas été examinées jusqu'à présent : par exemple, si l'organisation est oligarchique pour le corps délibératif et le choix des magistrats, mais aristocratique pour la réglementation des tribunaux ; ou bien si l'organisation de ces derniers et du corps délibératif est oligarchique, mais aristocratique, le choix des magistrats ; ou si de quelque autre manière ne sont pas réunis tous les éléments propres au régime". Le système combinatoire peut s'étendre : de même que les variétés constitutionnelles s'expliquaient par les combinaisons différentes des parties de la cité, les mutations peuvent se produire de manière variée. La combinatoire logique fait qu'il n'y a pas de sens préférentiel des mutations, sens impliquant la notion de cycle. La vie pour les Grecs est un cycle, de la naissance à la mort, souvent concrétisé par la notion de roue ; chez Aristote, il n'en est rien pour les constitutions. De fait, comme le montre D.W. Graham, l'essentiel de la philosophie aristotélicienne (ontologie, logique, physique) était acquis avant le début des recherches biologiques qui commencèrent en 344, seulement à partir de cette date les connaissances biologiques sont entrées en conflit avec une pensée élaborée à partir du "rationalisme naïf de la grammaire et de la géométrie". La *Politique* porte bien sûr la marque de ces difficultés⁸⁶.

Un dernier élément montre en effet la distance établie par la pensée politique aristotélicienne avec le modèle biologique et médical, c'est le rôle du hasard dans la vie des cités grecques. Présent si souvent dans ses formes péjoratives, le hasard peut être saisi par le *nomothète*, afin d'en faire une *eutuchia* pour la cité ; chez Hippocrate, le contraire est affirmé : "Celui qui sait ainsi la médecine ne se repose aucunement sur la chance (*tuchè*) ; avec ou sans chance il réussira"⁸⁷. Ainsi, dans la *Politique*, grâce au hasard, en particulier à l'*eutuchia*, et grâce à l'utilisation d'une combinatoire logique pour caractériser les mutations, Aristote arrive au mieux à appliquer la théorie des causes aux constitutions, c'est-à-dire le moyen aristotélicien par excellence pour appréhender le temps, même celui constitutionnel des cités.

86. La notion d'infimes changements est présente à plusieurs reprises dans la *Politique*, pour le livre V, voir par exemple : VII, 1307 b 1 et s. ; D.W. GRAHAM, *op. cit.*, p. 244-46, 325-26.

87. ARISTOTE, *Politique*, VI, I, 1317 a 3-10 ; HIPPOCRATE, *Des lieux dans l'homme*, XLVI, 1 ; J. DE ROMILLY, *Cycles et cercles chez les auteurs grecs de l'époque classique, Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1975, p. 141.

La théorie des causes et les mutations

La question de l'égalité est le principe et la source des conflits à l'intérieur de la cité. Le rappel précis des deux sortes d'égalité, arithmétique et géométrique, déjà connues par les Pythagoriciens, est inévitable : l'égalité numérique ou en nombre, définie comme "l'identité et l'égalité en quantité et en grandeur", et l'égalité de proportion ou de mérite, explicitée rapidement par un exemple mathématique. Cette définition est proche de celle de Platon dans les *Lois*, mais beaucoup plus sobre et logicienne.

Platon écrit en effet : "Il y a en effet deux égalités, qui portent le même nom, mais en pratique s'opposent presque, sous bien des rapports ; l'une, toute cité et tout législateur arrivent à l'introduire dans les marques d'honneur, celle qui est égale selon la mesure, le poids et le nombre ; il suffit de la réaliser par le sort dans les distributions ; mais l'égalité la plus vraie et la plus excellente n'apparaît pas aussi facilement à tout le monde. Elle suppose le jugement de Zeus et vient rarement au secours des hommes, mais le rare secours qu'elle apporte aux cités ou même aux individus ne leur vaut que des biens ; au plus grand elle attribue davantage, au plus petit, moins, donnant à chacun en proportion de sa nature et, par exemple, aux mérites plus grands, de plus grands honneurs, tandis que ceux qui sont à l'opposé pour la vertu et l'éducation elle dispense leur dû suivant la même règle".

Cependant, Aristote s'éloigne de Platon en montrant que celui-ci n'a jamais pu atteindre ce but, c'est le fond de toute la critique aristotélicienne des oeuvres de Platon. Aristote pensait probablement sa critique justifiée, parce que Platon lui-même écrit à la fin du paragraphe : "C'est ainsi qu'il faut user nécessairement des deux sortes d'égalité, mais le moins souvent possible de la seconde, celle qui requiert le hasard". Le propre de la critique aristotélicienne est de mettre en évidence qu'une analyse approfondie de l'ensemble des textes platoniciens retourne les intentions du maître de l'Académie : contrairement à ce qu'il croyait, Platon a misé sur l'égalité arithmétique et le hasard, et non sur l'autre forme d'égalité. Aristote s'éloigne encore de son prédécesseur, quand il estime possible d'assurer la sauvegarde des régimes existants en introduisant en leur sein le plus possible de cette égalité géométrique. Platon dans les *Lois* voit la question à travers la fondation d'une cité nouvelle : "Je crois, en effet, que pour nous la politique est toujours précisément cela, la justice en soi : maintenant encore, c'est en y tendant et en fixant les yeux sur cette égalité-là que nous devons, Clinias, fonder la cité

naissante" ; conscient des difficultés d'un tel programme, Platon préconise le maintien limité d'une égalité arithmétique. Or, d'après Aristote, partout dans les constitutions soumises à la sédition, *stasis*, les citoyens font appliquer non seulement la notion d'égalité numérique, mais encore son symétrique inversé dans l'inégalité. Les gens inégaux sur un point se veulent inégaux sur tout dans les oligarchies, les gens égaux sur un point se veulent égaux sur tout dans les démocraties. Le livre VI reprend ces arguments de manière particulièrement théorique avec une série d'hypothèses qui montre que le philosophe n'abandonne pas le mode de pensée 'idéaliste'⁸⁸.

Au sein de cette réflexion sur l'égalité, Aristote introduit immédiatement la notion de variété dans l'action politique, ce qui se joue à plusieurs niveaux : soit le régime est modifié, la démocratie en oligarchie, l'oligarchie en démocratie, ou ces dernières en *politie* ou en aristocratie, ou celles-ci en celles-là, soit les gouvernants préfèrent mettre le régime sous leur coupe, dans le cas de l'oligarchie ou de la monarchie ; en outre, il est "question de plus ou de moins", toute forme pouvant voir ses caractères accentués ou atténués ; enfin, il est possible de ne modifier qu'une partie de la constitution⁸⁹. On peut aussi signaler l'établissement par le Stagirite d'une hiérarchie des régimes fondée sur l'intensité des manifestations d'instabilité provoquées par la mauvaise conception de l'égalité dans les cités. Les démocraties sont plus stables et moins sujettes aux séditions que les oligarchies ; la raison en est que les oligarques peuvent non seulement lutter contre le peuple, mais encore entre eux, au contraire les démocraties luttent exclusivement contre les oligarques, car, selon Aristote, le peuple n'est pas réellement désuni ; de plus, lorsque le gouvernement est celui des classes moyennes la stabilité est assurée dans ce régime qui est plus proche de la démocratie que de l'oligarchie⁹⁰. Ce schéma général est en fait repris par la théorie des causes qui va affiner la définition de l'acte séditieux.

Trois causes sont soulignées par le Stagirite : la 'cause formelle', dite aussi état d'esprit et qui a déjà été évoquée sous la forme de la question de l'égalité, la 'cause finale', qui identifie les objets sur lesquels portent les révoltes, c'est-à-dire le profit et les honneurs et leurs contraires, car pour éviter un déshonneur ou une

88. *Id.*, V, I, 1301 a 26 et s., 1301 b 35 et ss. ; VI, III, 1318 a 27-1318 b 5 ; PLATON, *Lois*, 757 b - 758 a.

89. V, I, 1301 b 1-17.

90. *Id.*, V, I, 1302 a 8-15.

peine pécuniaire, à soi-même ou à ses amis, on provoque des révoltes dans les cités, enfin les 'causes motrices', qui sont liées aux deux autres, parce qu'elles permettent la juste appréciation de l'ensemble de la révolte. Sont citées sept 'causes motrices', "ou, si l'on veut plus nombreuses" : appât du gain ou des honneurs, la démesure, la crainte, la supériorité, le mépris, l'accroissement de puissance disproportionné, ce qui permet d'introduire la 'cause matérielle' comme partie de la cité et le hasard comme origine de sa présence ; "de façon différente", la brigade électorale, l'incurie, les changements minimes, les disparités. Ce catalogue est repris pour être assorti soit de commentaires logiques qui développent la pensée, en ajoutant au passage des éléments non énumérés comme l'absence de communauté ethnique ou le manque d'unité territoriale, soit d'exemples historiques, la plupart du temps très brefs. L'énumération est poursuivie pour apporter des nuances : d'une part, les révoltes n'ont pas pour objet de petites choses, mais des enjeux considérables, cependant leur origine peut se trouver dans de petits conflits, d'autre part des dissensions entre des notables peuvent entraîner la participation de la cité tout entière ; la manière de faire compte aussi, on utilise la violence, la ruse ou la persuasion. Les velléités de classement sont pour le Stagirité difficiles à assurer : il s'agit de cerner le monde du *vivre* dont une des caractéristiques est sa fragmentation extrême en multiples éléments, ce qui accompagne bien un catalogue inachevé des causes d'instabilité. Toutefois, dans les 'causes motrices', la part des éléments psychologiques est importante ; cela est logique du point de vue aristotélicien, puisqu'il s'agit du passage à l'acte, et qu'alors se profilent les modèles d'autres discours. Celui de l'orateur des cours de justice par exemple, car, comme le souligne J. Follon, *aitia* signifie responsabilité, accusation, grief, ou blâme, et, en conséquence, même pour Aristote, une chose est cause d'une autre chose, parce qu'elle en est "responsable". Celui du théâtre tragique, puisque la *Poétique*, en analysant l'évolution d'un drame, évoque les sentiments de crainte, de pitié, d'horreur ou l'*eutuchia* et la *dustuchia*. Ces modèles semblent avoir influencé Aristote dans la peinture des 'causes motrices', bien plus que la réflexion morale développée dans les livres VI et VII de l'*Éthique à Nicomaque*. En effet, les plaidoyers et les tragédies peignent des passions qui jouent un rôle dans le monde politique, ainsi que le reconnaît la *Rhétorique* dans ses conseils à l'orateur, tandis que l'*Éthique*, beaucoup plus théorique, étudie des apories, condamne des vices et définit des vertus. On peut se demander alors si, en cela, Aristote ne réalisait

pas un des programmes proposés par le *Phèdre* de Platon : "Puisque justement la fonction propre du discours est d'être une façon de mener les âmes, une *psychagogie*, celui qui veut être un jour un orateur de talent doit nécessairement savoir de combien de formes l'âme est susceptible. Or il y en a tel et tel nombre, de telle sorte et de telle autre ; en conséquence de quoi les hommes prennent, les uns, telle nature déterminée, les autres, une nature différente. Et maintenant, une fois ces formes ainsi distinguées, c'est le tour des discours : il y en a des formes, en tel ou tel nombre, et ayant chacune tels caractères déterminés. Or donc, les hommes de telle nature, sous l'action de discours de tel caractère, en vertu de cette cause-ci, se laisseront porter à telles convictions, tandis que ceux qui ont telle autre nature ne se laisseront pas facilement persuader par les raisons que voici"⁹¹.

Le même esprit préside à l'analyse de détail : reprendre pour la démocratie, l'oligarchie, la *politie*, l'étude des causes dans la variété de *ce qui arrive* ou de *ce qui se trouve être*. Cependant il est clair que l'étude se fait "d'après les principes généraux" énumérés précédemment.

Pour les démocraties, en effet, plusieurs combinaisons sont observées. La principale cause de changement est la présence de démagogues. Leurs possibilités d'actions sont variées : contre des individus riches attaqués de manière isolée, mais qui s'unissent pour se révolter, contre l'ensemble des riches en mobilisant le peuple contre eux. En plus, des variantes peuvent se greffer à ce schéma. L'une d'entre elles est donnée comme élément du passé : le tyran démagogue. Le démagogue, issu du parti populaire, était alors un chef d'armée, en l'absence d'une rhétorique suffisamment développée, et il pouvait prendre le pouvoir. Une nouvelle différence est donnée dans le passé : des magistratures importantes entre les mains de personnages capables d'aspirer à la tyrannie. Un autre élément est cité qui se combine au fait que le chef du peuple était auparavant un chef de guerre : les cités étaient petites et le peuple sans loisir en raison de ses travaux à la campagne, dès lors le démagogue peut aspirer sans difficulté à la tyrannie en exploitant l'hostilité du peuple à l'égard des riches. Enfin, les démocraties peuvent connaître

91. *Id.*, V, II, 1302 a 16- IV, 1304 b 18 ; J. FOLLON, *op. cit.*, p. 327 ; ARISTOTE, *Poétique*, VIII, 1452 a 2-3 ; XIII, 1452 b 35, 1453 b 9, 14 ; XIX, 1456 a 34 ; *Rhétorique*, II, 1, 1378 a 1 et ss. ; PLATON, *Phèdre*, 271 c - d ; P. PEDECH, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964, p. 64-68, est excessivement élogieux sur la méthode aristotélicienne dans la description des constitutions et de leurs mutations.

la mutation par modification de leurs caractères : passer d'une démocratie traditionnelle à une démocratie moderne⁹².

Pour l'oligarchie, les variantes sont selon Aristote très nombreuses. Quand les oligarques traitent injustement le peuple, celui-ci se révolte, d'autant plus facilement qu'il est guidé par un membre de l'oligarchie qui se désolidarise du groupe. Cependant, les riches eux-mêmes, qui n'ont pas accès au pouvoir, peuvent également se soulever contre la minorité qui gouverne, et, lorsque les fonctions politiques sont héréditaires, l'élargissement du recrutement des magistrats se fait, grâce à l'intervention d'une mutation, au sein des familles : les fils, aînés ou cadets, deviennent à leur tour magistrats. La sédition s'installe encore dans la minorité au pouvoir en raison des rivalités personnelles ; cela produit des démagogues soit à l'égard du groupe oligarchique lui-même, soit à l'égard du peuple. La ruine des dirigeants est aussi un facteur de changement chez les oligarques, comme l'existence d'une oligarchie au sein de l'oligarchie. Les circonstances dans lesquelles se produisent des conflits sont de deux sortes dans les oligarchies : le temps de paix et le temps de guerre. En temps de guerre, la crainte du peuple amène les oligarques à recruter des mercenaires dont le chef devient un tyran ou bien les oligarques veulent éviter les mercenaires et font appel au peuple, ce qui amène une mutation. En temps de paix, les oligarques se craignent entre eux, veulent donc des mercenaires et un magistrat médiateur qui finalement devient le maître des factions. Une faction au sein de l'oligarchie peut créer une sédition parce qu'elle se sent exclue à propos de mariages, de procès. Le despotisme de certains oligarques assure leur renversement par le reste de l'oligarchie. Le hasard, *sumptōma*, est cause de changement, soit tellement en douceur que la mutation passe d'abord inaperçue, soit rapidement, la prospérité par la paix ou par une *eutuchia* quelconque amenant un enrichissement de la population qui met le cens à la portée de tous. Pour l'oligarchie comme pour la démocratie, le philosophe souligne en dernier lieu que chaque régime subit des mutations qui conservent le type, mais en le modifiant de l'intérieur ; précision utile, car s'il est clair que dans certains cas évoqués la mutation d'un régime se fait en son contraire, dans d'autres exemples le philosophe n'est guère explicite sur le résultat de la sédition qui se trouve désormais précisée⁹³. Chemin faisant, Aristote a déjà esquissé des solutions à apporter à la *stasis*.

92. *Id.*, V, IV, 1304 b 19-1305 a 36.

93. *Id.*, V, VI, 1305 a 37-1306 b 21.

Pour éviter la mutation d'une démocratie traditionnelle en une démocratie plus moderne, il convient de faire élire les magistrats par les tribus et non par le peuple tout entier. Une oligarchie harmonieusement unie ne se renverse pas de l'intérieur⁹⁴.

Pour l'aristocratie, la masse veut renverser le gouvernement du petit groupe des meilleurs qu'elle conçoit comme une oligarchie. Dans ce cas, la masse prend l'initiative de la révolte, car elle s'estime lésée. La mutation se fait encore quand des hommes ne voient pas leur mérite reconnu par l'aristocratie, ou quand une seule personnalité, pourtant remarquable, n'a pas sa part des honneurs, ou quand des modifications de fortune, dans un sens ou dans un autre, mettent en évidence un décalage entre les lois et la réalité. Enfin, un individu peut, par sa puissance toujours accrue au sein de l'aristocratie, arriver à la monarchie. Pour les mutations, les aristocraties et les *polities* ont un point commun : un principe de justice non respecté, car le mélange constitutionnel qui caractérise leur régime n'est pas équilibré. Ainsi une *politie* est instable si le mélange de démocratie et d'oligarchie est mal établi dans la constitution. Une aristocratie doit connaître un mélange parfait de démocratie, d'oligarchie et de vertu. Sinon, c'est le changement : la *politie* en démocratie, l'aristocratie en oligarchie, inversement l'aristocratie en démocratie, la *politie* en oligarchie. Si toutes les constitutions changent imperceptiblement, les aristocraties en sont surtout les victimes. Dernier élément apporté au tableau de l'ensemble des changements constitutionnels : la mutation produite grâce à l'intervention de l'extérieur, Sparte et Athènes imposèrent ainsi leur régime dans leur zone d'influence respective⁹⁵.

En conclusion, on soulignera qu'Aristote tente de cerner, grâce à la théorie des causes, le monde complexe de *ce qui arrive* et de *ce qui se trouve*, monde marqué parfois très fortement par le hasard, cause par accident d'un certain nombre d'événements, monde en tout cas plus certainement du *vivre* que du *bien vivre*, ce qui est symbolisé par l'égalité arithmétique qui anime de manière erronée les constitutions déviées ou en voie de déviation par des processus imperceptibles. Il est probablement difficile d'arriver à une perfection en ce domaine, puisque l'auteur souligne à trois reprises que son analyse n'est pas exhaustive, mais qu'il tente tout de même de serrer au mieux la réalité⁹⁶. Cependant, il est possible de ne pas en rester là. Pour le

94. *Id.*, V, VI, 1305 a 32-34, 1306 a 9-10.

95. *Id.*, V, VII, 1306 b 22-25.

96. *Id.*, V, II, 1302 a 37 ; V, 1305 a 34-36 ; VII, 1307 b 24-25.

philosophe, il convient de saisir toute bonne occasion pour réformer ces constitutions, en transformant en particulier le hasard en bonne fortune, afin d'enrayer l'instabilité des constitutions déviées ou en voie de déviation et afin de permettre à chaque *politéia* de survivre le plus longtemps possible, mais pas à n'importe quel prix. En effet, la solution proposée par Aristote, qui est celle du juste milieu, mène non seulement à un retour à l'équilibre, mais aussi à un retour à l'éthique.

Sauvegarde et juste milieu

L'introduction aux chapitres consacrés à la sauvegarde, dans le livre V, est claire : " D'abord, il est bien évident que si nous saisissons les causes de la ruine des constitutions, nous saisissons également celles de leur sauvegarde ; car les contraires produisent les contraires ; or ruine (*phthora*) et sauvegarde (*sôtéria*) sont des contraires"⁹⁷.

La *Physique* permet de cerner les intentions du Stagirite, lorsqu'il aborde dans la *Politique* les contraires. Il s'agit, dans cette oeuvre de portée très générale, de mouvements et de contraires. "Passons aux mouvements vers l'intermédiaire (*to métaxu*), dans tous les cas où les contraires admettent un intermédiaire, il faut les considérer comme allant vers des contraires ; en effet, pour le mouvement, l'intermédiaire est comme un contraire, dans quelque sens que se fasse le changement (*metaballè*) : par exemple, le gris se meut vers le blanc comme s'il partait du noir, du blanc vers le gris comme s'il allait vers le noir, du noir vers le gris comme s'il allait vers le blanc ; car ce qui est moyen (*to méson*) s'oppose en quelque sorte dans le langage aux deux extrêmes"⁹⁸. Or c'est précisément le juste milieu, *to méson*, que le philosophe propose comme sauvegarde à toutes les constitutions déviées, qui ont pour pratique ordinaire de chercher les extrêmes (*huperbolai*), ce qui détruit l'harmonie. "En effet, il peut se faire que l'oligarchie et la démocratie soient des formes tolérables, bien qu'elles soient éloignées de l'organisation la meilleure ; mais si on accentue la tendance propre de chacune des deux, on rendra d'abord le régime politique pire qu'avant et on finira par n'avoir plus de constitution du tout" ; tandis que le livre VI compare l'oligarchie extrême à un corps malade ou à un navire disloqué. On peut mettre en parallèle cette affirmation avec la

97. *Id.*, V, VIII, 1307 b 27-30.

98. *Id.*, *Physique*, V, V, 229 b 14-21.

pensée hippocratique : "Car le mal, si on ne le change pas, augmente". Il est aussi net que la tradition hippocratique utilisait, pour les soins médicaux, la notion de contraire, puisque l'on pouvait écrire que le contraire guérit le contraire⁹⁹. Cependant, il est bien évident alors pour Aristote que le possible dans le domaine politique, c'est-à-dire la sauvegarde de la constitution, rejoint la notion de médiane géométrique, expression préférée de la médiété pour le philosophe.

On peut le constater dans la longue énumération des conseils de sauvegarde donnés d'abord "en général". Fuir les extrêmes fait donc partie de la stratégie réformatrice. Pour cela, il faudra éviter les violations de la loi, car toute illégalité, même minime, répétée régulièrement conduit au changement. Il faudra penser que les magistrats ont intérêt à traiter convenablement non seulement les gens dépourvus de droits politiques, mais encore les membres du corps politique, en particulier ceux qui ne participent pas directement au gouvernement, en se souvenant qu'ils aiment le gain, et inversement penser que les magistrats doivent tenir compte du goût pour le commandement des gens supérieurs. D'où une situation moyenne d'équilibre où *ni* les ambitieux *ni* le plus grand nombre ne seront lésés. Les gens au pouvoir doivent se traiter réciproquement de manière démocratique, en limitant notamment la durée des magistratures. Les régimes extrêmes, comme la dynastie ou la tyrannie, sont alors évités, régimes qui prennent appui sur la durée des magistratures les plus importantes pour s'installer à partir des démagogues ou des puissantes familles oligarchiques. Il conviendra donc d'entretenir chez les citoyens la crainte des situations extrêmes par tous les moyens possibles ; ainsi, à la manière de sentinelles de nuit, les citoyens veilleront sans relâche sur l'équilibre de la constitution. En ce qui concerne les hasards de la bonne ou de la mauvaise fortune sur les revenus des citoyens, poussant encore aux mutations par des variations extrêmes, il faudra simplement réviser, à la hausse ou à la baisse, le cens. Dans les rapports entre l'individu et la cité, il sera nécessaire d'éviter les situations extrêmes : la croissance en puissance d'un personnage ou les fantaisies dans les modes de vie impliqués par tel ou tel régime. Quant aux parties dont sont composées les cités, elles arrivent à l'équilibre dans l'exercice du pouvoir soit par le

99. *Id.*, *Politique*, V, IX, 1309 b 19-35 ; VI, VI, 1320 b 35-36 ; HIPPOCRATE, *Des lieux dans l'homme*, XLI, 4, XLV, 1 ; la valorisation de la *mésotès* dans le monde biologique par Aristote est bien analysée par S. BYL, *op. cit.*, p. 238-51.

mélange des riches et des pauvres, soit dans la présence d'une forte classe moyenne. Autre situation extrême redoutable selon Aristote : la possibilité d'enrichissement par les magistratures, mal particulièrement inquiétant dans les oligarchies. Deux choses indisposent alors vivement le peuple : n'avoir ni part aux honneurs ni aux profits. On remédiera à la situation en refusant de dédommager pécuniairement l'exercice des magistratures : le peuple se tournera vers ses affaires privées et s'enrichira, les riches exerceront les magistratures, mais les premiers venus ne se sentiront pas concernés. D'autres mesures pratiques s'ajouteront : transfert des fonds publics sous surveillance de tous les citoyens, copies des comptes dans les phratries, compagnies, tribus, enfin récompense pour les magistrats incorruptibles. Les démocraties doivent abandonner une de leurs pratiques extrêmes, à savoir le partage des propriétés et des revenus des riches, ou bien empêcher ces riches de se ruiner en liturgies, tandis que les démagogues parleraient en faveur des riches au lieu de lutter contre eux ; ces mêmes conseils sont repris au livre VI. Les oligarchies, quant à elles, doivent veiller à procurer des ressources aux pauvres, à réprimer sévèrement les outrages des riches envers les pauvres, en particulier interdire de prêter serment contre le peuple, enfin elles doivent veiller à prendre des dispositions en faveur des héritages, de telle sorte que la concentration des biens entre quelques mains soit évitée et que se rétablisse, au contraire, une égalisation mesurée des fortunes et un accès des pauvres à l'aisance. En ce qui concerne le gouvernement des cités, les démocraties devront faire place, au sein des magistratures secondaires, aux riches, et les oligarchies aux pauvres. Dans tous ces cas, le juste milieu sera donc rétabli ; au livre VI, Aristote ajoute qu'une oligarchie équilibrée est proche de la *politie*. Toutefois, dans tous les régimes, pour maintenir dans son efficacité la médiété, on veillera à la présence de trois qualités chez les magistrats importants : l'attachement au régime, la compétence, la vertu et le sens de la justice, et l'on veillera également à ce que le nombre des gens favorables au régime soit supérieur à celui des gens hostiles au régime. C'est en dernier lieu seulement qu'Aristote souligne le moyen le plus important pour assurer la durée des régimes politiques, une éducation conforme au régime politique, car la cité comme l'individu doivent acquérir la maîtrise de soi. Or, c'est bien l'éducation qui permet à la réforme de la constitution de dépasser la durée de la vie des réformateurs pour

se transmettre par la chaîne des générations, afin de durer le plus longtemps possible¹⁰⁰. Cependant, contrairement à ce que laisserait croire cette fin sur l'éducation, l'examen des moyens de sauvegarde n'est pas un dossier clos, le texte rebondit sur deux autres types politiques, dont l'un avait été décrit précédemment, mais rapidement, comme le pire des gouvernements et même comme un type d'organisation politique de la cité qui ne méritait même pas le titre de *politéia*.

Il reste, en effet, deux régimes politiques à examiner : la monarchie, constitution rare actuellement selon Aristote, mais plus fréquente dans les temps anciens¹⁰¹, et la tyrannie. Or l'auteur de la *Politique* s'acquitte de cette tâche sans souci d'une composition rigoureuse du passage. En effet, Aristote n'explique pas pourquoi les causes de dépérissement par mutation de la royauté et de la tyrannie n'ont pas été intégrées à la partie qui traite de ce sujet pour les autres constitutions. Le philosophe est alors amené à regrouper les mutations et la sauvegarde de ces régimes, tout en étant en rupture avec la démarche adoptée précédemment ; le Stagirite est en conséquence conduit à signaler, à deux reprises, que les causes de mutation de la royauté sont semblables à celles de la *politie* ; les nombreuses redites des livres précédents sont alors une caractéristique de ce travail. Il s'agissait probablement pour le Stagirite de faire ressortir le caractère exceptionnellement néfaste de la tyrannie par une comparaison appuyée avec la monarchie, mais cela est réalisé au prix d'une rupture dans le rythme de la démonstration et dans l'harmonie de la présentation. Ce passage du livre V fournit donc essentiellement une étude comparative.

Au sein des deux régimes exposés, le citoyen est en présence du gouvernement d'un seul, mais les fondements de ces deux *politíai* sont opposés. En effet, la monarchie est nettement distinguée de la tyrannie dans ce passage de la *Politique* et dans l'*Ethique à Nicomaque*, contrairement à la *Rhétorique* et à d'autres éléments de la *Politique*¹⁰², qui voient dans le principe monarchique deux aspects, l'un correct et l'autre dévié en tyrannie. Cependant, lors du tableau des mutations, en particulier dans la description des buts

100. *Id.*, *Politique*, V, VIII, 1307 b 31-IX, 1310 a 38 ; VI, IV, 1319 b 12 et s., VI, VII, 1320 b 19 et s.

101. *Id.*, *Politique*, V, X, 1313 a 3-4.

102. ARISTOTE, E. N., VIII, XII, 1160 b 1 et s. ; *Rhétorique*, I, VIII, 1365 b 37 ; voir également J. BORDES, La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de *politeia*, *Ktema*, 5, 1980, p. 252.

visés par les révoltés, la distinction n'est plus maintenue entre les deux régimes. Toutefois, dans ce paragraphe du livre V, la *basiléia*, selon Aristote, repose sur le même principe que l'aristocratie, la vertu ; la tyrannie au contraire "est un composé de formes extrêmes de l'oligarchie et de la démocratie" ; de ce fait, elle représente le régime le plus néfaste et elle "cumule les déviations et les erreurs qui proviennent de ces deux régimes" ; ce qui sera fortement rappelé à nouveau dans la conclusion du tableau sur les mutations. La royauté fut créée, selon Aristote, pour défendre les élites contre le peuple, en choisissant au sein de celles-ci soit un individu remarquable par sa vertu, soit un individu issu d'une famille douée de vertu. En outre, Aristote reprend, un peu plus loin dans l'exposé, ce qu'il a déjà dit des royautés "*évergètes*" des origines de la cité lors de la rédaction des chapitres du livre III consacrés à ce sujet. Le tyran, au contraire du roi ou monarque, sort du peuple et protège ce dernier contre les notables. *Ce qui s'est passé auparavant* le prouve. En premier lieu, des tyrannies naquirent du fait que des rois ne respectaient plus les lois ancestrales et préféraient établir un pouvoir despotique ; des tyrannies sont nées également de charges de longue durée (demiurges et ambassadeurs sacrés), ou, dans les oligarchies, de l'autorité d'un magistrat suprême sur les autres magistrats importants ; cependant, en second lieu, quand des cités ont grandi en importance, est venu le tyran démagogue, dernière forme de tyrannie. Ce tableau, en accord avec la technique d'exposé particulièrement répétitive adoptée par l'auteur à la fin du livre V, reprend ce qui a été dit sur les causes de mutations dans les deux régimes politiques les plus fréquents, oligarchie et démocratie, en attendant de traiter à nouveau la question de manière plus complète.

Les caractéristiques des deux régimes s'opposent donc point par point. Le roi est un gardien, *phulax*, à la fois des riches et du *dèmos*, ce qui veut dire pour le philosophe qu'il sert la cité comme 'tout'. Le tyran au contraire ne prend en considération l'intérêt général de la cité que si celui-ci coïncide avec son intérêt personnel. Le roi agit pour le bien et manifeste donc son intérêt pour l'honneur ; à l'opposé, le tyran oeuvre pour son plaisir personnel et recherche en conséquence la richesse. Le roi est gardé par des citoyens ; "la royauté, en effet, est un pouvoir librement consenti et ayant compétence sur les affaires majeures" ; ce qui explique qu'il soit facile de renoncer à cette *politéia*. Cette affirmation est-elle en contradiction avec une autre remarque du Stagirite sur cette *politéia* ? En effet, "la royauté est la moins exposée aux causes extérieures de ruine, aussi est-elle de longue

durée". Si l'on tient compte du fait que ce régime est plutôt du passé dans l'interprétation aristotélicienne, la durée renverrait aux temps anciens et les renversements aux temps plus proches, où la facilité de l'opération a pu être, selon l'auteur, démontrée. De fait, d'après la *Politique*, en raison du grand nombre de personnes de valeur existant 'actuellement' dans les cités, ce type de *basiléia* n'est plus apprécié et, par conséquent, il est rejeté, car il se trouve confondu avec la tyrannie. Mais le tyran est, quant à lui, protégé par des étrangers et non par des citoyens comme le roi, Aristote voulant signaler par là des soldats mercenaires ; dès lors, on comprend qu'un "tyran le reste, même quand on n'en veut plus". L'auteur de la *Politique* complète sa définition en soulignant à nouveau une idée qui lui est chère : les vices de la tyrannie sont ceux de l'oligarchie et de la démocratie. De l'oligarchie, le tyran prend le goût de la richesse pour payer ses mercenaires et ses plaisirs, la méfiance vis-à-vis de la masse des citoyens à laquelle il interdit de porter ses armes qu'il confisque, les vexations de la foule des citoyens qui est expulsée de la ville et répartie dans la campagne. De la démocratie, il tire l'hostilité contre les notables, dont l'élimination se fait secrètement ou au grand jour et dont le bannissement est opéré en raison du refus de certains notables de s'asservir au tyran ou en raison de la volonté d'autres notables de prendre le pouvoir pour eux-mêmes. Les deux régimes parfaitement cernés dans leur essence, il ne reste plus qu'à évoquer leurs causes de dépérissement lors des mutations.

Aristote reprend désormais la théorie des causes qu'il a utilisée pour les autres régimes. Il aborde brièvement, pour la monarchie, le tableau des *archai*, des points de départ de la mutation, en soulignant d'abord qu'il est conforme à celui de la *politie*, en distinguant ensuite les causes précises des révoltes : traitements injustes, c'est-à-dire orgueil démesuré et spoliation individuelle, peur, mépris. L'analyse des buts visés par les révoltés respecte des points établis auparavant : la monarchie évolue toujours à l'image de ce qui se passe dans les *polities*, cependant l'auteur ajoute également une certaine communauté de buts pour la tyrannie et la royauté, démarche donc extrêmement nuancée sur le sujet. Les buts visés retenus par Aristote sont la convoitise des richesses et des honneurs. La manière dont procèdent les auteurs du changement est variable : on vise soit la personne des gouvernants, en particulier lorsqu'il y a acte de démesure du monarque, soit leur pouvoir. Aristote dresse alors à l'aide d'exemples de véritables tableaux de genre sur les mœurs indignes de certains rois ou tyrans. Ceci est

prolongé par une étude des révoltes contre les membres du gouvernement ou de 'dynasties royales'. Le philosophe ne résiste pas, ici comme ailleurs, au goût des combinaisons : des causes se mêlent dans certaines révoltes contre les monarques, par exemple mépris et amour du gain. La royauté étant moins exposée que les tyrannies aux attaques de l'extérieur, elle dure plus longtemps que celles-ci ; mais, à l'intérieur, le régime peut être miné par les querelles entre membres du gouvernement ou par l'attitude despotique du roi. Cependant, en guise de conclusion sur la question des causes de dépérissement des royautés héréditaires, Aristote ajoute le mépris des citoyens pour des individus de rang royal ou la démesure de certains rois. Plus noble paraît au philosophe le comportement de ceux qui se révoltent contre la tyrannie pour la seule gloire. Comme pour d'autres constitutions, Aristote aborde dans les causes de mutations des tyrannies les deux variantes : cause intérieure, conflits au sein de la famille tyrannique, et cause extérieure, c'est-à-dire expulsion des tyrans par une coalition de leurs ennemis intérieurs et de cités qui haïssent la tyrannie, comme la cité des Lacédémoniens et celle des Syracusains. La haine, accompagnée ou non de la colère qui ajoute la souffrance morale au premier sentiment, et le mépris sont repérés par Aristote comme les deux causes les plus fréquentes de renversement de la tyrannie ; le mépris concerne surtout les fils des tyrans ayant hérité du pouvoir et s'étant amollis dans une vie de jouissance réprouvée par les citoyens. Et l'auteur de conclure : "Toutes les causes de ruine que nous avons indiquées pour la forme extrême de l'oligarchie pure et pour la démocratie dans sa forme dernière, il faut les admettre toutes aussi pour la tyrannie, puisque ces deux formes radicales ne sont en réalité que des "tyrannies partagées"¹⁰³.

Les remèdes proposés pour la sauvegarde du régime monarchique sont essentiellement placés sous l'égide du juste milieu. Comme pour les autres *politéiai*, cette notion représente le contraire des causes de ruine qui allaient vers les extrêmes. Ainsi, pour que la royauté retrouve une mesure, *to métriôteron*, il convient de limiter les attributions souveraines des rois, ce qui atténuera leur penchant pour le despotisme ou la supériorité, des exemples historiques surviennent pour justifier ces dires. Cependant, toute monarchie, qu'elle soit royale ou tyrannique, a intérêt à ne jamais élever à un haut rang un individu seul, à moins qu'il manque d'audace, mais plusieurs qui se surveilleront mutuellement, et, lorsqu'il conviendra de retirer

103. Sur les royautés et les tyrannies, V, X, 1310 a 39-1313 a 17.

son pouvoir à une personnalité de haut rang, il faudra le faire progressivement.

Quant à la tyrannie pure, ses possibilités de sauvegarde posaient à l'auteur de la *Politique* des problèmes beaucoup plus graves que ceux de la royauté, en particulier d'ordre éthique. Comment, en effet, donner des conseils pour maintenir un régime politique qui, de l'aveu même d'Aristote, ne mérite pas le nom de *politéia* ? La *Politique* résout la question en effectuant une séparation stricte entre les moyens employés par les tyrans pour conserver le pouvoir et les conseils du philosophe.

Dans le premier cas, Aristote manifeste clairement sa désapprobation : "La tyrannie, en effet, vise trois objectifs : - le premier, c'est d'avilir l'âme de ses sujets (un être pusillanime ne saurait comploter contre personne) ; - le deuxième, c'est de semer entre eux la méfiance (car la tyrannie ne peut être renversée tant que des citoyens ne se font pas confiance entre eux...) ; - le troisième, c'est de les priver de tout pouvoir d'agir (on ne tente pas l'impossible, ni par conséquent de renverser la tyrannie, quand on ne dispose pas de la puissance)". Par conséquent, Aristote ne fait pas sien le proverbe cité par Platon dans le *Phèdre* : "il est juste que le loup même ait son avocat"¹⁰⁴. Lorsqu'Aristote recherche l'origine de ce comportement tyrannique, il trouve deux sources, Périandre de Corinthe, qui fixa ces mesures, et les coutumes de gouvernement des Perses. Les mesures prises par les tyrans pour assurer leur pouvoir sont nombreuses : abattre les personnalités éminentes et faire disparaître les âmes nobles ; interdire les repas en commun, les *hétairies*, toute forme d'éducation et toute activité du même genre ; empêcher l'épanouissement des deux sentiments de noblesse d'âme et de confiance ; ne pas permettre les écoles de pensée, les entretiens, faire des citoyens des inconnus les uns pour les autres ; obliger les habitants à vivre constamment au grand jour et à se tenir aux portes de la résidence du tyran, et "aussi tous les autres procédés du même genre, perses et barbares, qui favorisent la tyrannie (ils produisent tous les mêmes effets)" ; "et encore" espionner grâce à des femmes ou des hommes recrutés par le tyran ; enfin brouiller les gens entre eux : amis, riches

104. ARISTOTE, *Politique*, V, XI, 1314 a 15-29 ; PLATON, *Phèdre*, 272 c ; A. KAMP, *Die aristotelische Theorie der Tyrannis*, *PhJ*, 92, 1985, p. 17-34, montre combien le tyran représente au chapitre 11 du livre V le symbole par excellence du désordre ; même remarque dans l'oeuvre plus ancienne de l'historien A. AYMARD, *Etudes d'Histoire ancienne*, Paris 1967, p. 163-69.

et pauvres, riches entre eux. Appauvrir les sujets par des grands travaux, ce qui évite le recrutement d'une garde et prive les citoyens de tout loisir pour conspirer, lever des impôts, faire la guerre sont également des moyens utilisés par le tyran. Suit un tableau du comportement personnel du tyran : contrairement au roi, il fuit l'amitié par hantise du renversement ; conformément à la démagogie des régimes démocratiques, il laisse la bride aux femmes et aux esclaves à la maison pour recruter parmi eux ses espions et aime s'entourer de flatteurs. En conséquence, le tyran aime la compagnie des étrangers et non des gens possédant grandeur d'âme et liberté d'esprit. Moyens exécrationnels, dont le philosophe se désolidarise totalement, pour proposer le contraire, c'est-à-dire suivre l'exemple de la royauté, lorsqu'elle se sauvegarde par le juste milieu : conserver la puissance et le consentement des concitoyens pour la monarchie, conserver la puissance sans le consentement des sujets pour le tyran, mais en agissant pour la cité.

Le tyran doit, en effet, prendre pour modèle le roi, afin de jouer ce rôle. Il s'agit de gérer honnêtement et aux yeux de tous les fonds publics, en devenant ainsi l'économe de la cité et non son tyran, comme certains l'ont déjà fait ; ceci permet alors d'éviter les tentatives d'accaparement du pouvoir par les gardiens du trésor, lors des déplacements à l'extérieur du tyran. Il faut encore affecter les impôts levés par le tyran aux besoins de l'administration de la cité et aux réserves de guerre, afin de donner au tyran la réputation de gardien, *phulax*, et de régisseur, *tamias*, de la cité. C'est donc en tant qu'*épitropos*, administrateur de la cité, qu'il doit équiper et embellir la ville. Aristote développe ici une question ancienne : déjà Pindare avait essayé de définir le pouvoir tyrannique, alors que par essence ce dernier sort des normes civiques. Pour Hiéron, vainqueur à Delphes et fondateur d'Aitna, Pindare utilisait non seulement *basileus* - c'était ainsi également que l'historien Hérodote nommait Polycrate de Samos - mais encore *tamias*, pour caractériser l'influence du Déinoménide sur les Syracusains. Le IV^e siècle, en particulier grâce à Xénophon ou à l'homme politique athénien Lycurgue, a développé l'utilisation politique du terme *tamias*¹⁰⁵. Aristote en fait une utilisation personnelle : pour sortir d'un pouvoir qui est à l'image de celui du *despotès* sur son *oikia*, le tyran doit se rapprocher de pratiques

105. PINDARE, *le Pythique*, 88 ; HERODOTE, III, 39 et s. ; sur le thème de l'utilisation de *tamias* au IV^e siècle, voir C. MOSSE, Lycurgue l'Athénien, homme du passé ou précurseur de l'avenir, *QS*, XV, 30, 1989, p. 25-36.

administratives qui supposent non pas l'autorité absolue, mais au contraire la collaboration de plusieurs au bien-être d'un ensemble, une régie plutôt qu'un despotisme. Le tyran doit en outre se composer un personnage moral bien difficile à atteindre tant son caractère naturel amoral est pour le philosophe une évidence. Être grave, inspirer le respect, se soucier des vertus, au moins de la vertu militaire, et sinon être bon ou méchant à demi seulement, respecter ses sujets, en conséquence s'abstenir de toute forme d'outrage, surtout des châtiments corporels et des attentats à la pudeur, faire respecter ses sujets par son entourage, tenir les femmes de sa maison, limiter ses plaisirs selon la juste mesure ou au moins éviter de se montrer en spectacle dans ces cas-là, montrer du zèle, mais sans superstition, pour les dieux, en se faisant passer pour leur allié. Le tyran comblera d'honneurs personnellement les gens de bien, de telle sorte qu'il apparaîtra inutile de modifier le régime, et de telle sorte que les gens de mérite ne souffriront pas de manquer de considération, tandis que le tyran laissera les magistrats et les tribunaux châtier les coupables. A la rigueur le tyran pourra châtier lui-même, mais comme un père, en tout cas il effacera ses fautes en comblant ses victimes de grands honneurs. Il lui sera utile d'éviter tout conflit avec les personnes dont le caractère est assez fort pour tuer le tyran au péril de leur vie. Respecter les riches ou les pauvres pour gouverner en s'appuyant sur l'une de ces deux parties de la cité sera particulièrement recommandé au tyran, il évitera ainsi de se créer des partisans en affranchissant les esclaves et de régner en désarmant les citoyens. Et Aristote de conclure que le tyran doit essentiellement apparaître non comme un exploiteur, mais comme un *économiste*, un roi et un administrateur, refusant l'excès au profit de la mesure, fréquentant les notables et protégeant le peuple. Telle sera la condition d'un pouvoir de longue durée. Cependant, en ce domaine, la tyrannie, laissée à elle-même, cumule d'ordinaire les inconvénients des régimes oligarchiques et démocratiques de courte durée. Suit une liste de tyrans modérés ayant transmis leur pouvoir à leurs descendants ou ayant une vertu particulière, tel Périandre, cité comme exemple en raison de sa pratique de procédés détestables pour rester au pouvoir, mais apprécié comme homme de guerre. Tels sont donc les conseils qu'Aristote pouvait donner aux cités grecques dont les constitutions étaient déviées, afin de les aider à rejoindre le juste milieu.

Or, s'il a souvent été remarqué que les développements d'Aristote sur les constitutions s'accompagnaient d'exemples historiques destinés à étayer le raisonnement, comme justement celui de

Périandre, il apparaît également que l'utilisation de ces données historiques par le philosophe du Lycée a été, à la suite de W. Jaeger, surestimée pour sa valeur méthodologique par certains critiques. En effet, il semble certain, comme l'a montré avec une grande précision R. Weil, que le philosophe Aristote s'est intéressé très tôt à l'histoire institutionnelle du monde grec et barbare et n'a cessé de perfectionner ses connaissances en ce domaine par les *politéiai*, élaborées en compagnie des membres de son école, au cours d'une vie fertile en déplacements à travers le monde grec ou le monde hellénisé. Toutefois, doit-on pour autant parler de "large base empirique", qui montre l'échec de la théorie et l'avènement d'une "politique positive", comme le fait J. Aubonnet qui cite les travaux de W. Jaeger, ou doit-on souscrire aux vues très favorables de R. Weil : "Aristote a retracé, surtout dans la *Politique* et dans ses œuvres proprement historiques, l'histoire de la Grèce et plus généralement celle des hommes. Il n'en a cependant pas laissé une image détaillée, il ne voulait pas écrire une histoire universelle à la façon d'Ephore. Mais il a cherché à en discerner les grandes orientations, lui donnant ainsi une consistance et une netteté singulières" ? C'est une autre voie qui sera suivie pour démontrer, au contraire, qu'Aristote n'a pas créé une philosophie nouvelle, réaliste ou empiriste, à partir de ses études sur les cent cinquante-quatre constitutions ou sur les diverses lois et coutumes des Grecs et des barbares, rédactions qui d'ailleurs, d'après R. Weil, n'étaient pas terminées, alors que la *Politique* était déjà en très grande partie rédigée¹⁰⁶, mais qu'Aristote a plié sa documentation constitutionnelle et historique à ses propres concepts philosophiques, conformément à ce qui est dit de l'histoire dans la *Poétique*, passage singulièrement amenuisé en importance dans l'œuvre du philosophe par les partisans de la thèse de la rupture méthodologique.

4. La valeur des exemples historiques dans la *Politique*

Le propre de la *Politique* est d'offrir de multiples références aux institutions des cités ou des peuples grecs et barbares, références dont les plus longues sont constituées au livre II par le triple exposé des constitutions des cités de Lacédémone, de l'île de Crète et de Carthage et par l'évocation d'Athènes. Il faut tirer toutes les

106. R. WEIL, *op. cit.*, sur la liste des ouvrages d'Aristote consacrés aux constitutions, lois et coutumes des Grecs et des barbares, p. 97-144, sur l'état d'inachèvement de ces travaux par rapport à la *Politique*, p. 308.

conséquences de ce trait majeur, en définissant, en premier lieu, les caractéristiques de ce fragment de l'histoire de la cité qu'est l'exemple historique dans la *Politique*, puis, en second lieu, en examinant dans le détail la pratique si complexe de l'exemple historique par Aristote.

La fragmentation

Dans la *Politique*, en effet, non seulement le philosophe ne fait pas oeuvre historique au sens où on l'entendait de son temps, mais encore son utilisation des écrits institutionnels est toujours réalisée sous le mode de la *fragmentation*, dans les deux domaines de la *synchronie* et de la *diachronie*. Les termes utilisés par la *Rhétorique* pour désigner ces citations sont : paradigme, expression générale, et *pragmata progégéneména* qui précise paradigme¹⁰⁷. Il convient donc de cerner les aspects de la fragmentation dans la *Politique*.

D'une part, le tableau institutionnel n'est jamais complet, quel que soit le livre concerné. Dans le livre II, celui qui justement offre les plus longs passages institutionnels, il s'agit seulement de démontrer pourquoi l'auteur n'est pas en accord avec l'opinion de la tradition ou avec celle de ses prédécesseurs sur l'excellence des dites institutions. Dans d'autres livres, il s'agit de citations institutionnelles brèves venant simplement à l'appui du texte.

D'autre part, quelle que soit sa longueur, le tableau institutionnel ne suit pas forcément une progression chronologique régulière et précise, contrairement au travail présenté dans les *politíai*, ainsi qu'on le voit dans la première partie de la *Constitution des Athéniens*. Ceci montre combien il est difficile d'aborder la question des exemples historiques sous l'angle d'une méthode empirique inaugurée par le philosophe dans la seconde partie de sa vie. En effet, dans la *Politique*, contrairement à ce que laisse entendre l'utilisation de la notion de méthode empirique par certains critiques, on ne trouve pas d'abord l'exposé détaillé de connaissances neuves sur l'histoire institutionnelle des cités et des peuples, connaissances acquises par le Stagirite grâce à ses nouvelles

107. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 23, 1393 a 28-29 ; sur la constitution d'"extraits" de lecture par Aristote pour une utilisation ultérieure dans les traités, ainsi que sur l'acquisition d'une bibliothèque personnelle, voir J. BRUNSCHWIG, *Le lecteur, Penser avec Aristote*, op. cit., p. 416 et s.

recherches et à celles de son école, et ensuite les conclusions politiques nouvelles à tirer de cet acquis. Tel serait pourtant le principe d'une démarche 'empirique' ou 'expérimentale'¹⁰⁸. Or, non seulement cette démarche n'était pas matériellement possible dans son intégrité, étant donné que les travaux de documentation sur les lois, coutumes et constitutions n'étaient pas tous achevés, mais encore l'oeuvre politique maîtresse d'Aristote procède à l'inverse. Elle a besoin, en effet, d'ignorer *en partie* le tissu historique des institutions dans sa double dimension temporelle et spatiale, afin de le fragmenter et de l'utiliser alors sans égard pour les disparités chronologiques et spatiales que cette méthode peut induire. C'est la condition même de l'introduction de l'histoire constitutionnelle dans la *Politique*. Cette méthode est conforme à ce que dit Aristote de l'histoire dans la *Poétique*, y compris de l'histoire des institutions : pour lui il s'agit d'une simple connaissance du particulier qui doit s'intégrer à une hiérarchie de savoirs où l'histoire n'occupe pas la première place. Ainsi le rapport hiérarchique entre généralisation et citation du particulier peut pleinement jouer son rôle dans la *Politique*.

En effet, l'analyse par Aristote de *ce qui arrive* ou de *ce qui se trouve* montre les multiples nuances d'une réalité de la cité qui se définit comme *parties* du tout. Dès lors, si Aristote avait tiré la philosophie politique des livres IV à VI de ses études d'histoire institutionnelle, aurait-il maintenu le classement *symétrique* de trois constitutions correctes et de trois constitutions déviées, sans compter les nuances intermédiaires, alors qu'il avoue, lui-même, la rareté de l'existence de formes correctes dans la réalité, voire même le fait que la forme correcte nommée *politie* n'est dans beaucoup de cités qu'un nom ? Malgré cela, il examine les causes de mutations et les moyens de faire durer des régimes dont il ne voit pas la réalité sous ses yeux ou dont il ne peut pas citer un exemple historique

108. Sur les limites des méthodes scientifiques d'Aristote, voir L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris 1955, p. 37-38 ; G.E.R. LLOYD, *Les débuts de la science grecque de Thalès à Aristote*, Paris 1974, p. 124, en particulier pour le terme de 'phénomène' qui chez le Stagirite peut désigner non seulement ce que nous appelons actuellement phénomène, mais encore les idées admises et les apparences ; de même P. LOUIS, *La découverte de la vie. Aristote*, Paris 1975, p. 37-73 ; P. AUBENQUE, *La prudence...*, *op. cit.*, p. 58, l'expérience aristotélicienne se situe à mi-chemin entre la sensation et la science.

complet ou important par sa durée, exemple ayant marqué la mémoire des cités grecques dans le passé, mais seulement des formes éphémères et rapidement circonscrites. Tout au plus propose-t-il pour la *politie* une équivalence avec la démocratie modérée du passé. Au contraire, ce qu'il peut citer en général, ce sont des fragments institutionnels retirés de leur contexte pour prouver son raisonnement. Telle institution de telle ou telle cité dans le présent ou dans le passé évoque telle ou telle partie d'une constitution correcte. C'est donc bien au prix de la fragmentation que le classement normatif des constitutions, sous-tendu par une des grandes options de la philosophie aristotélicienne, à savoir que la cité est faite pour le *vivre* et le *bien vivre*, peut l'emporter sur l'étude de la réalité constitutionnelle des cités. Il est donc impossible d'attribuer à une analyse 'empiriste' de la réalité constitutionnelle des cités grecques le maintien de ce classement. Mais, au contraire, la fragmentation, caractère typique des exemples historiques fournis par Aristote, permet alors au philosophe de retrouver *ce qui existe le plus souvent, c'est-à-dire des lois, ou des éléments constitutionnels séparés, et non des constitutions complètes et durables*, montrant que, par le passé, des cités ont bien pu renfermer en leur sein un aspect de la monarchie, ou de l'aristocratie, ou de la *politie*, tous régimes 'corrects'. Par conséquent, cela prouve, pour Aristote, qu'il est possible, pour le présent, d'introduire, par le juste milieu, une partie de *bien vivre* dans la réalité des constitutions existantes. Toutefois, le maintien, à travers tous les livres constitutionnels de la *Politique*, du classement des constitutions en formes correctes et en formes déviées pose encore un certain nombre de problèmes concernant le statut de l'exemple historique dans cette oeuvre et, en conséquence, pose encore la question de la méthode 'empiriste' chez Aristote.

En effet, la hiérarchisation établie par la philosophie aristotélicienne entre des constitutions correctes, donc *premières*, c'est-à-dire à la fois supérieures aux formes déviées et plus anciennes que celles-ci, hiérarchisation maintenue tout au long de la *Politique*, ne peut s'accorder avec les informations que les Grecs possédaient sur les régimes constitutionnels du passé. Les Hellènes étaient parfaitement capables, dès le Ve siècle, de comprendre que l'évolution avait conduit les cités d'un premier état politique, la royauté, à un autre état politique, un régime de gouvernement isonomique, d'abord appuyé sur un petit nombre de citoyens, puis, dans certains cas, étendu à tous les citoyens, autrement dit la démocratie, sans compter les intermédiaires tyranniques. La poésie épique, des traditions orales

puis écrites, les lois et les premiers écrits historiques y pourvoaient. Mais seule une pensée formée par l'école philosophique pouvait, à propos de cette évolution, amener la distinction entre trois constitutions correctes et trois constitutions déviées, distinction établie en fonction d'une réflexion sur les écrits philosophiques des prédécesseurs et non sur l'examen 'empirique' des traditions conservées à ce sujet. En effet, ce ne sont pas les royautés homériques et épiques, décrites justement assez souvent, par les poètes anciens et plus tard, au moins en partie, par les Tragiques athéniens, dans toute leur *hubris*, ou démesure, qui pouvaient inspirer l'idée d'une constitution royale correcte au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire une royauté fondée sur la vertu et gouvernant pour le bien de tous. C'est plutôt l'interprétation nouvelle des mythes royaux par le courant rationaliste, tel qu'il est déjà attesté par Thucydide avec le remodelage de la figure mythique de Thésée par exemple (ou par les *Suppliantes* d'Euripide), et tel qu'il est transmis à Aristote, enrichi par le discours philosophique de l'école platonicienne, qui est responsable de ce jugement normatif des *politéiai*. Toutefois, le Stagirite franchissait un pas supplémentaire dans la rationalisation des données de la tradition, en refusant pour lui-même l'utilisation du mythe philosophique. Il en va de même pour le régime qui suit, l'oligarchie, qui, toutefois, n'était plus connu par des traditions mythiques, mais par la législation ou par les récits conservés par les citoyens, nobles ou membres du *dèmos*, sur les événements. Les conflits internes entre les *aristoi* ou les *eupatrides* pour l'accès aux magistratures, les conflits de cette aristocratie ou de cette oligarchie avec le peuple dans bon nombre de cités grecques, éléments transmis oralement jusqu'à la rédaction de *politéiai*, en particulier au IV^e siècle par l'école aristotélicienne, montrent bien combien il était difficile, en dehors d'une volonté philosophique, ou d'intérêts politiques partisans, comme ceux des oligarques visant à l'idéalisation du passé non démocratique, de trouver dans ces récits l'image d'une constitution 'correcte' au sens philosophique du terme, c'est-à-dire l'aristocratie fondée sur la vertu : l'intérêt du tout étant assumé par des citoyens excellents. Aristote, en ce domaine non plus, n'est pas 'empiriste' ; d'emblée, au contraire, il a projeté, sur les traditions transmises par les cités grecques sur leur passé institutionnel, c'est-à-dire sur les *exemples historiques* de la *Politique*, les préoccupations normatives des courants philosophiques qui l'avaient formé. Dès lors, la volonté de distinguer des types de constitutions, dont les formes les plus anciennes sont premières et proches de la forme

correcte, tandis que les formes ultimes sont déviées et les pires, conduit le philosophe non seulement à porter un jugement de valeur sur les constitutions réellement existantes, mais aussi à entrer en conflit avec la réalité de l'évolution historique, dont, selon certains critiques, il est pourtant censé s'inspirer pour bâtir sa philosophie politique nouvelle.

Il était possible, en effet, depuis le milieu du Ve siècle, de constater que la démocratie athénienne n'était pas un régime acquis d'un coup, mais une création progressive, depuis Clisthène jusqu'à Périclès ; le terme de démocratie n'apparaissant d'ailleurs qu'au cours du début du Ve siècle pour remplacer le terme d'*isonomie* plus ancien. Aristote, s'il a reconnu, pour Athènes, dans la *Politique* ou dans la *Constitution des Athéniens*, des étapes institutionnelles précises, est toutefois conduit à atténuer la dimension proprement créatrice de chaque génération athénienne dans la formation de la constitution. En effet, à Athènes, des lois successives ont fini par donner la *politéia* et non l'inverse. Les lois 'constitutionnelles' athéniennes furent en effet redevables à certains individus remarquables, aux circonstances, à la maturation des idées et des pratiques politiques de tous les citoyens. Aristote, par ses recherches, put connaître ces données de la tradition athénienne, mais elles étaient peu compatibles avec le modèle philosophique. En effet, pour Aristote, une *politéia* est un ensemble unique, hiérarchisant, comme il aime à le souligner, les *nomoi* au sein de la *politéia*. Pour lui, des modèles entièrement constitués dans leur finalité fonctionnent à chaque étape de l'évolution, qu'il voit d'ailleurs sous forme de mutation brusque, et se dégradant en raison d'une analyse toujours plus défectueuse de l'égalité par les citoyens. Ainsi à une forme première de démocratie, la meilleure, succèdent plusieurs types (dont les intermédiaires tyranniques) et l'origine du régime est remontée à une époque préclisthénienne, afin d'introduire Solon et ses institutions démocratiques modérées, telles qu'elles étaient imaginées au IV^e siècle, dans la succession des mutations du régime politique athénien, autrement dit de la démocratie. Pour concilier théorie constitutionnelle et traditions historiques, Aristote eut recours une fois de plus dans la *Politique* à la fragmentation du tissu historique, intercalant notions philosophiques et exemples historiques dans ses citations de la *politéia* des Athéniens. C'était pour lui le meilleur moyen d'étayer ses thèses. On peut faire la même démonstration pour la constitution spartiate, mais la cité spartiate offre une différence avec celle d'Athènes : le poids de la guerre à

l'extérieur y est beaucoup plus important à une époque de création institutionnelle très active, celle qui va de la fin du VIII^e siècle au VI^e siècle.

Or, la notion de types constitutionnels insérés dans un classement qualitatif et hiérarchisé a conduit le Stagirite à minimiser, dans le domaine constitutionnel, la valeur créatrice des événements extérieurs. La conquête de la Messénie et le maintien de ce territoire sous la domination spartiate, c'est-à-dire les deux guerres de Messénie, ont influé à tous les niveaux sur les institutions spartiates, les poèmes de Tyrtée et d'autres sources, qui pouvaient être connues et qui ont été connues par Aristote, le prouvent. Pourtant, si le maître du Lycée cite *ça et là*, au cours des développements de la *Politique*, cet événement, c'est à titre de 'hasard' amenant des disproportions dans l'harmonie institutionnelle recherchée par le législateur Lycurgue : dérèglement dans l'égalité foncière, pertes démographiques, question des Parthénies. En cela, il rencontrait l'opinion commune, lorsqu'elle attribuait à un législateur unique les institutions de la cité. Dès lors, pour combiner deux traditions sur la constitution spartiate, celle *synchronique* de l'école philosophique et celle *diachronique* des traditions historiques, Aristote mit à contribution une fois de plus l'exemple historique. Dans cette démarche, le modèle du Stagirite semble être l'orateur judiciaire prononçant le plaidoyer assurant la défense de son client, lorsqu'après l'exorde et la narration des faits et avant la péroraison, il s'écrie comme Lysias : "Témoins, venez à la tribune déposer sur ces faits". Rappelons en retour que, parmi les conseils prodigués par Aristote à l'orateur dans la *Rhétorique*, il y a les faits historiques. Au reste, cette méthode d'écriture de la philosophie politique est déjà utilisée par le Platon des *Lois* : dans les premiers livres du dialogue de nombreuses citations historiques parsèment le texte¹⁰⁹. On est de ce fait loin d'une méthode 'empiriste' et beaucoup plus près d'une tradition de l'école philosophique. Dès lors, on peut se demander également à propos de Sparte, si le Stagirite n'était pas poussé par la réflexion traditionnelle des penseurs politiques dans cette volonté de fragmentation du tissu historique.

En effet, la possibilité, imaginée par les prédécesseurs d'Aristote, de réaliser une constitution mixte procède d'un esprit très voisin. La constitution mixte n'est-elle pas composée de parties

109. LYSIAS, *Sur le meurtre d'Eratosthène*, I, 42 ; PLATON, *Lois*, I, 636 b, 637 a d, 638 e.

empruntées à des constitutions différentes et juxtaposées pour former une autre *politéia* ? Au chapitre IX du livre II de la *Politique*, lorsqu'Aristote évoque la constitution des Lacédémoniens, il voit lui-même dans cette *politéia* un mixte de monarchie, d'aristocratie, par la *Gérousia*, et de démocratie, par l'*Ephorat*. C'est donc bien concevoir la constitution de la réalité comme trois fragments, dont la cohérence est plus ou moins bien assurée, selon la qualité du mélange. Cette démarche se retrouve dans la manière dont Aristote conçoit la sauvegarde d'une constitution. Recomposer une constitution déviée à partir de ses fragments bien individualisés, mais jugés auparavant par rapport à la 'cause formelle' et amendés par un rapprochement vers le juste milieu, et prouver que l'on procède ainsi, en vue de plus de *correction*, grâce à des *exemples historiques*, conçus eux-mêmes comme des fragments de l'histoire des cités, cela représente pour le Stagirite une démarche tout à fait cohérente, inscrite dans une tradition philosophique, celle de la constitution mixte. Seulement, il lui paraît non moins évident que la *Politique* a plus de chance que les autres écrits philosophiques de présenter le bon mixte, cette médiane géométrique établie à égale distance des extrêmes. La méthode aristotélicienne de fragmentation explique aussi pourquoi une constitution réelle, celle de Sparte en particulier, mais encore celle de Carthage, peut recevoir plusieurs qualificatifs au cours des divers livres de la *Politique* ; selon le fragment institutionnel cité et selon l'époque où cette institution a précisément fonctionné, les qualificatifs divers de démocratique, aristocratique ou oligarchique etc... peuvent apparaître pour une seule et même *politéia*. Le sentiment de contradiction ressenti par le lecteur doit être levé : la rencontre de la combinatoire logique et de la fragmentation du tissu historique permet au Stagirite de modifier à son gré ses points de vue. La liberté créatrice du philosophe éclaire telle institution au sein de la *politéia* à tel moment de son fonctionnement et la tonalité de cette institution peut, si elle est une pièce maîtresse de la *politéia*, déterminer le qualificatif que recevra la constitution. On ne verra guère plus que précédemment la marque d'une recherche 'empirique' dans cette démarche. Enfin, il reste un domaine où l'on peut encore pousser l'analyse du statut de l'exemple historique dans la *Politique* : prendre en considération les rapports d'une cité avec l'extérieur, à l'occasion des mutations constitutionnelles, dans d'autres aspects que ceux révélés par l'étude de la constitution spartiate.

En effet, un élément historique est correctement reconnu par Aristote, mais bien vite expédié : les mutations constitutionnelles acquises de l'extérieur par les pressions d'une cité hégémonique. Or, Aristote estime habituellement que tout type constitutionnel doit se sauvegarder de l'intérieur uniquement. Il se contente donc de glisser rapidement sur ce qui pour lui n'est qu'un épisode historique dans la vie d'une cité, c'est-à-dire le simple particulier. L'aspect relationnel de la cité est ici déprécié par le philosophe, au profit d'une conception qui privilégie la notion de tout envisagé uniquement en fonction de ses parties intrinsèques. Cela nous conduit au dernier point des relations de la cité grecque avec l'extérieur : la *polis* et l'*oikoumène*, mais avec une problématique différente, puisqu'il s'agit de s'interroger sur la légitimité d'une démarche qui juxtapose, dans la *Politique*, les exemples historiques issus du monde grec et ceux provenant du monde barbare.

Le passé est, en effet, intégré à la grande définition de la cité du livre I : une série de communautés, *oikiai*, *kômai*, hiérarchisées pour donner la communauté finale, la *polis*, à la fois première et parfaite. Dans ce processus, typiquement philosophique par les qualificatifs qu'il attribue à chaque communauté, s'insère, on l'a vu, la royauté : au niveau du village, ou de la cité, le roi devenant dans ce dernier cas la 'cause motrice' qui amène la concrétisation de la communauté suprême, ou fournissant un des éléments indispensables au *vivre* ou au *bien vivre* de la dernière communauté. Etendu au domaine barbare, ce schéma peut placer des royautes non civiques à un stade d'évolution qui est celui du village ou, quand le domaine royal est un empire, comme celui des Perses, à un stade qui maintient une forme d'autorité despotique sur les hommes, à l'image de celle du maître de l'*oikia*. Là encore, cette interprétation, purement philosophique, ne peut être tirée d'une analyse empirique des documents ou des traditions consultées, mais de la fragmentation du tissu historique de deux sociétés fort différentes, pour fournir les exemples historiques si nombreux sur ces sujets dans le livre V. A cette condition seulement, et même s'il a établi un classement différentiel des types de royauté au livre III, Aristote peut argumenter sur les mutations et la sauvegarde des royautes en passant d'une époque à l'autre, d'une civilisation à une autre, c'est-à-dire, en plus, d'un continent à l'autre. Affirmer qu'Aristote procède alors avec une méthode 'empirique' est beaucoup dire. Les civilisations orientales avaient, en effet, une originalité bien trop grande pour entrer dans un schéma si réducteur, conçu essentiellement

pour évoquer leur possibilité d'hellénisation, comme Carthage en fournit l'exemple historique dans la *Politique*. Le démontrer invite, de fait, à l'étude de la pratique, si complexe, de l'exemple historique chez Aristote.

La pratique de l'exemple historique

Il n'est pas nécessaire, en ce domaine, de procéder à une analyse exhaustive à travers toute la *Politique*, les procédés d'Aristote présentant une constance certaine. On abordera donc des thèmes caractéristiques : les cités, avec les trois grands types de Lacédémone, de la Crète, de Carthage, et avec Athènes, les royautés et les tyrannies, aperçus tous significatifs de la nouvelle méthode aristotélicienne selon les partisans de la thèse de W. Jaeger. Ces quelques cas détaillés, pris parmi les plus importants, montreront que dans aucun des livres de la *Politique* le Stagirite n'a procédé à une étude foncièrement empirique de données historiques.

A propos de Lacédémone, comme pour tous les exemples historiques, il est possible de poser la question de la qualité de l'information d'Aristote. L'effort d'érudition est certain ; admiré par des critiques¹¹⁰, il est toutefois pris en défaut par d'autres¹¹¹ ; R. Weil¹¹² adopte la solution moyenne de l'estime, l'auteur de la *Politique* n'étant ni meilleur ni pire que les autres historiens de l'Antiquité ; aucun de ceux-ci n'échappant d'ailleurs au jugement positif ou négatif de la postérité¹¹³. En tout cas, l'auteur de la

110. Influence positive d'Aristote sur la postérité, K. VON FRITZ, *Aristotle's Contribution...*, *op. cit.* ; *Die Bedeutung...*, *op. cit.* ; M.A. LEVI, *op. cit.*, le caractère scientifique de l'oeuvre aristotélicienne est conforme aux exigences de sa doctrine et de son école ; goût de l'érudition mis en avant par G. L. HUXLEY, *Aristotle as antiquary*, *GRBS*, 14, 1973, p. 271-86 ; *Id.*, *Proverbs and antiquarian lore in Aristotle's historical thought*, *PCA*, 70, 1973, p. 37 et ss.

111. Critiques envers Aristote historien, par exemple les travaux déjà cités de S. DAY et M. CHAMBERS, ou D. VANDERWAEREN, Un faux témoignage d'Aristote : *Politique*, IV, 1297 b 16-24, *Historia*, 22, 1973, p. 177-90, ou K. ADSHEAD, *Aristotle's Politics*, V, 2, 7, 1302 b 34 - 1303 a 11, *Historia*, 35, 1986, p. 372-77.

112. R. WEIL, *op. cit.*, p. 417.

113. N. LORAUX, Thucydide n'est pas un collègue, *QS*, 12, 1980, p. 54 et s. ; *Id.*, Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse, *Métis*, 1, 1, 1986, p. 139-61, C. DARBO-PESCHANSKI, Thucydide : historien, juge, *Métis*, II, 1, 1987, p. 109-40.

*Politique*¹¹⁴ montre clairement que sa recherche érudite doit rester en quelque sorte assez générale, puisqu'il ne pousse pas le souci de la précision jusqu'à livrer l'origine de ses sources ; les "on dit", les "il semble" suffisent à un philosophe qui connaît la complexité des opinions humaines, celles-ci étant souvent introduites dans son oeuvre politique, on l'a vu, par *il se trouve que*. Cet esprit de nuance et de scepticisme va mal avec une méthode 'empiriste' sûre d'elle-même et conduisant à l'affirmation d'une politique réaliste. Il est même possible d'aller plus loin dans la reconstitution de la méthode d'exposition historique du Stagirite avec l'évocation du problème de l'*oliganthropie* spartiate au livre II de la *Politique*. Aristote cite, en effet, le chiffre de dix mille citoyens qu'il accompagne de l'expression "dit-on" et d'un jugement qui relativise encore plus l'information : "que cela soit vrai ou faux". Il est évident que l'on rejoint alors un des points d'ancrage essentiels de la pensée aristotélicienne : le refus de mesurer la qualité de la cité au nombre de ses citoyens et, par conséquent, de donner une évaluation idéale et précise du nombre des citoyens, comme le fait par exemple Platon dans les *Lois*. Il convient, au contraire, pour Aristote, au sujet des citoyens, de ne pas accorder une importance trop grande aux chiffres en général et, dans le cas particulier de Sparte, de ne pas accorder un crédit trop grand au chiffre élevé fourni par des témoignages sur le passé, mais de dénoncer fermement un excès actuel, le manque de citoyens. Mais, en ce qui concerne la terre comme 'cause matérielle' de la cité, source de nourriture fournie pour les cavaliers et les hoplites, Aristote tente un chiffrage qui demeure dans son esprit une possibilité plus qu'une certitude. Ainsi les ressources alimentaires laissent entrevoir la possibilité de faire subsister quinze cent cavaliers et trente mille hoplites. Là encore l'imprécision est regrettable : de quelle terre s'agit-il ? de la seule Laconie ou de l'étendue de Sparte à son apogée, Laconie et Messénie réunies ? Mais, en ce qui concerne les citoyens au sens strict du terme, la dénonciation qualitative des excès suffit ; c'est pourquoi Aristote peut écrire : "Les faits (*erga*) eux-mêmes ont rendu évident le vice d'un tel système ; la cité, en effet, n'a pas pu supporter une seule défaite et elle a péri par disette d'hommes". Le refus d'entrer dans des détails qui ne s'harmoniseraient pas avec la réflexion philosophique est encore

114. Pour tout le passage sur Sparte, ARISTOTE, *Politique*, II, IX, 1269 a 29-1271 b 19 ; V, VII, 1306 b 27-30 ; sur le pessimisme d'Aristote au sujet de la Sparte de son époque, voir E. DAVID, *Aristotle and Sparta, AncSoc*, 13-14, 1982-83, p. 67-103.

manifeste dans deux questions importantes, et liées entre elles : la dénomination des citoyens et l'*hilotisme*.

En effet, Aristote utilise trois termes : Lacédémoniens et Laconiens en premier lieu, Spartiates en second lieu, puisque ce dernier terme n'intervient qu'au cours du texte, entrant en compétition alors avec les deux autres. Aucune raison n'est donnée pour ce choix tardif ; pourtant chaque dénomination a une signification précise à l'époque classique¹¹⁵. Le terme de Spartiates est celui qui conviendrait le mieux au développement du chapitre IX du livre II, puisqu'il désigne les citoyens de plein droit, et c'est bien leur constitution qui est jugée par le philosophe. Le terme de Lacédémoniens désigne les Spartiates, citoyens de plein droit, et leurs alliés, les communautés périèques à la fois autonomes, pour leur organisation interne, et sujettes de Sparte, pour leurs relations avec l'extérieur. Ces périèques, à l'époque d'Aristote, constituent, en raison de l'*oliganthropie* spartiate, le plus gros de l'armée lacédémonienne. Enfin, le terme de Laconien est le moins précis au sens institutionnel, puisqu'il désigne ceux qui habitent en Laconie et donc inclut aux deux catégories déjà nommées les populations asservies, les hilotes, et probablement les Inférieurs. C'est donc sous la forme de l'ellipse que le Stagirite aborde la question des différentes catégories de population dans la cité spartiate. En outre, il est à noter qu'Aristote s'intéresse à la question de l'hilotisme uniquement par le biais d'un débat sur la nécessité de libérer les citoyens des tâches contraignantes ; c'est pourquoi il approuve la cité d'avoir songé à le faire grâce à l'hilotisme. En cela, l'auteur de la *Politique* se sépare du *Panathénaïque* d'Isocrate qui offre une image très négative des origines de l'hilotisme, où l'on voit des citoyens réduire d'autres citoyens à la servilité. Cependant, l'étude du cas particulier de Sparte ne peut se faire pour Aristote que par l'inclusion de l'institution de l'hilotisme dans la généralité des types de servitude. La comparaison avec les systèmes analogues était pour l'auteur de la *Politique* nécessaire. Cependant, si Aristote reconnaît justement que

115. Voir le tableau de XENOPHON, *La Constitution des Lacédémoniens*, aux chapitres I, II, V, le terme de Spartiates est donné pour les citoyens de plein droit, au ch. XII, le terme de Lacédémoniens est utilisé pour l'armée, ainsi qu'aux ch. XIV et XV pour un exposé sur la dégénérescence d'une cité qui n'observe plus les lois de Lycurgue et pour caractériser le pouvoir des rois ; voir encore les notations de G. GLOTZ, *Histoire grecque*, I, Paris 1986, 5e édition, p. 350-57.

des formes semblables de servilité ont existé en Thessalie et en Crète et que, pour les uns et les autres, se pose la question des révoltes de ces dépendants ruraux, le texte dérive rapidement sur l'approximation au sujet de l'analyse des causes de révoltes. En effet, pour le philosophe, seuls les Crétois ont la chance de pouvoir échapper à ces révoltes, les Thessaliens et les Laconiens sont en ce domaine à égalité d'*infortune*. La raison en est, dit Aristote, que les Thessaliens et les Laconiens sont entourés d'ennemis. La continentalité joue de fait comme 'cause matérielle' des problèmes, ainsi qu'on l'a déjà vu par les notions de hasard et d'accident. Pour les Laconiens, le philosophe cite comme ennemis les Argiens, les Messéniens et les Arcadiens. Or cette énumération est trop rapide. Le terme d'Argiens évoque la cité indépendante qui contient depuis l'époque archaïque les ambitions spartiates. Celui d'Arcadiens est plus ambigu, puisqu'il s'agit d'un *ethnos* comportant à la fois des cités et des structures villageoises, mais organisé en *koinon* à certains moments de son histoire. En outre, seules certaines parties de l'ensemble arcadien sont visées par l'expansion spartiate, en particulier Tégée à l'époque archaïque, cité qui résista victorieusement à la poussée spartiate, tandis que Mantinée subit douloureusement au contraire au IV^e siècle les interventions spartiates. La *summachie* péloponnésienne, depuis sa formation dans la seconde moitié du VI^e siècle, met en outre sur pied à l'époque classique une défense commune entre Sparte et ses voisins, avec des succès divers en ce qui concerne la solidité de ce lien, ce qui interdit toute généralisation hâtive dans un sens (Sparte entourée d'ennemis) ou dans l'autre (Sparte dominant sercinement ses voisins). L'analogie de comportement entre les Argiens et les Arcadiens, suggérée dans la *Politique* par la juxtaposition des noms des 'ennemis' de Sparte, ne peut être que superficielle sans un tableau chronologique précis des problèmes. Pour les Messéniens, l'affaire est beaucoup complexe et la citation aristotélicienne, par sa brièveté et par son insertion entre les Argiens et les Arcadiens, arrive à occulter totalement la signification de l'exemple historique choisi ; ce n'est qu'à propos de l'étude du dérèglement des femmes spartiates qu'Aristote esquisse une chronologie des événements : les Spartiates auraient combattu d'abord les Argiens, ensuite les Arcadiens et les Messéniens. De fait, les Messéniens furent en premier lieu victimes de la conquête spartiate à l'époque archaïque et purent, en second lieu seulement, c'est-à-dire à partir de 362, se libérer du joug spartiate avec l'appui des cités grecques hostiles à Sparte. Mentionner, ainsi que le fait Aristote au livre II de la *Politique*, les

Messéniens comme ennemis des 'Laconiens', au même titre que les Argiens et les 'Arcadiens', et les décrire fomentant des révoltes d'hilotes, c'est parler uniquement d'une période récente de l'histoire de Sparte¹¹⁶, et c'est amputer cette cité non seulement d'une partie de son histoire, mais encore d'une partie de son fonctionnement institutionnel, tant la possession des lots de terre et la maîtrise des populations réduites à l'état d'hilotes en Messénie étaient fondamentales pour les citoyens spartiates du VIII^e siècle au IV^e siècle. Le mode de vie spartiate avait pour but de faire des citoyens capables de défendre leur cité contre l'ennemi de l'extérieur et contre les hilotes, même si les témoignages de l'Antiquité exagèrent la propension des hilotes de Laconie et de Messénie à une révolte permanente, comme le fait Aristote lui-même. Après l'échec de Mantinée, les Spartiates tenteront d'ailleurs, au cours de la seconde moitié du IV^e siècle, de rétablir leur puissance en Messénie, mais ce fut sans succès. C'est cette dernière période de l'histoire de Sparte qu'Aristote a vécu, c'est sur elle qu'il s'appuie pour expliquer les relations de Sparte avec ses voisins et ses hilotes, mais cela se fait au prix d'une généralisation trop importante pour que la précision historique n'ait pas à en souffrir. En effet, on ne voit jamais Aristote aborder la différence entre hilotes de Laconie, dont l'origine est difficile à cerner, comme le montre le texte d'Isocrate, et hilotes de Messénie dont, au contraire, l'origine de la servilité est tout à fait claire à son époque. Le Stagirite ne s'intéresse pas plus au rôle des Inférieurs dans l'incitation à la révolte des hilotes de Laconie, ainsi que le disent les *Helléniques* de Xénophon ou d'autres auteurs du IV^e siècle. De fait, la révolte de Cinadon sera analysée par Aristote dans un autre livre de la *Politique*, mais sans corrélation avec l'hilotisme. La méthode de réflexion choisie par Aristote est donc bien une généralisation à partir d'exemples historiques soigneusement triés en fonction des préoccupations philosophiques de l'auteur et cela est particulièrement net dans les dernières lignes consacrées aux hilotes. En effet,

116. ISOCRATE, *Panathénaïque*, 177 et s. ; sur le détail des combats de Sparte avec ses voisins péloponnésiens, en particulier avec les Messéniens libres, voir G. GLOTZ, p. 178, 256 et s., 315 et s., 325, 356, 369 ; sur l'analyse très limitée de l'influence de la guerre extérieure sur la cité : voir Y. CARLAN, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris 1989, 27 et s. ; sur Tyrtée : PLATON, *Lois*, I, 629 a, d, e, 630 b, c ; sur la révolte de Cinadon et ses relations avec les hilotes : XENOPHON, *Helléniques*, III, 3, 4 et s. ; PLATON, *Ménexène*, 70 a s., *Critias*, 45 c ; ISOCRATE, *Antidosis*, 155.

ainsi qu'on l'a remarqué avec l'étude de la 'cause motrice' pour les mutations des *politéiai*, le tableau psychologique est essentiel. Cela est vrai aussi dans l'analyse de l'hilotisme où les éléments psychologiques prennent le pas sur le tableau historique ou institutionnel : "Il semble même que, sans autre difficulté, le seul fait d'avoir à se soucier de la manière de traiter les hilotes soit une tâche pénible ; les laisse-t-on faire, ils deviennent insolents, et prétendent aux mêmes droits que leurs maîtres ; mènent-ils une vie misérable, ils conspirent et haïssent". Il s'agit, en effet, pour le Stagirite, de fournir les raisons du passage à l'acte de révolte. Pour le philosophe, la disposition d'esprit des hilotes est intrinsèquement l'aspiration à la révolte, ce qui correspond à la 'cause formelle' dans l'analyse des *metabolai*, c'est-à-dire la situation de domination, les ennemis de Sparte ne faisant alors que favoriser par leurs incitations cette volonté d'en découdre avec la servilité, ce qui correspond à la 'cause motrice' ; le tout étant bien sûr appuyé sur la situation continentale, la 'cause matérielle'. Les hilotes exploitent alors toutes les possibilités fournies par le hasard. Il est donc clair que l'exposé aristotélicien des caractéristiques de la citoyenneté et de l'hilotisme souffre de l'imprécision historique et juridique. Celle-ci est préjudiciable non seulement à l'acquisition d'une analyse 'empiriste' des institutions lacédémoniennes et par conséquent à l'établissement d'une politique réaliste par Aristote, mais encore à l'ambition même de l'auteur. Comment, en effet, convaincre le lecteur du IV^e siècle que cette 'rapide' rédaction remplit le contrat proposé : "il y a deux questions à examiner : la première, si telle disposition législative est bien ou mal orientée vers le meilleur système constitutionnel, la seconde, s'il n'y a rien de contraire au principe de base et au caractère de la constitution, telle qu'ils la proposent" ? Les vers de Tyrtée pour l'époque archaïque, souvent cités dans le livre I des *Lois* et mentionnés au livre V de la *Politique*, les oeuvres de Xénophon, les allusions de Platon, les discours des grands orateurs athéniens, essentiellement Isocrate et Démosthène, sur la politique internationale, où Sparte est si souvent nommée et dépeinte brièvement, pouvaient donner, au citoyen athénien en particulier, une image un peu plus complexe des questions spartiates. L'analyse aristotélicienne ne pouvait convaincre qu'au sein d'une école philosophique rompue aux méthodes d'analyse du maître. Dès lors, la pratique de l'exemple historique par Aristote, dès le tout début de la narration sur Lacédémone, apparaît finalement comme un paradoxe : elle évolue entre la claire intuition de la distance à prendre vis-à-vis de

l'information et l'ellipse. L'une expliquant probablement l'autre : en raison de la fragilité du témoignage humain, est-il possible, en effet, pour le Stagirite d'établir un savoir historique, cette connaissance du seul particulier, autre que rapide ? De ce fait, le savoir aristotélien sur l'histoire des institutions ne paraît ni totalement inexact ni analysé en profondeur. L'exposé aristotélien le montre encore dans les autres points discutés au livre II de la *Politique*.

Une des caractéristiques des remarques aristotéliennes sur la *politéia* des Lacédémoniens est la brièveté des liaisons entre les thèmes abordés, si bien que l'on a pu discuter de la cohérence du morceau¹¹⁷. Force est de constater que l'auteur passe sans transition de l'hilotisme au dérèglement des femmes.

Platon a été en ce domaine un prédécesseur d'Aristote. À propos de l'absence de *syssities* pour les femmes à Sparte, les *Lois* soulignent que celles-ci vivent sans règles et que dans ce cas la moitié de la cité est sans lois¹¹⁸. Il est significatif de constater que les deux philosophes ont négligé le rôle réel des cultes, l'organisation des *Thesmophories* dans le monde grec et des rites d'Artémis pour Sparte en particulier, dans l'éducation des filles et dans l'encadrement des femmes. Il est vrai que pour Aristote le rôle de la religion dans la vie de la cité a toujours la portion congrue. Le Stagirite illustre la tendance nette, depuis l'*Economique* de Xénophon et les dialogues platoniciens, à revoir la vie des femmes selon la démarche adoptée pour les citoyens et les autres catégories sociales de la cité : repenser librement tous les cadres de la vie en fonction d'une pensée philosophique originale.

C'est pourquoi le passage consacré par Aristote au dérèglement des femmes montre encore plus nettement que le précédent combien la pratique de l'exemple historique par Aristote est un mixte d'éléments divers, sans aucun rapport avec une démarche empiriste. D'abord, un jugement de pure logique : le dérèglement des femmes est

117. R. WEIL, *op. cit.*, p. 233 et 239.

118. PLATON, *Lois*, VI, 780 a ; pour les différences établies par Platon et Aristote sur l'âme des hommes et celle des femmes, voir N.D. SMITH, *Plato and Aristotle on the nature of women*, *JHPH*, 21, 1983, p. 467-78 ; sur la puissance des femmes spartiates, A.C. BRADFORD, *Did Spartan women rule Spartan men ?* *AncW*, 14, 1986, p. 13-18 ; pour les problèmes fonciers, S. HODKINS, *Land tenure and inheritance in classical Sparta*, *CQ*, 36, 1986, p. 388-405 ; bref complément à la question de la concentration des terres dont la question féminine serait en partie responsable : *Politique*, V, VII, 10.

nuisible à l'esprit de la constitution et au bonheur de la cité. Cette affirmation laisse seulement entrevoir la possibilité d'une règle originelle, sans que l'on puisse discerner immédiatement pourquoi les femmes y échappent. L'énoncé de ce cas particulier aux institutions spartiates est aussitôt suivi d'un rappel de la définition de l'*oikia* aristotélicienne, dont le couple homme-femme est un des éléments essentiels. Cette définition générale est alors exploitée au niveau de la cité : la femme étant la moitié d'une *oikia* conçue comme couple, elle est aussi la moitié de la cité. Laisser la femme sans lois, c'est donc laisser la moitié de la cité sans lois ; ainsi la pensée platonicienne des *Lois* sur le dérèglement des femmes spartiates est insérée dans un contexte parfaitement aristotélicien. Dès lors, le philosophe peut retourner au particulier : le législateur spartiate n'a pas donné de lois aux femmes. Le dérèglement total des femmes et leur vie de mollesse est donc un fait ancien, comme le laissait déjà entendre Platon. Aristote est sans doute conforté dans cette opinion par la naissance, à Sparte, en des temps anciens, des Parthénies, enfants illégitimes, malheureusement la citation de ce fait, qui donna naissance à la colonie spartiate de Tarente, comme le dit Aristote, est présentée au livre V de la *Politique* de manière si elliptique qu'il n'est pas possible de cerner la pensée précise du Stagirite à ce sujet. Toutefois, la position des philosophes au sujet d'un dérèglement féminin constant à travers les siècles à Sparte est originale et demande explication. En effet, la vision aristotélicienne de la situation des femmes de Sparte est pessimiste, puisqu'elle est jugée comme mauvaise. Elle diffère en ce sens de l'exposé donné par Xénophon des coutumes matrimoniales des Spartiates, dans le chapitre I de la *Constitution des Lacédémoniens*, où la sagesse de Lycurgue était vantée, en raison de l'excellence des règles éducatives appliquées, selon les prescriptions du législateur, aux filles de Sparte. Il est vrai que, depuis la rédaction de ce traité en 378 ou 377 par Xénophon, le prestige de Sparte s'était dégradé, la cité ayant subi l'échec de Mantinée de 362. Aristote, quant à lui, vit les difficultés de cette cité, plus que ses succès, qu'il connaissait bien sûr comme ce même passage de la *Politique* va le montrer et comme le dit clairement le livre VIII : "Les Spartiates sont loin en arrière des autres aussi bien dans les compétitions sportives qu'à la guerre... Et nous ne devons pas juger les Lacédémoniens d'après leurs exploits passés, mais d'après leurs actions présentes..."¹¹⁹. C'est donc pour les

119. XENOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, I, 4 ; voir aussi les

femmes spartiates une situation négative de longue durée que le Stagiritte a choisi de décrire, comme il le fait pour l'hilotisme. En cela, il prolongeait l'avis des *Lois* de Platon. Mais si, d'après Aristote, la relation maître-hilote est toujours mauvaise en raison de l'attitude psychologique des hilotes qui est constamment celle du refus de l'institution, il n'en va pas de même avec les femmes, puisqu'il est possible, dans d'autres cités, de les soumettre aux lois. La raison du pessimisme d'Aristote sur la situation des femmes spartiates ne peut être mise en évidence qu'en suivant les étapes d'une réflexion particulièrement complexe. En effet, après avoir dénoncé l'incapacité du législateur spartiate à soumettre les femmes à la loi de la cité, Aristote établit une rupture dans son discours : le philosophe laisse le cas particulier du dérèglement des femmes à Sparte pour revenir au général.

"Le résultat inévitable dans une *telle* constitution, c'est que la richesse est en honneur, surtout si les hommes se trouvent dominés par les femmes, comme c'est le cas de la plupart des peuples militarisés et belliqueux...". L'expression *en tè toiautè politéia* dit bien que toute constitution de ce type encourt le risque de développer la cupidité. Le philosophe abandonne donc l'histoire institutionnelle de la cité pour passer à une réflexion philosophique, qui, comme pour le cas des hilotes, rejoint la psychologie. En effet, le cas institutionnel particulier de Sparte est rattaché à l'étude d'un cas psychologique universel, puisqu'il se trouve à la fois chez les Grecs et chez les barbares : l'intempérance amoureuse des peuples guerriers. Le mythe d'Arès et d'Aphrodite est cité pour témoigner de la justesse de la démonstration ! Dès lors, la hiérarchisation des savoirs ayant soumis le particulier, l'histoire des institutions spartiates, au général, l'étude des comportements humains, le philosophe peut revenir à l'histoire de la cité : aimant trop les femmes, les Spartiates ont été dominés par elles, surtout au temps de leur hégémonie. Dès lors, ajoute le philosophe, que les hommes soient dominés par les femmes ou que les femmes gouvernent directement, le résultat est identique. Il faut alors supposer qu'Aristote fait des femmes les introductrices du goût de l'argent à Sparte, ce qui était le postulat de départ, mais il ne le dit pas explicitement ; l'étude en est repoussée à plus tard. Le philosophe réintroduit aussitôt une

allusions d'ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 79-82, à l'entraînement gymnique des femmes spartiates ; ARISTOTE, *Politique*, VIII, IV, 1338 b 25-37.

considération générale : l'audace n'est utile qu'en temps de guerre. Or, comme dans toutes les cités, les femmes spartiates en sont dépourvues, malgré la liberté de leur mode de vie ; cette affirmation du Stagirite est renforcée par l'exemple de l'invasion thébaine qui souligna l'incapacité des femmes à faire face à la situation. Par cet exemple mineur au sein de l'exemple historique majeur, la chronologie de l'histoire des femmes spartiates est précisée : d'abord négligence du législateur à leur égard, puis étape de l'échec face à l'invasion militaire des Thébains, enfin situation inchangée au temps d'Aristote. L'explication d'une continuité aussi remarquable de la résistance féminine à la loi est tentée par Aristote : l'absence des hommes, *semble-t-il*, en raison des expéditions militaires continues. De manière toujours elliptique, l'auteur entreprend une comparaison entre le comportement masculin et celui des femmes : les hommes exercent certes à l'extérieur leur fonction guerrière, qui comporte bien des formes de vertu, mais, de retour au sein de la cité, ils sont à la disposition de la loi. "Les femmes, au contraire, Lycurgue, *dit-on*, essaya de les soumettre aux lois, mais comme elles résistaient, il dut y renoncer". On remarquera que l'une des explications n'est pour l'auteur de la *Politique* qu'une hypothèse de sa part, celle sur le comportement masculin, et que l'autre explication, l'origine du dérèglement féminin, repose sur un témoignage dont la source reste indéterminée. Toutefois, l'ensemble du texte n'est pas très explicite et semble, à premier abord, offrir deux explications parallèles au dérèglement des femmes : d'une part l'absence des hommes retenus trop souvent hors des foyers et corrélativement, à leur retour, leur soumission aux femmes en raison de leur goût pour l'amour, d'autre part l'incapacité de Lycurgue, malgré une tentative, à soumettre les femmes. On ne saura jamais explicitement la raison de l'insuccès du législateur. Peut être faut-il lier les deux explications et penser qu'Aristote veut dire que Lycurgue aurait réussi à soumettre les femmes, si les guerres extérieures n'avaient pas été si constantes. Il faut donc supposer que, dès l'époque du législateur, Sparte avait à affronter ses voisins. Le poids des relations avec l'extérieur aurait alors faussé les intentions du législateur. Mais, comme Aristote dit souvent que ces questions de conflits avec l'extérieur doivent être résolues d'emblée par le législateur, Lycurgue aurait donc été négligent ou débordé par les événements. Il est vrai que, contrairement à d'autres auteurs de l'Antiquité, Aristote, au livre II de la *Politique*, émet de sévères critiques envers ce législateur. Les causes, *aitiai*, de ce qui s'est

produit seraient réductibles, en dernière analyse, à la *responsabilité* de Lycurgue, nuance qui se trouve assez souvent dans l'exposé aristotélicien des causes. Il faut ajouter, en suivant la logique aristotélicienne, que Lycurgue, en faisant à son tour des Spartiates un peuple de guerriers, vouait du même coup ses concitoyens à l'amour exclusif des femmes ; comme on l'a déjà dit, c'est alors le monde des passions du *vivre* avec ses connotations accidentelles qui entre en jeu. Il est dommage qu'Aristote ait reconnu le poids des relations extérieures sur les institutions de la cité lacédémonienne à travers des considérations aussi limitées que celles d'un dérèglement des femmes, question qui semble agiter surtout les écoles philosophiques. Une fois les causes de ce problème soulignées, Aristote revient à l'amour de l'argent et à la légèreté du législateur.

Dans *ce qui arrive*, c'est-à-dire la concentration des terres en quelques mains - Aristote parle vraisemblablement de la situation à son époque -, il faut voir des dispositions législatives insuffisantes : désapprobation certes de l'achat ou de la vente de terre, mais liberté de la donner ou de la léguer, de constituer des dots et de régler à sa guise l'*épiclérat*, ce qui, dans ces deux derniers cas, selon Aristote, fait passer les deux cinquièmes environ de la terre entre les mains des femmes. La conséquence en est l'*oliganthropie*. Ce passage est probablement le plus original parmi les critiques adressées par Aristote à la constitution spartiate : il serait le premier à avoir établi un lien entre la terre et la situation des femmes à Sparte comme héritières. L'exposé de ce phénomène est interrompu par l'esquisse de solutions à l'*oliganthropie*. En effet, si Aristote n'a pas l'air d'approuver le choix des rois dans les temps anciens, c'est-à-dire le don de la citoyenneté - sans précision sur l'origine des bénéficiaires -, il faut également noter qu'il préfère en conséquence proposer le retour à une répartition plus égalitaire des terres. Cela correspond également à un des éléments fondamentaux de sa philosophie politique : une *politéia* doit se sauvegarder de l'intérieur. Mais, selon le philosophe, pour arriver à des solutions de sauvegarde efficaces, il faudrait auparavant régler la question des naissances, qui, d'après Aristote, n'est vue par le législateur que sous l'angle quantitatif : avoir le plus d'enfants possible. Une loi prouve cette intention : le père de trois enfants est exempté du service militaire et celui de quatre enfants de toute contribution. Pour Aristote, le nombre de ces naissances appauvrit l'ensemble du corps civique, puisque la superficie de la terre possédée par la cité reste la même. L'évocation antérieure de l'*oliganthropie* laisse entrevoir

que, pour éviter les conséquences de cet excès de naissances, des Spartiates mettent en avant des processus d'exclusion de la citoyenneté, en particulier aux banquets en commun, ou bien utilisent les dons, les legs et l'*épiclérat*, ce qui aboutit aux résultats constatés par Aristote. Il est évident que le philosophe peut être ferme à ce sujet parce qu'il a placé au cours des analyses qui ont précédé sa conception de la cité, telle qu'elle est formulée au livre I et dans les premiers chapitres du livre II, en particulier dans son opposition au quantitatif. En effet, pour Aristote, le vice de base de la *politéia* spartiate est l'impossibilité de créer une *oikia par nature* assurant l'autorité du citoyen spartiate sur son épouse, impossibilité dont Lyncurgue est finalement responsable, comme il l'est aussi d'autres lois qui produisent des effets néfastes sur la quantité des citoyens.

Cette conception satisfait le logicien qu'est Aristote, mais n'est qu'une interprétation philosophique des informations dont les Grecs pouvaient disposer sur Sparte. Elle est obtenue par une méthode d'analyse qui hiérarchise les savoirs : l'histoire, connaissance du particulier, étant appelée comme témoin pour prouver la justesse de conceptions philosophiques plus générales, donc supérieures. De ce fait, si des étapes chronologiques importantes sont bien reconnues dans l'histoire générale ou institutionnelle de la cité, elles sont là pour démontrer le caractère erroné de la législation originelle, l'apport créateur de chaque génération de Spartiates à la législation et à la pratique politique est donc considérablement minimisé. De même, l'influence des guerres extérieures, réduite à provoquer l'amour des femmes chez les citoyens spartiates ou à conforter les hilotes dans leur désir perpétuel de révolte, montre bien l'importance d'un préjugé philosophique : une *politéia* doit se constituer ou se sauvegarder de l'intérieur. Ce tableau n'est rendu possible que par la fragmentation du tissu historique, qui n'est jamais pris en considération pour lui-même et qui n'a donc pas pu permettre l'élaboration d'une philosophie nouvelle 'empiriste'. Cependant, ici encore, et c'est là un paradoxe de la méthode, l'exposé n'est pas totalement inexact : il reconnaît les problèmes importants de l'oliganthropie, de la terre. Mais, suivre le philosophe dans toutes ses démonstrations était sans doute au IV^e siècle chose difficile en dehors des fidèles. D'autres avaient jugé de la cité spartiate autrement, en particulier sur la situation des femmes.

Sans transition, Aristote passe de la terre aux institutions politiques. Le tableau est particulièrement incomplet, parce qu'il remet à plus tard l'étude de la royauté, il révèle également une

attitude complexe vis-à-vis de l'héritage platonicien : poursuite de certains thèmes et critiques d'autres.

En effet, Aristote évoque en premier lieu les Ephores et il retient alors des *Lois* de Platon le caractère tyrannique des Ephores lacédémoniens et "l'air démocratique" que certains reconnaissent à la constitution spartiate¹²⁰. Seulement le passage de la *Politique* sur les Ephores montre clairement que la philosophie aristotélicienne va transformer cet héritage par ses propres options. Le texte commence en effet par un jugement de valeur négatif, typique des conceptions du maître du Lycée : il est mauvais en général de confier une magistrature importante à un recrutement dans le *dèmos* et de plus au hasard, puisque les *premiers venus* sont ainsi élus, tel est le cas de l'Ephorat lacédémonien. Pour Aristote, ce type de recrutement entraîne en général la corruption de ces magistrats pauvres, c'est ce qui se produit inévitablement à Lacédémone avec des affaires citées pour le passé, mais sans qu'aucune précision ne permette une identification immédiate, et avec les affaires récentes d'Andros. En second lieu, la pratique de l'Ephorat par les titulaires de la fonction paraît également mauvaise au Stagirite : elle est excessive et presque tyrannique. Selon Aristote, toutes les conditions requises ont été présentes pour que cette *première mutation* de la pratique institutionnelle entraînaît une *nouvelle mutation* ; pour lui, en effet, en réponse aux Ephores, les rois devinrent démagogues. L'aristocratie arriva alors à faire place à la démocratie, et bien sûr aucune précision chronologique ne vient étayer le raisonnement. On ne peut pas dire que pour le Stagirite toute la constitution spartiate fut transformée en démocratie, mais qu'un fragment de cette *politéia* a muté et qu'ainsi s'explique probablement pour lui "l'air démocratique" qui était déjà mentionné dans les *Lois*. Aristote introduit ensuite, on l'a vu, une double discussion sur cette mauvaise situation : d'une part, est-elle voulue par le législateur ou est-elle un fait du hasard ? d'autre part, permet-elle la sauvegarde de la cité ? A la première interrogation, le philosophe est dans l'impossibilité d'apporter une réponse définitive. A la seconde, au contraire, sa conception générale du hasard rend possible un jugement opportuniste : la situation est une *eutuchia* pour la cité, car le peuple l'approuve, et cela contribue à la sauvegarde de la *politéia*. Or le Stagirite poursuit par des considérations sur le salut de la cité lacédémonienne et ce qu'il propose n'est pas entièrement compatible

120. PLATON, *Lois*, IV, 712 d.

avec le jugement qui vient d'être exposé. En effet, Platon avait déjà souligné que le mélange à Sparte (*to summikton*) sauvait la royauté : un dieu prévoyant de l'avenir avait donné des rois jumeaux et amené ainsi, par le double commandement, une première limite à la royauté ; puis, l'inspiration divine s'exerçant sur le législateur, un conseil de vingt-huit raisonnables vieillards avait apporté un autre élément au mélange qui tempérait toujours la royauté ; enfin, l'Ephorat, désigné par le sort, fut encore nécessaire pour parfaire ce mixte. Le salut de la cité spartiate était alors assuré. D'après le début du livre II de la *Politique*, "certains disent" que la meilleure constitution est un mélange, en particulier celle des Lacédémoniens qui est à la fois oligarchique, monarchique et démocratique¹²¹. Or Aristote reprend ce schéma de manière légèrement différente en expliquant que la constitution spartiate ne peut se sauvegarder que lorsque "toutes les fractions de l'Etat désirent elles-mêmes son existence et sa durée", c'est-à-dire lorsque la double royauté est investie de l'honneur, la *Gérousia* de la vertu, l'Ephorat de l'élément démocratique de la *politéia*. Au lieu d'un état de fait de la constitution spartiate, un mélange statique, Aristote préfère un mélange dynamique, qui repose sur une conception active de la citoyenneté et de la responsabilité des hommes au pouvoir et qui doit être une vigilance de tous les instants sous peine de voir la mutation s'installer. Il choisit donc une conception qui introduit dans le domaine de la pensée politique la notion d'*entéléchie*, typique de sa philosophie, comme il le fait aussi pour Carthage. Cela permet au Stagiritte, en utilisant l'aspect médiateur du temps, en particulier du temps présent, d'être en position médiane entre une admiration sans nuance et permanente des constitutions de certaines cités et une critique acerbe de leurs insuffisances. Ce sont les citoyens eux-mêmes qui doivent ouvrir un chemin vers la réalisation de cet équilibre. Or, la mutation précédente ne figure pas dans cette évocation du mélange, *métabolè* qui rendait les Ephores presque tyranniques et les rois démagogues. Pourtant, cette mutation constituait une consolidation du régime. Faut-il entendre que la situation de mixte déjà décrite par Platon, et évoquée encore par Aristote, est du passé et que depuis un nouvel équilibre s'est instauré, qui permet, par la notion de mutation, d'apporter une retouche à un fragment de l'ensemble ? Il faudrait alors admettre que la *dyarchie* spartiate conservait pour

121. *Id.*, 691 d - 692 b ; ISOCRATE, *Panathénaique*, 153 et s. ; NICOCLES, 24 et s. ; ARISTOTE, *Politique*, II, VI, 1265 b 26-41.

Aristote un double aspect : en général, les rois représenteraient le principe monarchique, c'est-à-dire un honneur, mais lors de cas particuliers et dans l'action, en réponse à l'agression "tyrannique" des Ephores, les rois utiliseraient la démagogie. Le texte est peu explicite à ce sujet. On peut ajouter que le Stagirite se sépare, dans son appréciation du mixte, d'Isocrate qui voyait dans le *Panathénaïque* la constitution spartiate comme un mélange de démocratie et d'oligarchie et qui, dans le *Nicoclès*, décrit une cité oligarchique à l'intérieur et royale, lorsque le roi commande à l'extérieur. Aristote poursuit son étude en abordant le mode d'élection des Ephores qu'il désapprouve en le trouvant trop puéril ; de même pour le mode de vie spartiate, le philosophe est sévère, puisqu'à ses yeux il ne paraît que sous les excès : de relâchement des Ephores et de sévérité pour les citoyens qui de toute façon se livrent en cachette à une vie de plaisirs ; implicitement, c'est l'inverse du juste milieu qui devrait être la marque d'une cité sauvegardant ses institutions.

Pour le conseil de la *Gérousia*, Aristote est encore sévère et opposé en cela à Platon, puisqu'il voit dans le recrutement de vieillards non pas la raison, apanage pour lui de la seule maturité, âge du juste milieu, mais la sénilité, âge des excès qui dans le cas présent se caractérise par la corruption et la partialité ; ce problème est selon Aristote sans solution actuellement dans la cité lacédémonienne. La charge aristotélicienne contre cette institution continue. Le mode d'élection puéril sélectionne des ambitieux. Or l'ambition liée à la cupidité, selon les observations de psychologie générale faites par le philosophe, est responsable des crimes volontaires ! Quelques cas réels de *Gérontes* dont l'action n'a pas été un modèle pour la cité ont probablement suscité une généralisation qui paraît donner une image particulièrement négative de l'ensemble de ce corps politique.

Si la royauté est provisoirement écartée, Aristote critique malgré tout au passage l'hérédité : la vertu personnelle vaudrait mieux ; toutefois le philosophe concède que le législateur avait bien vu au départ ce défaut et que, ne jugeant pas les rois "parfaits", il avait prévu la surveillance des souverains et misé sur la discorde des rois pour sauvegarder la constitution, en évitant ainsi leur excès de pouvoir. Cette vue aristotélicienne de Lycurgue est curieuse, car on voit le législateur compter moins sur l'établissement de lois parfaitement réfléchies pour faire durer la constitution que sur les développements futurs d'une pratique de l'institution royale par ses détenteurs, pratique où des forces contraires s'équilibreraient. Il semble alors que le Stagirite commence à projeter sur Lycurgue ses

recherches sur la sauvegarde des constitutions existantes, recherches dont une bonne partie vise à corriger la pratique politique des institutions. De la royauté, Aristote passe, toujours sans transition, aux banquets en commun.

D'emblée, les *phidities* suscitent un jugement négatif. Cependant la recherche de la sauvegarde de l'institution est déjà entamée : elle peut se faire, d'après Aristote, sur le mode crétois, c'est-à-dire en assurant un financement par la communauté civique. Ensuite, la raison des difficultés et la conséquence qui en résulte sont exposées. Chaque citoyen spartiate doit apporter sa quote-part, or, si la pauvreté survient, le citoyen est exclu. Il semble qu'Aristote sous-entende qu'une telle institution fait la part belle au hasard, puisque dans la *Politique* l'accroissement des ressources ou leur diminution sont toujours qualifiés d'*eutuchia* ou de *dustuchia*. En tout cas, le philosophe dit clairement que cette situation est contraire à la volonté du législateur qui souhaitait unir les citoyens par la pratique du banquet en commun, comme cela a été signalé à plusieurs reprises au livre II, dans la partie consacrée à la discussion des cités imaginaires de Platon. Selon Aristote, le législateur a voulu, à Lacédémone et en Crète, instituer une communauté des biens grâce aux repas publics. Cette analyse est à mettre en relation avec ce qui a été également dit ailleurs au livre II. Le système lacédémonien d'*utilisation communautaire* des biens, déjà longuement décrit dans le chapitre VI de la *Constitution des Lacédémoniens* de Xénophon, paraît avantageux au Stagirite comme moyen de sauvegarde des institutions et, par son existence même, lui semble typique d'un exemple du *possible*, c'est-à-dire du passage du souhait philosophique à la pratique. Du même coup, en abordant ces questions, Aristote peut polémiquer contre Socrate : dans la *République*, ce dernier propose d'exempter les gardes de la culture du sol, de fait c'est déjà ce qui se produit à Lacédémone, preuve évidente que le discours socratique n'a pas l'originalité à laquelle il prétend¹²². Le passage sur les repas publics est un des meilleurs du Stagirite sur Sparte et conforme à la réalité de ce que la cité a vécu, telle que nous pouvons la reconstituer à partir d'autres auteurs grecs.

Quant à la *Navarchie*, elle déplaît à Aristote parce que cette institution constitue une seconde royauté. Il y a là encore généralisation à partir d'un fait historique limité dans le temps et qui ne s'est pas reproduit ensuite à l'époque classique. En effet, comme Xénophon

122. *Id.*, II, V, 1263 a 33-37, 1263 b 39-41, 1264 a 5-11.

le montre dans les *Helléniques*, les nécessités de la guerre du Péloponnèse amenèrent les Spartiates à envisager, à partir de 413, d'abattre l'empire maritime athénien, et à constituer une force navale commandée par Lysandre, qui devint le vainqueur d'Athènes. La gloire du *navarque* spartiate fit certes de l'ombre aux rois lacédémoniens et Lysandre songea, en 399 à l'occasion de l'accession de Léotychidas à la royauté, à une réforme du recrutement des rois, en le fondant sur le choix des meilleurs parmi l'ensemble des Héraclides. Il ne réussit pas et les *Navarques* restèrent les détenteurs d'un commandement technique. Ainsi la généralisation de ce fait particulier comme constante de l'équilibre constitutionnel de Sparte paraît exagérée. Il est vrai que le roi Pausanias au IV^e siècle et le *navarque* Thibrôn, cité au livre VII de la *Politique* et qui intervint dans les débats de 399, donnèrent des traités, connus d'Aristote, sur les lois de Lycurgue¹²³.

Au sujet des citoyens, Aristote reprend l'avis de Platon selon lequel la vertu guerrière est caractéristique des Spartiates et Aristote concède que la prépondérance de cette dernière valut à la cité son apogée. Mais, une fois l'expansion militaire de Sparte acquise, Aristote signale que Spartiates n'ont pas eu les moyens de jouir de manière satisfaisante du loisir, d'où leurs déboires, signalés plus haut, en particulier vis-à-vis des femmes. Leur décadence vint, pour le Stagirite, de là. On trouve dans cette formulation de l'histoire de Sparte un des soucis des écoles philosophiques, c'est-à-dire résoudre l'aporie constituée par deux exigences contradictoires : refuser au citoyen une activité matérielle, ce qui est le cas des citoyens spartiates, et occuper dignement ce loisir, alors que la faiblesse humaine pousse l'homme à préférer le *vivre* au *bien vivre*. Enfin, une autre imperfection de cette *politéia* est soulignée : les Spartiates mettent l'acquisition des biens au-dessus de la vertu, ce qui est également remarqué au livre VII (XV, 6).

Dernière erreur des Spartiates, l'absence d'un Trésor public bien organisé : "Et le législateur a obtenu un résultat contraire à l'intérêt général : il a fait un Etat sans argent et des particuliers avides d'argent". On sait que déjà Thucydide avait signalé, dans son tableau des belligérants à la veille de la guerre du Péloponnèse, l'absence de Trésor pour la *summachie* péloponnésienne¹²⁴.

123. *Id.*, VII, XIV, 1333 b 16-18 ; DIODORE, XIV, 13 qui reprend EPHORE ; PLUTARQUE, *Lysandre*, 25 et s. ; G. GLOTZ, *op. cit.*, I, p. 338, III, p. 32.

124. THUCYDIDE, I, 140, 2 et s.

Pour Aristote, un tel tableau fait douter de l'aptitude de Sparte à représenter une constitution en état de sauvegarde par un mélange bien constitué. Finalement la mutation des pouvoirs des Ephores et des rois, telle qu'elle est caractérisée par Aristote lui-même, semble par comparaison plus riche d'avenir que les lois de Lycurgue. Sur ce législateur, le livre VII est particulièrement sévère : "Il est étrangement ridicule que tout en restant fidèles à ses lois et nullement empêché de les observer, les Laconiens aient perdu le sens d'une vie noble (*kalôs*)"¹²⁵. En tout cas, la rédaction de la constitution de Sparte au livre II de la *Politique* ne représente en rien une approche scientifique de l'histoire institutionnelle, destinée à fournir les matériaux d'une nouvelle méthode, empirique, de traitement de la philosophie politique. L'enquête aristotélicienne se détermine d'après un savoir déjà constitué sur Sparte depuis le Ve et le IV^e siècles, savoir auquel Aristote a apporté des éléments, mais le tri sur cette information se fait en fonction de problèmes philosophiques¹²⁶. L'histoire institutionnelle de Sparte n'intéresse le Stagirite que dans la mesure où elle fournit un ou des exemples à la démonstration philosophique. Il est bon alors de rappeler l'introduction du livre II : "Il faut étendre l'examen aux autres formes de gouvernement, à celles qui sont en vigueur dans quelques cités regardées comme bien gouvernées et à celles mêmes qui se trouvent présentées par certains et qui passent pour satisfaisantes ; cela afin de voir ce qu'elles ont de juste et d'utile, et aussi pour que la recherche de quelque autre forme en dehors de celles-là ne semble pas le fait d'un désir d'ingéniosité à tout prix, mais qu'il apparaisse que ce sont précisément les vices des formes actuelles qui nous ont engagés à suivre cette méthode"¹²⁷. La constitution spartiate n'est donc pas satisfaisante au point de combler un philosophe, cependant Aristote veut bien accepter de lui reconnaître certaines qualités qui expliquent le jugement de la fin de l'étude des trois constitutions, des Lacédémoniens, de la Crète et des Carthaginois : elles passent pour "justement renommées"¹²⁸. Que le philosophe critique les institutions ou que certaines d'entre elles trouvent grâce à ses yeux, l'une ou l'autre de ces deux démarches ne

125. ARISTOTE, *Politique*, VII, XIV, 1333 b 21-26.

126. Voir les fines remarques d' E. OLLIER, *Le mirage spartiate. Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'Antiquité grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques*, Paris 1933, p. 322, qui souligne bien que le théoricien est toujours présent chez Aristote, malgré son goût pour les observations.

127. ARISTOTE, *Politique*, II, I, 1260 b 29-36.

128. *Id.*, II, XI, 1273 b 26.

sont possibles qu'avec une fragmentation du tissu historique, ce qui fait que le tableau des institutions de Sparte et des raisons qui expliquent cet état au temps du philosophe n'est ni totalement inexact ni totalement proche de la réalité. Evoluant entre le particulier sélectionné en fonction des besoins philosophiques et une généralisation qui est formulée à partir de recherches plus générales, c'est-à-dire élaborées en dehors de l'enquête sur des faits historiques, les exemples historiques de quelque longueur présentés par le livre II de la *Politique* sont plus une tradition d'école philosophique, utilisée par Aristote à sa manière, qu'une pratique neuve. Les autres livres de la *Politique* évoquant Sparte procèdent de la même façon et la fragmentation de l'information historique atteint son comble.

Ainsi, au livre III, pour nuancer une définition de la citoyenneté qu'il trouve trop proche de celle offerte par une démocratie, Aristote cherche un *exemple* dans un régime différent, mais qui n'est pas qualifié comme oligarchique ou aristocratique : "Ainsi, à Lacédémone, les Ephores se partagent entre eux les procès civils, les Gérontes jugent les procès criminels, et sans doute d'autres affaires relèvent de quelque magistrature différente"¹²⁹. Cette répartition des pouvoirs judiciaires n'était donc pas exposée au livre II dont l'objet était différent.

Le livre III¹³⁰ également donne un tableau très succinct de la royauté dans la constitution "laconienne". Le philosophe après avoir donné ses caractéristiques, respect de la loi, pouvoirs militaires et religieux des rois, cherche à intégrer l'institution dans un phénomène plus général : la stratégie. Dès lors, l'originalité de l'institution spartiate se dilue : ce cas particulier n'est finalement qu'une variante de l'art de commander, une stratégie à vie et héréditaire. Puis vient une digression sur les royautés héroïques qui possédaient en campagne militaire le droit de vie et de mort. Finalement ce fragment sur la royauté spartiate s'intègre dans un grand ensemble de réflexions sur la royauté, largement tributaire des problèmes posés par Platon. Il est retouché au livre V, lorsque le Stagirite évoque sans précision aucune les rois des Lacédémoniens comme fondateurs de ville, thème sur lequel il faudra revenir, et lorsque la *dyarchie* spartiate est enfin abordée dans toute son importance. En effet, alors que Platon avait traité d'emblée dans les *Lois* la royauté spartiate

129. *Id.*, III, 1, 1275 b 9-11.

130. *Id.*, III, XIV, 1285 a 3-16, 1285 b 26-28 ; V, X, 1310 b 38-40 ; XI, 1313 a 25-30.

sous cet aspect si caractéristique, Aristote n'en fait mention qu'au moment de son exposé sur la sauvegarde des *politéiai*. Si le philosophe parlait certes parfois 'des rois' auparavant, il semble aussi avoir considéré ce trait comme une simple particularité à ne pas mettre systématiquement en avant dans un exposé général. Ainsi le livre III utilise les singuliers *basiléia* et *hégémôn*, aussi bien que le pluriel 'rois'. Toutefois, incluse dans le thème de la sauvegarde au livre V, la *dyarchie* lacédémonienne peut enfin livrer ses avantages : une limitation du pouvoir royal, jugée cependant insuffisante par Théopompe qui ajouta l'Ephorat comme contrepoids à la double royauté. Selon Aristote la fonction royale en fut grandie puisqu'elle y gagna la durée.

Au livre IV¹³¹, Aristote montre combien il est difficile de classer, de manière nette, certains régimes et le cas de Lacédémone est cité pour illustrer ce type de difficultés, en retenant deux éléments dans cette *politéia* : démocratie et vertu. Puis, finalement, Aristote penche pour le qualificatif d'aristocratie. On ne peut guère considérer que ce passage apporte un complément clair aux éléments donnés sur Sparte par le livre II. D'autant plus que le débat est repris pour fournir un tableau des avis différents. En effet, la cité est évoquée comme modèle de démocratie, selon l'avis de certains. Et le philosophe d'énumérer soigneusement les arguments : éducation et mode de vie égalitaires pour tous les citoyens, élection des Gérotes par le peuple, accès de tous les citoyens à l'Ephorat. La même cité est au contraire reconnue comme une oligarchie, d'après d'autres avis : pas de tirage au sort des magistratures, puissance politique des magistrats et autres éléments que le Stagirite néglige de mentionner en détail. Nous trouvons ici l'exemple même de l'esprit de nuance, si typique du maître du Lycée, esprit qui le pousse à montrer la réalité et les opinions sous leurs aspects les plus divers, mais la démonstration y perd en partie sa fermeté.

Lorsqu'Aristote aborde, toujours au livre IV¹³², la question des *mésoi*, des gens de la 'classe moyenne', il cherche des exemples historiques, et il propose Lycurgue. Choix étonnant si l'on réfléchit aux critiques qui sont faites à ce législateur au livre II de la *Politique* : bien peu de lois proposées par ce personnage montrent, en effet, la mise en oeuvre d'une politique du juste milieu, idéal typique de cette 'classe' selon le Stagirite.

131. *Id.*, IV, VII, 1293 b 7-21; IX, 1394 b 19-34.

132. *Id.*, IV, XI, 1296 a 20.

Il faut atteindre le livre VI¹³³ pour avoir une explication sur le rôle politique précis de Lysandre dans la *Navarchie*, et encore cette citation historique ne vient-elle que comme illustration d'un phénomène général, c'est-à-dire la définition d'une mutation qui consiste en la suppression d'une partie de la constitution : "Ainsi, dit-on, à Lacédémone, Lysandre tenta d'abolir la royauté". La citation historique se poursuit par l'évocation des tentatives de Pausanias pour supprimer une autre partie de la constitution, l'Ephorat. Le livre V est le plus riche de tous les livres de la *Politique* en petits fragments qui démontrent des idées typiquement philosophiques. C'est pourquoi le personnage de Lysandre est à nouveau utilisé comme illustration d'une mutation constitutionnelle. Ainsi Lacédémone est citée à trois reprises pour démontrer que dans une aristocratie ou une oligarchie ("car l'aristocratie elle-même est, en un sens, une oligarchie") des mutations se produisent si des éléments populaires se croient des mérites égaux à ceux des meilleurs, "ainsi à Lacédémone, ceux qu'on appelle les Parthénies (c'étaient des fils des Egaux)", ou si des hommes de mérite sont traités sans égards par des concitoyens supérieurs en dignité officielle, mais pas en mérite personnel, comme Lysandre, ou "quand une forte personnalité n'a pas part aux honneurs, comme Cinadon". En outre, "quand certains oligarques sont trop pauvres et d'autres trop riches (cela arrive surtout pendant les guerres)", il y a également une mutation ; le poème de Tyrtée *Eunomia* permet de citer l'exemple lacédémonien, "car certains citoyens, accablés par la guerre, réclamaient une redistribution de terres". L'originalité de ce conflit (la seconde guerre de Messénie) disparaît, car on ne voit pas dans ce petit extrait naître l'hilotisme messénien, à côté de celui de Laconie, et parce que la redistribution des terres n'est guère localisée, s'agissait-il dans l'esprit d'Aristote des terres de Laconie ou des terres conquises en Messénie ? Peu de conflits ont pourtant pesé autant sur le destin d'une cité que celui-ci. En dernier lieu, un Pausanias, "qui avait commandé en chef pendant la guerre médique", mais dont l'identité est difficile à établir, aurait tenté de parvenir à la monarchie, car "haut placé", il était "capable de grandir encore en puissance". Evoquant les difficultés des tyrannies, Aristote souligne le rôle des royautés et des aristocraties dans leur renversement : "aussi les Lacédémoniens renversèrent-ils la plupart des tyrannies" ; mais le philosophe est

133. *Id.*, V, I, 1301 b 19 ; VI, 1306 b 28 - 1307 a 5 ; sur Pausanias voir aussi VII, XIV, 1333 b 34 ; V, X, 1312 b 4-8 ; V, XII, 1316 a 29-38.

malheureusement extrêmement allusif sur le cas de Charilaos, cité en exemple lorsqu'à Lacédémone une tyrannie se changea en aristocratie.

Ce sont finalement les livres jugés les plus théoriques qui fournissent, dans une certaine limite, une analyse à la fois pertinente et historique de Sparte¹³⁴. Le livre VII insiste en effet sur l'esprit militaire des institutions et sur le trouble provoqué par les échecs guerriers et par la perte de l'hégémonie dans le comportement des citoyens ; cependant, il impute l'un et l'autre à l'unique législateur. Au livre VIII, la discussion commence, au chapitre IV, par évoquer la situation présente de l'éducation au sein des cités. Dans certains cas, en effet, la cité s'intéresse à l'éducation des enfants, mais elle le fait généralement, d'après Aristote, en privilégiant l'éducation athlétique au détriment du reste. Les 'Laconiens' n'ont pas ce défaut, puisqu'ils visent aussi à inculquer le courage, mais ils sont tombés dans l'excès par un entraînement si pénible qu'il conduit à la bestialité. Suit une vérification de la proposition par l'exemple animal et par celui des barbares : dans les deux cas, le courage va avec des mœurs pacifiques, contrairement à ce que croient les Lacédémoniens. Un degré supérieur de la charge contre Sparte est franchi par le Stagirite, lorsqu'il montre que le meurtre et le cannibalisme, actes de bestialité, sont l'apanage de peuples qui n'ont aucun courage. L'auteur sous-entend que les Spartiates se trompent quand ils partagent par d'autres côtés la bestialité avec ces peuples, étant donné justement que la bestialité ne va jamais avec le courage. Un tel raisonnement est une réponse exaspérée à l'admiration que suscitait l'éducation spartiate chez certains Grecs. Le principe est le même qu'au livre II : montrer que Sparte n'est pas aussi bien gouvernée qu'on le dit. Puis le raisonnement, malgré son extrême concision, devient historique et de ce fait pertinent : les Spartiates ont été les premiers en Grèce à se spécialiser dans l'entraînement physique et militaire, c'est pourquoi ils furent supérieurs aux autres Grecs. Mais la première partie de ce raisonnement ne paraît pleinement historique que si l'on a recours pour le commenter à d'autres sources, Tyrtée par exemple, qui permettent en effet d'entrevoir la forte organisation militaire des Spartiates entre la

134. *Id.*, VII, II, 1324 b 5-9 ; VII, XIV, 1333 b 21-26 ; VIII, IV, 1338 b 10-37 ; le livre VIII, V, 1339 a 41-1339 b 4 signale les avantages de la conception laconienne de la musique : apprécier, mais ne pas pratiquer ; tandis que le chapitre VI, 1341 a 33-39, trace l'évolution de la pratique de l'*aulos* à Lacédémone et ailleurs dans le monde grec.

fin de la seconde guerre de Messénie et le début du Ve siècle. Il est possible que le Stagirite ait eu à l'esprit des informations précises, il n'éprouve malheureusement pas le désir de les faire connaître. La seconde partie du raisonnement aggrave cette tendance en généralisant excessivement sur la supériorité spartiate. En effet, malgré l'excellente remarque sur la naissance d'une *agôgè* et d'un mode de vie spartiates, Aristote néglige trop les détails de l'histoire du Péloponnèse : si Sparte a pu conserver la Messénie à ce prix, l'exercice de cette supériorité est beaucoup plus nuancé que ne le laisse apparaître le passage. Sparte a dû composer de fait avec des cités et des peuples péloponnésiens capables de lui résister pour former une *summachie* péloponnésienne. Au-delà de cette région, le sort des armées spartiates eut des fortunes diverses. Les méfaits de la fragmentation se font particulièrement sentir ici. Aristote ne peut pas tirer pleinement partie de sa reconnaissance d'un fait historique de première importance, parce que ce dernier est détaché de son contexte pour illustrer simplement une discussion philosophique sur les mérites de Sparte dans la question de l'éducation. En se souciant de donner à leurs enfants une éducation orientée vers le courage, les Spartiates ont donc pour Aristote raison et ils en ont retiré des fruits. Toutefois, cela ne veut pas dire que le philosophe considère l'éducation spartiate comme intrinsèquement parfaite, elle n'est bonne que par comparaison avec des cités qui n'ont pas d'entraînement digne de ce nom. Le texte aristotélicien reprend alors la comparaison animale pour mieux situer à nouveau les travers spartiates : un loup, ou tout autre animal sauvage, n'a jamais d'honneur. Ceux qui forment leurs enfants avec les excès des exercices pénibles ne forment pas des citoyens dignes de ce nom, mais des *banausoi*. Une dernière remarque historique de grande qualité vient clore le débat : la généralisation des préparations militaires et civiques dans la Grèce de la fin du IV^e siècle, en association avec le gymnase, qui, dans les siècles à venir, sera un des éléments fondamentaux de l'éducation grecque, la *paidéia*. Au reste, le Stagirite, dans sa *Constitution des Athéniens*, a justement décrit avec précision l'organisation récente de l'éphébie.

En conclusion sur la pratique de l'exemple historique par Aristote il conviendrait de citer à nouveau le *Phèdre* de Platon. Le texte expose d'abord la façon de passer de la diversité à l'unité, puis Socrate ajoute : "C'est, en retour, d'être capable de détailler par espèces, en observant les articulations naturelles ; c'est de s'appliquer à n'en casser aucune partie et d'éviter les façons d'un méchant

dépeceur". Si l'on veut faire d'Aristote un novateur tirant de l'étude des cas historiques une philosophie empirique en rupture avec son passé platonicien, il apparaît alors comme un mauvais *magéiros*, car ses choix sur l'information, ses interprétations paraissent relever de l'arbitraire. Si, au contraire, on considère qu'il pratique l'exemple historique, selon les conseils de la *Poétique*, en subordonnant l'histoire, la science du particulier, au général, ou selon les recommandations de la *Rhétorique*, pour étayer le discours de citations qui renforcent la démonstration, comme les fables peuvent aussi le faire, alors Aristote pratique l'exemple historique comme un bon *magéiros*, découpant dans le tissu historique ce qui convient et l'assemblant au raisonnement établi à travers une double critique, celle de la réalité et celle des penseurs qui l'ont précédé. Le but était en effet de dessiner la bonne cité ou la bonne *politéia kata phusin*, non seulement dans l'absolu, 'selon les vœux', comme le dit Aristote lui-même, mais encore dans la réalité : c'est le programme de sauvegarde des constitutions existantes que le philosophe propose par les analyses des livres IV à VI. D'ailleurs, dans le *Phèdre*, Socrate ajoute : "C'est de cela, Phèdre, que je suis pour mon compte, oui, fort amoureux : de ces divisions et de ces rassemblements, en vue d'être capable de parler et de penser"¹³⁵. Comme Aristote le dit lui-même dans la *Politique*, Socrate n'a pas rempli ce contrat dans ses oeuvres politiques ; c'est pourquoi il pense au contraire réaliser mieux que son maître les programmes tracés par celui-ci.

La partie consacrée à la Crète¹³⁶ suit étroitement la démonstration sur la constitution des Lacédémoniens, et l'essentiel sera dit alors, Aristote ne revenant que peu sur cet exemple dans la *Politique*. Pour son information, Aristote était tributaire de la poésie épique, d'Hérodote, de Thucydide, d'Ephore et de Platon, mais il aime utiliser ici aussi les "on dit" ou "il semble"¹³⁷. L'insularité de la Crète avait été magnifiée par Homère et les poètes épiques¹³⁸. L'unité géographique du pays s'était imposée dans les imaginations au point d'être un raccourci commode pour qualifier l'ensemble des

135. PLATON, *Phèdre*, 265 e - 266 b.

136. ARISTOTE, *Politique*, II, V, 1263 b 41, X, 1271 b 20 et s. ; VII, II, 1324 b 8, X, 1329 b 3.

137. H. VAN EFFENTERRE, *op. cit.*, p. 19-104 ; STRABON, X, IV, 8 et s. a conservé l'essentiel du texte d'EPHORE, voir aussi F. JACOBY, *Fr. Gr. Hist.*, II, A, 70 F 145 et s.

138. S. VILATTE, *L'insularité...*, *op. cit.*, p. 64-65.

cités. Ainsi, au livre I de ses *Histoires*, Hérodote dit que Lycurgue, selon les Lacédémoniens eux-mêmes, avait importé sa constitution de Crète, comme s'il n'y avait qu'une cité crétoise et qu'une constitution crétoise. Platon fait sentir également cette unité, même si les lois de Cnossos sont de préférence évoquées¹³⁹. En fait, l'image de Minos, roi de Cnossos, mais maître de la Crète, s'imposait comme celle d'un législateur unique. Aristote étudie donc la *constitution crétoise*, tout en faisant allusion aux cités. Lorsque l'historien Hérodote évoquait les origines de la constitution des Lacédémoniens, il citait la provenance crétoise certes, mais auparavant il se faisait l'écho d'une autre tradition qui privilégiait Delphes. Aristote choisit de développer le lien entre la Crète et Lycurgue, le parallèle entre les institutions crétoises et lacédémoniennes ayant été déjà mentionné par Platon. Selon le livre II de la *Politique*, c'est à l'occasion d'un voyage chez les Lyctiens de Crète, colons laconiens, que Lycurgue aurait pris connaissance des institutions crétoises que les Lyctiens avaient adoptées. Cependant, Aristote affine le schéma reçu de l'Académie. En effet, Platon met Lycurgue et Minos au même plan comme législateurs. Pour Aristote, Minos est à l'origine des lois : le livre VII précise que la séparation de la classe des combattants d'avec celle des cultivateurs date de la législation de Minos. Il est probable que, pour Aristote, les Lyctiens avaient adopté les institutions des citoyens et fait connaître ces dernières à Lycurgue. Un échelon dans l'évolution des lois constitutionnelles est en outre clairement indiqué par le Stagirite : les lois des cités crétoises manquent de fini par rapport à celles de Lacédémone, au moins en certains domaines. L'antériorité est interprétée ici non pas comme une preuve de perfection, ainsi que cela arrive dans les classements constitutionnels des autres livres de la *Politique*, mais comme une marque d'archaïsme. L'absence de fini est en effet un élément d'appréciation du Stagirite qui relève de la philosophie : la 'cause finale' d'un acte n'est pas réalisée dans sa plénitude. Or, il est clair que le but de la démonstration consiste à mettre en évidence que la constitution crétoise n'est pas aussi remarquable qu'on le dit ; elle ne peut donc être comparée à la perfection de l'acte accompli et ce d'autant plus que les lois lacédémoniennes, plus "finies", n'atteignent guère la perfection.

Après cette analyse, la nature et la position de l'île sont évoquées. La Crète est, selon Aristote, vouée à la domination des îles et des côtes avoisinantes ; la démonstration s'appuie sur un résumé

139. HERODOTE, I, 65 ; PLATON, *Lois*, I, 630 d, 631 b, 636 e.

rapide du règne de Minos. Aristote suit ici la rationalisation des mythes minoens proposée par Hérodote, puis Thucydide, qui interprètent des données légendaires à la lumière de la puissance navale de Polycrate de Samos ou de l'empire athénien. Cependant, ce paragraphe n'est pas en concordance absolue avec ce qui suit. En effet, Aristote signale paradoxalement que la même nature et la même position sont à l'origine de l'isolement de l'île, ce qui pour lui a l'effet d'une *xénélasie*, d'une loi bannissant les étrangers. Pourtant la vocation de l'île à la domination des régions voisines est une forme de relation avec l'extérieur, certes sur le mode de la supériorité, et l'isolement signifie le contraire. De plus, la fin du passage consacré à la Crète signale que les Crétois n'ont reçu aucun empire en partage au-delà des mers. Or le livre VII dit clairement que c'est en vue de la guerre que sont ordonnés l'éducation et l'ensemble des lois. S'agit-il de guerres entre cités ? Cependant cet aspect ne sera plus exploité. De fait, Aristote disposait d'informations contradictoires : la tradition épique et celle des historiens sur un empire minoen, le mythe de Talos, chassant, pour le compte de Minos, tous les étrangers abordant la Crète, le déclin réel de la Crète dans les relations entre cités et peuples aux Ve et IV^e siècles¹⁴⁰. Une étude plus strictement chronologique aurait permis au Stagirite de distinguer ces éléments et d'établir une évolution correcte. Seulement, il tient absolument à mettre en avant la nature de la Crète, 'cause matérielle' liée au hasard, on l'a vu, comme facteur d'isolement pour expliquer l'absence de révoltes des périèques, alors que des révoltes se produisent avec les hilotes dans d'autres régions, *continentales*, du monde grec. D'ailleurs le parallélisme établi par Aristote entre périèques et hilotes est hâtif, la réalité était plus complexe. Le fait naturel conforte en tout cas l'affirmation générale donnée à propos de la Laconie : il est très difficile de trouver l'équilibre avec une servilité du type de l'hilotisme, la Crète n'étant qu'une *exception* de la nature. La nature insulaire comme facteur d'isolement permet également, d'après Aristote, d'expliquer l'absence de corruption chez les magistrats, qui sont loin de tout agent extérieur de corruption.

140. HERODOTE, III, 39, 122 ; THUCYDIDE, I, IV ; ARISTOTE, *Politique*, VII, II, 1324 b 8 ; S. VILATTE, *L'insularité...*, *op. cit.*, p. 190 et s. ; sur les questions de l'impérialisme de la cité grecque, voir E. LEVY, *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris 1976, p. 69 ; J. ROUGE, *Conceptions antiques sur la mer. Littérature gréco-romaine et géographie historique*, dans R. CHEVALLIER, *Mélanges offerts à R. Dion*, Paris 1974, p. 275-83.

Mais, à la fin du passage consacré à la Crète, Aristote mentionne une expédition militaire qui a exceptionnellement rompu cet isolement et qui a du même coup révélé la faiblesse des institutions.

Pour l'organisation des banquets en commun et des pouvoirs politiques, l'analogie avec Lacédémone s'imposait. Elle apparaît en faveur de la Crète pour les repas en commun qui demeurent dans l'esprit de la constitution, c'est-à-dire communautaires et sans phénomène d'exclusion. Au début du livre II, dans sa réfutation des institutions imaginées par Platon, Aristote cite les repas publics des cités crétoises comme un modèle de communauté des biens réussi. Toutefois, l'analogie révèle également les faiblesses des institutions. La Crète, contrairement à Lacédémone, n'a plus de roi, mais conserve des magistrats, les dix Cosmes, qui sont l'équivalent des cinq Ephores, des Conseils, proches de la Gérosia, des Assemblées aux pouvoirs très limités, comme l'Apella spartiate. La magistrature des Cosmes n'est pas meilleure que celle des Ephores, voire pire en certains aspects : les premiers venus sont là aussi recrutés, mais circonstance aggravante dans certaines familles seulement ; cependant, il n'y a aucun profit à tirer de l'exercice de cette magistrature et les agents de corruption sont loin, si bien que le peuple accepte son exclusion du pouvoir. Mais, comme le souligne fortement Aristote, cela ne signifie pas que cette magistrature soit excellente. Les conseillers étant recrutés parmi ceux qui ont exercé la charge de Cosmes, il paraît évident au Stagirite que les défauts d'une fonction se retrouvent dans l'autre. Mais, en plus, les conseillers sont comparés aux Gérotes spartiates dont ils ont tous les travers : dispense de rendre des comptes, nomination à vie, aucune règle écrite pour encadrer l'exercice du pouvoir. Tout cela n'est en rien mérité et constitue un danger pour la cité. Si bien que la mutation proposée ordinairement pour corriger ces abus est, selon Aristote, absurde, et elle fait passer les cités d'un régime constitutionnel à la *dunastéia*, un régime autoritaire, ce qui sera souligné fortement à nouveau dans le texte. Il s'agit d'une mutation au sein de l'oligarchie au pouvoir : des Cosmes ou des particuliers renversent les magistrats en exercice. En outre, les Cosmes peuvent se démettre de leur charge. Aristote regrette alors l'absence de lois écrites pour canaliser ces changements et considère que la pire des situations provient de l'*acosmia*, système utilisé par les familles puissantes pour éviter le choix de magistrats et se soustraire ainsi à la justice. Les puissants en suscitant des coteries au sein du peuple contribuent à alimenter de nombreux troubles. La conclusion est ferme : la notion même de communauté

politique disparaît avec de pareils agissements. Il n'est pas normal que ceux qui veulent détruire la cité soient justement ceux qui étaient chargés de la gouverner.

En ce qui concerne l'homosexualité, quasi institutionnelle d'après le témoignage d'Ephore, conservé par Strabon, Aristote se sépare justement de l'interprétation de l'historien, son contemporain. Alors que ce dernier établissait le lien entre cette pratique sexuelle et l'élitisme d'une société aristocratique qui distinguait ainsi les meilleurs de ses adolescents et de ses futurs citoyens, Aristote rompt avec cette conception, pour proposer au contraire une causalité purement utilitaire : la nécessité de limiter les naissances. En effet, la mention de l'homosexualité vient immédiatement après l'analyse des banquets en commun. Ceux-ci sont pour le Stagirite une réussite non seulement pour leur organisation matérielle, mais aussi pour leur réputation morale, faite de modération. Or, constate le philosophe, le législateur a complété les institutions en établissant la séparation des sexes. Dans l'esprit du Stagirite, le législateur a donc fait la jonction entre plusieurs éléments : maintenir la cohésion civique par les banquets, conserver un nombre raisonnable de citoyens et garantir une vie morale équilibrée non seulement entre hommes, mais entre hommes et femmes. C'est bien l'inverse de la situation spartiate, telle qu'elle est décrite au livre II de la *Politique*. Le rationalisme aristotélicien fait donc de l'homosexualité une simple pratique anticonceptionnelle. Mais, du même coup, le texte d'Ephore apparaît comme infiniment plus riche de significations pour l'étude de la société des cités crétoises et beaucoup plus historique.

Comme pour Lacédémone, la critique aristotélicienne des institutions crétoises a pour but unique d'ouvrir le champ à la réflexion politique. En effet, en dehors des banquets en commun, seule réussite des cités crétoises, le jugement est encore plus sévère que pour Lacédémone. C'est un cas limite qui est étudié. Par sa nature insulaire, interprétée surtout comme un facteur d'isolement, la Crète est une exception, or Aristote estime en général qu'il faut réfléchir au contraire sur ce qui se produit le plus souvent. D'autre part les Crétois devant leurs difficultés politiques réagissent avec excès : ils s'installent dans la *dunastéia*, forme politique qui est aux limites de la notion de *politéia*. L'excès en ce domaine ne peut être imité, sous peine de troubles au sein de la cité. Enfin, dans la technique d'exposition du cas crétois, la fragmentation apparaît double : temporelle, parce qu'Aristote utilise dans l'histoire institutionnelle des cités crétoises seulement ce qui convient à sa démonstration ;

spatiale, parce que l'insularité crétoise est présentée comme un fragment séparé du reste de la mer Egée.

Enfin pour ces deux types constitutionnels, celui de Lacédémone et ceux des cités crétoises, il est possible de poser le problème de la jonction, dans la *Politique*, des textes généraux sur l'oligarchie et des exemples historiques. Lorsque, en effet, le philosophe trace, au livre IV, un tableau de l'évolution institutionnelle des cités, il explique qu'après la royauté, vint une communauté politique appuyée sur les cavaliers, "la force et la supériorité au combat" résidant dans la cavalerie, puisque les anciens n'avaient "ni connaissances pratiques ni règles tactiques" pour l'emploi d'une infanterie lourde, enfin avec la croissance des cités l'infanterie lourde put se développer. L'oligarchie est pour Aristote la caractéristique d'un régime fondé sur la cavalerie et la *politie* signale une infanterie lourde. Les exemples de l'utilisation de la cavalerie dans "les guerres contre les voisins" ne sont, au livre IV, ni lacédémoniens ni crétois, mais ce sont ceux des luttes d'Eréttrie et de Chalcis, de Magnésie du Méandre, et de "beaucoup d'autres peuples d'Asie". Un argument supplémentaire est ajouté au livre VI pour compléter cette reconstitution de l'évolution des cités oligarchiques : la notion d'*accident naturel* ; en effet, quand la *chôra* fournit de quoi élever des chevaux, on trouve une cavalerie lourde et une puissante oligarchie qui repose sur de grands propriétaires fonciers¹⁴¹. Ces reconstitutions appellent quelques remarques. D'abord, Lacédémone, qui peut nourrir "quinze cents cavaliers", selon Aristote lui-même au livre II de la *Politique*, n'est pas citée pour le passé comme exemple d'oligarchie reposant sur la cavalerie. Pour le présent, son infanterie lourde, qui n'est pas signe de la présence d'une *politie*, s'ajoute à une cavalerie qui ne disparaît pas. Or, circonstance aggravante pour la logique de cette reconstitution, c'est l'état naturel du territoire qui amène au livre VI soit la constitution de cavaleries, soit celle des infanteries lourdes. Cela veut-il dire que Lacédémone conjugait les deux possibilités naturelles ? Pourtant le livre IV n'évoque pas cette éventualité, mais des successions de types d'armement. Cela veut-il dire encore que, pour Aristote, la cité exploite différemment, selon ses besoins et selon les époques, des terres comme pacages à chevaux pour des grands propriétaires ou comme lots de culture pour les paysans équipés en hoplites ? Il n'est guère possible d'éclaircir le problème.

141. ARISTOTE, *Politique*, IV, III, 1289 b 32-40 ; XIII, 1297 b 16-28 ; VI, VII, 1321 a 5 et s.

On ne voit pas non plus, dans ce contexte de mise en relation de la nature et des forces militaires, ce que signifie l'expression "augmentation de la cité" pour expliquer le passage de la cité des cavaliers à celle des hoplites. Autant de paragraphes que le caractère trop général de la démonstration laisse sans réponse précise. Une autre série de remarques s'impose ensuite. Il apparaît difficile de passer, comme le fait Aristote avec la plus grande aisance, de la notion de cavalerie hellénique à celle de cavalerie asiatique; c'est quitter le monde de la cité pour celui de l'empire perse. La généralisation est là encore abusive. Enfin, on peut aller plus loin et poser la question de l'origine du classement des oligarchies par Aristote et contester l'existence même d'une cité oligarchique fondée sur la cavalerie militaire. En effet, la documentation du Stagiritre reposait sur des éléments épars. Pour les combats, la poésie homérique montrait, à côté des héros s'affrontant en duel, la mêlée des fantassins et non la cavalerie. En conséquence, le philosophe ne pouvait tirer de la poésie épique que l'idée de royauté et celle d'une utilisation du cheval comme instrument de parade, avec les chars et les courses, en particulier lors de la célébration des funérailles héroïques. Cet aspect se prolongeait jusqu'au IV^e siècle dans les concours, panhelléniques et locaux, mais le désintérêt d'Aristote pour les faits religieux, dont l'athlétisme est un élément, le détournait de cette forme de la vie de toutes les cités grecques. Si bien que le philosophe ne voit pas que c'est justement la cavalerie de parade qui se maintient depuis l'époque royale dans la cité grecque archaïque qu'il veut analyser, en particulier à Chalcis et à Erétrie. Il est possible, en effet, que l'aristocratie des éleveurs de chevaux en Eubée ait utilisé ses animaux essentiellement pour la parade, y compris sur le champ de bataille, et pour les concours, tandis que pour l'accaparement des terres de la plaine Lélantine les gros bataillons d'hoplites se seraient affrontés, comme dans toutes les cités archaïques. La cavalerie est devenue tardivement un instrument militaire, auxiliaire et performant, à côté de l'infanterie lourde : c'est le V^e siècle qui voit les premières mutations, mais ce sont les rois macédoniens qui les premiers l'utiliseront pleinement sur les champs de bataille du IV^e siècle. Mais, c'est encore la fin du V^e siècle, à Athènes, qui projette sur le passé l'équation simple cavalerie = oligarchie du passé, parce que les riches élevaient de tradition des chevaux pour la parade et les concours, que certains d'entre eux constituaient, au moment de la guerre du Péloponnèse, une cavalerie militaire et que, parmi ces mêmes gens, se manifestait une

opposition oligarchique à la politique de guerre de la tradition démocratique. Aristote a donc bien reconnu le passage de la royauté à l'oligarchie, mais l'assimilation de celle-ci à une simple cavalerie militaire de gros propriétaires fonciers appauvrit considérablement la complexité de la réalité de l'époque archaïque. Ainsi la reconstitution d'Aristote au sujet de l'oligarchie repose-t-elle plus sur Aristophane, Euripide, Xénophon que sur des traditions anciennes fiables. L'absence de l'exemple des Crétois dans la reconstitution d'une cité oligarchique de cavaliers s'explique également par les *Lois*. Platon fait des Crétois un peuple de coureurs à pieds par opposition aux cavaliers thessaliens. Pour donner à ses sources athéniennes l'aspect d'une démonstration philosophique sur l'évolution des oligarchies et des armées, il a suffi à Aristote d'ajouter un élément cher à sa pensée : le rôle de la nature comme accident ; ce qui, pour l'historien actuel, ne fait que compliquer la question délicate de la reconstitution des éléments militaires de la cité grecque archaïque¹⁴². Avec Carthage, d'autres problèmes se posaient même si cette constitution est abordée après celle des Laconiens et des Crétois.

La troisième constitution est donc étudiée à plusieurs reprises de manière plus ou moins heureuse.

Aristote annonce immédiatement au livre II¹⁴³ que l'analyse sera analogique et que des parties de la constitution des Carthaginois sont excellentes ; la preuve en est fournie par l'attachement du peuple à la *politéia* et par l'absence de sédition et de tyrannie. Puis intervient le jeu des analogies, avec Lacédémone essentiellement : les banquets en commun, la magistrature des Cent-Quatre, supérieure à

142. Sur la difficulté à cerner le rôle exact de la cavalerie dans la cité archaïque : P. DUCREY, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Paris 1985, p. 96-105, voir en particulier p. 97, fig. 64, la frise des cavaliers crétois du temple de Prinias (VII^e siècle) ; ARISTOPHANE, *Cavaliers*, oppose tout au cours de sa pièce démagogues et cavaliers ; EURIPIDE, *Les Suppliants*, 585 et s., 660 et s., 681 et s. (où le mythique Phorbas joue le rôle d'un hipparque), mentionne sur le même champ de bataille légendaire des chars, des hoplites et des cavaliers, mais ces derniers interviennent seulement en auxiliaires du combat ; XENOPHON, *Le commandement de la cavalerie*, I, 7-11 ; III, 1-14 ; PLATON, *Lois*, I, 625 a-d.

143. ARISTOTE, *Politique*, II, XI, 1272 b 24-1273 b 26 ; voir encore, III, I, 1275 b 11-12, IX, 1280 a 36-37 ; IV, VII, 1293 b 15 ; V, VII, 1307 a 5, XII, 1316 b 5 ; VI, V, 1320 b 4-5 ; VII, II, 1324 b 13.

celle des Ephores en raison du recrutement par le mérite, les rois, mais choisis par élection dans une famille de renom, le Conseil. Pour les rois, le jugement aristotélicien paraît curieux ; en effet, après en avoir apprécié le recrutement, le philosophe explique que ce dernier fait aussi difficulté si par médiocrité les rois ne peuvent pas assumer les charges importantes qui sont les leurs. Toutefois, l'exemple avancé pour conforter l'affirmation n'est pas carthaginois comme on était en droit de l'attendre, mais une vague allusion à des rois de Lacédémone ! Pour Hannon, il est simplement dit au livre V au sujet des *métabolai* que ce citoyen remarquable avait grandi en puissance et s'était trouvé capable de parvenir à la monarchie.

Malgré la volonté exprimée de procéder à une *analyse* analogique des trois systèmes, lacédémonien, crétois, carthaginois, c'est pour la constitution de Carthage seulement que le terme de déviation est explicitement prononcé. En effet, le modèle visé par la constitution des Carthaginois est l'aristocratie ou la *politéia*, mais des mesures particulières la font pencher vers l'oligarchie ou la démocratie. Aristote donne le détail des mesures institutionnelles qui amènent ce résultat, en remarquant que le peuple n'y voit pas d'inconvénient. Cependant, reprend Aristote, une de ces mesures contrarie les classements élaborés ordinairement par la pensée politique : pour le choix des rois et des stratèges, on utilise *à la fois* la richesse et le mérite comme critère de sélection et non l'un ou l'autre ; c'est pourquoi selon le philosophe surgit en ce domaine un troisième système de gouvernement. Cela constitue donc une erreur du législateur et la sélection par la richesse conduit toute la cité à l'amour de l'argent, alors que la vénalité des hautes charges est immorale et pousse les acquéreurs de charges publiques à la corruption. Le Stagirite ajoute encore que si la vertu n'est pas honorée dans un régime aristocratique, il y a sédition ; les Carthaginois préférant la richesse à la vertu, ils courent donc un risque. Ce raisonnement n'est guère convaincant, puisqu'il a été dit quelques lignes plus loin que la constitution carthaginoise n'a connu ni sédition ni tyrannie. La question est reprise ailleurs. Au livre IV, Carthage est mentionnée comme une cité aristocratique, mais avec prise en compte *à la fois* de la vertu, de la fortune et de la volonté du peuple ; ces nuances finissent par diluer considérablement la définition originelle d'une cité tentant d'accéder à l'aristocratie. Au livre V, il est dit que les magistrats à Carthage font des affaires et pourtant cela ne provoque pas de *métabolè* comme dans les cités

oligarchiques ; il est vrai que cette pratique est présentée alors comme démocratique.

Aristote aborde ensuite un thème qui lui est cher dans la *Politique*, surtout en ce qui concerne les grandes cités : réserver une seule tâche à un seul exécutant par souci d'efficacité technique ou par volonté de faire ainsi largement partager le pouvoir dans un esprit démocratique. Dans l'armée et la marine, il est facile, dit Aristote, de voir à l'oeuvre les avantages de ce principe. Or les Carthaginois font le contraire, à tort. Enfin, pour la paix sociale, les Carthaginois se reposent sur la colonisation, moyen de *fortune* indigne d'une bonne législation. En effet, dans un exposé des améliorations à apporter aux constitutions démocratiques, le Stagirite propose une solution réfléchie et non de *hasard* : faire supporter aux riches la charge financière des indemnités qui permettent aux pauvres de participer au pouvoir, à condition de délivrer les riches des liturgies inutiles. Toutefois, immédiatement après, le philosophe cite Carthage pour sa judicieuse manière de provoquer l'enrichissement des pauvres : la colonisation ! Cet expédient semble mauvais d'un côté, exemplaire de l'autre. Il est vrai que l'énoncé aristotélicien du livre II, consacré à la constitution des Carthaginois, a été critiqué en raison du manque de soin apporté à sa rédaction, jugée trop rapide¹⁴⁴ ; une autre référence institutionnelle du livre VII n'améliore pas la qualité de l'exposé. En effet, le paragraphe relate que les Carthaginois utilisaient la distribution de récompenses militaires pour inciter leurs concitoyens à la valeur guerrière, or le rapport des institutions à la guerre n'est plus jamais abordé, et pourtant il tient une grande place dans une cité qui tourna très tôt ses regards en dehors de son territoire africain.

Des trois tableaux constitutionnels proposés par Aristote au livre II, celui de Carthage présente incontestablement le plus d'affinités avec les recherches des livres IV-VI. Pour cerner les nuances au sein des types constitutionnels, individualiser les diverses mutations et proposer des solutions de sauvegarde, il faut découper au sein de l'ensemble constitutionnel pour conserver le bon, rejeter le mauvais et justifier par des citations la démarche ; le morceau carthaginois est à ce titre exemplaire. Il est significatif en plus de constater que le Stagirite ne voit dans cette cité qu'une communauté politique de type hellénique. L'hellénisation réelle des Carthaginois donne raison au philosophe, mais en partie seulement, car la culture et la religion

144. R. WEIL, *op. cit.*, p. 267.

des Carthaginois comportaient aussi des éléments orientaux qui échappaient bien sûr à l'analyse de la *Politique*. A propos de Lacédémone et des constitutions des cités crétoises, la même démarche de fragmentation est également présente, mais, pour la première cité, le poids du mythe à détruire, celui de la perfection, mobilise en grande partie l'énergie créatrice du Stagirite et, pour la Crète, la valeur démonstrative s'affaiblit en raison du caractère exceptionnel de la *phusis* insulaire. Dans tous les cas, l'utilisation de la fragmentation a seule permis la démonstration.

Athènes ne peut avoir comme Lacédémone, la Crète, ou Carthage une place parmi les cités regardées comme bien gouvernées. Les pensées oligarchique et philosophique se sont en grande partie construites contre la *politéia* des Athéniens. La citation fragmentaire sera toujours la règle pour cette cité dans la *Politique*. Le hasard des découvertes a voulu que nous conservions la *Constitution des Athéniens* rédigée de la main d'Aristote ou écrite par ses élèves sous sa direction : ce texte, imprégné de la philosophie du maître, est donc beaucoup plus instructif que les fragments recueillis par la *Politique*. Toutefois, le vrai paradoxe de la *Politique* est ailleurs : même si Athènes n'est présentée que de façon fragmentaire au cours des huit livres, ses institutions et son histoire imprègnent directement la pensée du Stagirite dans tout ce qui concerne la démocratie et indirectement en ce qui concerne la *polis* en général. Au livre I, il est clair, par exemple, que les poètes athéniens, en particulier ceux de la tragédie, sont cités ou que les parties économiques sont largement réalisées à partir d'une réflexion sur la situation athénienne. En outre, dans le domaine de l'analyse de la dimension spatiale de la cité grecque, le fait était marquant. Pour le détail institutionnel, les chapitres XIV à XVI du livre IV ont été largement composés, au moins pour la démocratie, par référence implicite au fonctionnement d'une grande cité comme Athènes. Finalement, en dehors des multiples citations très brèves consacrées à Athènes, c'est le livre II qui livre le plus long fragment sur l'histoire institutionnelle de la grande cité.

En effet, Athènes sert par deux fois au Stagirite pour prouver que des propositions théoriques peuvent recevoir exécution en raison de faits relevés dans cette cité¹⁴⁵. Mais surtout, l'histoire des institutions est abordée au livre II en fonction des intérêts de la critique philosophique : Solon est-il un législateur important, comme

145. ARISTOTE, *Politique*, II, VII, 1267 b 18-19, VIII, 1268 a 10.

le pensent certains¹⁴⁶ ? Ce point de départ est fondamental, il montre le désarroi des Athéniens et des penseurs politiques du IV^e siècle devant la *politéia* athénienne. Au début de son histoire, Athènes fut une royauté, puis une oligarchie ordinaires : le début de la *Constitution des Athéniens* d'Aristote le montre bien. Mais, avec Solon, Athènes se sépara nettement pour ses institutions sociales d'une cité comme Sparte. Après un épisode tyrannique, comme en eurent de nombreuses cités grecques, ce furent les institutions politiques qui avec Clisthène se transformèrent à leur tour. Or, cet étalement dans un temps récent des créations institutionnelles athéniennes majeures ne permettait pas de projeter facilement sur une personnalité ancienne et idéalisée, comme celle de Lycurgue, la *politéia* démocratique. Celle-ci était de plus la dernière arrivée dans les grands types constitutionnels. Aristote se fait donc l'écho des tentatives engagées à Athènes pour faire de Solon un grand législateur. Cela permettait de contrebalancer la prétention des Spartiates à avoir en Lycurgue le meilleur des législateurs, et cela permettait aux gens qui regardaient la démocratie d'un oeil critique de proposer une personnalité politique qui ne symbolisait pas la démocratie politique dans toute sa plénitude. Ainsi, un courant de la pensée politique athénienne proposait Solon comme un législateur capable de concevoir une *politéia* et non simplement quelques lois, comme le dit Aristote. Dans ce cas, on lui attribuait l'abolition d'une oligarchie excessive, la suppression de l'esclavage pour dettes, l'instauration de la *démocratie selon les ancêtres*, c'est-à-dire un *mélange* composé d'un Conseil de l'Aréopage oligarchique, d'une élection des magistrats aristocratique, de l'organisation de tribunaux démocratique. Aristote, quant à lui, prend partie dans la discussion et corrige ce que cette opinion à d'excessif à ses yeux, en insistant sur le *réel apport politique* de Solon : un recrutement démocratique des tribunaux par tirage au sort. Puis le texte aristotélicien revient aux discussions des écoles philosophiques ; selon les adversaires de la réforme, cette innovation est en effet mauvaise, parce qu'elle fait pencher la constitution du côté démocratique sans contrepartie oligarchique. Cette nouveauté institutionnelle, le tribunal recruté de manière démocratique, est alors présentée par Aristote comme l'élément qui va entraîner une série de mutations : le philosophe

146. *Id.*, II, XII, 1273 b 35 - 1274 a 21 ; voir C. MOSSE, Comment s'élabore un mythe politique : Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne, *Annales ESC*, 34, 3, 1979, p. 425-37, pour Aristote en particulier, p. 426-27, 430, 434.

prend désormais ses distances avec l'évolution institutionnelle athénienne. Car, si Aristote ne le dit pas explicitement, il apparaît implicitement, à la lecture de ce passage du livre II, que la figure politique de Solon, rétablie par la *Politique* dans sa vérité, est *marquée par la raison*. Ce jugement favorable disparaît avec la fin de l'archontat de Solon. Pour le Stagirite, en effet, en flattant le peuple, maître du tribunal, "comme un tyran", il a été facile d'arriver après Solon à la forme de démocratie ultime, qui est celle que le philosophe connaît. Ephialte fit donc perdre au Conseil de l'Aréopage ses pouvoirs et Périclès poursuivit cette oeuvre, en rétribuant la présence du peuple aux tribunaux. Enfin, chaque démagogue perfectionna le système contre l'avis des honnêtes gens. Cette reconstitution oublie beaucoup de choses au passage, ne serait-ce que Clisthène ! Il est vrai que l'oeuvre de l'Alcméonide est citée ailleurs dans la *Politique*. En outre, après sa mention d'Ephialte et de Périclès, le Stagirite pose, on l'a vu, sous une forme très philosophique, la recherche des causes des événements décrits : ce n'est pas un dessein délibéré, *proairésis*, de Solon, mais un *hasard* qui est identifié comme la cause de la suprématie acquise par le peuple dans la bataille navale lors des guerres médiques. C'est ce hasard qui amène le règne des démagogues. On a dans cette affirmation un exemple typique de la dévalorisation par Aristote de l'importance des relations avec l'extérieur dans l'évolution des institutions politiques. Non seulement l'absence de la description de la loi navale de Thémistocle se fait cruellement sentir au livre II de la *Politique*, mais encore l'inclusion de Salamine dans le hasard ne permet pas au Stagirite de montrer que l'évolution démocratique récente de la cité avait galvanisé les défenseurs athéniens de Salamine¹⁴⁷ ! Enfin, dans ce curieux fragment de l'histoire

147. HERODOTE, VIII, 60, 62, 83 ; ESCHYLE, *Perses*, 472-475 ; sur les thèmes abordés par Aristote, en particulier sur la *patrios politéia*, voir A. FUKS, *The ancestral Constitution*, Londres 1953, p. 20 et ss. ; E. RUSCHENBUSCH, Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes, *Historia*, VII, 4, 1958, p. 398-424 ; S. A. CECCHIN, *Patrios politeia. Un tentativo propagandistico durante la guerra del Peloponneso*, Turin 1969, p. 37-45 ; M. I. FINLEY, *The ancestral Constitution. An inaugural lecture*, Cambridge 1971, p. 40 ; P. HARDING, The Theramenes' myth, *Phoenix*, 28, 1974, p. 101-11, sur l'importance de cet homme politique athénien dans l'élaboration des conceptions politiques d'Aristote ; sur l'influence implicite d'Athènes sur la philosophie politique du

institutionnelle d'Athènes, Aristote retourne à la figure de Solon pour lui attribuer le choix et le contrôle des magistrats par le peuple, sinon le peuple est esclave et hostile. Mais, la mention des classes censitaires, données d'ailleurs dans un ordre contestable, permet au philosophe d'équilibrer l'image de Solon, qui pouvait alors paraître comme trop démocratique ; seuls, en effet, les notables et les riches accédaient aux magistratures. Le Solon présenté à ce moment de la rédaction est celui qui au livre I s'élève contre l'illimité. Ou bien la figure de l'archonte athénien du livre II ébauche le Solon qui au livre IV fait partie des *mésoi*¹⁴⁸. Quant à Dracon, sa législation n'est pas digne, selon Aristote, d'être retenue¹⁴⁹.

Inversement, la *Constitution des Athéniens*, rédigée après la *Politique* et beaucoup plus riche en données historiques, a besoin pour fournir un sens à l'évolution de la cité de références aux grands thèmes de la philosophie politique du Stagirite. Solon y est de nouveau l'homme de la 'classe moyenne', on retrouve la notion de cité qui augmente et de démocratie qui grandit, ou bien celle de la foule qui croît. Seulement, certains paragraphes ne sont pas en harmonie totale avec la *Politique*, ainsi Dracon a-t-il une plus juste place et Solon est-il présenté nettement comme un auteur de *politéia* et de lois¹⁵⁰.

Le meilleur d'Aristote sur Athènes ne se trouve pas dans ses citations historiques de la *Politique*, mais dans les généralités sur la démocratie. On pourra observer un problème voisin pour les monarchies.

Dans sa classification des types monarchiques, dans son évocation des formes constitutionnelles monarchiques, celles qui sont correctes, et dites alors royales, et celles qui sont déviées, c'est-à-dire tyranniques, dans son analyse des mutations de ces constitutions et de leur sauvegarde, Aristote passe de manière déconcertante des

IVe siècle en général et aristotélicienne en particulier, C. MOSSE, *La fin de la démocratie...*, op. cit., p. 234-61, 348, 399.

148. ARISTOTE, *Politique*, I, VIII, 1256 b 31-34 ; II, VII, 1266 b 14-21 ; III, XI, 1281 b 31-34 ; IV, XI, 1296 a 18-21.

149. *Id.*, II, XII, 1274 b 15-23.

150. ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, IV, 1 et s. ; V, 3 ; VII, 1 ; XXII, 1, XXIII, 1, XXIV, 1 ; sur l'origine de la documentation aristotélicienne, voir U. (von) WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Aristoteles und Athens*, 1, Berlin 1893, p. 216 et s.

royautés héroïques du passé, aux royautés actuelles, celle de Sparte ou celles de Grèce du Nord, dont les caractères étaient bien particuliers, et enfin aux royautés barbares, où les exemples achéménides figurent en bonne place. Ainsi, au livre VI¹⁵¹, sans aucun égard pour les différences de contexte historique, Aristote peut placer sous la même rubrique, celle des individus qui ont apporté (ou qui pourraient apporter à l'avenir) un bienfait à leur cité (*polis*), ou à leur peuple (*ethnos*), et qui en échange ont reçu la royauté, plusieurs personnalités royales : le roi mythique d'Athènes, Codros, qui a préservé la cité de l'asservissement, selon une libre interprétation des données mythiques par le Stagirite, Cyrus, libérateur des Perses, les rois des Lacédémoniens, des Macédoniens ou des Molosses, les uns fondateurs de cité ou les autres acquéreurs de terres. Ces citations ont pour but de démontrer que "la royauté se place donc au même rang que l'aristocratie, car elle se fonde sur le mérite - qu'il s'agisse de valeur personnelle ou ancestrale - ou sur les services rendus ou sur ces titres divers joints à la capacité". Mais, cette cascade de citations n'a de valeur démonstrative que par sa brièveté. Dès que l'enquête est développée, les difficultés apparaissent et montrent l'impossibilité de voir dans ce passage l'application d'une méthode 'empiriste' et par conséquent d'une philosophie nouvelle et réaliste. En effet, une méthode 'empirique' séparerait d'une part des rois mythiques, d'autre part des rois dont le règne est certain, Cyrus au VI^e siècle, les rois de Grèce du Nord de la fin du Ve siècle et du IV^e siècle. En outre, cette même méthode jugerait impossible de maintenir une analyse unitaire de ces royautés, étant donné les différences de structures apparaissant entre des cités, Athènes et Sparte, envisagées à une époque très ancienne, mais dont la chronologie n'est pas définie avec précision par Aristote, et des monarchies grecques septentrionales aux institutions originales, mais ignorées par le Stagirite en dehors des rois rassembleurs de terre de la "Macédoine unifiée" et de la "Grande Epire"¹⁵², et enfin un empire oriental, agrégat de peuples et cités barbares sous l'autorité absolue d'un monarque, Cyrus le Grand. L'examen soigneux de ce dossier par Aristote dans un esprit

151. ARISTOTE, *Politique*, V, X, 1310 b 31 et s. ; une image très favorable de l'analyse d'Aristote sur les Achéménides : R. BODEÛS, Le premier cours occidental sur la royauté achéménide, *AC*, 42, 1973, p. 458-72.

152. Voir P. CABANES, Société et institutions dans les monarchies de Grèce septentrionale au IV^e siècle, *REG*, 93, 1980, p. 326, 341, 350-51 ; *Id.*, *L'Epire de la mort de Pyrrhos à la conquête romaine*, Paris-Besançon 1976, p. 490 et s.

'empiriste' ne pouvait aboutir à la rédaction de ce passage ; cette méthode de travail ne fut donc pas utilisée par l'auteur de la *Politique*. Au contraire, la réflexion philosophique sur l'*oikoumène* conduisait sûrement à cette rédaction, en particulier la volonté du philosophe de situer les barbares par rapport aux diverses communautés constitutives de la cité. Or, même l'ouverture d'une perspective d'hellénisation des barbares reste, au niveau où elle est formulée par Aristote dans la *Politique*, une vue philosophique plus qu'une vue réaliste. Ce cas est particulièrement intéressant à étudier, puisqu'il engage deux domaines évoqués par la *Politique* : le monde grec, celui des cités et celui de la monarchie macédonienne, et l'immense empire perse. Grâce à Alexandre, roi des Macédoniens et maître du monde grec, les Hellènes ont en effet réussi la domination de l'empire achéménide. Or, dans son analyse de la royauté aux livres III, IV et V, la *Politique* ne laisse pas disparaître l'acuité des problèmes vécus par les Grecs et les barbares sous Alexandre et ses premiers successeurs. Il n'y a pas eu de relecture et de rédaction nouvelle par Aristote des textes de la *Politique* écrits antérieurement à ces événements. Les solutions adoptées par les souverains grecs pour régner sur l'ancien empire perse, en particulier dans le domaine religieux avec le culte royal, n'ont pas grand chose à voir avec les chapitres de la *Politique*. Rapidement, en effet, la rupture était devenue manifeste entre d'une part l'idéal grec et macédonien (ou molosse) de la royauté, fait de mesure et de respect des traditions des ancêtres, idéal qui se maintiendra chez les Antigonides et dont la *Politique* fournit certains traits, et d'autre part la pratique neuve de la royauté par Alexandre, synthèse de conceptions et de pratiques grecques et orientales. La *Lettre d'Aristote à Alexandre*, qu'elle soit réelle ou qu'elle constitue plus probablement un faux tardif, montre bien que l'oeuvre politique d'Aristote était loin de fournir des modèles à Alexandre¹⁵³. Et que dire, du point de vue de la méthode empirique, de l'utilisation par Aristote du terme d'ostracisme¹⁵⁴, procédure typique à l'origine du régime démocratique de la cité d'Athènes, dans un sens très large qui englobe les héros mythiques, les oligarchies, les tyrannies helléniques et les pratiques tyranniques du roi des Perses, décimant les Mèdes et les

153. P. CARLIER, Etude sur la prétendue lettre d'Aristote à Alexandre transmise par plusieurs manuscrits arabes (I), *Ktema*, 5, 1980, p. 277-87, qui montre les limites de ce faux dans la reconstitution des conceptions de la royauté au IV^e siècle.

154. ARISTOTE, *Politique*, III, XIII, 1284 a 17-1284 b 3.

Babyloniens ! Il ne peut s'agir ici de "réalisme", mais de la conséquence d'une conviction philosophique : la tyrannie combine les défauts de l'oligarchie et de la démocratie, régimes qui se méfient des meilleurs.

Il reste en dernier lieu à aborder la rédaction des passages consacrés par la *Politique* aux tyrans, sous l'angle d'une analyse 'empirique'. La conception aristotélécienne de la tyrannie plonge largement ses racines dans la tragédie athénienne, dans des traditions orales ou écrites, historiques ou philosophiques, largement hostiles aux tyrans. Comme dans l'*Oedipe tyran* de Sophocle, l'individu tyrannique n'est qu'un facteur de désordre, s'il se laisse aller à ses penchants naturels, c'est-à-dire à la démesure qui peut également toucher les rois. Les exemples historiques dans l'analyse aristotélécienne de la tyrannie concernent essentiellement les causes de mutations. En conséquence, les éléments psychologiques qui composent la 'cause motrice' abondent : l'image générale de l'*hubris*, présente dans la poésie épique et dans la tragédie, se concrétise en scènes de mœurs où les personnalités tyranniques donnent la mesure de leur infamie. Ainsi qu'on l'a vu pour la royauté, le philosophe n'éprouve aucune difficulté à passer de la tyrannie hellénique aux rois perses considérés comme tyrans et à la tyrannie orientale légendaire, qui, malgré de légitimes réserves, figure tout de même dans le texte¹⁵⁵. La liberté d'improvisation l'emporte de beaucoup sur le sérieux de l'enquête. Au contraire, le passage consacré aux tyrannies de Sicile montre une bien meilleure analyse des conflits entre membres de la famille tyrannique : il est vrai qu'alors le texte se limite à un lieu et une époque bien déterminés¹⁵⁶. En outre, des mesures de sauvegarde de la tyrannie sont envisagées et argumentées par des exemples historiques qui donnent non seulement une image caricaturale de la réalité, mais encore un aspect peu cohérent à la démonstration. En effet, selon Aristote, le moyen trouvé par les tyrans pour sauvegarder leur pouvoir est d'appauvrir leurs sujets ; et le philosophe de citer ensemble : les pyramides d'Égypte, les offrandes votives de Cypsélos, le temple de Zeus Olympien mis en chantier à Athènes par Pisistrate, les monuments de Polycrate, les levées d'impôts de Denys ! Aucune analyse analogique approfondie ne peut accepter de mettre en équivalence une sépulture royale

155. *Id.*, V, X, 1311 a-33-1312 a 14 ; sur la question des rapports du tyran avec la tragédie, voir S. VILATTE, *Idéologie et action tyranniques à Samos...*, *op. cit.*, p. 3-15.

156. *Id.*, V, X, 1312 b 9-21.

orientale, des temples ou des fortifications et des installations portuaires à Athènes et à Samos, constructions qui profitent à la collectivité humaine qu'est la cité même sous gouvernement tyrannique et qui ont été édifiées avec l'accord des citoyens, et enfin les finances d'une cité tyrannique engagée dans la lutte contre les Carthaginois¹⁵⁷. Il est clair que la politique de grands travaux des tyrans était simplement une réponse aux besoins du temps et que les cités oligarchiques ou démocratiques ont agi de même, quand la nécessité s'en faisait sentir. Or, dans les mesures de sauvegarde de la tyrannie proposées par le philosophe, il est dit que le tyran "doit équiper et embellir sa ville comme s'il était un administrateur (*épitropos*) et non un tyran"¹⁵⁸. La différence est mince. Aristote fait allusion à l'orgueil qui se manifestait lors de la dédicace par les tyrans des monuments qu'ils élevaient ; et l'on sait par Thucydide¹⁵⁹ que l'autel des Douze Dieux de l'Agora d'Athènes vit, après la chute d'Hippias, sa dédicace tyrannique, celle de Pisistrate fils d'Hippias, être effacée pour être remplacée par celle du *dèmos*. On voit mal comment une simple expression de la modestie du tyran, celle de l'*épitropos*, effacerait chez les citoyens la première impression mentionnée par le philosophe, à savoir la dépense pour appauvrir les sujets, ou bien il faudrait qu'Aristote explique par quels moyens le tyran pourrait à l'avenir dépenser sans gêner ses sujets. En outre, on voit mal comment la notion d'*épitropos* pourrait s'appliquer au monarque oriental assimilé par Aristote dans la *Politique* à un tyran ! La liberté créatrice du philosophe est ici encore manifeste : comme un *magéiros*, Aristote a découpé dans les traditions conservées sur le tyran hellénique et dans celles qu'il possédait sur les monarchies orientales ce qui profitait à sa démonstration.

Il convient donc de tenter un bilan sur les notions de réalisme, ou empirisme, et d'idéalisme appliquées par la critique à la philosophie aristotélicienne, en étendant les remarques faites précédemment à propos de certains passages.

157. *Id.*, V, XI, 1313 a 34-38 ; pour Pisistrate, voir J. S. BOERSMA, *Athenian Building Policy from 561/60 to 405/04 B. C.*, Groningen 1970, p. 17 et s. ; au contraire C. MOSSE, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris 1969, p. 145, suit en partie l'opinion d'Aristote.

158. *Id.*, V, XI, 1314 b 32-38.

159. THUCYDIDE, VI, 54, 6.

5. Réalisme et idéalisme dans la *Politique* : un bilan

La philosophie politique des livres IV à VI est-elle réaliste ? Si le réalisme consiste à pousser l'analyse des données matérielles de la cité jusqu'à leurs détails les plus concrets, il faut répondre négativement.

En effet, comme on l'a vu pour le livre I, Aristote ne peut aller trop profondément dans l'examen du *vivre*, car il risquerait de détruire le bon équilibre hiérarchique entre le *vivre*, la 'cause matérielle' de la cité, et le *bien vivre*, la 'cause formelle', équilibre qui assure la suprématie de la 'cause formelle' sur la 'cause matérielle'. C'est pourquoi le maître du Lycée laisse bien volontiers à d'autres écrivains l'étude des éléments les plus pratiques de la vie de l'*oikia* ou de la cité, les ressources financières par exemple, et préfère conseiller au citoyen de lire leurs traités pour s'éviter la tâche fastidieuse de toucher à ces réalités. En ce sens, il est très différent du Xénophon de l'*Economique* ou des *Revenus*. R. Weil a donc raison de souligner que pour Aristote la philosophie politique ne peut se confondre avec le savoir spécialisé d'un gestionnaire politique comme Euboulos l'Athénien, proche de Xénophon ; le savoir spécialisé relève du particulier et doit, de ce fait, être subordonné à la philosophie politique qui relève du général¹⁶⁰. Si bien que ce savoir spécialisé peut être seulement utilisé par le philosophe à titre de moyens pour rétablir l'équilibre entre le *vivre* et le *bien vivre*. C'est pourquoi aussi, lorsqu'il est occupé à définir, aux livres IV à VI, l'élément social qui assurera la stabilité des cités de la réalité, les *mésos*, le Stagiritte laisse tourner court son effort, quand il s'agit de proposer une évaluation quantitative du fondement matériel de ce groupe de citoyens. Pour réaliser cette tâche, il fallait recourir à l'arithmétique, en matérialisant les biens à l'aide de quantités numériques ; alors seulement la médiété arithmétique était facile à évaluer. Mais, d'une part Aristote n'aime pas cette science arithmétique qui mène à l'illimité et en conséquence il répugne aux évaluations numériques, d'autre part l'évaluation arithmétique des biens nécessaires à l'acquisition du qualificatif de *mésos* n'était réalisable dans sa perfection que dans une économie totalement monétaire. Tel n'était pas le cas de toutes les cités et de tous les *ethnè* de la Grèce à l'époque d'Aristote. Dans la *Constitution des Athéniens*, Aristote montre certes que les classes censitaires soloniennes étaient définies d'après une récolte de produits agricoles

160. R. WEIL, Les finalités du politique, *Penser avec Aristote*, op. cit., p. 574.

secs ou liquides évaluée en mesures, mais le cens fut ensuite évalué en numéraire. Lorsque la *Politique* est rédigée, la place de la monnaie était en effet devenue bien plus importante dans les cités économiquement évoluées. A Athènes même les mesures d'Antipatros en 322 réservèrent les droits politiques aux citoyens qui possédaient une fortune supérieure à 2000 drachmes. Le calcul censitaire traditionnel ne pouvait plus servir de modèle à un philosophe conscient dans son oeuvre politique de cette évolution ; le chapitre VIII du livre V parle en effet, pour une *politie* et une oligarchie, de la réévaluation du cens en raison de l'abondance ou de la raréfaction du numéraire, mais les calculs proposés restent superficiels. De fait, le Stagirite se révèle mal à l'aise en face de l'intrusion et du développement du phénomène monétaire. Dans les parties les plus économiques de la *Politique*, celles consacrées à la monnaie en particulier, il ne cesse de porter des jugements de valeur sur la *chrématistique*, dévalorisée par rapport à l'économie naturelle, jugée seule conforme à ses exigences philosophiques, et plus spécifiquement éthiques. Dans ces conditions, le lecteur de la *Politique* doit se contenter d'une évaluation matérielle des *mésot* extrêmement vague : entre riches et pauvres, ces deux termes ne recevant pas plus une définition très précise. Il apparaît toutefois, comme le note G. D. Contogiorgis¹⁶¹, que "chez Aristote, la classe moyenne s'identifie aux petits propriétaires terriens qui disposent d'une aisance relative, mais ne jouissent pas assez du loisir pour formuler des demandes politiques excessives". Seulement, dans les "grandes cités" comme Athènes, selon l'expression même d'Aristote, ces petits propriétaires terriens ne sont plus comme auparavant ces hoplites dont la vertu guerrière était dans la masse, élément auquel le Stagirite reste très attaché, et qui assuraient essentiellement la défense de la cité ; ils ne sont qu'un noyau dans une armée très composite. La question d'un approfondissement de l'étude de la 'cause matérielle' de la cité est encore esquivée par Aristote, lorsqu'il traite des moyens d'enrichir les pauvres pour éviter la *stasis*. Son conseil est de saisir l'occasion qui passe par hasard pour assurer au citoyen pauvre un certain bien-être, soit individuellement, soit collectivement dans la fondation de cité, moyen traditionnel, mais qui est replacé à ce moment dans une perspective philosophique. Seul en effet l'être humain peut faire du hasard la bonne fortune. Enfin, lorsqu'Aristote propose également de mélanger

161. G. D. CONTOGIORGIS, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris 1978, p. 264.

les genres de vie pour obtenir un équilibre naturel et satisfaisant des ressources matérielles des citoyens, il demeure superficiel. En effet, dans sa reconstitution des oligarchies, il souligne lui-même que certaines terres sont aptes aux prairies d'élevage qui procurent une cavalerie militaire et que d'autres ne le sont pas, ce qui fournit à la cité des hoplites. Cette spécialisation n'est-elle pas en contradiction avec la notion même de mélange des genres de vie ? En outre, dans les zones qui se livraient en Grèce à l'élevage transhumant, comme l'Arcadie et la Grèce du Nord, la polyculture vivrière était aussi pratiquée dans les petits bassins fertiles. Cela semblerait donner raison au Stagirite. Seulement, comme dans d'autres régions de la Grèce qui ne réalisaient pas ce mélange d'activités, cette économie 'mixte' ne suffisait pas à assurer toujours la prospérité. L'Arcadie constituait en effet durant le IV^e siècle une des régions essentielles pour l'approvisionnement des armées grecques ou orientales en mercenaires qui quittaient le pays pour survivre. Or la grande question sociale du mercenariat est ignorée de la *Politique*, comme est en grande partie estompée par le philosophe la complexité de l'organisation de l'*ethnos* arcadien, ainsi que le lien à établir entre l'élevage transhumant et la rareté de l'urbanisation ou de la vie politique de type athénien dans certaines parties des *ethnè*. D'ailleurs, dans la réalité de la fin du IV^e siècle à Athènes, le mélange des activités économiques chez les citoyens riches ne se faisait pas par combinaison de genres de vie naturels, comme le préconise Aristote, mais par addition des activités traditionnelles de culture et d'élevage d'une part, de gestion d'ateliers serviles ou de concessions minières, de spéculations éventuelles sur le commerce maritime, et de placements de sommes d'argent d'autre part. Autrement dit selon le langage aristotélicien, une double utilisation : de l'*oikonomia* et de la *chrèmatistique*, ce qui est contradictoire dans la philosophie aristotélicienne, puisque les deux activités sont antinomiques. Cela montre bien les limites du réalisme du Stagirite. Mais comment Aristote pouvait-il aller plus loin dans l'analyse des données matérielles de la cité, puisque, dans la philosophie aristotélicienne, en général, la 'cause matérielle' se dilue par nécessité ontologique dans l'indéfini ? Le Stagirite se fait alors un malin plaisir à montrer que Platon dans ses oeuvres politiques n'a jamais su tenir ce bon équilibre entre le *vivre* et le *bien vivre* et que trop souvent, en croyant définir le *bien vivre*, il définit le *vivre*, autrement dit le quantitatif, l'illimité. L'ironie aristotélicienne se situe dans cette volonté de réussir là où Socrate, le porte-parole de

Platon, a échoué. En un sens, Aristote se veut le vrai penseur de l'idéal. La conclusion de P. Ricoeur, à la fin de son analyse des problèmes de l'être et de l'essence chez Platon et Aristote, est à ce sujet très claire : les deux philosophies ne s'opposent pas comme celle de l'idéalisme et celle du réalisme, mais comme deux aspects d'un même idéalisme¹⁶². On peut même avec la très forte étude de D.W. Graham préciser l'évolution de la pensée aristotélicienne dans le domaine métaphysique. L'auteur démontre l'existence d'un premier Aristote, brillant logicien, qui élabore sa philosophie à partir d'un modèle linguistique, puis d'un second Aristote, celui de la maturité, maître d'une théorie des causes qui se présente comme un outil de travail puissant et flexible, le philosophe s'adaptant alors à des projets scientifiques pratiques. La raison de cette mutation se trouve dans la confrontation du Stagirite avec un problème philosophique, celui de la substance. Et l'auteur d'ajouter : "Although his polemics against Plato increased, his new system was more Platonic in ontology and more Socratic-platonic in its central model than the old. The late Aristotle wished to integrate his early principles with his later ones, his Aristotelianism with his Platonism"¹⁶³. En effet, Aristote explique sans ambiguïté dans la *Politique* ce qui l'oppose à Platon, sans pour autant renoncer à la problématique qui avait été celle de son maître.

Il pense que Platon, en proposant uniquement des cités selon ses vœux, c'est-à-dire des cités à constituer de toutes pièces selon un cortège de ressources, n'a pas compris de fait la situation concrète de la cité grecque. En se détournant d'une réalité qui trouve rarement grâce à ses yeux, en dehors de quelques éléments, Platon, d'après le Stagirite, n'a pas su prendre en compte les aspirations des citoyens. Ceux-ci se contentent certes souvent de *vivre*, mais ils souhaitent aussi *bien vivre* dans la variété de leurs régimes politiques

162. P. RICOEUR, *op. cit.* ; P. AUBENQUE, Théorie et pratique politiques chez Aristote, *La Politique d'Aristote, op. cit.*, p. 99-114 ; T. ILITCH OIZERMAN, *Philosophie et sciences, forme et matière, Penser avec Aristote, op. cit.*, p. 478-79, qui analyse les analogies et les différences au sein de l'idéalisme de Platon et d'Aristote ; et sur l'influence persistante de Platon sur Aristote, J. C. DAVIES, Characteristics of Aristotle's political theory, *Euphrosyne*, 12, 1983-84, p. 189-97 ; sur le rôle essentiel de l'opposition à Platon dans la formation de la philosophie aristotélicienne, J.-Cl. FRAISSE, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974, p. 282.

163. D.W. GRAHAM, *op. cit.*, p. 273 et s., citation p. 322.

traditionnels ; seulement ils font erreur sur les moyens et ne connaissent que l'instabilité des *métabolai*. L'empirisme, selon le Stagirite, consiste donc à rendre compte de cette réalité, en triant ce qui est correct de ce qui est mauvais et en proposant des solutions de sauvegarde des constitutions qui ramènent un bon équilibre entre le *vivre* et le *bien vivre*, autrement dit permettre un meilleur *avènement de la forme*, elle qui avait été négligée dans les cités au profit de la matière. Contrairement à Platon, Aristote met au service des cités réelles toutes les ressources de sa pensée philosophique : telle est l'originalité de sa démarche. Aristote répond de fait à la *Lettre VII* (326 a) de Platon : "Finalement, je compris que tous les Etats actuels sont mal gouvernés, car leur législation est à peu près incurable sans d'énergiques préparatifs joints à d'heureuses circonstances". C'est là que le Stagirite peut se séparer de l'idéalisme platonicien. En effet, non seulement le Socrate des dialogues ne déploie les ressources de la philosophie politique que pour créer des cités de toutes pièces, mais encore, comme le montre par exemple au livre II de la *Politique* la critique des théories de la *République*, il détruit la notion même de *polis*, en recherchant exclusivement la cité idéale dans l'Un et en ignorant que la cité est un 'tout' composé de parties. C'est pour Aristote un excès d'idéalisme. La critique aristotélicienne de la philosophie platonicienne fait donc osciller la *polis* socratique de l'Un à l'illimité. La tâche de la réflexion présentée dans la *Politique* est de revenir à un bon équilibre entre ces deux pôles, en particulier en s'intéressant par une approche 'empirique', celle du *magéiros*, aux cités de la réalité, sans oublier pour autant celle constituée selon les vœux. La démarche d'Aristote est alors paradoxalement à la fois très modeste et très orgueilleuse ; très modeste, parce que le Stagirite prend soin de placer ses pas dans ceux de ses prédécesseurs, attitude traditionnelle des réformateurs politiques, puisque Clisthène l'Athénien avait demandé au sanctuaire de Delphes de cautionner sa réforme du système tribal, patronnée par les héros mythiques ; très orgueilleuse, parce qu'il constate que ses prédécesseurs ont échoué dans leur entreprise et qu'il va au contraire tenter à son tour de réussir la meilleure analyse possible de la cité. Cette même attitude se retrouve dans la *Métabysique* ; comme le remarque en effet R. Brague, lorsqu'Aristote ouvre le dossier de la substance qui, selon lui, a été entrevu par les Anciens, puis abandonné, et qu'il lui apporte une solution toute

personnelle, "il reconnaît d'emblée dans le sommet de sa propre philosophie la base de la quête humaine de la sagesse"¹⁶⁴. Mais l'on peut ajouter aussi qu'en un sens, Aristote transposait l'idéal agonistique des athlètes dans le domaine de la philosophie. Si l'exploit en philosophie politique consiste donc à bien équilibrer le *vivre* et le *bien vivre* dans la cité idéale comme dans celle de tous les jours, les moyens pour le faire ne sont pas illimités. En effet, la partie la plus neuve de l'analyse aristotélicienne, celle qui concerne l'empirisme, n'a-t-elle pas toujours en vue la supériorité de la 'cause formelle' sur la 'cause matérielle' ? C'est pourquoi le Stagirite fait, dans les livres IV à VI, une large part à la logique et à la science mathématique par excellence, la géométrie¹⁶⁵.

En effet, lorsque le Stagirite observe la cité, c'est pour diviser logiquement le 'tout' en parties : d'une part les éléments fonctionnels de la vie matérielle de la cité, qui déterminent des métiers, des genres de vie, d'autre part les divisions entre les riches, les pauvres, les moyens (quand ils existent), ce qui s'explique par l'insatiabilité de la nature humaine qui pousse les uns à l'accaparement au détriment des autres, enfin les éléments issus de l'évolution temporelle : cités demeurées petites, cités devenues grandes. Il est évident que l'on trouve dans cette division du 'tout' en parties l'écho des discussions sur la composition de la cité, élaborées depuis le Ve siècle à Athènes, et que se manifeste la méthode d'appréhension de la réalité préconisée par certaines parties du *Phèdre* de Platon. Pour Aristote, les diverses combinaisons de ces éléments, réalisées soit par accident soit par nécessité logique, donnent de multiples nuances qui sont perceptibles dans des constitutions différentes d'espèces. A leur tour, les *politéiai*, qui symbolisent la 'cause formelle' des cités, se répartissent en constitutions correctes, qui font place à la vertu, ou en leur contraire, les constitutions déviées, et elles se décomposent en éléments qui eux-mêmes présentent des caractéristiques différentes en fonction de leur fidélité à la finalité originelle de la *politéia* ou au contraire en fonction de leur évolution par mutation. La théorie

164. R. BRAGUE, En que sens peut-on parler d'une priorité de la substance quant au temps ? Aristote, *Métaphysique*, Z, I, 1028 a 31 et s., dans *Du temps...*, op. cit., p. 163.

165. Sur la préférence accordée à la géométrie et sur la méfiance envers l'arithmétique, voir F. RUSSO, Physique et mathématisation, *Penser avec Aristote*, op. cit., p. 488, ou C. SAMARAS, *Die demokratische Theorie bei Aristoteles mit Rücksicht auf Platons Lehre vom Staat*, Salzburg 1971, p. 109-26.

des causes, qui s'applique à la cité, permet aussi de classer les mutations de toutes les constitutions qu'elles soient correctes ou déviées, en individualisant la 'cause formelle', l'erreur sur la justice ou sur l'égalité des citoyens, et les multiples 'causes motrices' et 'finales' où les passions humaines entrent en jeu¹⁶⁶. Pour éviter cette instabilité qui est une situation d'excès, soit au sein des constitutions déviées, soit au sein des constitutions correctes où un ou plusieurs éléments se détériorent, le juste milieu, qui s'exprime de diverses manières, dans le mélange physique bien constitué, dans la médiane géométrique et dans la médiété, surtout dans sa forme proportionnelle, apparaît comme une solution politique d'inspiration mathématique. En effet, pour Aristote, la cité se situe entre le monde animal et le monde céleste ; le premier est celui des automatismes et du dépérissement des êtres, le second celui de la perfection, de la stabilité, de l'éternité, à l'image des êtres mathématiques éternels et intemporels¹⁶⁷. La cité participe au premier de ces mondes par l'ensemble de ce que le philosophe considère comme sa 'cause matérielle', et quand elle n'est que *vivre*. Elle tend également au second, par la 'cause formelle', le *bien vivre*, par la recherche d'une organisation idéale et par le fait qu'elle est la condition pour atteindre une vie supérieure orientée vers l'étude des choses célestes. Dès lors le juste milieu, selon le modèle géométrique, rétablit le bon équilibre entre le *vivre* et le *bien vivre*, c'est-à-dire qu'il agit en faveur du *bien vivre* négligé dans les situations d'excès. En effet, c'est seulement par l'intervention du paradigme géométrique que la cité autarcique sera réalisée à partir de celle de la réalité, puisque l'autarcie c'est à la fois le *vivre* et le *bien vivre*. Toutefois, comme le rappelle V. Goldschmidt¹⁶⁸, la cité autarcique n'a pas l'indépendance des objets géométriques dont la forme et la dimension peuvent varier au gré des démonstrations. Mais lorsque l'équilibre a été détruit au profit du *vivre*, seul le modèle géométrique rétablit cet idéal qu'est le *bien vivre*, cet avènement de la forme. Si bien qu'il est possible de considérer que les solutions de juste milieu appliquées à la cité réelle constituent une "sorte de naturalisme géométrique" ou

166. V. GOLDSCHMIDT, Les causes finales, *Penser avec Aristote*, op. cit., p. 538, la théorie des causes est un instrument de recherche adapté au secteur et aux problèmes précis où il s'applique.

167. F. RUSSO, op. cit., p. 500.

168. V. GOLDSCHMIDT, Le concept d'autarcie, *Penser avec Aristote*, op. cit., p. 585.

de "géométrie réaliste", typique de la *Politique*¹⁶⁹. En ce sens encore la philosophie politique du Stagirite est bien un idéalisme. Le juste milieu est même plus précisément le chemin qui mène de la réalité à l'idéal. Ceci explique pourquoi le philosophe de la *Politique* maintient dans les livres dits les plus réalistes des constitutions correctes dont l'existence est pour lui soit du passé, soit fort difficile à trouver de son temps. En outre, au sein des constitutions correctes, la définition de la *politie* se nourrit d'un double modèle mathématique, symbolique de l'idéalisme du maître du Lycée. La *politie* est en effet à la fois une médiane géométrique par rapport à l'ensemble des constitutions et le dénominateur commun de celles-ci. Or elle aussi est rare dans le monde de la fin du IV^e siècle ou bien constitue une forme éphémère du passé, ce qui ne plaide pas en faveur du réalisme du philosophe. En outre, lorsque l'on voit le Stagirite associer la *politie* aux démocraties modérées du passé, fondées sur les phalanges hoplitiques, et souhaiter un retour à ce type de régime politique, grâce à des mesures institutionnelles établies sur le concept de juste milieu, on regrette qu'il n'ait pas poussé le réalisme au-delà. En effet, comment préconiser cette association, de type essentiellement ancien, du politique et du militaire, alors que les hoplites ne constituaient plus pour de nombreuses cités le fondement de leur défense ou de leur assise sociale ? Des cités comme Athènes, dont l'évolution économique, sociale, militaire et politique a été rapide, se sont trouvées confrontées à la nécessité d'établir une force navale ; la guerre du Péloponnèse et les conflits du IV^e siècle ont mis en avant les vertus de l'infanterie légère et ont utilisé des mercenaires qui ont remplacé en certaines cités les bataillons civiques ; enfin les rois de Macédoine avec leurs phalanges, leur cavalerie et leur appétit de conquêtes bouleversaient les données traditionnelles du jeu militaire et politique. Vis-à-vis de ces nouveautés, de quel réalisme relèvent alors la *politie* aristotélicienne ou les régimes du juste milieu, obtenus à partir des spéculations mathématiques ? De même, un autre aspect du discours aristotélicien sur le juste milieu montre la propension du philosophe à la généralité qui nourrit son idéalisme. Dans ses conseils pour rétablir une médiane dans le comportement politique, le philosophe utilise essentiellement des mesures législatives et, dans les cas où le comportement individuel joue le plus, des préceptes éthiques : il s'agit d'équilibrer la *politéia*, le général, par des éléments qui lui sont subordonnés, la loi et le comportement des

169. Expressions utilisées par F. et S. BORSI, *Paolo Uccello*, Paris 1992.

individus. Mais, le philosophe ne descend pas plus bas dans le particulier, c'est à dire qu'il n'examine jamais les hétéries et les groupes politiques ou le fonctionnement politique des dèmes qui forment la base au sein des tribus¹⁷⁰. Pourtant tous ces éléments constituaient des relais essentiels entre le citoyen et la politique de la cité à son niveau supérieur, surtout dans les cités de type démocratique. Le Stagirite, certes, déplore la disparition de ces relais dans les tyrannies, mais, ayant manifesté régulièrement son hostilité à la réforme clisthénienne des tribus d'Athènes, il se borne à proposer rapidement dans la cité idéale du livre VII des banquets publics à la place des tribus et n'approfondira plus la question dans la *Politique*. Que dire enfin de mesures de modération qui sont certes préconisées en fonction d'exemples tirés de la réalité, mais qui n'hésitent pas à juxtaposer des lois d'époques très différentes, empruntées de plus à des cités implantées dans des régions dissemblables du monde grec ? Ainsi pour les démocraties, c'est la cité arcadienne de Mantinée, dans le passé et le présent, qui apporte un modèle pour l'élection des magistrats et la vérification des comptes, et ce sont deux petites cités, l'une de l'Elide, Oxylos, et l'autre de la Chalcidique, Aphytis, qui doivent permettre, en raison de leurs lois agraires anciennes, de faire la meilleure des démocraties avec un peuple de cultivateurs dont le cens, modéré, sera évalué en parcelles de terrain¹⁷¹ ! Il est évident qu'aucune de ces cités n'était réellement représentative de la démocratie pour une cité aux formes économiques diversifiées ; mais ces cités permettaient de relativiser le cas d'Athènes, symbole de la démocratie. Au contraire pour les oligarchies et les *polities*, qui avaient plus de chance en certains cas de représenter un monde agraire, le cens est envisagé dans la *Politique* en fonction des variations du numéraire. Une généralisation de ce type appuyée sur la fragmentation de la réalité sans respect des spécificités dues à l'espace et au temps est un moyen de nourrir l'idéalisme et non le réalisme. De fait, l'originalité de la

170. F. GHINATTI, *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane*, Rome 1970, p. 84-85, montre que Pisistrate n'a pas détruit les groupes politiques, même s'il les a combattus ; C. PECORELLA LONGO, *Eterie e gruppi politici, nell'Atene del IV sec. a. C.*, Florence 1971, essentiellement p. 25-28 ; D. WHITEHEAD, *op. cit.*

171. ARISTOTE, *Politique*, VI, IV, 1318 b 21-1319 a 19 ; problème ancien dans la cité grecque : D. ASHERI, *Laws of inheritance, distribution of land and political constitutions in Ancient Greece*, *Historia*, 2, 1, p. 1-21 ; M.I. FINLEY, *L'aliénabilité ...*, *op. cit.*, p. 1271-77.

démarche aristotélicienne dans les livres IV à VI est d'introduire les ressources de l'idéalisme dans la réalité défectueuse. Ceci est d'autant plus facile pour le philosophe du Lycée que sa philosophie postule que la 'forme' ne peut exister en dehors de la 'matière', point qui le sépare de Platon et qui manifeste alors pleinement ce qu'il faut considérer comme son réalisme. Mais ce réalisme ou empirisme n'est jamais un matérialisme au sens où Aristote pouvait l'entendre, c'est-à-dire un intérêt exclusif pour le *vivre*, ce qui, note-t-il, existe à son époque, et encore moins au sens où l'on peut l'entendre actuellement. L'exemple le plus symbolique de cette attitude, présente dans les livres III et IV, est l'attribution à l'*accident* du lien établi dans les cités de la réalité, et constaté par le philosophe lui-même, entre la pauvreté, le plus grand nombre et le régime politique démocratique ou entre la richesse, le petit nombre et le régime politique oligarchique¹⁷². L'idée même, exprimée dans la *Politique*, de proposer la situation inverse, c'est-à-dire une démocratie où la majorité serait composée de riches et une oligarchie où la minorité serait formée de pauvres ne relève pas de l'empirisme, et encore moins d'un simple esprit historique. L'esprit de l'hypothèse mathématique y triomphe au contraire. C'est pourquoi il convient de reprendre le rapport entre la cité idéale du livre VII et les autres livres de la *Politique*, en développant les solutions que l'on avait proposées au sujet de la *polité* du livre III.

La cité du livre VII répond certes aux vœux du philosophe, mais elle présente des caractéristiques qui montrent qu'elle ne fait qu'entamer un débat plus profond sur les rapports entre les vœux du philosophe et la réalité des cités. En effet, si l'on confronte cette cité à la définition de la cité du livre II, la terre et les hommes, on s'aperçoit que les rapports de la terre avec les hommes sont particulièrement bien traités, mais qu'au contraire les rapports des hommes entre eux, c'est-à-dire la *politéia*, sont particulièrement succincts. Il faut en tirer toutes les conséquences. En ce qui concerne la dimension spatiale de la cité et le rapport entretenu par cet espace et les hommes, Aristote procède comme un *oikiste*, en étudiant le site et surtout en étant attentif à toutes les bonnes fortunes que ce dernier peut procurer pour un bon équilibre entre la matière et la forme. Or ce bon équilibre est manifesté au livre VII, l'un des morceaux les plus anciens de la *Politique*, par la médiété. En quoi cette démarche est-elle différente de celle des livres dits "réalistes" ? En rien pour la

172. Voir l'analyse de E. SCHUETRUMPF, *op. cit.*, sur le livre IV.

méthode à l'oeuvre dans la description de cette médiété. En rien également si l'on considère que la cité du livre VII peut être un plan de colonisation et que la fondation d'une colonie est non seulement une réalité au temps d'Aristote, mais également un des moyens utilisés par les livres dits "réalistes" pour guider une *politéia* vers le juste milieu, en la débarrassant d'éléments humains auxquels elle ne peut assurer ni le *vivre* ni le *bien vivre*. La différence entre la cité du livre VII et celle de la réalité se manifeste cependant dans le fait que, dans le second cas, le choix du site est un phénomène du passé sur lequel il est plus possible de revenir. Dès lors, pour Aristote, lorsque des erreurs ont été commises à ce niveau, mises en valeur ensuite par l'évolution de la cité, on ne peut plus que tenter par la loi de remédier aux difficultés. Au contraire, dans le cas de la cité du livre VII, l'*oikiste* a la possibilité du choix le meilleur, mais ce dernier est encore une médiane entre le souhait de perfection et la réalité vécue par les cités du IV^e siècle. La dimension spatiale de la cité selon les vœux esquisse pleinement la méthode de recherche des livres les plus récents, dans un domaine pourtant particulièrement rigide, car on ne manipule pas les éléments naturels, terre, mer, altitude, facteurs climatiques, comme les institutions humaines. De fait, le cloisonnement de l'espace naturel grec en petits secteurs, insulaires ou côtiers, a permis, par cette fragmentation même, à l'ingéniosité des Grecs, en particulier de leurs poètes, de leurs hommes politiques comme Clisthène d'Athènes, puis de leurs philosophes, de s'exercer pleinement. Quant aux relations des citoyens entre eux, elles sont présentées également au livre VII sous l'aspect de la médiété. En effet, le peuple hellène, qui compose la cité selon les vœux, réalise la moyenne, sur l'*oikoumène*, des qualités et défauts des peuples ; à l'intérieur du peuple hellène, il faut en outre veiller à la réalisation d'un mixte qui procurera à son tour un équilibre médiateur entre qualités et défauts ; enfin la vie politique est pleinement assumée par l'âge médian des citoyens. Cependant, le texte du livre VII ne dit rien sur la *politéia*, en particulier sur son type. Ce silence est étonnant, puisque Platon dans les *Lois* est, au contraire, précis sur les institutions de la cité des Magnètes. Doit-on supposer que le philosophe du Lycée pense implicitement à une des constitutions correctes de la *Politique* : monarchie, aristocratie ou *politie*¹⁷³ ? Il est possible de reprendre autrement la question en

173. Pour P. RODRIGO, *op. cit.*, p. 76, 78, les institutions décrites aux livres VII et VIII constituent une "excellente *politéia*", *aristè politéin*, et "l'excellence en question peut fort bien venir couronner l'une des trois

considérant que la cité selon les vœux peut être fondée non seulement à partir de ce mélange de citoyens grecs qui donne une médiane, mais aussi, inévitablement, à partir de gens qui avaient déjà connu un régime politique antérieur et qui avaient probablement de ce fait des vœux à réaliser en ce domaine. Or, si l'on tient compte du fait que la cité selon les vœux est placée à la fin de la *Politique*, selon l'ordre traditionnel, cela veut dire que le silence d'Aristote sur le type de constitution de la cité du livre VII doit être interprété à la lumière de toutes les études constitutionnelles proposées du livre II au livre VI. Il va de soi alors que la coercition ne pouvait pas être de mise pour imposer un régime politique et que le philosophe ne pouvait donc pas se substituer aux citoyens dans le choix d'une *politéia*. Mais, il est probable aussi qu'Aristote pensait que les citoyens de la cité selon les vœux, représentants du juste milieu par leur nature, seraient probablement amenés à choisir comme type constitutionnel la *politie* ou tout autre type traditionnel qui a été réformé par l'intervention en son sein de la médiété. Car, comme le disent la *Politique* (IV, XI) et l'*Éthique à Nicomaque* (II, VIII), le juste milieu, c'est ce qu'il y a de meilleur, ce concept convient donc à l'excellente constitution du livre VII. De plus, à la limite, la différence est mince entre une *politie*, une démocratie, une oligarchie ou une aristocratie respectant le juste milieu. Le contact est alors établi entre les citoyens convaincus de l'excellence du juste milieu et le *nomothète* qui propose une cité selon les vœux organisée en fonction de ce concept. C'est pourquoi Aristote peut maintenir ce qui avait été écrit au livre VII en introduction aux questions éducatives : "Quel naturel (*physis*) doivent avoir ceux que pourront façonner aisément les mains du législateur, nous l'avons déterminé antérieurement ; le reste est, dès lors, affaire d'éducation, car on apprend les choses, les unes par l'habitude, les autres, par l'enseignement entendu" ; de fait, comme le montre T. H. Irwin, le souci de corriger les excès des conduites humaines par une éducation fondée sur la mesure permet au Stagirite de concilier le désir de liberté des citoyens, manifeste en particulier dans le mode de vie des démocraties, et les contraintes imposées par tout système éducatif¹⁷⁴. Une éducation de la mesure est la condition pour pérenniser un régime politique du juste milieu. Or, pour donner tout l'éventail de ces

constitutions droites répertoriées en *Pol*, III, 7, et non une septième séparée".

174. ARISTOTE, *Politique*, VII, 13, 1332 b 8-11 ; T. H. IRWIN, *Aristotle's first Principles*, Oxford 1988, p. 423.

possibilités constitutionnelles moyennes, il fallait un long travail de recherches sur la réalité du passé ou du présent et de traduction de cette documentation en termes de philosophie aristotélicienne : la *Rhétorique*, une des oeuvres terminales du Stagirite, signale nettement que les faits historiques ne sont pas d'un accès aussi facile pour l'orateur qu'un savoir hérité de la tradition comme les fables. A peine esquissée au livre VII, la médiété naturelle des citoyens de la cité selon les vœux devait attendre son complément, élaboré avec plus de lenteur, mais sans imposer des choix définitifs. En effet, il suffisait de placer cette esquisse juste après les travaux de réforme de la réalité constitutionnelle dans le sens du juste milieu pour suggérer, par juxtaposition, le lien à établir entre la médiété selon la réalité et celle selon les vœux. L'inachèvement de l'exposé sur les institutions politiques de la cité du livre VII a été finalement pour le Stagirite une *eutuchia* qu'il a saisie pour harmoniser les divers traités de la *Politique* ; esquisse préliminaire, le morceau a été transformé en couronnement d'une oeuvre qui propose des solutions politiques sans imposer. Le juste milieu des livres 'réalistes' IV à VI est donc bien un chemin vers le juste milieu de la cité idéale du livre VII.

Or, l'inachèvement est une caractéristique de l'oeuvre philosophique d'Aristote et pas seulement de la *Politique*. P. Aubenque, en démontrant le caractère aporétique de la pensée métaphysique du Stagirite, a établi que l'oeuvre tendait vers le système, mais présentait assez de souplesse et de finesse pour éviter de se figer, et que le philosophe préférait rester disponible pour des recherches futures. P. Ricœur concluait aussi que la *Métaphysique* demeurerait pour nous en état d'inachèvement, ouvrant des voies et établissant des carrefours dans l'exposé des recherches. On peut en dire tout autant de la *Politique*. Du point de vue formel, il est évident que l'oeuvre n'a pas de fini. Cependant, plus importante paraît une question de fond typiquement aristotélicienne : peut-on finir la rédaction d'une oeuvre consacrée aux questions politiques ? Le travail laissé en l'état par Aristote, une succession de livres concourant au système par juxtaposition, apporte une réponse négative. En effet, il faut revenir au couple pessimisme-optimisme dans la *Politique*. La réalité n'est pas entièrement bonne, c'est la vision pessimiste du philosophe du Lycée ; elle est à réformer, c'est l'optimisme de la méthode empirique. Mais, si cet optimisme va jusqu'à ouvrir des voies, depuis la réalité réformée jusqu'à l'idéalisme, il n'est pas suffisant pour permettre au philosophe d'envisager une transformation durable des

cités vers la perfection. Il est possible, dit par exemple Aristote, de passer par mutation de la tyrannie à l'aristocratie, c'est-à-dire d'une constitution déviée à une constitution correcte, conception optimiste ; cependant l'inverse est vrai également, conception pessimiste. Les constitutions correctes du passé ont donné en effet les constitutions déviées du présent. Or ce qui s'est produit avant peut se produire à nouveau, ainsi que le soulignent la *Politique*, la *Rhétorique* ou la *Métaphysique*. Par conséquent, tout chemin établi vers l'idéalisme, qu'il soit l'introduction du juste milieu dans les cités de la réalité ou la projection d'une cité nouvelle réalisant selon les vœux le juste milieu, aura probablement une existence durable, la plus longue possible, mais sans espérer atteindre l'éternité. Si, dans la *Politique*, la cité tend en effet vers la perfection qui est l'apanage du monde céleste, et donc, dans l'absolu, tend à l'éternité, elle est aussi composée d'êtres humains qui participent à la nature du monde sublunaire, c'est-à-dire d'êtres qui sont sujets à la passion et à l'erreur, et qui sont donc des agents de mutations des constitutions. De fait, on voit, dans la *Politique*, des rois, dans des régimes monarchiques corrects, se révéler à l'âge adulte des individus indignes de régner selon la *politéia*, amenant une mutation du régime vers une forme déviée. Il est probable alors que le Stagiritte ne prévoyait pas à la constitution réformée par le juste milieu ou aux institutions de la cité selon les vœux une durée éternelle. Réalisant mieux que les autres la médiété, ces types constitutionnels avaient une chance de vie plus longue que les constitutions des cités adonnées aux passions et à l'erreur. Seulement le monde sublunaire ne peut extirper définitivement ses imperfections. L'œuvre politique est donc sans fin, enclenchant toujours la relation pessimisme-optimisme. La stabilité d'une constitution est alors à l'image du corps au repos sans contrainte extérieure, mais dans l'attente du mouvement, comme on voit dans les statues de Lysippe, le contemporain d'Aristote, l'athlète au repos, mais déjà tendu vers le mouvement futur¹⁷⁵. Toutefois, chez Aristote, la notion de cycle étant absente de l'évolution des constitutions, il n'y a pas de sens préférentiel dans le mouvement provoqué par les mutations. Mais, au contraire, grâce aux multiples possibilités de combinaisons des éléments qui composent une cité, les mutations constitutionnelles sont

175. Voir l'image de Koyré, citée par T. ILITCH OIZERMAN, *op. cit.*, p. 481, dans le concept aristotélicien de nature, plus le mouvement se manifeste et plus l'immobilisme s'installe, car si les êtres bougent sans cesse, la nature reste toujours la même.

variées, qu'elles concernent la *politéia* dans son ensemble, ou bien un élément ou plusieurs au sein de la *politéia*. Il n'était donc pas nécessaire pour Aristote de présenter une philosophie politique pleinement aboutie, il suffisait, comme dans la *Métaphysique*, de présenter les voies et les points de rencontre, la médiété par exemple. On peut, au sujet de l'inachèvement d'une oeuvre, tenter une dernière comparaison avec d'autres domaines que la pensée philosophique. On sait en effet qu'un certain nombre de sculpteurs, de peintres et de musiciens ont laissé des oeuvres dans un état d'inachèvement, jugeant qu'ainsi elles se suffisaient à elles-mêmes, car elles en disaient assez au public, tout en sollicitant encore son imaginaire par l'absence de fini de l'oeuvre. Il semble que la *Politique* soit dans ce cas, assez significative de la méthode de son auteur, mais largement ouverte sur l'imaginaire du lecteur et sur la vie, marquée pour le Stagirite aussi bien par l'imprévisible que par la finalité.

Dès lors, il ne paraît pas nécessaire de modifier l'ordre des livres de la *Politique*, comme le proposait W. Jaeger¹⁷⁶. Dans son inachèvement, l'oeuvre se suffit à elle-même. Elle présente d'abord, au livre I, la cité *par nature* dans le juste équilibre de ses quatre causes, au sein de l'*oikoumène* et parfaitement placée entre le monde céleste et le monde animal. La notion d'espace, au sens commun ou aristotélicien, y est donc fondamentale, concrétisée par l'étude des concepts d'*oikia*, *kômè*, *polis*, *ethnos*. Le livre I est à la *Politique* ce que la *Théogonie* d'Hésiode est à l'ensemble de la mythologie grecque, un fondement. En effet, même si le livre I a été rédigé tard, la plupart de ses développements étaient en germe dans les éléments écrits plus anciennement. Placé au début de l'oeuvre, il consolide, par la maîtrise qu'il manifeste, les démonstrations qui suivent et, en retour, devient pour le lecteur un point de référence pour la compréhension des livres ultérieurs. Puis, l'oeuvre aborde au livre II le grand travail sur les constitutions, en réfutant la prétention des penseurs à élaborer des constitutions parfaites ou les avis positifs sur des constitutions de la réalité. Le travail de fragmentation des données fournies par les penseurs ou par les constitutions de la réalité, reconstituées par le philosophe lui-même, est largement commencé, triant le bon et le mauvais en fonction de critères philosophiques. Si rien n'est parfait, il y a des exemples à saisir

176. Sur la difficulté à modifier une oeuvre philosophique dont la cohérence n'est pas absolument apparente, V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris 1974, p. 12.

pour étayer les démonstrations futures. Les recherches sur la dimension spatiale de la cité ont été poursuivies et la dimension purement humaine, celle des institutions politiques, au sens strict, a été amorcée par le biais de la critique des institutions imaginaires ou réelles ; le tout a été résumé par la formule selon laquelle la cité est constituée par la terre et les hommes ; c'est pourquoi, de préférence, le Stagirite aborde les questions spatiales au début de ces livres. Vient ensuite le livre III, sans doute un des morceaux les plus anciens, mais aussi un des plus aporétiques, ce qui lui permet de jouer un rôle de transition, en posant, sur le terrain déblayé par le livre II, les définitions essentielles dans le domaine constitutionnel : la citoyenneté et le classement des constitutions. A partir de là, les concepts de juste milieu et de mélange deviennent les pivots de la réflexion sur le classement des constitutions. La méthode de recherche d'Aristote au livre I, établissant ses points d'ancrage à égale distance de la réalité vécue et des théories de ses prédécesseurs, évoque la notion de juste milieu, si bien que ce livre, écrit probablement assez tard, étant donné la maturité manifestée par sa réflexion, apparaît comme une introduction à ces questions. De même, le livre II, ancien dans ses huit premiers chapitres, aborde à travers les critiques des théories politiques ces mêmes notions fondamentales et peut constituer une introduction aux thèmes du livre III sur le classement des constitutions. Le désir de ne pas imposer aux citoyens des constructions constitutionnelles fabriquées de toutes pièces et corrélativement de respecter leur attachement à leur constitution, la propension du Stagirite à trouver des fragments acceptables dans les institutions du passé ou du présent, sa méthode de travail, véritable médiane, ont poussé Aristote à proposer un champ nouveau de réflexion à la pensée politique : décrire et classer tous les types constitutionnels existants, y compris dans leurs mutations, et réintroduire la 'cause formelle' partout où elle était oubliée, c'est-à-dire amener le juste milieu, notion philosophique parfaitement noble, dans la réalité vécue des cités. Telle est la tâche des livres IV à VI, empiriques ou réalistes. Enfin, comme la colonisation était un des aspects de la vie des cités grecques où la créativité pouvait le mieux se manifester, il ne restait plus qu'à placer en conclusion un morceau ancien, mais où les aspects spatiaux de la cité selon les vœux avaient été traités avec le plus de soin et selon la méthode de recherche d'une médiane qui structure tout le passage. Il est évident que la partie strictement politique, très succincte, montre par là même le besoin éprouvé par Aristote de procéder ultérieurement à de larges recherches sur les constitutions.

L'inachèvement en ce domaine fut comblé par l'ordre des livres adopté en dernière analyse. De même, la question de l'éducation pouvait se satisfaire également de cette dernière place, partie ancienne de la rédaction, mais tournée vers la projection sur l'avenir, elle démontre aussi la nécessité de solutions moyennes pour ouvrir un chemin entre la réalité et la cité selon les vœux¹⁷⁷.

Ainsi l'espace et le temps sont deux données inséparables de la cité aristotélicienne, présentes dès la formation d'une cité *par nature*, et jouant constamment l'une sur l'autre, depuis l'origine des cités jusqu'à l'époque d'Aristote. En effet, en analysant la dimension spatiale de la cité de son temps, au sein de l'*oikoumène*, ou de la cité imaginaire de ses devanciers, le Stagirite peut mettre en valeur les relations humaines que révèle l'organisation spatiale de la cité, et par conséquent peut mettre en évidence les erreurs et corrélativement les définitions correctes. Ce travail n'a pas pu se faire sans une forte inspiration mathématique, spécialement celle procurée par la géométrie dans l'espace. Seulement, les hommes, plus que la nature, élément statique au sens spatial du terme, rendu dans la *Politique* principalement par *chôra* ou *topos*, sont soumis au temps, par l'écoulement naturel des générations, par leurs actes. Le temps est pour Aristote la mesure du mouvement, ce que la théorie des causes peut mettre en valeur pour chaque événement, triant ce qui arrive par accident de ce qui provient d'un enchaînement logique, expliquant ainsi *ce qui est, ce qui se trouve être, ce qui arrive*, par son passé et projetant sur l'avenir des finalités possibles. Ce monde dynamique est celui des institutions humaines dont l'organisation culmine dans la *politéia*. Or, pour rendre cet ensemble intelligible, Aristote recourt à la science géométrique de l'espace, classant les constitutions comme Thalès de Milet établit sur la sphère céleste les deux hémisphères, à la fois identiques et opposés grâce à l'axe de symétrie équatorial qui sépare les deux pôles et les deux tropiques. Les points d'intersection de l'analyse de l'espace et du temps dans la *Politique* sont la théorie des causes et la géométrie dans l'espace. De même, pour réformer les constitutions déviées, et les rendre à l'*avenir et le plus durablement possible* à la 'forme', la méthode utilisée s'inspire encore de la science géométrique, agent de stabilité ou de repos dans

177. Voir surtout VII, 16, 1335 b 8, cependant la méthode, critique en général envers les excès de la réalité, conduit à l'adoption de solutions moyennes ; on est frappé par la présence, aux livres VII (ch. XIII et s.) et VIII, de nombreux thèmes qui seront ensuite développés dans la *Politique*, dans le livre I en particulier.

le mouvement des institutions. Dès lors, la cité du livre VII peut offrir le dernier point d'intersection entre l'espace et le temps : l'*avenir* comme juste milieu projeté sur l'espace et les hommes.

CONCLUSION

LA POLITIQUE COMME SOURCE D'HISTOIRE

Lorsqu'Aristote évoque, dans la *Rhétorique*, le discours de l'orateur, y compris celui de la chose politique, il manifeste un jugement sévère : "Les lieux communs ne feront de personne un spécialiste en aucune science, car ils ne se rapportent à aucun sujet particulier" (I, 1358 a 21 et ss). Et il ajoute que la rhétorique ne fait pas partie "d'un art exigeant plus d'intelligence et comportant plus d'exactitude" ; par conséquent, en remettant la rhétorique à sa place, on laisse "le champ libre aux recherches de la science politique" (I, 1359 b 1-17). Or celle-ci relève du philosophe, en l'occurrence de l'individu Aristote ; si bien que la *Politique* apparaît comme une excellente source pour mesurer les progrès de l'individualisme au sein du monde grec de la fin du IV^e siècle.

En effet, dans le début du *Banquet* de Platon, ce comportement individualiste est déjà typique de Socrate, qui a besoin de procéder à une *anachôrêsis*, afin d'élaborer sa pensée. Il communiquera plus tard, en réunion privée ou sur la place publique et en discussions serrées, les acquis de sa réflexion. Car, si la philosophie suppose dans un premier temps un isolement du sujet, elle est aussi réaction au monde et à la cité, enfin restitution de la pensée à un public plus ou moins large. Dans le cas de Socrate, ce comportement déboucha, en raison des dramatiques événements de la guerre du Péloponnèse, sur un conflit si aigu entre le philosophe et la cité que Socrate en périt, condamné légalement par ses concitoyens dans l'exercice de leurs droits, selon le régime démocratique. Aristote ne fut pas épargné non plus, au soir de sa vie, en ce domaine, et dut s'exiler d'Athènes. Cependant la comparaison doit aussi montrer les divergences entre ces deux cas. Après la mort de Socrate, sa mémoire et son enseignement furent défendus par des citoyens, Xénophon et Platon, agissant en tant qu'écrivains. Cette activité aboutit en plus pour Platon à la création d'une école philosophique athénienne à proximité du lieu de culte du héros Académus et du gymnase. Séparer la philosophie de Platon de la cité athénienne, dont toutefois le philosophe détestait certains aspects liés à la mort de son maître, est une entreprise impossible. Pour Aristote, il en va tout autrement. Né dans une obscure 'cité', qu'il quitta rapidement, il fut réellement, par ses

déplacements divers et constants, l'homme de partout et de nulle part. En effet, les nécessités matérielles n'expliquent pas seulement cette attitude, mais une soif de savoir qui amène le jeune homme à Athènes, puis l'homme mûr en Asie Mineure ou en Macédoine. La fondation de l'école du Lycée en 335 est un point d'ancrage tardif. Cette attitude montre bien une évolution considérable de l'individualisme philosophique depuis Socrate. Toutefois, Aristote se distingue aussi des Sophistes, maîtres errants d'une éloquence dont ils faisaient payer fort cher l'apprentissage, qui apparaissaient aux yeux des citoyens des villes où ils passaient comme des étrangers et des profiteurs. Aristote, même s'il dut assumer matériellement son existence, ne pouvait pas apparaître sous ce jour. Seulement, son goût pour la philosophie lui procurait par ses déplacements une *anachôrêsis* d'un mode nouveau, séparée de la notion de cité originelle, de celle d'enracinement et surtout de la pratique politique au double niveau du lieu d'habitation, le dème ou son équivalent, et du centre civique, par la pratique des grandes institutions. Au contraire, Socrate fut un citoyen consciencieux. Cependant, sa mort et l'évolution politique du début du IV^e siècle détournèrent définitivement Platon d'une vie politique athénienne, mais, avant et après la fondation de l'Académie, le philosophe tenta, certes sans grand succès, d'exercer une influence politique sur la tyrannie syracusaine. Aristote eut bien une activité politique, selon les traditions conservées, mais elle fut liée à la *philia*, l'amitié, avec Hermias ou les rois macédoniens, ce qui lui permit de fonder à nouveau Stagire et d'en devenir le *nomothète* et d'exercer une influence 'diplomatique'. C'est donc bien le seul prestige intellectuel et moral de l'individu Aristote qui occasionna son rôle politique et non son activité civique, rendue impossible par le choix d'une vie consacrée à la philosophie. Après la mort d'Alexandre, les Athéniens tirèrent toutes les conséquences de la double amitié d'Aristote envers Hermias, alors décédé mais ancien allié des rois de Macédoine, et envers le régent Antipatros : ils accusèrent le philosophe d'impiété, comme ils l'avaient fait bien avant pour Anaxagore et Socrate. On visait à travers l'individu Aristote la soumission de la cité à la tutelle macédonienne, tandis qu'à travers Socrate on avait réglé des comptes entre démocrates et oligarques d'Athènes. Grâce à la *Politique*, il est donc possible de prendre la mesure exacte de la place de l'individualisme philosophique dans l'histoire de la pensée politique et de la cité.

D'abord, n'étant d'aucune cité à proprement parler, Aristote est dépourvu d'esprit polémique en faveur de l'une ou de l'autre. Il n'y a plus pour lui à Athènes d'"école de la Grèce" au sens où l'entendait Périclès, tout au plus une prépondérance intellectuelle, puisqu'il y commença sa formation philosophique, ni de "mirage spartiate" ou tout autre admiration pour un type civique. Toute cité doit donc être examinée, de manière critique, à égalité avec une autre et tout le phénomène civique hellénique mérite d'être placé dans un plus vaste ensemble, l'*oikoumène*. D'ailleurs la constitution préférée d'Aristote, la *politie*, est de l'aveu même du philosophe, un modèle du passé - à Athènes la démocratie modérée de Solon - ou bien un régime rare au présent, voire un nom. En la personne d'Aristote, c'est un aspect de la pensée politique athénienne qui est abandonné, celui représenté par les défenseurs de la démocratie ou au contraire par ses adversaires, Xénophon, Platon ou les tenants du courant oligarchique. En cela, le maître du Lycée était accordé à son époque : le temps de l'hégémonie d'une cité sur les autres était fini. Les cités grecques forment à partir de 337 une "ligue de Corinthe" sous l'hégémonie royale macédonienne. Dépourvu d'esprit polémique envers telle ou telle cité - mais aucune ne le satisfait d'ailleurs pleinement comme modèle -, le Stagirite peut réhabiliter la démocratie, en utilisant certains acquis de ce système dans les définitions de la cité, du citoyen, des constitutions et de la *politie*. Mais si Aristote le fait, c'est à travers une interrogation logique sur les éléments de la cité ; ne négligeant alors aucun type civique, c'est paradoxalement quant il est le plus philosophe qu'Aristote est le plus historien. Cependant, le détachement individualiste de l'homme sans attache civique particulière a aussi un double revers : d'une part généraliser de manière outrancière en passant avec une aisance déconcertante d'un lieu à l'autre, d'une époque à l'autre, d'autre part assumer un savoir si considérable qu'il ne peut être en certains cas que très hâtivement constitué. L'empirisme d'Aristote a donc des limites certaines. Enfin, cet individualisme donne au discours aristotélicien une dimension tout à fait étonnante. Lorsque, dans les dialogues de Platon, Socrate et ses interlocuteurs parlent, il est évident qu'ils le font en tant que membres d'une cité. Dans les *Lois*, un Athénien remplace le maître de Platon, qui n'a guère voyagé en Crète ; on l'identifie à coup sûr comme le double de Platon lui-même. Aristote, en renonçant au dialogue qui identifie clairement les personnes, et en transmettant son avis à travers un discours impersonnel, mais qui par là même implique davantage le lecteur dans son adhésion aux résultats de l'enquête,

pose la cité comme un élément à la fois extérieur à lui-même et intégré à son individualité. En effet, il commence son texte par : "Puisque nous voyons que toute cité est une forme de communauté...", et il le termine par la description entièrement personnelle d'une cité et d'une éducation qu'il présente à ses lecteurs comme l'excellence en ce domaine. Cette méthode montre encore qu'un individu, Aristote, métèque à Athènes, étranger en Macédoine ou en Asie Mineure et *nomothète* et citoyen de Stagire, peut décrire et organiser la cité comme un ensemble hiérarchisé au profit du citoyen, alors qu'il a en réalité si peu expérimenté cet état, et que, corrélativement, ce même individu peut entériner le statut traditionnel de l'étranger et du métèque, situation qu'il a si bien connue, sans apparente sympathie pour ses compagnons de fortune. C'est dire que l'individu Aristote ne se voit probablement ni comme un citoyen ordinaire ni comme un métèque ou un étranger ordinaires. Si Aristote n'a pas en effet autour de lui des compagnons de dèmes ou des concitoyens, il est néanmoins entouré de compagnons d'école, puis de disciples en tant que maître. C'est d'ailleurs aussi pour cette raison, l'appartenance à une école philosophique célèbre, d'abord celle de Platon, puis la sienne propre, que l'individu Aristote pouvait fréquenter Hermias, Philippe, Alexandre ou Antipatros. L'individu Aristote est jugé favorablement dans la seconde moitié du IV^e siècle dans le monde grec, parce qu'il est le membre d'une communauté différente de la cité, mais dont le prestige concurrence efficacement les gloires déchues des cités grecques. C'est, en effet, l'école philosophique qui au IV^e siècle donne à la pensée politique certains de ses aspects.

Au sein de ce groupe, l'individu Aristote trouva donc accueil, soutien et enseignement, comme le citoyen athénien s'insérait au sein de sa famille, de sa phratricie, de son dème et de sa tribu. Si bien que l'on voit Aristote intégrer avidement non seulement l'acquis de la philosophie platonicienne, mais encore une vaste culture, en particulier mathématique, qu'il complétera dans ses voyages. Il est donc nécessaire pour le Stagiritique de se déterminer en tant que philosophe en fonction de toutes les écoles. Cependant, ce milieu lui communiqua aussi ses prétentions : à savoir la coupure du philosophe avec l'homme vulgaire ou le citoyen ordinaire. Le membre de l'école philosophique n'est pas seulement un individu à part, il est aussi un individu supérieur. Ce sentiment transparaît particulièrement chez Aristote dans sa confiance naïve envers les sciences mathématiques, la géométrie en particulier, pour résoudre les problèmes de la cité, même si ses conceptions en la matière sont différentes de celles des

Pythagoriciens et de celles de Platon et de son école, mais aussi dans son désir de purger le citoyen de ses passions. C'est par l'école bien sûr qu'il put acquérir et conserver ces convictions-là. Mais, à la fin du IV^e siècle, ces travers, combinés au fait que l'individu Aristote n'est pas par la pratique un citoyen, font que la *Politique* se désintéresse de tout un pan de la vie civique, à savoir les groupes politiques, les dèmes, les tribus, ainsi que d'autres formes politiques que celle de la cité, comme le *koinon*. L'individualisme aristotélicien, caractérisé par le désir de constituer un immense savoir, se retourne en ce domaine contre lui-même. Dès lors, la *Politique* montre ce que pouvait être l'ambition politique de l'école philosophique dans la cité. D'abord, réserver le meilleur du maître à un auditoire ou à des lecteurs spécialisés, ce sont les discours ou écrits ésotériques. Ensuite, s'adresser à un plus large public, ce sont les discours exotériques. La *Politique* elle-même est écrite pour un *nomothète* capable de fonder une cité ou de réformer les institutions. Placé entre le philosophe et l'homme politique - le *politikos* chargé de l'application politique concrète -, le *nomothète* se présente, grâce à sa *phronèsis* qui établit un lien entre l'universel et le particulier, comme un médiateur entre le philosophe et le citoyen ordinaire. Il est donc paradoxal que l'individu Aristote, le philosophe qui a ouvert aux cités ordinaires les acquis de sa science théorique, ait pu ainsi mettre entre le citoyen et lui des écrans. C'est que, en tant que membre d'une école, puis en tant que fondateur du Lycée, il n'est plus seulement un individu, mais le participant actif à une communauté qui par ses activités se place au-dessus de la vie civique ou de la vie ordinaire. Le savoir philosophique aristotélicien se trouve en effet tourné vers l'étude de toutes les connaissances, y compris la perfection du monde céleste. La *Politique* utilise donc largement, pour traduire sa réflexion politique, un vocabulaire spécialisé qui rend compte de toute la démarche intellectuelle du philosophe. Les intermédiaires, *nomothète* et *politikos*, sont chargés d'adapter la pensée philosophique du maître, pour la rendre accessible à des citoyens dont les connaissances tournent autour des lieux communs. Les écoles philosophiques, enfin, ne forment pas seulement des communautés prestigieuses, elles connaissent aussi en leur sein la compétition, l'ancien idéal aristocratique de l'*agôn*. Il est significatif de voir ces écoles s'installer près des gymnases et des lieux de culte héroïque, substituant à l'ancienne notion d'*arété* celle qui leur convient le mieux. Au sein du groupe platonicien, l'individu Aristote s'affirma donc rapidement comme le "Liseur", s'appropriant intellectuellement tout le savoir possible et

le conservant par l'acquisition d'une bibliothèque personnelle; en tant que chef de file de sa propre école, il amassa avec ses élèves une grande documentation, en particulier dans le domaine politique. La *Politique* permet de mesurer particulièrement bien les résultats de cette compétition. A vouloir surpasser les maîtres dans leur activité philosophique, Platon et antérieurement Socrate, Aristote a non seulement dépassé l'esprit polémique antidémocratique et donc anti-athénien de ceux-ci avec les aspects positifs que l'on a remarqués, mais il a maintenu assez artificiellement sa pensée vers des débats qui avaient eu lieu près d'un siècle avant la rédaction de son oeuvre politique personnelle. Si bien qu'étant plus proche par son statut personnel du *cosmopolitès* des Stoïciens que du citoyen philosophe de l'époque archaïque et classique, Aristote n'en tire pas toutes les conséquences et se détourne des nouveautés politiques, y compris les nouveautés installées par Alexandre, pour au contraire sauvegarder des formes de pensée anciennes qui remontaient jusqu'à Homère. L'empirisme du philosophe est en conséquence incontestablement marqué par le désir de répondre mieux que Socrate et Platon aux buts que ceux-ci se proposaient. Alors l'ensemble du savoir aristotélécien sur la cité est constitué par une découpe, au sein de la documentation possédée par le philosophe et à la manière du *magéiros* du rite sacrificiel, des éléments qui convenaient le mieux à la réponse originale qu'Aristote se proposait de fournir aux questions posées par ses prédécesseurs. Découper et reconstituer sont les deux tâches inséparables de la pensée politique aristotélécienne. Dans les deux cas, le goût personnel du Stagirite pour la logique imposa à la *Politique* une vision de la cité - et surtout de ses régimes politiques - tributaire d'une combinatoire logique poussée parfois jusqu'à la manie, ce qui éloigne de fait le texte d'un empirisme réel. La diversité spatiale et temporelle de la cité doit se couler dans une diversité essentiellement logicienne, la seule vue scientifique de la cité selon son auteur. Sûr en ce sens de répondre aux questions fondamentales - toujours les mêmes puisqu'elles n'avaient pas reçu encore de solutions correctes -, Aristote a la prétention de combler le fossé établi depuis longtemps entre la cité et le philosophe. Avant Socrate et Platon, Thalès de Milet, Bias de Priène furent des Sages dont les conseils ne furent pas écoutés par leurs concitoyens, Pythagore dut s'enfuir de Samos en raison de la tyrannie, ses élèves connurent beaucoup de déboires, Aristote pensa en refusant la coercition et en proposant le juste milieu amener, au moins pour un temps, le plus long possible, les citoyens de n'importe quelle cité à ce

qu'il y avait de meilleur selon ses études : le juste milieu, soit dans la constitution réformée, soit dans l'excellente cité à créer par le *nomothète* selon les vœux du philosophe. C'est donc bien un individu, qui se considère comme le meilleur des philosophes, c'est-à-dire comme l'individu le plus apte à répondre dans toutes leurs nuances et sans coercition aux questions que se posent les hommes depuis l'origine de la cité, qui propose à la communauté d'hommes libres qu'est la cité son avenir. Avant d'être exilé d'Athènes, le philosophe Aristote pensa donc établir par des intermédiaires, *nomothète* et *politikos*, un lien entre la cité comme communauté et le philosophe comme individu. Pour d'autres, de son temps même, cette volonté ne fut probablement que la marque d'une ingéniosité à tout prix.

BIBLIOGRAPHIE

- G.J.D. AALDERS, Die Mischverfassung und ihre historische Dokumentation in den *Politica* des Aristoteles, *La Politique d'Aristote*, Genève 1964, p. 199-237.
- D. ADAMESTEANU, Le suddivisioni di terra nel Metapontino, *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973, p. 49-62.
- A.W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960.
- F. ADORNO, Nota sul significato di *tuchè* in Aristotele, *Fisica II* 195 b 31-198 a 13, *DArch*, I, 1967, p. 82-93.
- K. ADSHEAD, *Aristotle's Politics*, V, 2, 7, 1302 b 34-1303 a 11, *Historia*, 35, 1986, p. 372-77.
- D.J. ALLAN, The practical syllogism, *Autour d'Aristote, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr. A. Mansion*, Louvain 1955, p. 325-40.
- H.G. APOSTLE, *Aristotle's Philosophy of Mathematics*, Chicago 1952.
- H. (von) ARNIM, *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, Vienne 1924.
- D. ASHERI, Laws of inheritance, distribution of land and political constitutions in Ancient Greece, *Istoria*, 2, 1, p. 1-21.
- P. AUBENQUE, Sur la notion aristotélicienne d'aporie, *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1960, p. 3-19.
- Ibid.*, Théorie et pratique politiques chez Aristote, *La Politique d'Aristote*, Genève 1965, p. 97-114.
- Ibid.*, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966 (2e édition).
- Ibid.*, Aristote et le langage, *AFLA*, XLIII, 1967, p. 85-107.
- Ibid.*, La dialectique chez Aristote, *L'attualità della problematica aristotelica*, *Studia aristotelica III*, Padoue 1970, p. 9-31.
- Ibid.*, *La prudence chez Aristote*, Paris 1976.
- Ibid.*, Politique et éthique chez Aristote, *Ktema*, 5, 1980, p. 211-22.
- P. AUBENQUE, J. BERNHARDT, F. CHATELET, *La philosophie païenne du VI^e siècle au III^e siècle avant J.-C.*, Paris 1973.
- J. AUBONNET, *Aristote. Politique*, 3 t., Paris 1960-1989.
- G. AUJAC, Les modes de représentation du monde habité d'Aristote à Ptolémée, *AFLM*, 16, 1983, p. 13-32.
- M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *Economie et société en Grèce ancienne*, Paris 1972.
- A. AYMARD, *Etudes d'Histoire ancienne*, Paris 1967.
- A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, éd. revue par L. SECHAN et P. CHANTRAINE, Paris 1950.

- H.C. BALDRY, *The Idea of the Unity of Mankind, Grecs et Barbares*, Genève 1962, p. 167-96.
- E. BARKER, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1948, (3e éd.).
- J. BARTHELEMY SAINT-HILAIRE, *La Politique d'Aristote*, 1e éd., Paris 1837.
- M.F. BASLEZ, Le péril barbare : une invention des Grecs ? dans C. MOSSE, *La Grèce ancienne*, Paris 1986, p. 284-96.
- Ibid.*, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris 1984.
- A. BERTHOUD, *Aristote et l'argent*, Paris 1981.
- E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padoue 1962.
- Ibid.*, La dialettica in Aristotele, *L'attualità della problematica aristotelica*, *Studia aristotelica* III, Padoue 1970, p. 33-80.
- M. BERTRAND, Sur l'archéologie de la cité (Aristote, *Politique*, 1252 a - 1253 a), *Histoire et linguistique*, Paris 1984, p. 271-78.
- P.J. BICKNELL, Whom did Kleisthenes enfranchise ? *PP*, 24, 1969, p. 34-37.
- R. BODEÛS, Le premier cours occidental sur la royauté achéménide, *AC*, 42, 1973, p. 458-72.
- Ibid.*, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris 1982.
- Ibid.*, Aristote et la condition humaine, *RPhL*, 81, 1983, p. 189-203.
- Ibid.*, La pensée d'Aristote s'organisait-elle en système ? Réflexions sur l'exégèse d'un philosophe, *Dialogue*, 25, 1986, p. 477-507.
- Ibid.*, Qu'est-ce que parler adéquatement des choses humaines ? La réponse d'Aristote, *RPhL*, 85, 1987, p. 143-70, 329-55.
- Ibid.*, L'animal politique et l'animal économique, *Aristotelica*, Mélanges offerts à M. De Corte, Bruxelles-Liège 1985, p. 65-81.
- J.S. BOERSMA, *Athenian Building Policy from 561/60 to 405/04 B.C.*, Groningen 1970.
- J. BORDES, La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de *politeia*, *Ktema*, 5, 1980, p. 249-56.
- Ibid.*, *Politeia*, dans *la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982.
- Ph. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève 1979.
- Ibid.*, Pan, dans Y. BONNEFOY, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, II, Paris 1981, p. 228-29.
- F. et S. BORSI, *Paolo Uccello*, Paris 1992.
- L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris 1955.
- F. BOURRIOT, *Recherches sur la nature du génos. Etude d'histoire sociale athénienne, période archaïque et classique*, 2 vol., Paris 1976.
- Ibid.*, Le concept grec de cité et la *Politique* d'Aristote, *IF*, 46, 1984, p. 193-202.
- A.C. BRADFORD, Did Spartan women rule Spartan men ? *AncW*, 14, 1986, p. 13-18.
- R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris 1982 :
- "Sur la formule aristotélicienne *ho poté on*", p. 137-42.

- "En quel sens peut-on parler d'une priorité de la substance quant au temps ? Aristote, *Métaphysique*, Z, I, 1028 a 31 ss.", p. 163.
- E. BRAUN, *Das dritte Buch der aristotelischen "Politik". Interpretation*, Vienne 1965.
- P. BRULE, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Besançon-Paris 1987.
- J. BRUNSCHWIG, *Aristote, Topiques*, Paris 1967.
- Ibid.*, *Le liseur, Penser avec Aristote*, Paris 1991, p. 415-16.
- M. BUNGE, *Le lieu et l'espace, Penser avec Aristote*, Paris 1991, p. 483-96.
- S. BYL, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote : sources écrites et préjugés*, Bruxelles 1980.
- P. CABANES, Société et institutions dans les monarchies de Grèce septentrionale au IV^e siècle, *REG*, 93, 1980, p. 326-51.
- Ibid.*, *L'Épire de la mort de Pyrrhos à la conquête romaine*, Paris-Besançon 1976.
- F. CALABI, Despotes e technites. Definizioni essenziali e definizioni funzionali nella *Politica* di Aristotele, *QS*, V, 1979, 9, p. 109-34.
- C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Paris-Lausanne 1990.
- S. CAMPESE, Pubblico e privato nella *Politica* di Aristotele, *Sandalion*, 8-9, 1985, p. 59-83.
- C.-O. CARBONNEL, "Histoire et Historiens". Une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885, Paris 1978.
- P. CARLIER, Etude sur la prétendue lettre d'Aristote à Alexandre transmise par plusieurs manuscrits arabes (I), *Ktema*, 5, 1980, p. 277-87.
- S.A. CECCHIN, *Patrios politeia. Un tentativo propagandistico durante la guerra del Peloponneso*, Turin 1969.
- P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, II, Paris 1983.
- P. CHARNEUX, Phratries et kômai d'Argos, *BCH*, 108, 1984, I, p. 207-27.
- F. CHATELET, *La naissance de l'Histoire*, Paris 1962.
- H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944.
- S.R.L. CLARK, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975.
- M. CLERC, *Les métèques athéniens*, Paris 1893.
- J.N. COLDSTREAM, Dorian Knossos and Aristotle's villages, *Aux origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommages à H. Van Effenterre*, Paris 1984, p. 311-22.
- Ibid.*, *The Formation of the Greek Polis. Aristotle and Archaeology*, Vortr. Rhein.-Westfäl. Akad., 272, 1984.
- G.D. CONTOGIORGIS, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris 1978.
- M. CROISET, *Platon, Oeuvres complètes*, tome I, Paris 1980.
- V. CUFFEL, The classical Greek concept of slavery, *JHS*, 26, 1966, p. 323-42.

- C. DARBO-PESCHANSKI, Thucydide : historien, juge, *Métis*, II, 1, 1987, p. 109-40.
- E. DAVID, Aristotle and Sparta, *AncSoc*, 13-14, 1982-83, p. 67-103.
- J.C. DAVIES, Aristotle's conception of function and its relation to his empiricism, *Emerita*, 37, 1969, p. 55-62.
- Ibid.*, Characteristics of Aristotle's political theory, *Euphrosyne*, 12, 1983-84, p. 189-97.
- J. DAY, Accidents in Aristotle's *Ath. Pol.* 26, 1, *TAPhA*, 92, 1961, p. 52-65.
- J. DAY, M. CHAMBERS, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Amsterdam 1967.
- C. DELACAMPAGNE, L'Etat aristotélicien : une société de sociétés, *Penser avec Aristote*, Paris 1991, p. 579-82.
- R. DESCAT, Notes sur l'histoire du monnayage achéménide sous le règne de Darius Ier, *REA*, 91, 1989, 1-2, p. 15-31.
- M. DETIENNE, En Grèce archaïque : géométrie, politique et société, *Annales ESC*, 3, 1965, p. 425-41.
- Ibid.*, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972.
- M. DETIENNE, J. SVENBRO, Les loups au festin ou la cité impossible, dans M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, p. 215-37.
- P. DUCAT, Sparte archaïque et classique. Structures économiques, sociales et politiques, *REG*, 96, 1983, p. 195-225.
- P. DUCREY, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Paris 1985.
- M. DUFOUR, *Aristote, Rhétorique*, Paris 1960.
- J.-P. DUMONT, *Introduction à la méthode d'Aristote*, Paris 1986.
- M. DURIC, Der erste antike Entwurf des besten Staates, *ZAnt*, 4, 1954, p. 251-60.
- I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957.
- Ibid.*, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966.
- I. DÜRING, G.E.L. OWEN, *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, Göteborg 1960.
- E. EHRENBERG, Von den Grundformen griechischer Staatsordnung, *SHAW*, 3, 1961, 46 p.
- C.W. ELIOT, *Costal Demes of Attica (Phoenix Suppl. 5)*, Toronto 1962.
- Ibid.*, Kleisthenes and the creation of the ten phylai, *Phoenix*, 22, 1968, p. 3-17.
- S.G. ETHERIDGE, Aristotle's practical Syllogism and Necessity, *Philologus*, 112, 1968, p. 20-42.
- G. EVEN-GRANBOULAN, Le syllogisme pratique chez Aristote, *EPh*, Philosophie grecque II, Platon, Aristote, Epicure, Janvier-Mars, 1, 1976, p. 57-78.

- S. EVERSON, L'explication aristotélicienne du hasard, *RPhA*, VI, 1988, 1, p. 39-76.
- J.V.A. FINE, Horoi, Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens, *Hesperia*, Supplément IX 1951.
- M.I. FINLEY, Myth, Memory and History, History and Theory, *Studies in the Philosophy of History*, 4, 1965, p. 281-302.
- Ibid.*, Generalization in the Writing of History, Chicago 1969
- Ibid.*, L'aliénabilité de la terre dans la Grèce ancienne, *Annales ESC*, 1970, p. 1271-77.
- Ibid.*, Les Anciens Grecs. Une introduction à leur vie et à leur pensée, Paris 1971.
- Ibid.*, The ancestral Constitution. An inaugural lecture, Cambridge 1971.
- Ibid.*, L'invention de la politique, Paris 1985.
- E. FLORES, La catarsi aristotelica dalla Politica alla Poetica, *AION (filol.)*, VI, 1984 (1988), p. 37-49.
- J. FOLLON, Réflexions sur la théorie aristotélicienne des quatre causes, *RPhL*, 86, 1988, p. 317-53.
- J.-Cl. FRAISSE, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974.
- K. (von) FRITZ, *The Theory of the mixed Constitution*, New-York 1954.
- Ibid.*, Aristotle's Contribution to the Practice and Theory of Historiography, Howison Lecture, University of California Publ. in Philos. XXVIII, 3, 1957, p. 112-38.
- Ibid.*, Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung, *Histoire et Historiens dans l'Antiquité*, Genève 1958, p. 83-145.
- A. FUKS, *The ancestral Constitution*, Londres 1953.
- D.J. FURLEY, *Two Studies in Greek Atomists, II, Aristotle and Epicurus on voluntary action*, Princeton-New-Jersey 1967.
- Y. GARLAN, *La guerre dans l'Antiquité*, Paris 1972.
- Ibid.*, La défense du territoire à l'époque classique, *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973, p. 149-60.
- Ibid.*, Les esclaves en Grèce ancienne, Paris 1982.
- Ibid.*, Guerre et économie en Grèce ancienne, Paris 1989.
- Ph. GAUTHIER, Le parallèle Himère-Salamine aux IV^e et V^e s., *REA*, 68, 1966, p. 5-32.
- Ibid.*, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972.
- R.A. GAUTHIER, J.R. JOLIF, *Ethique à Nicomaque*, Louvain-Paris, 1958-59.
- S. GEORGOUDI, Quelques problèmes de transhumance en Grèce ancienne, *REG*, 87, 1979, p. 155-85.
- L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.
- F. GHINATTI, *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane*, Rome 1970.
- O. GIGON, *Aristoteles. Politik und Staat des Athener*, Zurich 1955.

- Ibid.*, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, Paris 1961.
- G. GLOTZ, *Histoire grecque*, 3 vol., 5e éd., Paris 1986.
- P. GOHLKE, *Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik*, Vienne 1944.
- V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, Paris 1947.
- Ibid.*, La théorie aristotélicienne du lieu, *Mélanges de Philosophie grecque offerts à Mgr. Dies*, Paris 1956, p. 107-123.
- Ibid.*, La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode, *Zetesis. aangeb. aan. E. de Strycker*. Antwerpen De nederl. Boekhandel, 1973, p. 147-63.
- Ibid.*, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris 1974.
- Ibid.*, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris 1982.
- Ibid.*, Le concept d'autarcie, *Penser avec Aristote*, Paris 1991, p. 583-86.
- Ibid.*, Les causes finales, *Ibid.*, p. 537-42.
- A.J. GRAHAM, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester 1964.
- D.W. GRAHAM, *Aristotle's Two Systems*, Oxford 1987-1990.
- G.-G. GRANGER, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris 1976.
- P. GUILLAMAUD, La médiation chez Aristote, *RPhL*, 85, 1987, p. 457-74.
- F. HAMPL, Poleis ohne Territorium, *Klio*, 1939, p. 1-60.
- W.F.R. HARDIE, Aristotle and the free will problem, *Philosophy*, 43, 1968, p. 274-78.
- P. HARDING, The Theramenes' myth, *Phoenix*, 28, 1974, p. 101-11.
- T. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1949.
- J. HINTIKKA, The individual and the ends of the State. Some aspects of greek way of thinking, *Ajatus* (Helsinki), XXVIII, 1966, p. 23-37.
- S. HODKINS, Land tenure and inheritance in classical Sparta, *CQ*, 36, 1986, p. 388-405.
- J.C. HOGAN, Hippodamus, Aristotle, *Politics* II, 8, 1267 b, *PCA*, 60, 1963, p. 28.
- G.L. HUXLEY, Aristotle as antiquary, *GRBS*, 14, 1973, p. 271-86.
- Ibid.*, Proverbs and antiquarian lore in Aristotle's historical thought, *PCA*, 70, 1973, p. 37.
- T. ILITCH OIZERMAN, Philosophie et sciences, forme et matière, *Penser avec Aristote*, Paris 1991, p. 475-82.
- T.H. IRWIN, *Aristotle's first Principles*, Oxford 1988.
- F. JACOBY, *Attthis, the Local Chronicle of Ancient Athens*, Oxford 1949.
- W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912.
- Ibid.*, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, Oxford 1948 (2e éd.).

- L.H. JEFFERY, *Archaic Greece. The City-States, c. 700-500 B. C.*, Londres 1976.
- C. JOHNSON, Who is Aristotle's citizen ? *Phronesis*, 29, 1984, p. 73-90.
- H. JOLY, *Le renversement platonicien. Logos, epistèmè, polis*, Paris 1974.
- Ibid.*, La maison d'Aristote, ou contribution sur la nature et l'anti-nature dans la théorie aristotélicienne des richesses, *Diotima*, VIII, 1980, p. 48-53.
- J. JOUANNA, Médecins et politique dans la *Politique* d'Aristote (II, 1268 b 25-1269 a 28), *Ktema*, 5, 1980, p. 257-66.
- L. JUDSON, La bataille navale aujourd'hui, *De interpretatione* 9, *RPhA*, VI, 1988, 1, p. 5-37.
- D. KAGAN, *The great Dialogue. History of Greek political Thought from Homer to Polybius*, New-York 1965.
- Ibid.*, *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaca et Londres 1969.
- K. KAHLENBERG, *Beitrag zur Interpretation des III Buches der aristotelischen Politik*, Berlin 1934.
- A. KAMP, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesenstheorie und Polisordnung*, Fribourg-Munich 1985.
- Ibid.*, Die aristotelische Theorie der Tyrannis, *PhJ*, 92, 1985, p. 17-34.
- Ibid.*, Aristotele e l'ottima polis : leggi, politeia, aristocrazia o regno ? *ASNP*, 17, 1987, p. 337-87.
- J. LABARBE, Deux citations homériques d'Aristote, *Aristotelica*, Mélanges offerts à M. De Corte, Bruxelles-Liège 1985, p. 207-26.
- I. LANA, Le teorie egualitarie di Falca di Calcedone, *RSF*, 5, 1950, p. 265-77.
- Ibid.*, L'utopia di Ippodamo di Mileto, *RF*, 40, 1949, p. 125-51.
- D. LANZA, La critica aristotelica a Platone e i due piani della *Politica*, *Athenaeum*, 49, 3-4, 1971, p. 355-92.
- R. LAURENTI, *Genesi e formazione della "Politica" di Aristotele*, Padoue 1965.
- J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote. Etude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris 1970.
- E. LEPORE, Problemi dell'organizzazione della chora coloniale, *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973, p. 15-47.
- M.P. LERNER, *Recherches sur la notion de finalité chez Aristote*, Paris 1969.
- P. LEVEQUE, *La Sicile*, Paris 1980.
- P. LEVEQUE, P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris 1960.
- Ibid.*, Epaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche, *Historia*, IX, 1960, p. 299-312.
- M.A. LEVI, Aristotele e gli storici del IV secolo a. C., *CS*, 7, 1968, p. 715-27.
- Cl. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris 1971.

- E. LEVY, *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris 1976.
- Ibid.*, L'artisan dans la *Politique*, *Ktema*, 4, 1979, p. 31-46.
- Ibid.*, Cité et citoyen dans la *Politique* d'Aristote, *Ktema*, 5, 1980, p. 223-48.
- Ibid.*, Naissance du concept de barbare, *Ktema*, 9, 1984, p. 5-14.
- Ibid.*, Apparition en Grèce de l'idée de village, *Ktema*, 11, 1988, p. 117-28.
- Ibid.*, Métèques et droit de résidence, *L'étranger dans le monde grec*, édité par R. LONIS, Nancy 1988, p. 47-61.
- D.M. LEWIS, Kleisthenes and Attica, *Historia*, 1963, p. 22-40.
- H.G. LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1948.
- G.E.R. LLOYD, *Les débuts de la science grecque de Thalès à Aristote*, Paris 1974.
- O. LONGO, Atene fra polis e territorio en margine a Tuciddide, I, 143, 5, *SIFC*, 46, 1975, 1-2, p. 10-11.
- Ibid.*, La polis, le mura, le navi (Tuciddide, VII, 77, 7), *QS*, 1975, p. 95-97.
- R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Besançon Paris 1979.
- N. LORAU, Thucydide n'est pas un collègue, *QS*, 12, 1980, p. 55-74.
- Ibid.*, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981.
- Ibid.*, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris 1981.
- Ibid.*, Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse, *Métis*, I, 1, 1986, p. 139-61.
- P. LOUIS, Le mot *historia* chez Aristote, *RPh*, 29, 1955, p. 39-44.
- Ibid.*, *La découverte de la vie. Aristote*, Paris 1975.
- M.-M. MACTOUX, *Douleia. Esclavage et pratiques discursives dans l'Athènes classique*, Besançon-Paris 1980.
- A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain 1945.
- S. MANSION, *Etudes aristotéliciennes. Recueil d'articles*, Louvain-la Neuve 1984.
- R. MARTIN, *L'Urbanisme dans la Grèce ancienne*, Paris 1951.
- S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, 3 t., Bari 1966.
- P.A. MEIJER, *Chronologie en Redactie van Aristoteles' Politica*, Assen 1962.
- H. MENDELL, *Topoi on Topos. The Development of Aristotle's concept of place*, *Phronesis*, 32, 1987, p. 206-31.
- E. MEYER, Vom griechischen und römischen Staatsgedanken, *Eumusia, Festgabe für Ernst Howald*, Zurich 1947, p. 30-53.
- D. MICALELLA, Nomotheta e politico in Aristotele. Il problema della soteria tes poleos, *Athenaeum*, 61, 1983, p. 88-110.
- M. MIERI, Biología y taxonomía de las constituciones en la *Politica* de Aristoteles, *RLAF*, 13, 1987, p. 72-85.
- P. MORAUX, *A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue "Sur la justice"*, Louvain-Paris 1957.

- Ibid.*, Quelques apories de la *Politique* et leur arrière-plan historique, *La Politique d'Aristote*, Genève 1965, p. 125-48.
- G.R. MORROW, Aristotle's Comments of Plato's Laws, *Aristotle and Platon in the mid-fourth Century*, Göteborg 1960, p. 145-62.
- Ibid.*, *Plato's Cretan City*, Princeton 1960.
- C. MOSSE, Le rôle des esclaves dans les troubles politiques du monde grec à la fin de l'époque classique, *Cahiers d'histoire*, 6, 1961, p. 353-60.
- Ibid.*, *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques de la crise de la cité grecque au IV^e siècle av. J.-C.*, Paris 1962.
- Ibid.*, Le rôle de l'armée dans la révolution de 411 à Athènes, *RH*, 231, 1964, 1-10.
- Ibid.*, Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique, dans *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, sous la direction de J.-P. VERNANT, Paris 1968, p. 221-29.
- Ibid.*, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris 1969.
- Ibid.*, *La colonisation dans l'Antiquité*, Paris 1970.
- Ibid.*, Comment s'élabore un mythe politique : Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne, *Annales ESC*, 34, 3, 1979, p. 425-37.
- Ibid.*, Lycurgue l'Athénien, homme du passé ou précurseur de l'avenir, *QS*, XV, 30, 1989, p. 25-36.
- Ch. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, Paris 1958.
- Ibid.*, *Aristote. De la Génération et de la Corruption*, Paris 1966.
- W.L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, 4 vol., Oxford 1887-1902, 2e éd. 1953.
- M.P. NICHOLS, The good life, slavery, and acquisition. Aristotle's introduction to *Politics*, *Interpretation*, XI, 1983, p. 171-83.
- E. OLLIER, *Le mirage spartiate. Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'Antiquité grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques*, Paris 1933.
- W. ONCKEN, *Die Staatslehre des Aristoteles*, Leipzig 1870-1875.
- M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford 1969.
- G.E.L. OWEN, *The Platonism of Aristotle*, Oxford 1965.
- J. PECIRKA, *The Formula for the Grant of Enktesis in Attic Inscriptions*, Prague 1966.
- Ibid.*, A note on Aristotle's conception of citizenship and the role of foreigners in fourth century Athens, *Eirene*, 6, 1967, p. 23-26.
- C. PECORELLA LONGO, *Eterie e gruppi politici, nell'Atene del IV sec. a. C.*, Florence 1971.
- P. PEDECH, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964.
- Ibid.*, *La géographie des Grecs*, Paris 1976.

- P. PELLEGRIN, Monnaie et chrématistique. Remarques sur le mouvement et le contenu de deux textes d'Aristote à l'occasion d'un livre récent, *RPhilos*, 172, 1982, p. 631-44.
- Ibid.*, La "Politique" d'Aristote : unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire, *RPh*, 177, 1987, p. 129-59.
- Z. PETRE, Hippodamos de Milet et les problèmes de la cité démocratique, *StudClas*, XII, 1970, p. 33-38.
- O. PICARD, Aristote et la monnaie, *Ktema*, 5, 1980, p. 267-76.
- Ibid.*, Les origines du monnayage en Grèce, dans C. MOSSE, *La Grèce ancienne*, Paris 1986, p. 157-69.
- M. PIERART, *Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des "Lois"*, Bruxelles 1974.
- Ibid.*, Thucydide, Aristote et la valeur de l'histoire, *Aristotelica*, Mélanges offerts à M. De Corte, Bruxelles-Liège, 1985 p. 305-14.
- E. (des) PLACES, *Platon, Oeuvres complètes, Les Lois (III-VI)*, XI, Paris 1965.
- F. (de) POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, Paris 1984.
- C.Th. POWELL, Why Aristotle has no philosophy of history, *HPhQ*, IV, 1987, p. 343-57.
- C. PREAUX, L'élargissement de l'espace et du temps dans la pensée grecque, *BAB*, 54, 1968, p. 208-67.
- (Les) *Présocratiques*, édition établie par J.-P. DUMONT, avec la collaboration de D. DELATTRE, J.-L. POIRIER, Paris 1988.
- P.J. RHODES, *A commentary on the Aristotelician Athenaiion Politeia*, Oxford 1985.
- P. RICOEUR, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris 1982.
- E. RIONDATO, *Historia ed empeiria nel pensiero aristotelico*, *GM*, 9, 1954, p. 303-35.
- Ibid.*, *Storia e Metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padoue 1961.
- J. RITTER, Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles, *PhJ*, 74, 1966-67, p. 235-53.
- A. RIVAUD, *Platon, Oeuvres complètes, Timée, Critias*, t. X, Paris 1970.
- L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris 1967, (2e éd.).
- R. ROBINSON, *Aristotle's Politics*, Oxford 1962.
- P. RODRIGO, D'une excellente constitution. Notes sur *Politeia* chez Aristote, *RPhA*, 5, 1987, p. 71-93.
- G. ROMEYER DHERBEY, *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne 1983.
- Ibid.*, Le statut social d'Aristote à Athènes, *RMM*, 91, 1986, p. 365-78.
- J. (de) ROMILLY, Le classement des constitutions jusqu'à Aristote, *REG*, 72, 1959, p. 81-99.
- Ibid.*, Histoire et philosophie. Naissance de la philosophie politique en Grèce, *Diogène*, 88, 1974, p. 66-85.
- Ibid.*, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris 1975.

- Ibid.*, Cycles et cercles chez les auteurs grecs de l'époque classique, *Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1975, p. 140-52.
- Ibid.*, La notion de "classes moyennes" dans l'Athènes du Ve siècle av. J.-C., *REG*, 100, 1987, p. 1-17.
- Ibid.*, Le fait politique, *Penser avec Aristote*, Paris 1991, p. 569-72.
- W.D. ROSS, *Aristotelis Politica*, Oxford 1957.
- J. ROUGE, Conceptions antiques sur la mer. Littérature gréco-romaine et géographie historique, dans R. CHEVALLIER, *Mélanges offerts à R. Dion*, Paris 1974, p. 275-83.
- D. ROUSSEL, *Les historiens grecs*, Paris 1974.
- Ibid.*, Tribu et cité. Etudes sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique, Besançon-Paris 1976.
- E. RUSCHENBUSCH, Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes, *Historia*, VII, 4, 1958, p. 398-424.
- F. RUSSO, Physique et mathématisation, *Penser avec Aristote*, Paris 1991, p. 487-510.
- S. SAID, Grecs et Barbares dans les tragédies d'Euripide. La fin des différences ? *Ktema*, 9, 84, p. 27-53.
- C. SAMARAS, *Die demokratische Theorie bei Aristoteles mit Rücksicht auf Platons Lehre vom Staat*, Salzbourg 1971.
- E. SCHUETRUMPF, *Die Analyse der Polis durch Aristotele*, Amsterdam 1980.
- Ibid.*, Platonic methodology in the program of Aristotle's political philosophy, *Politics*, IV, I, *TAPhA*, 119, 1989, p. 209-18.
- P.-M. SCHUHL, *L'oeuvre de Platon*, Paris 1954.
- L. SICHIROLLO, Aristote : anthropologie, logique, métaphysique. Quelques remarques sur trois essais d'E. Weil, *ArchPhilos*, XXXIII, 1970, p. 491-509.
- W. SIEGFRIED, *Aristoteles. Aufzeichnungen zur Staatstheorie (Politik)*, Cologne 1967.
- N.D. SMITH, Aristotle's theory of natural slavery, *Phoenix*, 37, 1983, 109-22.
- Ibid.*, Plato and Aristotle on the nature of women, *JHPh*, 21, 1983, p. 467-78.
- F. SOLMSEN, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Ithaca-New-York 1960.
- E. SOMMERFELD, *Ökonomische Analyse bei Aristoteles. Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker*, Berlin 1983, p. 250-54.
- R. STARK, *Aristotelesstudien*, Munich 1954.
- Ibid.*, Der Gesamtaufbau der aristotelischen Politik, *La Politique d'Aristote*, Recueil de la Fondation Hardt (XI), Vandoeuvres-Genève 1965, p. 1-35.
- F. SUSEMIHL, *Aristotelis Politica*, Leipzig 1879, texte revu en 1929 par O. IMMISCH.
- J. SVENBRO, A Megara Hyblaea : le corps géomètre, *Annales ESC*, 37, 1982, 5-6, p. 954-57.

- W. THEILER, *Bau und Zeit der aristotelischen Politik*, *MH*, 9, 1952, p. 65-78.
- M.N. TOD, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, II, Oxford 1948.
- J.O. THOMSON, *History of Ancient Geography*, Cambridge 1948.
- J.S. TRAILL, The political organisation of Attica. A study of the demes, trittyes and phylai and their representation in the Athenian council, *Hesperia*, *Supplement XIV*, 1975.
- J. TRICOT, *Aristote, La Métaphysique*, I, Paris, 1970.
- A. URBANAS, *La notion d'accident chez Aristote*, Thèse dactylographiée, Paris 1982.
- G. VALLET, Espace privé et espace public dans une cité coloniale d'Occident (Megara Hyblaea), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973, p. 83-94.
- D. VANDERWAEREN, Un faux témoignage d'Aristote : *Politique*, IV, 1297 b 16-24, *Historia*, 22, 1973, p. 177-90.
- H. VAN EFFENTERRE, *La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, Paris 1948.
- Ibid.*, *L'histoire en Grèce*, Paris 1967.
- C. VATIN, *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, Paris 1984.
- J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962.
- Ibid.*, Espace et organisation politique en Grèce ancienne, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1, Paris 1971, p. 207-29.
- Ibid.*, Ebauches de la volonté dans les tragédies grecques, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 1, Paris 1972, p. 43-75.
- P. VIDAL-NAQUET, Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne, *Annales ESC*, 1968, p. 947-64.
- Ibid.*, Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 1, Paris 1972, p. 159-84.
- Ibid.*, La tradition de l'hoplite athénien, dans *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, sous la direction de J.-P. VERNANT, Paris 1968, p. 161-81.
- Ibid.*, Les esclaves grecs étaient-ils une classe ? *Raison présente*, 6, 1968, p. 20-42.
- Ibid.*, Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'Utopie, *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris 1970, p. 63-80.
- Ibid.*, Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*, *Annales ESC*, 25, 1970, p. 1278-97.
- Ibid.*, La démocratie grecque vue d'ailleurs, Paris 1990.
- S. VILATTE, Aristote et les Arcadiens : *ethnos* et *polis* dans la *Politique*, *DHA*, 10, 1984, p. 179-202.
- Ibid.*, La femme, l'esclave et le chien, les emblèmes du *kalos kagathos* Ischomaque, *DHA*, 12, 1986, p. 271-94.
- Ibid.*, Art et *polis* : le bouclier d'Achille, *DHA*, 14, 1988, p. 89-107.

- Ibid.*, L'insularité dans la pensée grecque : au carrefour de la Géographie, de l'Ethnographie et de l'Histoire, *RH*, 569, 1, 1989, p. 3-15.
- Ibid.*, Le porc, l'âne, le porcelet et les chefs du peuple des tribus clisthéniennes : des emblèmes pour les citoyens de Sicyone, *DHA*, 16, 2, 1990, p. 115-33.
- Ibid.*, Idéologie et action tyranniques à Samos ; le territoire, les hommes, *REA*, 92, 1-2, 1990, p. 3-15.
- Ibid.*, La nourrice grecque : une question d'histoire sociale et religieuse, *AC*, 60, 1991, p. 5-28.
- Ibid.*, *L'insularité dans la pensée grecque*, Besançon-Paris 1991.
- Ibid.*, Athènes et le concept d'insularité, de la poésie épique à Thucydide, *RBPh*, 1, 1993, p. 5-45.
- E. WEIL, L'anthropologie d'Aristote, *RMM*, 1946, p. 7-36.
- R. WEIL, *Aristote et l'Histoire. Essai sur la Politique*, Paris 1960.
- Ibid.*, Philosophie et Histoire. La vision de l'Histoire chez Aristote, *La Politique d'Aristote*, Genève 1965, p. 159-89.
- Ibid.*, Aristote le professeur. A propos des deux premiers livres de la *Politique*, *IL*, 17, 1965, p. 17-29.
- Ibid.*, Deux notes sur Aristote et l'esclavage, *RPhilos*, 172, 1982, p. 339-44.
- Ibid.*, Les finalités du politique, *Penser avec Aristote*, Paris 1991, p. 573-76.
- D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica*, Princeton 1986.
- U. (von) WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Aristoteles und Athens*, 2 vol., Berlin 1893.
- E. WILL, Sur l'évolution des rapports entre colonies et métropoles à partir du VI^e siècle, *La nouvelle Clio*, 1954, p. 443-60.
- Ibid.*, *Le monde grec et l'Orient. Le Ve siècle (510-403)*, Paris 1972.
- E. WILL, C. MOSSE, P. GOUKOWSKY, *Le monde grec et l'Orient. Le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, Paris 1975.
- R.F. WILLETTTS, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, Londres 1955.
- F. WOLFF, Aristote. *Politique*, III, 9-13, *Phronesis*, 33, 1988, p. 273-96.

INDEX DES NOMS PROPRES PRINCIPAUX, DES ŒUVRES ET DES CONCEPTS ESSENTIELS

- accident, accidentel : 128, 132, 195, 202, 211-224, 226, 231, 237, 298, 321, 346, 348, 364, 368, 375.
- accroissement (de la cité, de l'État) : 135, 137, 139, 210, 216, 248.
- Acropole** : 64-66, 113, 175.
- actuel : 49-51, 86, 115, 254, 319, 335, 348, 355, 363.
- additif, addition : 30-33, 46-47, 57-58, 67, 69, 73-74, 87-91, 97, 106, 110, 114, 134, 140-141, 150, 157, 168, 173, 175, 184-185, 263, 268, 361.
- affranchi, affranchissement : 41-42, 44, 109, 115, 173 et n. 114, 214, 308.
- Agora** : 64-65, 67, 92, 96, 150, 169, 177, 265, 358.
- agriculteur, agriculture : 72-73, 78, 98, 148, 275.
- Alcibiade** : 107 n. 209, 125, 196-199.
- ancien : 49-51, 67, 86, 99-101, 115, 125, 137, 141, 143, 147, 149, 151, 154, 160, 172, 175, 179-180, 195, 199, 210, 225, 252, 254, 258, 263, 265, 279, 288, 302, 304, 307, 312-314, 325, 328, 346, 348, 352, 355, 363, 366-368, 373-375, 382.
- animal (souvent en opposition directe avec divin ou céleste) : 36, 42- 44, 46, 54-55, 71-72, 78, 80, 90, 157, 174, 184, 203, 207, 219, 227, 232, 235, 290, 339-340, 347, 365.
- apoikia* : 48, 70, 75, 93, 96.
- aporie, aporétique : 17-18, 19 et n. 5, 103-104, 123, 126-127, 134, 150-152, 154-155, 157, 163, 165, 190, 196, 202, 225, 231, 238, 295, 334, 371, 374.
- Arcadie, Arcadien, arcadien** : 88-89, 99, 117, 148-149, 321-322, 361, 367.
- archaïque : 16, 91, 94, 123, 136, 143, 175, 201, 259, 321, 323, 347-348, 382.
- archè, archein* : 34, 37, 64, 257, 304.
- Archontat, Archonte : 41, 66, 353-354.
- Aréopage** : 125, 142, 245, 352-353.
- Aréopagitique* : 285.
- Argien, Argos** : 113, 126 n. 265, 135-136, 139-140, 321-322.
- aristocratie, aristocratique : 42, 64, 66, 121, 144-145, 175, 179, 181, 222, 232, 245, 247, 254-256, 258, 260, 272- 273, 277, 280-282,

- 291-292, 294, 298, 303, 312-313, 316, 330, 336-339, 345, 347, 349, 352, 355, 369-370, 372, 381.
- Aristophane** : 93-94, 125, 348.
- arithmétique : 16, 30, 67, 74, 86-89, 156, 158, 180, 184, 261, 263, 267-268, 281, 359.
- artisan, artisanal, artisanat : 15, 45, 63, 78-80, 97-98, 109, 115, 150-151, 156, 170 et n. 111, 172, 204, 230, 275.
- Asie Mineure** : 39, 76, 172, 288, 378, 380.
- Assemblée : 51, 61, 63, 66, 67, 103, 147, 150, 263, 278, 281, 344.
- astronomie, astronomique : 180, 265.
- Athènes, Athénien, athénien** : 15, 17, 29-30, 41-42, 46 n. 53, 61-63, 65-69, 77, 85-86, 91-96, 104, 107-112, 119, 123, 125-127, 129, 135, 142-143, 151-153, 163-166, 170, 177-179, 181, 183-184, 198-199, 200-201, 204, 210, 213, 259, 265, 285, 298, 309, 313-314, 318, 323, 334, 347-348, 351-358, 360-361, 364, 366-367, 377-380, 383.
- Atthidographes, Atthis** : 197.
- Attique, attique** : 47, 63-66, 85-86, 91-93, 95, 113, 119, 163, 178, 180, 197.
- atuchia* : 208, 220-221.
- autarcie, autarcique : 53-54, 73-75, 89, 120, 157-161, 163, 165, 169, 231, 234, 365.
- avenir : 246, 249, 264, 285, 291, 331, 355, 358, 375-376, 383.
- Babylone, Babylonien** : 76, 90, 114, 258, 357.
- banausos* : 79, 115-116, 143, 157, 159, 189-190, 232, 275, 340.
- banquet : 96, 169, 176-177, 222, 329, 333, 344-345, 348, 367.
- Banquet (Platon)** : 198, 377.
- barbare : 33, 37-39, 51-52, 55, 58, 72-73, 75-77, 81, 90, 99, 102-103, 107, 114, 124-125, 146, 158, 165, 170-172, 189, 198-199, 238, 244, 257-258, 270, 274, 306, 309, 317, 326, 339, 355, 356.
- basiléia* : 254-257, 260, 303-304.
- bien : 28-29, 40, 45, 47-48, 53-58, 68, 71, 77, 83, 85-87, 93, 97, 99, 116-118, 132, 134, 138, 146-148, 154, 168, 214-215, 220, 225, 227, 250-251, 254, 266, 267, 293, 301, 303, 308, 313, 333-334, 344, 359.
- biologique : 287-292.
- but : 56, 234, 280, 288, 304, 342, 355.
- calendrier : 16, 178-180.
- carte : 16, 52 et n. 64, 58 n. 82, 59, 63, 69, 95, 98.
- Carthage, Carthaginois, carthaginois** : 39, 51, 117, 155, 172, 199, 204, 229, 280, 309, 316, 331, 335, 348-351, 358.

- cause, théorie des causes : 56, 102, 116, 138, 146, 154, 156, 162, 177, 194, 197-199, 201-202, 204, 211, 223, 236, 237, 247-249, 273, 276, 285, 287, 292-299, 303-305, 311, 321, 327-328, 353, 357, 362, 365, 373, 375.
- cause finale : 56, 194-195, 200, 233-235, 294, 342, 365.
- cause formelle : 46-47, 60-61, 68, 70, 80, 87, 95-96, 113, 115-116, 118, 120-121, 126, 129, 141-142, 150, 153-155, 160, 168, 170, 173-174, 184, 194, 201, 205, 208, 212, 219, 253, 259, 275, 280, 290-291, 294, 316, 323, 359, 364-365, 374.
- cause matérielle : 46-47, 60, 80, 90, 95-96, 113-114, 117, 121, 126, 128-129, 134, 140-142, 144-145, 150-151, 153-155, 160-161, 168, 170, 173-174, 176, 184-185, 194, 205, 208, 218, 222, 237, 259, 264, 275, 291, 295, 319, 321, 323, 343, 359-361, 364-365.
- cause motrice : 89, 96, 118, 138, 146, 194, 200, 259, 295, 317, 323, 357, 365.
- cavalerie, cavaliers : 136-137, 151, 319, 346-348, 361, 366.
- Cavaliers (Aristophane)**: 125.
- cens, censitaire : 135, 153-154, 210, 232, 277-278, 280-281, 283, 297, 300, 354, 359-360, 367.
- central, centre, centré : 58, 64-65, 69, 113-114, 154, 162-164, 174, 176, 241, 260, 378.
- cercle : 16, 60-61, 63-65, 67, 88, 95, 158, 162-163, 175, 181, 183-184, 259-260, 265.
- chôra* : 16-18 et n. 5, 32, 51, 61, 80, 84, 90-91, 93, 95-96, 103, 118-119, 123 n. 258, 140-142, 145, 147, 149-151, 153-155, 160-162, 166-168, 173, 175, 179, 185, 202, 208, 218, 346, 375.
- chrêmata*, chrématistique : 31, 72-74, 76-77, 80, 249, 360-361.
- ciel : 59-60, 80.
- circonférence : 59, 162.
- circulaire, circularité : 61, 64-67, 69, 87, 88, 94, 103, 129, 163, 175-176, 185, 188.
- cité : 17-18, 27-30, 32-35, 37, 39, 40-42, 45-46, 48-65, 67-75, 78, 81-100, 102-107, 109, 111-115, 117-129, 132, 134-147, 150-160, 162-179, 183-184, 186-189, 194, 196, 198-202, 204-206, 208-211, 215-217, 219-225, 227-234, 236-239, 242, 245, 247, 248-249, 250, 252-255, 257-258, 260-278, 280-284, 286, 289-290, 292-293, 295-296, 300-305, 307-322, 324-332, 334-335, 337-340, 342-356, 358-383.
- citoyen, citoyenneté : 17-18, 38, 42, 45-46, 58, 61-62, 65, 67-68, 70-71, 82-83, 85-87, 90-97, 103-109, 111-113, 115-116, 118-124, 126-127, 133, 135, 139-145, 147, 149-152, 154, 156-161, 166-171, 173-179, 185, 188-189, 201, 204-206, 208-210, 214, 218, 220-222, 228, 231,

- 234-235, 238-241, 243, 245, 248, 251, 254, 261, 263, 269, 275-278, 286, 289, 294, 300-308, 313-314, 319-320, 322-325, 328-329, 331-334, 336-340, 342, 345, 349, 358-362, 365, 367, 369-371, 374, 377-382.
- civique : 16, 51, 60, 62, 67, 73, 80, 83-84, 86, 90, 95-96, 102, 105-108, 109, 111-112, 114, 122-126, 133, 140-141, 143, 149-150, 152, 155, 157, 170, 172, 174-176, 180, 183-184, 216, 222, 237, 241, 263, 284, 307, 317, 328, 333, 340, 345, 366, 379, 381.
- classe : 15, 209, 217, 267, 275, 283, 342, 359 ; classe moyenne : 136-137, 233, 263, 265, 282 et n. 74-286, 294, 301, 337, 354, 360.
- classement, classification : 248, 250, 252-260, 271, 273-279, 280, 295, 312, 315, 317, 342, 347, 349, 374-375.
- classique : 42, 69, 72, 84, 105, 113, 117, 123, 136-137, 144, 147, 179, 198, 320-321, 333, 382.
- clèrouques, clèrouques : 95, 135.
- Clisthène** l'Athénien (ou l'Alcméonide), clisthénien : 15-18, 61-62, 65-69, 92, 95, 111-112, 119, 123, 129, 135, 141, 143, 151-152, 170, 178-180, 263, 314, 352-353, 363, 367, 369.
- coercitif, coercition : 71, 238-240, 250, 266, 271, 370, 382-383.
- colon, colonial, colonie, colonisation : 48-49, 52, 59, 65, 91, 96-97, 118-119, 122, 138, 140-141, 172, 177-178, 184, 204, 210, 239, 265-266, 325, 350, 369, 374.
- combinatoire logique : 247, 286, 291-292, 316, 382.
- commandement, commander : 32, 36-37, 39, 45, 257, 284, 331, 334, 336, 338.
- commerçant, commerce, commercial : 45, 63, 72, 74-75, 77-80, 92, 96, 109, 117, 143, 150, 163, 170 et n. 111, 172, 177, 230, 275-276, 361.
- commun : 33, 46, 49, 55, 63-64, 71, 75, 78-79, 82-83, 85, 92, 95-96, 110, 112-113, 116-117, 119-121, 126, 133, 159-161, 167-169, 172-174, 176-177, 179, 187-188, 190, 201, 205, 222, 226, 228-230, 241, 245, 250, 252-253, 255-256, 260, 262, 264, 266, 268-269, 272, 276, 281, 287, 298, 306, 315, 321, 344-345, 348, 366, 373, 377.
- communauté : 28-29, 36-38, 42-60, 62, 68, 70-71, 73, 75-76, 78-80, 82-87, 89, 95, 97, 99, 102, 105-106, 108-112, 116-118, 119-120, 123, 126, 133, 137, 140, 142, 146, 152, 157, 166, 168, 171-172, 174, 176, 179, 203, 223, 231, 236, 239, 250, 254-256, 258, 263, 266, 268, 284, 295, 317, 320, 333, 344, 346, 350, 356, 380-381, 383.
- composition : 103, 183.
- concentrique : 16, 64, 67, 181, 183-184.
- Conseil : 51, 61, 67, 86, 142, 243, 245, 263, 269, 331, 332, 344, 349, 352-353.

- constitution : 17, 39, 81-82, 104-105, 126, 128, 131-134, 137-138, 145, 149, 153, 155, 168, 186-187, 201, 203, 208, 210, 212, 215-218, 227-230, 232, 236, 241-252, 255-256, 258, 260, 262-264, 272, 274, 276-277, 279-282, 284-292, 294, 298-302, 305, 308-309, 311-316, 320, 323, 325-326, 330-333, 335-336, 338, 341-342, 344, 348-352, 354, 363-364, 366, 370, 372-375, 379, 383.
- constitution correcte, droite, parfaite : 248, 254-256, 260, 264, 271, 274, 280, 290-291, 311-314, 354, 364-366, 369, 372-373, 375.
- constitution défectueuse, déviée ou erronée : 133, 180, 248, 253-256, 260, 264, 268, 270-271, 281, 291, 298, 308, 311-314, 316, 354, 364-365, 372, 375.
- Constitution des Athéniens** (ou *Constitution d'Athènes*) d'Aristote : 15, 17, 61, 66, 101, 143, 179-180, 196, 310, 314, 340, 351, 354, 359.
- Constitution des Athéniens** (Pseudo-Xénophon) : 152.
- Constitution des Lacédémoniens** (Xénophon) : 42, 325, 333.
- continent, continental, continentalité : 91, 93, 142, 321, 323, 343.
- contingence, contingent : 34, 105, 128.
- continuité : 131, 134, 327.
- Corinthe** : 113-114, 126 n. 265, 379.
- cosmologie, cosmologique : 180, 265, 288.
- Cosme (s) : 204, 344.
- cosmos : 64, 75, 86-87, 94, 132, 157.
- côte : 16, 61, 63-64, 143, 178, 183, 198.
- Crète, Crétois, crétois** : 39, 51, 98, 110, 136, 155, 163, 171-172, 177, 186, 203, 221-222, 309, 318, 321, 333, 335, 341-346, 348-349, 351, 379.
- délibératif, délibération, délibérer : 169-170, 203, 206, 209, 227-229, 231, 246, 252, 269, 289, 292, 353.
- démagogie, démagogue : 204, 222, 277, 296-297, 300-301, 303, 307, 330-332, 353.
- dème, démotés, démotique : 16, 47, 61-63, 65, 67, 92, 95, 107, 111, 128, 152, 170, 181, 185, 263, 276, 367, 378, 380-381.
- démocrate, démocratique : 64, 65, 93-94, 96, 119, 123, 135, 141, 147-148, 150, 152, 154, 179, 218, 227, 232, 245, 247, 251, 259, 263, 279-281, 284, 291, 300, 307-308, 314, 316, 330, 348, 352-354, 356, 358, 367-368, 377-378.
- démocratie : 67, 69, 93, 105, 119, 123, 125, 135, 137, 139, 142, 147-152, 154, 163-164, 175, 179, 190, 201, 210, 215-218, 220, 222, 226, 229-231, 235-236, 243-245, 247-248, 251-252, 256, 258-259, 260, 263, 265, 273-274, 276-281, 284, 294, 296-299, 301, 303-304, 312-314, 316, 330-332, 336-337, 349-354, 357, 366-368, 370, 379.

- dèmos* : 64, 66, 94-95, 143-144, 147-148, 153-154, 198, 222, 248, 277, 303, 313, 330, 358.
- dépérissement : 287, 291, 302, 304-305, 365.
- dernier (e) : 135, 278, 352.
- despotès* : 35, 37, 40-42, 45, 79, 98, 189, 254, 307.
- déviatio*n* : 81, 251, 253, 256, 303, 349.
- diokèsis* : 119, 135.
- doulos* : 35, 37, 44, 139, 172, 189.
- dunastéia* : 33, 257, 344-345.
- dunaton (to)* : 17, 132, 224-225.
- dynastie, dynastique : 244, 278-279, 300, 305.
- Ecclésia* : 93, 111, 119.
- échange : 74-76.
- économie : 17, 70, 72-74, 77, 282-283, 359-361.
- Économique* (Xénophon) : 29, 31, 42, 73, 77, 148, 239, 324, 359.
- éducation : 17, 43-44, 72-73, 80, 132, 139, 149, 153, 167, 172, 189, 214, 218, 226, 234, 246, 258, 267-268, 276, 293, 301, 302, 325, 337, 339-340, 343, 370, 375, 380.
- égal, égalitaire, égalité : 65, 67, 97, 142, 144, 173, 236, 251, 258, 262, 267-268, 270, 274, 276-277, 284, 293-294, 314-315, 321, 328, 337-338, 365, 374, 379.
- égalité arithmétique : 247, 265, 283, 285, 293-295, 298.
- égalité géométrique ou proportionnelle : 261-262, 265, 269, 283, 285, 293.
- Égypte, Égyptien* : 172, 210, 357.
- eidos* : 30, 95, 161, 167.
- élection : 243, 245, 257, 281, 286, 332, 337, 349, 352, 367.
- empire maritime : 135, 334, 343.
- empirique, empirisme : 134 et n. 11, 199, 309-313, 315-319, 323-324, 329, 335, 341, 355-358, 362-364, 368, 371, 379, 382.
- encerclement, encercler : 29, 33, 60, 62, 65, 114, 183.
- endechetai* : 132, 224-233, 279.
- enktèsis* : 62, 109.
- entéléchie : 194, 280, 331.
- Éphorat, Ephore : 204, 222-223, 316, 330-332, 335-338, 344, 349.
- Éphore : 144, 197, 287, 309, 341, 345.
- épiclérat : 328-329.
- erreur : 55-57, 70, 81, 86, 90, 137-141, 144-145, 148, 187, 198, 205, 211-212, 236, 247, 249, 250-253, 267-268, 287, 303, 334, 349, 363, 365, 369, 372, 375.

Eschyle : 84, 125.

esclavage, esclave : 29, 37-46, 51, 56, 58, 68, 70-72, 78-80, 92, 97, 102, 106 et n. 206, 107-110, 112, 115-117, 123, 129, 140, 152, 157, 159, 166, 170-174, 189, 205, 212-215, 217, 228, 230, 235, 238-239, 257, 283, 307-308, 352, 354.

espace, espace civique : 15-18, 20, 27, 32-34, 37, 41, 46, 50, 52, 58-59, 61-62, 65-66, 69-70, 80-84, 93, 95, 97-98, 102-103, 105, 112, 114, 116, 121, 124, 128, 129, 134, 142, 149-151, 154, 158-159, 164, 173-174, 179, 183-185, 200-201, 215, 241-242, 264-265, 367-369, 373, 375-376.

espèce : 30, 50, 87-89, 149, 277-278, 340, 364.

essence, essentiel : 33, 40, 44-45, 58, 67-68, 70, 72, 77, 81, 88-90, 95-97, 102-103, 115, 118, 120, 124, 128, 132, 134, 144-146, 154-155, 157-158, 169, 173-174, 184, 186-187, 194, 198, 206, 208, 212, 304, 307, 362.

État : 29-30, 50, 78, 97, 120, 123, 131, 133, 137, 153, 156-157, 168, 214, 239, 251, 256, 266, 276, 278, 286, 363.

éthique : 46, 56, 68, 77, 81, 128-129, 132-134, 138, 202, 217, 226, 228, 234, 238, 250, 252, 287, 299, 306, 360, 366.

Éthique à Nicomaque (Aristote) : 20 n. 12, 29, 44, 63, 233, 260, 263, 268, 282, 295, 302, 370.

ethnè, ethnos : 49, 51-52, 55-56, 72-73, 76, 80, 88-89, 102-103, 114, 117, 124, 146, 155, 157-158, 171, 187, 199, 257, 321, 355, 359, 361, 373.

étranger : 41, 76-77, 105, 110, 112, 115, 123, 141, 157, 159, 163, 171-172, 304, 307, 343, 378, 380.

Euménides (Eschyle) : 125.

eunomia : 157, 163, 338.

Euripide : 125, 313, 348.

eutuchia : 205-208, 210, 220, 222, 233, 238, 264, 284, 292, 295, 297, 330, 333, 371.

événement : 194, 198-199, 211, 223, 233, 237, 298, 313, 315, 321, 327, 353, 356, 375, 377.

excellence : 40, 243, 310, 325, 370, 380.

exemple historique : 98, 146, 172, 200-201, 221-223, 225, 231, 237, 247, 249, 253, 266, 277-281, 295, 305, 308, 310-314, 316-318, 321, 324, 327, 336-337, 340-341, 346, 357.

existence, existentiel : 40, 44-45, 120.

famille : 29-30, 44-53, 55, 59, 67, 70, 73, 75, 87, 102, 109-110, 120, 140, 153, 204, 216, 234, 255, 274, 297, 344, 349, 357, 380.

femme : 37-39, 42-43, 45, 58, 83, 86-87, 99, 152, 203, 209, 222-223, 231, 236, 266, 306-308, 321, 324-329, 334-345.

filiation : 37, 62, 105, 109, 111, 121-124, 140, 144, 151.

fin, finaliste, finalité, fini : 27-28, 33-34, 49, 53-57, 67-68, 77-78, 88, 99, 102, 106, 122, 128, 132-133, 146-147, 159, 183, 187, 194-195, 199, 201-209, 212-214, 217-220, 228, 233-237, 250, 267, 271, 314, 317, 342, 364, 371, 373, 375, 379.

foncier : 79-80, 97, 116-117, 154, 267, 275, 315, 346, 348.

forme : 30, 46, 70, 97, 131, 148, 150, 152, 157, 161, 168, 189, 194-195, 230, 237, 243, 253, 256, 259, 262-264, 271-272, 274, 278-280, 284, 289, 291, 293, 296, 306, 312-314, 321, 335, 343, 345, 354, 367-368, 372, 375.

fortification : 92, 113, 164, 175-176, 358, 365.

fortuit : 139, 203, 208, 210, 219, 222-223, 245.

fortune : 208, 247, 256, 267, 274, 278-283, 298, 301, 349-350, 360.

fortune (au sens de *tuchè*) : 195, 197-198, 202-203, 207, 219-224, 283, 299, 360, 368, 380.

frontalier, frontière : 60-62, 65, 86, 88, 91, 95, 103, 113, 136, 149, 154, 173-175, 183, 185.

futur : 230-233, 237, 263-264, 266, 277, 332, 345, 371, 374.

Gaia, *Gè*, *gè*, *géorgia* : 31, 33, 36, 94, 160.

Géla : 123 n. 258, 125.

génè, *génos* : 15, 53, 121, 124, 255.

général (surtout en opposition directe à particulier) : 196-200, 252, 254-255, 257, 270-271, 273, 276, 290, 300, 303, 311, 326-327, 329-330, 332, 334-338, 340-341, 343, 347, 359, 366-367.

Génération des animaux (Aristote) : 287.

Génération et corruption (Aristote) : 287.

génésis : 36, 38, 42, 45, 70, 111-112, 122.

genre de vie : 72-73, 207, 361, 364.

géométrie plane et dans l'espace, géométrique : 16, 58, 60-61, 67, 81, 84, 88, 94-96, 158, 160, 162, 164, 167, 175-176, 180, 184-185, 243, 245, 255-256, 258, 260-261, 263-267, 281, 285, 289, 300, 316, 364-366, 375, 380.

Gérontes, Gérosia : 316, 331-332, 336-337, 344.

Gorgias : 121.

gouverné, gouvernement, gouverner : 39, 82, 126, 239, 242, 251, 254-255, 262, 269, 270, 274, 276-279, 282, 294, 300-302, 304-306, 308, 312-313, 326, 335, 339, 345, 349, 351, 358, 363.

Grec, grec : 33, 37-9, 41-42, 45-46, 48, 50-52, 54-55, 58, 61, 69, 75-78, 80-81, 84-85, 88, 94, 99, 102, 105-107, 114, 120-121, 123-124, 128-129, 135-137, 146-149, 154, 163, 165-167, 172, 174, 184, 186, 197-199, 202, 205, 216, 221, 231, 241-242, 252-253, 257-258, 260, 265, 274, 282, 287, 292, 308-309, 312-313, 317, 321, 326, 329, 339-340, 343, 347-348, 351-352, 356, 361-362, 367, 369-370, 373, 377, 379-380.

Grenouilles (Aristophane) : 125.

guerre : 31, 41, 71-72, 90-96, 111, 114, 118, 127, 129, 142-146, 148, 160, 162-165, 169, 173, 184, 199, 214, 220, 230, 236, 257, 259, 267, 276, 289, 296-297, 307-308, 314-315, 327, 329, 333, 338, 340, 343, 346-348, 350, 366, 377.

guerre médique : 38, 113, 142, 165, 200, 204, 210, 338, 353.

habitation (voir aussi oikèsis et résidence) : 106-129, 262, 378.

harmonie, harmonique : 67, 141, 315.

hasard : 55, 83, 96, 100-102, 105-106, 132, 139-141, 158-159, 167, 172, 177, 183, 194-195, 199, 201-212, 219-224, 236-237, 246, 275, 283, 292-293, 295, 297-299, 315, 321, 323, 330, 333, 350-351, 353, 360.

Hécaté de Milet : 197.

Hellène, hellénique, hellénisation, Hellénisme : 37, 39, 51, 80, 124-125, 167, 172, 257-258, 270, 274, 312, 318, 347, 350, 356-358, 369, 379.

Helléniques (Xénophon) : 322, 334.

Hermias d'Atarnée : 39, 378, 380.

Hérodote : 38, 42, 50, 139, 152, 181, 197-199, 201, 259, 287, 307, 341-343.

Hésiode : 36, 43, 44 et n. 45, 45, 174, 373.

hétaires : 66, 367.

hiérarchie, hiérarchique, hiérarchiser : 45-46, 48-49, 52-55, 58-61, 64, 70, 79-80, 83, 85, 87, 89, 95, 108, 159, 168-169, 175, 185, 194, 201-202, 230, 234-235, 260, 265, 275-276, 285, 294, 311-312, 314-315, 317, 326, 329, 359, 380.

hilote, hilotisme : 41, 107, 110 et n. 219, 111, 140, 144 n. 38, 149, 171-172, 208, 221, 320-324, 326, 329, 338, 343.

Hippocrate, hippocratique : 287-288, 292, 300.

Hippodamos de Milet : 81, 97-98, 175, 231.

histoire, historien, historique : 20, 28-29, 34-35, 55-57, 62, 77, 81, 84, 88, 91, 97, 99, 105, 119, 121-124, 126-129, 135-136, 138, 146-147 et n. 43, 154, 162-163, 165, 179, 183-184, 186, 196-202, 209, 215-216, 221, 224, 232, 237-238, 242, 246, 249, 253, 257, 265-266, 271, 278,

287, 309, 310-319, 321-324, 326-327, 329, 333-336, 338-339, 341, 343, 345, 348, 351-355, 357, 368, 371, 377, 379.

Histoire des animaux (Aristote) : 52.

Homère : 33, 42, 49-50, 55, 64, 68, 99, 184, 341.

homme : 19, 33, 36-38, 40-44, 46, 50, 53-58, 61, 64, 78-80, 91-92, 98-100, 138-140, 155-157, 180, 183, 188, 197, 202-203, 205-206, 209, 212, 215-217, 222, 225, 232, 234, 238-239, 242, 247, 249-251, 254-255, 259-260, 269, 274, 282, 284, 296, 306, 309, 317, 319, 326-327, 331, 334-345, 354, 368-369, 374-378, 380-381, 383.

honneur : 147, 248, 293-295, 298, 301, 303-304, 308, 326, 331-332, 338, 340.

hoplite : 136-137, 142, 149, 151, 157, 159-160, 163-164, 166, 217, 232, 255, 275, 319, 346-347, 360-361, 366.

hypothèse : 187, 224-231, 238, 294, 368.

idéal : 17, 44, 55-57, 68, 78-80, 129, 155, 160, 173-175, 177-179, 185-187, 189, 219, 226, 228, 232-233, 238-239, 243, 264, 280, 319, 337, 356, 362-368, 371, 381.

île : 32, 64, 88, 91, 93-94, 110, 114, 141, 163, 171, 175, 221, 309, 342-343.

illimité : 74, 76, 79, 89-90, 114, 158-159, 172, 184, 262, 288, 354, 359, 361, 363-364.

indéterminé : 195, 276, 280.

inégal, inégalité : 86, 140, 205, 236, 247, 251, 268, 294.

infanterie légère : 151, 366.

infanterie lourde : 137, 151, 160, 265, 346.

inférieur, infériorité : 139-140, 143, 150, 239, 267-268, 283, 320, 322.

infortune : 220-221, 223, 321.

injuste, injustice : 46, 214, 248, 267-268.

instabilité : 280, 286-287, 289-290, 294-295, 299, 362, 365.

institution : 38, 51, 53, 61, 63, 92, 99, 133, 149, 154, 158, 167-168, 172-173, 194, 201-202, 208, 210, 214, 216, 221, 223-224, 226-227, 236, 242, 245, 249, 263, 265-266, 270, 274, 285, 287, 310, 312, 314-316, 323-326, 328-329, 332-333, 335-336, 339, 344-345, 350-352, 355, 369, 372, 374-376, 378, 381.

insulaire, insularité : 64-66, 110, 113-114, 129, 162-163, 180, 183, 341, 345-346, 351, 369.

intérieur (surtout en opposition directe avec extérieur) : 16, 61, 63-64, 169, 270, 276, 289, 293, 297, 305, 317, 328-329, 332, 369.

Ionie, Ionien, ionien : 15, 259-260, 265-266, 288.

Isocrate : 252, 262, 285, 287, 320, 322-323, 332.

isonomie, isonomique : 16, 64-65, 67, 69, 312, 314.

Italie : 39, 58, 172.

juge, juger : 95, 169, 213, 227, 269, 275.

juste : 46-47, 53, 97, 167, 169, 207-208, 234, 237, 240, 241-242, 246, 249, 251, 258-259, 262-264, 266, 269, 274, 280, 282, 284, 286, 299, 301, 305, 307-308, 312, 316, 332, 335, 337, 365-366, 369-372, 374, 376, 382-383.

justice : 47, 117, 138, 173, 175, 251-252, 254, 268-269, 293, 298, 301, 344, 365.

kômai, kômè : 17, 47-49, 52-56, 58, 62-63, 70, 73, 75-76, 79, 81, 88-89, 96, 101, 115, 117-118, 128, 155, 158, 169-172, 235, 257, 259, 317, 373, 381.

koinon, koinos : 51, 88, 241, 256, 321.

Lacédémone, Lacédémonien, lacédémonien : 107 n. 209, 111, 139, 144-146, 155, 203, 209, 222, 266, 280-281, 305, 309, 316, 318, 320, 323-324, 328, 330-339, 341-342, 344-346, 348-349, 351, 355.

Laconie, Laconien, laconien : 41, 47, 107 n. 209, 110-111, 135, 139, 171, 221-222, 247, 257, 272, 319-322, 335-336, 338-339, 348.

législateur : 69, 131, 160, 245, 270, 284, 293, 315, 325-328, 330-334, 337, 339, 342, 345, 349, 351, 370.

liberté : 40, 72, 172-173, 189, 200, 215, 227, 233, 248, 268, 273, 276-277, 279, 281, 286, 307, 316, 327, 357-358, 370.

libre : 37, 40-42, 46, 70, 78-79, 115, 123, 140, 160-161, 166-167, 177, 212, 214-215, 217, 235, 239, 254-255, 268-269, 274, 278, 287, 383.

lieu, lieu commun : 83-85, 90-91, 95-96, 103, 108-109, 114, 118-120, 123, 128, 137, 140-142, 150, 160, 167, 185, 225, 269, 357, 377-379, 381.

limite, limité : 75, 79, 206-207, 215, 226-228, 232, 236, 249, 250, 260, 268, 273, 278, 288, 294, 331, 333, 339, 344-345, 357, 370.

livre idéaliste : 103, 128, 131, 154, 177, 186, 203-204, 208, 217, 224, 232, 238, 270.

livre réaliste : 128, 131, 138, 154, 159-160, 166, 168, 174, 179, 186, 203-204, 208, 217, 224, 232, 238, 242, 270, 286, 366, 368, 369, 371, 374.

logicien, logique : 28, 34-35, 46, 50-51, 56, 69, 85, 99, 101, 105, 115, 121, 122, 124, 127, 129, 138, 144, 147, 186, 188-190, 215, 217-218, 224, 228-230, 232-233, 238, 275, 295, 324, 328-329, 346, 362, 364, 375, 379, 382.

- loi : 55, 57, 98-100, 102, 106, 123, 131-133, 153, 205, 209, 218, 220, 222, 226, 229, 238, 250-253, 257, 266-267, 269-270, 274, 277-280, 286-287, 292-293, 295, 298, 300, 303, 309, 311, 313-314, 324-327, 329-330, 332, 334-337, 342-344, 352, 354, 366-367, 369.
- Lois (Platon)** : 15, 18, 29, 32, 49, 58, 81, 89-90, 96-97, 100, 148, 158, 162, 164, 176-179, 208, 211, 239, 242-244, 249, 262, 283, 293, 315, 319, 323-326, 330, 336, 348, 369, 379.
- loisir : 115, 143, 147, 160-161, 169, 170, 189, 230, 232, 276, 278, 296, 307, 334, 360.
- Longs Murs : 91, 164.
- Lycurgue de Sparte** : 315, 325, 327-329, 332, 334-335, 337, 342, 352.
- Lysandre** : 334, 338.
- Lysias** : 108 et n. 212, 315.
- Lysippe** : 185, 372.
- magistrat : 63, 86, 133, 158, 177, 228, 245, 269-270, 275, 277-278, 286, 292, 297-298, 300-301, 303, 308, 313, 337, 343-344, 352, 354, 367.
- magistrature : 61, 137, 201, 210, 229, 254-255, 257, 277, 281, 296, 300, 301, 330, 336-337, 348.
- maison : 30-32, 38, 70, 72, 93, 107, 109, 307-308.
- majorité : 67, 215, 226, 263, 277-278, 368.
- mal : 46, 251.
- Mantinée** : 119, 135, 321-322, 325, 367.
- Marathon** : 125.
- marin : 142-143, 166, 276.
- maritime : 142, 164-165, 174, 177, 276, 361.
- mathématicien, mathématique : 61, 88, 158, 180, 216, 226-228, 233, 253, 256 et n. 25, 259, 261-262, 265, 281, 285, 293, 364-366, 368, 375, 380.
- matière : 61, 70, 95, 97, 103, 195, 230, 253, 363, 368, 380.
- mauvais : 131-132, 212, 243, 246, 251, 266, 272, 294, 325, 330, 350, 352, 363, 373.
- médecin, médecine, médical : 84, 245, 287-289, 290, 292, 300.
- médian, (e) : 55, 124, 158-162, 164, 167, 169, 175-176, 232, 243-245, 261, 264, 266-267, 281, 285-286, 289, 300, 316, 331, 365-366, 369-370, 374.
- médiateur (-trice) : 166-167, 174, 178, 256, 261-262, 264, 297, 331, 369, 381.
- médiation : 163-164 et n. 93, 174-175, 179, 183, 188, 264.
- médiatiser : 164, 174, 176, 179, 264.
- médiété : voir *mésotès*.

Megara Hyblaea : 58, 59 n. 83, 265.

Mégare : 62, 114.

meilleur : 131-133, 144, 147-149, 154-155, 159, 167-168, 208, 210, 225-226, 231, 234-235, 239, 243-244, 246-247, 251, 254, 257, 259, 262, 267, 269, 272, 279-280, 282-283, 291, 299, 314, 318, 334, 338, 345, 352, 354, 357, 363, 367, 369-370, 383.

mélange : 66, 161-164, 167, 175-176, 178, 180, 230, 242-244 et n. 5, 245, 261-263, 266-267, 269, 281-282, 298, 301, 316, 331-332, 335, 352, 361, 365, 374.

Mémorables (Xénophon) : 20, 30, 31, 93.

mer : 91, 118, 162-164, 183, 219, 233, 369.

mercenaires : 112, 141, 297, 304, 361, 366.

mérite : 144-146, 158, 265, 276, 285, 293, 298, 308, 338, 340, 349, 355.

Mésogée, mésogée : 64-65, 143, 183.

mésoi, méson, mésos : 64, 232, 241, 256, 265, 267, 281, 283-284, 299, 337, 354, 359, 360.

mésotès (médiété) : 67, 164 et n. 93, 177, 187, 230, 232-233, 238, 240-242, 244 et n. 5, 249, 256, 258, 261-266, 280-281, 284-285, 300-301, 359, 365, 368-373.

Messénie, Messénien, messénien : 41, 111, 123, 135, 144-145, 315, 319, 321-322.

mesure : 193-194, 223, 234, 237, 241, 252-256, 264, 274, 291, 293, 301, 305-306, 308, 338, 340, 349, 356-358, 360, 367, 370, 375.

métabolè : 112, 123, 138, 141, 195, 210, 218, 246, 248, 287-291, 299, 323, 331, 349, 362.

métaphore : 80, 84-85, 87, 95, 117, 126-127, 129, 142, 159, 162, 175, 183-184.

Métaphysique (Aristote) : 20 n. 12, 101, 213, 216, 218-220, 230, 363, 371-373.

mèteque : 106 et n. 206, 107-108 et n. 212, 109, 111, 115, 123, 157, 159, 166, 205, 380.

méthode : 33-34, 38, 40, 44, 49, 50, 69, 77, 82, 103, 131, 140, 165, 179, 188-190, 194, 216, 227, 237-239, 243, 245, 253, 261, 272, 319, 323, 329, 335-356, 369, 371, 373-374, 380.

métrion (to), métrios, métriotès : 241, 267, 289.

métropole : 48, 96, 122, 141.

milieu : 65, 97, 136, 158, 167, 169, 208, 232, 237, 240, 241-242, 245-246, 249, 258-259, 262-264, 266-267, 274, 280, 282, 284-286, 299, 301, 305, 307-308, 312, 316, 332, 337, 365-366, 369-372, 374, 376, 382-383.

minorité : 215, 226, 279, 297, 368, 382.

Minos : 172, 342-343.

misthoi, misthos : 135.

mixte : 230, 261, 263, 281, 315-316, 331-332, 361, 369.

modération : 124, 241, 258, 265, 285, 345, 367.

moitié : 158, 241, 267, 281, 325.

monarchie, monarchique, monarque : 38, 89, 232, 243-244, 254, 256, 258-259, 277-279, 290, 294, 298, 302-305, 307, 312, 316, 331-332, 338, 349, 354-356, 358, 369, 372.

monétaire, monnaie : 74-76, 163, 281-282, 359-360.

moteur : 55-56, 80, 118, 122, 132, 195.

mouvement : 91, 96, 139, 172, 183, 185-188, 193-195, 223, 234, 237, 290, 299, 372, 375-376.

Mouvement des animaux (Aristote) : 89.

moyen (-ne), moyen (le) : 154, 208, 233, 241-243, 249, 261, 267-269, 274, 278, 280, 282-285, 287-290, 292, 299, 300, 307, 318, 334, 350, 357-360, 363-364, 367, 369, 371, 375.

mutation : 55-56, 80, 131, 135, 146-147, 185, 187, 201, 212, 237, 247-249, 259, 285-287, 289-290, 292-299, 302-304, 311, 314, 316-317, 323, 330-331, 335, 338, 344, 347, 350, 352, 354, 357, 362, 364-365, 372, 374.

mythe, mythique : 36, 43, 96, 99-102, 121, 138, 146, 172, 260, 288, 313, 326, 343, 351, 355-356, 363, 373.

naturalisation, naturalisé : 104-107, 135, 139, 209, 293.

nature, naturel : 36-42, 44 et n. 45, 46-48, 50, 53-60, 62, 67, 68-82, 85, 88, 90, 95, 102, 106, 113, 120, 122, 127, 139-140, 148, 151-152, 154-155, 157, 160, 164, 166-170, 172-174, 184, 187, 189, 198-199, 203-206, 208, 212-215, 217, 221-222, 226-228, 230, 234, 236, 238, 246, 249, 250, 253, 255, 258, 268, 283-284, 293, 296, 308, 329, 340, 342-343, 345-348, 357, 360-361, 364, 369-371, 373, 375.

naval : 91, 143, 151, 163-165, 184, 198, 331, 334, 353, 366.

Navarchie, Navarque : 333-334, 338.

nécessité : 200, 213, 215-218, 221, 232, 239, 282, 358, 364, 366, 375, 378.

néopolitai : 111-112, 135, 152, 263.

nombre : 30, 67, 248, 254-256, 259, 269, 279, 282-283, 293, 300, 319, 328, 368.

nomothète : 57, 67-68, 81, 90, 96, 132-133, 138, 155-156, 167-168, 174, 180, 185, 187, 200, 210-211, 219, 222, 263-264, 273 n. 63, 274, 284, 288-289, 292, 370, 378, 380-381, 383.

Nuées (Aristophane) : 94.

numérique : 67, 261-262, 293, 359.

- oikèsis* : 57, 96, 111-113, 115, 122-123, 126-128, 135, 139, 140, 144, 151-152, 159, 171, 179, 185.
- oikia, oikos* : 17, 30-33, 42-44 et n. 45, 45-46 et n. 53, 47-49, 52, 54-56, 58, 62-63, 70, 73, 75, 79-81, 83, 90-91, 97, 101-102, 115, 117, 152, 155, 158, 161, 169-172, 174, 184, 235, 239, 257, 307, 317, 325, 329, 359, 373.
- oikoumène* : 37, 51, 56, 72, 77, 80, 95, 166-167, 183-184, 187-188, 257, 260, 317, 356, 369, 373, 375, 379.
- oliganthropie* : 319-320, 328-329.
- oligarchie* : 105, 147, 151, 164, 175, 210, 215, 216-218, 226, 229-230, 232, 235-236, 243, 245, 247-248, 251-252, 256, 258-259, 273-274, 276-279, 281, 294, 296-299, 301, 304, 313, 332, 337-338, 344, 346-349, 352, 356-357, 360-361, 367-368, 370.
- oligarchique* : 93, 119, 125, 137, 145, 152, 166, 168, 179, 181, 201, 210, 227, 232, 245, 247, 251, 259, 277-281, 284-285, 291-292, 297, 300, 308, 331-332, 336, 346-347, 348, 350, 351-352, 358, 368, 379.
- oligarques* : 116-117, 128, 163, 268, 297, 313, 338, 378.
- omphalos* : 64-65, 175, 180, 183.
- organique, organisme* : 83, 106.
- origine* : 28, 34-35, 45, 49, 58, 62, 81, 84, 94, 96, 101-102, 118-119, 121, 123-125, 129, 135, 139-141, 170, 172, 194, 248, 259, 266, 283, 295, 303, 314, 319, 320, 322, 325, 328, 342, 347, 356, 375, 383,
- orthogonal* : 65, 175, 265.
- ostracisme* : 257, 270, 356.

***Panathénaique* : 320, 332.**

- parfait* : 53, 56, 60, 120, 131-133, 139, 168, 188, 234-235, 247, 282, 298, 317, 332, 340, 373.
- partie* : 38, 62, 168-169, 172-173, 176, 178, 194, 210, 227, 248, 256, 261, 266, 275-277, 280, 282-284, 291-292, 294-295, 308, 311, 315, 317, 322, 338, 340-341, 351, 363-364.
- passé* : 49-50, 52, 55-56, 70, 96, 99, 102, 136, 154-155, 161, 175, 198, 201, 211, 224, 230, 233, 237, 245-246, 249, 253, 258, 264-265, 274, 288, 291, 296, 304, 312-313, 317, 319, 325, 330-331, 341, 346-347, 355, 366-367, 369, 371-372, 374-375, 379.
- pauvre, pauvreté* : 43-44, 136, 139, 143, 145, 151, 174, 204, 210, 215, 223, 226, 228, 232, 248, 268-269, 274, 276-278, 281-284, 301, 307-308, 330, 333, 338, 350, 360, 364, 368.
- paysan* : 15, 94, 143, 149, 179, 346.

- Péloponnèse, Péloponnésien, péloponnésien** : 91-92, 94-96, 113-114, 127, 129, 198, 199, 259, 321, 334, 340, 347, 366, 377.
- péneste** : 107, 110.
- Péri Ouranou (Aristote)*** : voir *Traité du Ciel*.
- Périclès, péricléen** : 57, 91-92, 94, 111, 125, 135, 163-164, 184, 204, 314, 353, 379.
- périèque** : 110 et n. 219, 111, 139, 144 n. 38, 166, 170-172, 189, 320, 343.
- périmètre** : 174-175, 260.
- périphérie** : 139, 174.
- Perse, perse** : 38-39, 58, 96, 114, 118-119, 149, 156, 199, 244, 258, 306, 317, 347, 355-357.
- Persiques (Ctésias)*** : 197.
- peuple, populaire** : 118, 145, 148, 150, 160, 167-168, 184, 209, 245, 257-258, 263, 269, 270, 272, 274, 276-277, 280-281, 296-298, 301, 303, 308-309, 313, 326, 328, 330, 337, 339-340, 343-344, 346, 348-349, 353-355, 367, 369.
- phalange** : 96, 111, 142.
- Phaléas de Chalcédoine** : 81, 97-98, 208.
- Phédon (Platon)*** : 94.
- Phèdre (Platon)*** : 100, 197, 296, 306, 340-341, 364.
- phidities** : 333.
- Philèbe (Platon)*** : 197.
- Philoctète (Sophocle)*** : 125.
- phratries** : 15, 53, 63, 120, 151, 179, 263, 301, 380.
- phusis*** : 31, 39, 45, 185, 351, 370.
- physique** : 36-37, 39-40, 45, 48, 54, 61, 81, 83, 88, 95, 96, 118, 120, 142, 161-163, 167, 175, 180, 184, 195, 205, 207, 212-213, 218-219, 220, 222, 230, 233, 243, 256, 262, 263, 277, 281, 290.
- Physique (Aristote)*** : 20 n. 11, 81, 83, 95, 193, 203-204, 212, 290, 292, 299.
- Pindare** : 65, 165, 199, 307, 365.
- pire** : 133, 150, 251, 257, 280, 283, 291, 318, 344.
- Pirée** : 64, 77, 119, 141-142, 164.
- Pisistrate d'Athènes** : 66, 112, 143, 357-358 (Pisistrate, fils d'Hippias).
- plan** : 46, 48, 52, 95-96, 142, 175, 265, 369.
- Platon, platonicien, platonisme** : 15-18, 27, 29, 30, 33, 37-38, 42-43, 47, 49, 50-51, 57-58, 63, 65, 68, 69, 81-83, 86-87, 89, 93-94, 95-97, 99-100, 102-103, 106, 113, 116, 127-129, 132-133, 140, 154, 155 n. 65, 158, 161 n. 84, 164-167, 174, 176-179, 181, 183-184, 186-187, 193, 197, 208, 211, 223, 225, 230, 238-239, 241-242, 243-244, 247-249, 250, 252, 259, 262, 266-267, 270-271, 283, 285, 287,

- 293-296, 306, 313, 315, 319, 323-326, 330-333, 336, 340-342, 344, 348, 361-364, 368-369, 377, 379-382.
- plêthos* : 30, 89-90, 104, 118-119, 148-149, 151, 155, 157, 255, 277.
- poésie, poète : 196-202, 216, 283, 347, 351, 357, 369.
- Poétique* (Aristote) : 47, 196, 201-202, 295, 309, 341.
- polis* : 17-18, 28-32, 37-39, 47, 54, 56-59, 64-65, 72-73, 75-76, 81, 83-86, 88-93, 99, 101, 104, 109, 114-115, 117, 125-127, 129, 132, 134, 136, 141, 146, 149, 155, 162, 164, 169, 175, 183-184, 187, 199, 203, 205, 209, 216, 235, 239, 257, 259, 265, 311, 317, 351, 355, 363, 373.
- politéia, politéiai* : 16, 33, 39, 111, 128, 133, 201-202, 204, 209-210, 218, 220, 233, 242, 248, 252-255, 257, 259, 270, 272, 299, 302-303, 305-306, 309-310, 313-314, 316, 324, 328-331, 334, 337, 341, 345, 348-349, 351-352, 354, 364, 366, 368-369, 370, 372-373, 375.
- politie : 137, 139, 150, 210, 243, 255-256, 260, 262-265, 268, 270, 273-275, 280-282 et n. 74, 284, 286, 291, 294, 296, 298, 301, 302, 304, 312, 316, 323, 346, 346, 360, 366-370, 379.
- politique : 61-70, 72-73, 76, 81-83, 85, 89, 92-93, 95-96, 102, 106, 110, 112, 114-116, 118-119, 122, 124, 126-127, 129, 131-132, 134-139, 142-144, 147, 149-150, 152, 155, 158-161, 164-170, 175-176, 180, 184-190, 194, 196, 198-201, 203, 210, 215, 217-218, 220, 223, 225-229, 233, 236-239, 241-242, 246, 248-254, 256, 259, 261, 264-265, 268, 270-271, 273-274, 281, 285, 289-290, 294, 297, 299-300, 301-303, 306, 309, 311-315, 319-320, 322-323, 328-329, 331-333, 335-338, 344-346, 348-350, 352-354, 356, 358-374, 377-382.
- Politique* (Aristote) : 17-20 et n. 12, 27-28, 30, 33, 35, 39, 42-44 et n. 45, 45-46, 51-52, 56, 58, 60, 63, 69-70, 74, 77-81, 85-86, 88, 92-97, 99-100, 102-105, 107, 110, 114, 116, 122, 124, 127-128, 129, 131-132, 135, 138-139, 148, 152, 154-155, 157, 161, 163-166, 168-169, 171-172, 174, 177-179, 183-189, 193-194, 198-206, 210-224, 226, 230, 232-235, 237-238, 241-242, 244-249, 251, 254, 258, 259-260, 262, 264-266, 268, 271, 273, 278-279, 282-283, 285-290, 292-293, 299, 302, 309-317, 319, 321, 323-325, 327, 330-331, 335, 337-338, 341-342, 345-346, 350-351, 353-354, 356-358, 359-363, 366-373, 375, 377-378, 381-382.
- Politique* (Platon) : 29, 51, 55, 58, 225, 238, 249, 259, 270.
- Polycrate de Samos : 152, 307, 343, 357.
- polysémie : 159, 161, 261-262, 265, 280.
- populaire : 151, 338.
- population : 123-124, 144, 148-149, 155-157, 162, 164-165, 210, 221, 278, 284, 297, 320, 322.

- port, portuaire : 91-92, 142-143, 164, 175, 358.
- possible : 17, 20, 29, 100, 127, 132, 147-148, 154, 159, 186-188, 202, 207, 220, 224-233, 226-238, 258-259, 261, 263, 266, 272-274, 279, 286, 289-291, 293, 299-300, 302, 311, 314, 326, 328-329, 333, 336, 346, 363, 369, 372, 381-382.
- premier (e) : 46-47, 49, 56, 60, 83-86, 97, 99-100, 117-118, 122, 132, 134, 138-140, 143, 147-150, 158, 163, 184, 203-204, 218, 243, 246-247, 251, 254-255, 264, 268, 270-271, 274-277, 279, 284, 301, 312, 314, 317, 330, 339, 344, 347, 351, 356, 358, 365.
- présent : 49-50, 52, 96, 102, 131, 155, 161, 198, 201, 211, 223, 230, 233, 237, 245, 253, 263, 274, 285, 288, 292, 312-313, 325, 331-332, 346, 367, 371-372, 374, 379.
- principe : 137, 143, 251-254, 267, 293, 332, 350.
- privé : 30-32, 73, 83, 91-92, 95, 98, 103, 116-117, 126, 128, 151, 173-175, 241, 248, 254, 263, 266, 286, 301, 377.
- proportion : 241, 245, 261, 270, 293.
- propriétaire : 79, 110, 149, 151, 169, 346, 348, 360.
- propriété : 45, 80, 97, 103, 109, 115-117, 128, 135, 153-154, 168, 170, 173-175, 266-268, 275, 286, 301.
- Prytanée : 86, 265.
- Pseudo-Xénophon** : 93, 152, 163.
- public : 30-32, 64, 66, 83, 98, 117, 120, 150-151, 173-174, 241, 254, 263, 265, 277, 279, 284, 307, 333-334, 344, 349, 367, 373, 377.
- Pythagore**, pythagoricien : 16, 61, 67, 94, 180-181, 259-261, 265, 280, 293, 381.
- qualitatif : 29-30, 33, 46-48, 53, 58, 60, 70, 72-73, 75, 77, 80, 83, 87, 89, 95, 100, 117, 119, 140, 147, 155-159, 168, 173-175, 179, 184-185, 245, 249, 262, 282-283, 315, 319.
- quantitatif, quantité : 30, 32-33, 45, 47-48, 50, 57-58, 67, 69, 72-75, 77, 79-80, 88-90, 106, 116-117, 119, 134, 139-140, 144, 150-151, 155-156, 158, 174, 178, 184, 249, 261, 263, 282-284, 328-329, 359, 361.
- raté : 40, 105, 206.
- réforme : 66-67, 113, 119, 151, 153, 167, 170, 178-179, 263, 276, 334, 352, 367.
- région, régional : 63-66, 119, 136, 143, 361, 367.
- relation, relationnel : 45-48, 52-53, 55, 58, 60-61, 68, 70, 72, 75, 80, 100, 151, 160, 170, 176, 184-185, 269, 317, 322, 328, 333, 343, 347, 353.
- remparts : 91, 164, 176.

- rentier : 80, 169, 170, 232.
reproduction, reproduire : 36-37, 42, 46, 54.
République (Platon) : 57-58, 81, 83, 86-87, 89, 134-135, 167, 177, 181, 203-204, 209, 223, 228, 230-231, 236, 238-239, 246, 249, 266, 333, 363.
résidence, résider : 57, 96, 104, 106-107, 111, 116, 123, 126.
Revenus (Xénophon) : 109, 359.
révolte : 295, 304-305, 321-323, 329, 343.
révolution : 112, 123, 259, 285.
Rhétorique (Aristote) : 84, 169, 246, 253, 264, 282, 289, 295, 302, 310, 315, 341, 371-372, 377.
Rhodes : 114.
riche, richesse : 136, 139, 145, 151, 215, 217, 226, 229, 248, 267-268, 274-279, 281-284, 296-297, 301, 303-304, 306-308, 326, 338, 347, 349-350, 354, 360-361, 364, 368.
roi, royal, royauté : 29-30, 32, 38, 42, 48-52, 56, 64, 86, 91-92, 115, 117-118, 133, 137, 145-146, 175, 180-181, 204, 209, 216, 225, 239, 254, 257-259, 268, 270, 273-274, 302-308, 312-313, 317-318, 328-338, 344, 346-349, 352, 354-357, 366, 372, 378-379.
Roi (Grand Roi) : 31, 38, 257-258.
rupture : 131, 134, 187.
- Salamine** : 142, 199, 353.
Samos : 93, 119, 358, 382.
salut : 252, 330-331.
sauvegarde, sauvegarder : 37, 42, 46, 70-71, 81, 106, 131-132, 238, 240, 242, 259, 272-273, 282, 286-289, 291, 293, 299-300, 302, 305-307, 316-317, 328-333, 335, 337, 341, 350, 354, 357-358, 363.
schéma (ou *schèma*) : 70, 80, 88, 193, 255, 275, 281, 296, 317.
science, scientifique : 33-35, 43, 46, 71, 82, 88, 98, 105, 122-123, 131, 158, 162, 185, 195, 197, 224-225, 230, 233, 238, 242-243, 249, 250, 260, 262, 265, 281, 285, 289, 335, 359, 362, 364, 375, 377, 380, 381, 382.
semblable : 64, 67, 87, 168, 222, 249, 257, 258, 284, 302, 321.
servile, servilité : 38-41, 43-44, 71, 78-80, 92, 109, 129, 140, 166, 169-172, 189, 213, 221, 230, 238, 321-323, 361.
servitude : 38-40, 129, 245, 320.
Sicile, Sicilien, Sicule : 39, 58, 93, 106, 125, 136, 172, 198-199, 265, 357.
similitude : 175, 220, 221.

Socrate, socratique : 29-31, 33, 37, 65, 86-90, 93-94, 96-97, 99, 103, 106, 117, 126-128, 134-135, 184, 199, 223, 228, 231, 247, 252, 266, 333, 340-341, 363, 377-379, 382.

Solon : 41, 204, 245-246, 269, 284, 314, 351-354, 379.

Sophiste : 121, 127, 259, 273, 378.

Sophocle : 125, 357.

souverain, souverainement, souveraineté : 64, 90-91, 95, 215, 236, 254, 269, 270, 278, 305, 332, 356.

Sparte, **Spartiate**, spartiate : 39, 41-42, 46 n. 53, 51, 58, 91-92, 98, 105, 107, 109-110 et n. 219, 111-113, 135-136, 139, 144-145, 149, 152-153, 165, 171, 176, 186, 208, 222, 265, 298, 314-316, 319-337, 339, 340, 344-345, 352, 355, 379.

spatial : 16-18, 28-30, 32, 36-37, 45-46, 48-49, 51-52, 59, 61-62, 69, 75, 80, 83-84, 89-90, 95, 104, 107, 112, 118-120, 124, 127-128, 134, 141, 143, 146, 151, 154-155, 173, 177-178, 183-184, 186, 187, 194, 196, 216, 245, 249, 265, 311, 346, 351, 368-369, 374-375, 382.

sphère : 59, 60-61, 68-69, 73, 80, 85, 87, 94-95, 129, 175, 184-185, 259-260, 375.

stasis : 86, 138, 141, 251, 294, 297, 360.

Strabon : 65, 111, 345.

stratège, stratégie : 119, 164-165, 257, 336, 349.

sumbainō : 132, 139, 212-224.

sumbēbēkos, *kata sumbēbēkos* : 195, 212, 214-215, 217, 219.

summachia (e) : 88, 114, 117, 165, 321, 334, 340.

supérieur : 55, 256, 266-268, 274, 282-283, 301, 312, 329, 338-339, 367, 380.

surface : 60-61, 88, 162-163, 174-175, 260.

syllogisme, syllogistique : 29, 33, 34 et n. 18, 49, 194, 199, 212, 225, 227.

symétrie, symétrique : 49, 69, 255-256, 260, 277, 279, 311, 375.

synoecisme : 33, 85-86, 92, 114.

Syracuse, **Syracusain**, **syracusain** : 123 n. 258, 125, 136, 141, 165, 305, 307, 378.

syssities : 172, 174, 176, 324.

Tarente : 220, 325.

technè : 70, 118, 204.

Tégée : 321.

téléologie, téléologique : 27-29, 45, 56, 68, 98, 102, 139, 159, 170 n. 111.

télos : 53, 133, 199, 233-237, 289.

- temps : 15-16, 34, 41, 50, 52, 56, 64, 86, 101, 104-105, 121, 124, 134, 140, 143, 147 et n. 43, 159, 179, 183-184, 187-188, 193-194, 195-203, 211, 218, 220, 223, 237, 241-242, 247, 253, 264, 272, 281, 286, 289, 292, 304, 310, 325, 331, 333, 336, 358, 366-367, 375-376, 382.
- terre (ou Terre) : 19, 32-33, 36-37, 47, 60, 62, 65, 67, 77, 80, 85-86, 90-95, 97, 99, 101, 103, 110, 118, 134-135, 145, 149-150, 153-155, 160-164, 170, 173, 180, 183-184, 202, 208, 210, 219, 222, 233, 242, 257, 259-260, 262-263, 269, 282, 319, 322, 328-329, 338, 346, 355, 361, 368-369, 374.
- territoire, territorial : 17-18, 38, 45, 48, 53, 58 et n. 82, 61-62, 64-67, 69, 75, 80, 83-84, 88 92-93, 95-97, 107, 114, 118-119, 123 et n. 258, 124, 128-129, 134-137, 145, 149-150, 154, 160, 162-164, 173-179, 183, 198, 218-219, 265, 295, 315, 346, 350.
- Thalès de Milet : 114, 180, 259-261, 265, 375, 382.
- Théogonie* (Hésiode) : 43, 373.
- théôrein, théoria, théorie, théorique* : 34, 35 n. 23, 40, 43, 45, 50, 57, 68, 70-71, 73, 76-79, 82-84, 87, 91, 98, 102, 106, 120, 128, 140, 214, 217, 223, 226, 228, 230-231, 233, 237, 242, 249, 261, 266, 268, 294-295, 309, 314, 329, 339, 363-364, 374, 381.
- Thésée : 85-86, 92, 313.
- thète : 166, 232, 275.
- Thucydide : 37, 42, 46 n. 53, 49-50, 73, 85-86, 91-93, 99, 102, 125, 136, 144, 197-199, 243, 287, 313, 334, 341, 343, 358.
- Timée* (Platon) : 94, 262.
- tirage au sort : 281, 286, 352.
- Topiques* (Aristote) : 84.
- topos* : 16-17, 18 et n. 5, 61, 63, 83-84, 86-88, 90-91, 95-96, 103, 114, 118-119, 128, 141-142, 159-160, 167, 185, 202, 225, 375.
- tout, le tout : 34, 35, 38, 47, 55, 59-62, 64-65, 67-68, 90, 103, 114, 133, 168, 181, 187-188, 194, 217, 251, 260-261, 268-269, 294, 298, 303, 311, 313, 317, 363-364, 374.
- Traité du Ciel* (Aristote) : 59, 68.
- Travaux et Jours* (Hésiode) : 43.
- tribal, tribus : 15-16, 18, 61, 63, 65-70, 92, 105, 111-113, 119, 128-129, 135, 141, 143, 151-152, 177-181, 263, 301, 363, 367, 380-381.
- trittys, trittyes : 15-16, 61, 63-66, 92, 180, 263.
- tuchè, tugchanein* : 132, 139, 195, 199, 203-211, 219, 221, 223, 292.
- tyran, tyrannie, tyrannique : 31, 66, 101, 105, 108, 112, 133, 135, 143-144, 147-148, 152, 165, 216, 235, 239, 244, 247, 256-257, 260, 273-274, 277-278, 296, 300, 302-308, 312, 314, 318, 330-332, 338-339, 348-349, 352-354, 356-358, 367, 372, 378, 382.

- un (l') : 33, 86-87, 89, 143, 159, 363.
- unité : 85-87, 106, 114, 119-120, 140-142, 167-168, 174, 198, 231, 254, 264, 295, 340-342.
- unité d'action et de temps : 196, 198-199.
- Univers : 35, 59, 80.
- urbain, urbanisation, urbanisme : 16, 58, 62-63, 65, 91-92, 109, 113-114, 129, 148, 150, 154, 163-164, 169-170, 174-175 et n. 123, 176, 178, 265, 361.
- utopie, utopique : 15, 68, 97.
-
- vertu : 44, 79, 115, 120, 150, 168-169, 216-217, 225-226, 228, 232, 235, 255, 268-269, 273, 275, 280-282, 291, 293, 295, 298, 301, 303, 308, 313, 327, 332, 334, 349, 360, 364, 366.
- vice : 82, 319, 331, 335, 337.
- village, villageois : 47, 49, 50-51, 53, 59, 62, 68, 87-88, 102, 170-171, 317, 321.
- ville : 16, 61, 63, 141, 143, 146, 150, 153, 162-164, 173, 175-176, 178, 218, 304, 307, 336, 358.
- vivre : 53-54, 57, 72-74, 77-80, 89, 92, 115-116, 118, 120, 122, 128, 132, 147, 150, 160-164, 168, 171, 184-185, 187-188, 199, 205, 207-209, 211, 215, 219, 221, 228, 233, 236-237, 240, 250-253, 260, 263-264, 267, 273, 275, 278, 280, 283, 286, 295, 298, 306, 312, 317, 328, 334, 359, 361-365, 368-369.
- vivre bien (ou bien vivre) : 53-55, 57-58, 73-74, 77, 79-80, 89, 115-116, 118, 122, 128, 132, 134, 147, 153, 158, 160-162, 168-169, 172, 184-185, 187, 198-201, 205, 207-209, 211, 215, 219, 221, 226, 228, 233, 236-238, 250-253, 260, 263-264, 267, 273-274, 286, 290, 298, 312, 317, 334, 359, 361-363, 365, 369.
-
- Xénophon : 29-31, 37-38, 42-43, 44 n. 45, 47, 58, 63, 69, 73, 77, 86, 93-94, 109, 116, 127-128, 149, 161 n. 84, 166, 184, 189, 197, 239, 307, 322-325, 333, 348, 359, 377, 379.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	7
Préface	9
Introduction	15

Première partie : POSITION DES PROBLÈMES. LA DIMENSION SPATIALE DE LA CITÉ DANS LA *POLITIQUE*

Chapitre I : L'ESPACE DE LA CITÉ	27
A. LE LIVRE I DE LA <i>POLITIQUE</i>	27
1. La définition de la cité	27
2. L'exposé de la méthode aristotélicienne	34
3. Les éléments constitutifs de la cité	35
<i>Reproduction et sauvegarde</i>	36
<i>Le village ou kômè</i>	47
<i>La cité</i>	53
<i>Conclusion</i>	57
4. Le système tribal et l'espace de la cité	61
5. Cité et "économie"	70
B. LE LIVRE II : CONSTITUTIONS IMAGINAIRES ET RÉELLES	81
1. Espace civique et critique de Platon	83
2. Phaléas et Hippiodamos	97
3. Évolution et conservatisme	98
Conclusion	102
C. LE LIVRE III :	
L'ESSENCE DE LA CITÉ CONFRONTÉE À LA RÉALITÉ	103
1. Les naturalisés	104
2. La résidence commune	106
<i>La recherche d'une définition</i>	107
<i>Cause matérielle et cause formelle</i>	113
<i>La 'cause matérielle'</i>	113
<i>La 'cause formelle'</i>	118
3. Temps et espace de la cité	121
Conclusion	126

Chapitre II :	
MUTATIONS ET CONTINUITÉ DANS LA POLITIQUE.....	131
A. LES LIVRES IV À VI : LA SAUVEGARDE DES CONSTITUTIONS....	131
B. LA PERMANENCE DES THÈMES SUR L'ESPACE CIVIQUE.....	134
C. LA CITÉ IDÉALE DU LIVRE VII	155
1. La population	156
2. Le territoire.....	160
3. La nature des citoyens.....	166
4. Les institutions sociales.....	168
5. L'organisation de l'espace dans la cité idéale.....	173
<i>La propriété</i>	173
<i>L'urbanisme</i>	175
<i>Conclusion</i>	177
Conclusion de la première partie :	
la <i>Politique</i> , une philosophie du mouvement.....	183

Deuxième partie

LE CHEMIN ENTRE LA RÉALITÉ ET L'IDÉALISME

Chapitre I : LE TEMPS DANS LA POLITIQUE.....	193
A. DÉFINITIONS.....	193
1. Généralités.....	193
2. Temps historique et histoire dans la philosophie aristotélicienne....	196
B. DU HASARD À L'OPPORTUNITÉ.....	203
1. L'opposition hasard-finalité naturelle.....	203
2. Hasard et esprit de finesse : l' <i>eutuchia</i> dans le <i>vivre</i> et le <i>bien vivre</i>	206
C. DE L'ACCIDENT À L'HISTOIRE.....	212
D. LE POSSIBLE.....	224
E. LA FINALITÉ.....	233
CONCLUSION.....	237

Chapitre II : LE JUSTE MILIEU	241
A. ARISTOTE ET SES DEVANCIERS DANS LA POLITIQUE.....	242
B. L'ERREUR ET LES INSTITUTIONS	249
C. LE CLASSEMENT DES CONSTITUTIONS DU LIVRE III.....	252
1. Ses caractéristiques.....	253
<i>Les critères.....</i>	253
<i>L'axe de symétrie.....</i>	255
<i>La royauté comme transition.....</i>	257
2. L'influence de Thalès et de Pythagore et ses conséquences.....	259
3. Ébauches des solutions futures aux livres II et III.....	266
D. LES NOUVELLES RECHERCHES.....	271
1. La définition du programme.....	271
2. Les classements à l'intérieur des grands types.....	273
<i>Rapports entre l'idéalisme et le réalisme.....</i>	273
<i>La politie ou le juste milieu.....</i>	280
<i>La classe moyenne.....</i>	282
3. Mutations et sauvegarde des constitutions	286
<i>Les limites des modèles biologique et médical.....</i>	287
<i>La théorie des causes et les mutations.....</i>	293
<i>Sauvegarde et juste milieu</i>	299
4. La valeur des exemples historiques dans la Politique.....	309
<i>La fragmentation.....</i>	310
<i>La pratique de l'exemple historique.....</i>	318
5. Réalisme et idéalisme dans la Politique : un bilan	359
CONCLUSION : LA POLITIQUE COMME SOURCE D'HISTOIRE.....	377
Bibliographie	385
Index.....	399
Table des matières.....	421