EN LISANT ARISTOTE.

COMMENTAIRES SUR LE LIVRE III DE *LA POLITIQUE* D'ARISTOTE PAR SANYET.

SOMMAIRE

PARTIE 1 DE 9.
- INTRODUCTION
- (CHAPITRE 1)

PARTIE 2 DE 9.
- (CHAPITRES 2 ET 3)

PARTIE 3 DE 9.
- (CHAPITRE 4)

PARTIE 4 DE 9.
- (CHAPITRE 5)
- (CHAPITRE 6)

PARTIE 5 DE 9.
- (CHAPITRE 7)
- (CHAPITRE 8)

PARTIE 6 DE 9.
- (CHAPITRE 9)

PARTIE 7 DE 9.
- (CHAPITRE 10)
- (CHAPITRE 11)

PARTIE 8 DE 9.
- (CHAPITRE 12)
- (CHAPITRE 13)

PARTIE 9 DE 9.
- (CHAPITRE 14)
- (CHAPITRE 15)
- (CHAPITRE 16)

♦ Partie 1 de 9.

♦ Introduction

Je propose ici de suivre Aristote dans une phase fondamentale de ses recherches politiques. Cela a-t-il du sens de lire un livre isolé, sur les huit qui constituent la Politique ? Je le crois, car pour qui ne connaît pas Aristote, et n'entend pas forcément se lancer dans cette étude, ce livre présente l'approche sur laquelle se développe le reste. Et surtout, cette approche conserve quelque chose d'actuel. Car ses problèmes sont les nôtres. Quels sont les grands types de pouvoirs s'exerçant dans une société ? Leurs manières de s'exercer ?
Le grand débat de fond qui parcourt le livre, reposant sur une première division du genre pouvoir, est celui de la légitimité, et de la composition, de l'équilibrage, des deux grands types de pouvoir observables dans une société : *fermé* (sur un individu) et *ouvert* (à une multitude indéfinie de semblables quelconques). Ou, si on préfère, *individuel* et *collectif*. Avec cela nous avons les éléments à partir desquels construire de la pensée politique. Quant à la manière, on opère avec une deuxième division de ce qui est pouvoir en général. En gros: un pouvoir peut s'exercer ou bien dans l'intérêt propre de son détenteur, ou bien dans l'intérêt commun.
C'est en croisant ces deux divisions qu'on accède aux concepts des divers régimes. Une *oligarchie,* par exemple, se compose d'une répartition de pouvoirs tous du type personnel, et on l'exerce à son profit (le sien et/ou celui de sa classe sociale).
S'ajoute, après une discussion sur ces bases, une étude sur les rapports entre ces deux types (de quelque façon qu'ils soient articulés l'un à l'autre), et un troisième, qu'on avait négligé en première approche. Ce troisième type est plus impersonnel, je veux dire non seulement plus impersonnel que les pouvoirs de type individuel, mais aussi que les pouvoirs de type collectif : c'est ainsi que se présente celui des *lois*.
On commence ainsi à pouvoir se repérer dans un « espace » ou un « système » des régimes. Une difficulté qui se posera à nous tout au long de la lecture est celle du vocabulaire : des termes comme *démocratie*, *république*, *aristocratie*, *royauté*, auront ici des sens parfois différents de leur sens courant. Le livre IV abordera plus concrètement, c'est-à-dire avec une investigation plus poussée des composantes d'une société et de leurs rapports, les manières de composer les pouvoirs.
Notons pour finir cette introduction un trait de la démarche susceptible de décontenancer un lecteur moderne : La discussion prend appui, pour progresser, et à plusieurs reprises, sur une recherche de la *finalité* de la vie en société. Que faisons-nous, à vivre ensemble ? Que pourrions-nous, devrions-nous, faire ?

♦ (chapitre 1)

L'entrée en matière se fait par le biais d'un problème dont nous pouvons facilement trouver des exemples plus modernes, et qui nous parlent : De ce qu'un

pays a pu faire, disons, sous une dictature, doit-on tenir le pays lui-même pour responsable, ou ces agissements doivent-ils être attribués à la seule dictature ? Aristote ne cherche spécialement pas à résoudre ce problème ; il lui suffit d'avoir, en l'ayant posé, mis en évidence des cas où un régime politique ne coïncide pas du tout avec la société. Ce sont les cas où le régime est, comme il le dit plus loin, « dévié » ou « perverti ».

En effet, l'écart entre ce qu'est le pays, la société, le peuple, (polis) et l'ordre politique dans lequel il se trouve (politeia, « république » dans un sens très large) est quelque chose de très variable : il est maximal en cas de tyrannie, où la société subit, de force, un pouvoir qui lui est extérieur. Si on se tourne à l'opposé de cette situation, on voit que l'écart ne peut être tout à fait annulé, mais seulement minimisé : c'est ce qui arrive avec un régime équilibré, ajusté sur les puissances diverses existant, les intégrant à son organisation, et orienté vers le bien commun. Ce régime, diamétralement opposé à la tyrannie dans un « espace des régimes », est appelé du nom même du genre entier pour les régimes : *politeia*. C'est le bon régime, dans lequel un grand nombre cherche et sert le bien de l'ensemble. Pour ce terme là aussi, nous userons du terme de « république ».

Ce livre commence une recherche sur la *citoyenneté* : Qu'est-ce que c'est que d'être *citoyen* d'une Cité ? Qui, c'est-à-dire quelles classes (on laisse d'abord de côté le cas particulier où un individu prend une place déterminante mais on parlera plus loin des *monarchies*), peuvent, doivent, fournir ces citoyens ?

La réponse proposée est la suivante: Être *citoyen* c'est, en somme, avoir un rôle non négligeable dans l'activité de la Cité (sinon personnellement, du moins en tant que classe), y avoir quelque place, quelque fonction, qui ne réduise pas à n'être qu'un simple exécutant. Oui, rien ne définit mieux, pour faire simple, un citoyen, que sa *participation aux pouvoirs*.

Ces "pouvoirs", ici abordés de manière extrêmement générale et vague, on cherchera plus loin à les voir de plus près, quels champs ils peuvent couvrir, comment ils se coordonnent les uns avec les autres, mais pour cette entrée en matière, nous pouvons commencer en en distinguant deux grands types :

D'un côté des **pouvoirs dits "aoristos"**, ouverts à un grand nombre, exercés en assemblée, qui ne sont attachés à personne en particulier,

De l'autre des **pouvoirs qualifiés de "oristos"**, fermés, nous dirons *personnels*, confiés à un individu (choisi suivant tel ou tel procédé, élection ou succession).

Le pouvoir ouvert n'est présent qu'en démocratie, ou plutôt, plus généralement, que dans des régimes ayant du moins quelque dimension"*démocratique*.

Tout le pouvoir peut fort bien aussi être *approprié* sans reste : n'être présent que sous la forme personnelle : pouvoir *d'untel*. C'est le cas, dans le système des régimes que nous allons esquisser, de tout le bloc (aristocratie-oligarchie-royauté-tyrannie). (Quoique, du côté des aristocraties et oligarchies, il puisse y avoir en quelque sorte du pouvoir ouvert, sur des bases plus restreintes que dans les républiques et démocraties, un « Conseil » des notables, sous peine de tomber en *dynastie* – c'est le nom que donne Aristote aux formes très resserrées d'oligarchie - ou tyrannie.)

Quelles sont les propriétés des assemblées ? Par rapport à la détention de tous les pouvoirs par certaines personnes bien déterminées en nombre limité ? On verra cela plus loin (en arrivant au chapitre 11).

Mais pourquoi ne pas jeter dès maintenant un premier coup d'œil ?

Où ? Quand ? Pourquoi ? Comment ? nous assemblons-nous ? Comment s'ouvrent à une multitude de semblables les questions "Que faire ?", "Que voudrions-nous ?" Mais aussi « Cet accusé est-il coupable ou innocent ? », car les tribunaux peuvent également être constitués en forme ouverte. (Et tout ceci peut d'ailleurs être étendu de l'échelle globale, politique, à celle de toutes les petites "sociétés" plus restreintes.) Autrement dit, nous croyons, quand nous croyons valable la forme « assemblée », au pouvoir d'une société sur elle-même. Par un exercice élargi de la délibération, c'est la multitude qui prend des décisions. La séparation de la fonction gouvernementale ne peut être tout-à-fait annulée, nous l'avons déjà dit, mais on peut la réduire de beaucoup. Les formes ouvertes de pouvoir sont un outil pour cette réduction. Si nous regardons notre situation politique actuelle, on peut dire que c'est bien cela, l'ouverture, qui est tué dans l'oeuf dans une prétendue assemblée comme notre Assemblée Nationale, comédie de pur style oligarchique, où le nombre de paroles audibles est, a priori, réduit à quelques unes, celles des chefs de partis, des « ténors ». Le reste n'ayant, pratiquement, pas la parole, et ne se manifestant que par des applaudissements, ou des huées. Les partis dénaturent l'assemblée par les luttes entre pouvoirs personnels. D'un autre côté, inversement, le titulaire d'une charge peut fort bien l'exercer en s'ouvrant à des avis d'où qu'ils viennent. Autrement dit un pouvoir en principe personnel peut être exercé en quelque sorte de manière ouverte. Ainsi la distinction des deux types est moins nette, moins simple, qu'elle ne semblait l'être à première vue : outre le nombre, compte aussi *l'esprit* dans lequel les pouvoirs sont exercés. Notons aussi qu'en l'absence de véritables assemblées, quelque chose peut en fournir un substitut : *l'opinion publique*. Mais c'est un substitut appauvri, car il manque alors l'effet des délibérations.

Dans quel rapport se trouvent ces pouvoirs ouverts aux formes personnelles ? Dans quel rapport aux lois ? Ce sont des questions qui seront abordées dans la suite.

À quelles conditions l'action de la république peut-elle être considérée comme action *de la société* elle-même ? Ce n'est jamais tout-à-fait le cas, mais ça peut l'être plus ou moins. Il faut progresser vers le plus. Le "nous" que nous employons est-il composé de véritables participants, ou de simples spectateurs ? La république doit être en quelque sorte une projection de la polis, une réduction, mais qui ne tende pas à la séparation, et qui ne la déforme pas trop. La société doit pouvoir s'y reconnaître, ne pas ressentir son régime comme un corps séparé et étranger. La question peut encore se poser ainsi : Comment la société se fait *sujet* de son activité?

♦ PARTIE 2 DE 9.

♦ (chapitres 2 et 3)

Il est vrai qu'on définit, usuellement, la citoyenneté par des conditions plus concrètes : du genre : « est citoyen un fils de citoyen ». Ou « est citoyen qui est propriétaire foncier ». Conditions que l'on peut varier, assouplir ou durcir, pour, selon les besoins du moment, et l'espèce de régime que l'on souhaite maintenir ou instaurer, en accroître le nombre ou le diminuer (exiger par exemple la citoyenneté non seulement du père, mais du grand-père). Mais il y a des limites à l'extension du corps civique : la qualité de la population englobée ne doit pas trop baisser.
Les définitions de ce genre sont rapidement rejetées comme insatisfaisantes, mais il faut garder en tête que, pratiquement, on est obligés d'avoir recours à une telle définition par *statut* (être fils de, ou né à….). Il s'agit alors d'articuler correctement les aspects *statut* et *fonction*. Les citoyens, sélectionnés dans l'ensemble plus large des habitants par tels ou tels critères, d'âge, de richesse, d'ascendance, doivent être *aptes* à accomplir la tâche attendue d'eux.
Remarquons qu'une définition par l'ascendance indique des régimes où le statut d'homme libre et la noblesse pèsent lourd dans la prise en compte des prétentions rivales. De ce point de vue la différence liberté (être fils de citoyen) et noblesse (appartenir à une famille illustre) n'est qu'une différence de degré.
Les disputes entre partisans de régimes différents viennent de désaccords sur la *justice* qu'il y a à intégrer ou rejeter telles ou telles classes de la population. Ou du moins ils s'expriment dans le débat public en *prétendant* à la justice. Ces gens-là (= les riches, les bons, les nobles, les gens comme vous et moi, qui n'ont rien de spécial…) *méritent-ils* d'avoir voix au chapitre dans la détermination de ce que nous faisons ? Cette question de la justice, posée dans la suite, sera au centre des débats.
Oui, qui *mérite* d'être citoyen, si la citoyenneté ne se réduit pas à un vain titre ? Quelles sortes de gens méritent d'être chargés d'une fonction, ou au moins d'avoir leur mot à dire quand il s'agit de prendre des décisions ?
Ça dépend… De la distribution des mérites, des capacités, dans la population : selon qu'elle est large, ventilée chez presque tous, ou concentrée en quelques uns, c'est cette répartition qui appellera telle forme d'organisation. Et en outre ce qu'on attend d'un citoyen va dépendre de ce qu'on attend de la Cité dans son ensemble.
La question de la justice reprend celle de la permanence de la Cité à travers les changements de régime. Si le pouvoir s'est imposé par la force et n'a pas cherché l'intérêt commun, mais seulement l'intérêt propre de telle ou telle de ses parties, la Cité pourra légitimement refuser de reconnaître pour siens les actes et engagements d'un tel pouvoir.
Cette opposition *domination/intérêt commun,* ou *despotique/politique,* dans les styles de pouvoir, quoiqu'elle non plus ne puisse fournir une division bien nette et tranchée, permet du moins un repérage, et indique une direction, une orientation :

D'où l'on part, et ce vers quoi nous désirons tendre.
L'***intérêt commun***. Son contenu, évidemment toujours difficile, ou pour mieux dire impossible, à énoncer nettement, peut offrir malgré tout une base de concorde : si on s'accorde au moins tous à tâcher de s'en approcher. Cela contient, intègre, une prise en compte des divers intérêts. La question étant, par nature, ouverte, il s'agit d'esquisser les approximations utiles à la mise en forme globale de l'activité. Cette ouverture coïncide bien avec celle des institutions sociales travaillant à son élaboration : multitudes ouvertes plutôt qu'appropriation par un nombre restreint de personnes, si expertes soient elles.
Ainsi la manière d'aborder le bien : par esquisses, ébauches, recherche de grandes lignes, plutôt que par des définitions précises, qui est celle de l'Éthique, est également valable à l'échelle politique. Mais cette manière entraîne, par ailleurs, un handicap de l'aristocratie face aux assoiffés de pouvoir, qui s'appuient solidement sur leurs représentations, courtes, fausses, mais nettes, de leur intérêt (du moins apparent), qu'il s'agit de faire triompher, par tous les moyens, aux dépens des autres.
(On n'a sans doute d'ailleurs pas un si grand besoin, pour la plus grosse part de notre activité quotidienne, d'avancer sur ce contenu insaisissable de l'intérêt commun. Dans l'Éthique, Aristote plaisante sur l'« Idée du Bien » dont la contemplation serait requise pour faire de *bonnes* chaussures.)
Ainsi donc, la société, considérée dans sa structuration politique, étant association (koinônia) de citoyens, selon *qui* est citoyen, et de quelle manière, ce sont des *formes* diverses d'organisation sont possibles : si le grand nombre participe aux prises de décisions, le régime est d'une autre *forme* que si tout dépend d'un seul. Le nombre importe, mais ce n'est pas qu'une question de nombre.
C'est en quelque sorte la reprise des termes de la formule introductive du livre I, mais où le sens était plus large : il contenait toute la variété des diverses communautés/associations intermédiaires (c'est dans les livres VIII et IX de l'Éthique qu'on en parle). Ici, pour réduire la complexité de l'objet d'étude, on privilégie l'élément *citoyen* comme base. C'était la société dans toute son ampleur, toute la variété des groupes qui la composent (incluse d'ailleurs une tendance à un libéralisme, puisque ces groupes peuvent rechercher leur bien sans forcément le comprendre dans sa relation au bien social global), c'est maintenant la société *en tant que gouvernée* (et, autant que possible, en tant qu'auto-gouvernée).

♦ PARTIE 3 DE 9.

♦ (chapitre 4)

Attend-on, exige-t-on, les mêmes qualités d'un homme de valeur et d'un bon citoyen ?

Cette question commande les considérations des chapitres 4 et 5. La discussion est, telle que nous l'avons, malheureusement un peu confuse, mais contient toutefois des éléments importants. (À partir de cette même question, le livre VII suit un autre fil : quelle éducation mettre en place pour faire des citoyens, autant qu'il sera possible, des hommes de valeur ? Mais, dans ce livre VII, la perspective est plus aristocratique : on souhaite que chacun des citoyens passe par les positions de dirigé et de dirigeant, mais on y néglige la dimension démocratique, essentielle dans ce livre III, posée fermement dès le premier chapitre, du pouvoir ouvert.)

En somme, l'enjeu d'une telle question est de savoir si un régime autre qu'une aristocratie est acceptable. Puisque s'il fallait nécessairement posséder des qualités intellectuelles et morales distinguées, passant le niveau ordinaire, pour mériter d'être citoyen, cela voudrait bien dire que seule de tous les régimes l'aristocratie est légitime. On peut penser que cette question était spécialement importante dans le contexte où ces considérations politiques étaient partagées du fait que l'auditoire de ces recherches devait probablement pencher du côté d'un tel régime. On verra plus loin (10) qu'une pure aristocratie souffre d'un grave défaut : celui de laisser les quelconques exclus de tout, et par là rabaissés. (Un autre inconvénient, et non moins grave, étant sa pente irrésistible à dégénérer en oligarchie : les positions éminentes, acquises plus ou moins légitimement par un mérite, cherchent à se maintenir et à se consolider, y compris quand tout mérite a finalement disparu.)

L'aristocratie ne saurait donc être un régime souhaitable, mais elle est importante comme *dimension* d'un régime. Un régime, quel qu'il puisse être par ailleurs, doit tout de même avoir *quelque chose* d'aristocratique (on le verra surtout au chapitre 9).

La tâche est de conserver la communauté, son organisation.

La *conservation*, c'est l'expression *minimale* de la tâche commune, le chapitre 9 insistera sur le fait qu'on ne peut s'en tenir là. Il s'agit de contribuer au maintien de la communauté *en tant* qu'instituée*, structurée. Et donc ce qu'on attend d'un citoyen dépend de ce qu'est le régime. Et inversement : le régime doit être adapté à ce qu'il est raisonnable d'attendre des citoyens : à la répartition des mérites, des capacités, dans la population. (Mais les mérites ne peuvent être estimés que très approximativement. On fait comme un pari sur les mérites. Parions-nous sur nous-mêmes ? Nous les quelconques ? Ou préférons-nous nous en remettre à un maître ?)*

Il doit être possible d'être bon* citoyen *sans faire partie de l'élite. Mais un* dirigeant, *un responsable, doit, lui, être doté de vertus, et

notamment d'intelligence pratique.
Cette intelligence, exigée pour tous les postes personnels, est également attendue de celui qui prend la parole devant une assemblée (on le voit dans la Rhétorique). Elle est quelque chose de plus que le simple jugement de bon sens des membres de l'assemblée, qui ne peuvent pas forcément élaborer eux-mêmes des propositions, mais doivent du moins pouvoir juger celles qui leur sont soumises.
Faudrait-il alors une éducation spéciale pour l'élite dirigeante ?
Autant que possible non, puisqu'on aspire à une large ventilation des pouvoirs dans la société, à éviter leur captation, autrement dit à résister aux mouvements d'oligarchisation. Souvenons-nous que la présence, inévitable, de pouvoir au sein d'une société doit tendre à coïncider au plus juste avec le bon emploi, le plein emploi, des diverses puissances qui s'y trouvent. Ce qui passe par une minimisation de la part des pouvoirs personnels, ou, ce qui revient au même, par le renforcement du pôle des pouvoirs ouverts. Mais pour l'instant ces pouvoirs sont laissés de côté. En restant dans la considération des seuls pouvoirs personnels, il existe une manière d'éviter leur captation :
***Peut-être, mais en tout cas, ce que nous trouvons bon, c'est de pouvoir* et diriger et être dirigé.**
Cet idéal du rapport au pouvoir pointe ce qui est désirable : une aptitude égale, presqu'indifférente, à commander ou à obéir. À quels types de régimes ouvre cette condition ? Au bloc (démocratie-aristocratie). Elle écarte tous ceux qui reposent sur l'amour exclusif du pouvoir, ou même qui le tolèrent, offrant un champ favorable aux désirs effrénés de supériorité.
On peut se demander dans quelle mesure cette double valorisation, d'être tout aussi bien capable de diriger que de suivre, appartenait à la « doxa », à l'opinion commune ? N'est-ce pas là de la part d'Aristote un coup de force dans la discussion, d'intégrer cette demande de rotation des rôles dans la doxa ? Ce n'est pas tout le monde qui pense que chacun devrait être apte à diriger et à être dirigé : ce n'est en tous cas pas l'avis des oligarques ou d'un tyran ! (N'est-ce pas, au fond, postuler quelque amitié *entre nous, car l'amitié possède cette vertu de nous rendre plus semblables, de voiler les écarts qui existent entre nous plutôt que de les faire saillir ? Car cette indifférence au sujet du diriger et du suivre, c'est aussi l'idéal d'une relation amicale. Pensons par exemple à ce qu'est une conversation : on y prend la parole* et *on écoute.) L'initiative circule. Des possibilités de bien apparaissent tantôt à l'un tantôt à l'autre. Celles dont nous sommes l'origine ne peuvent être au mieux qu'un détail de la scène.*
Cette symétrie, ne vaut-elle que pour les pouvoirs personnels ? Pas forcément : chacun peut, dans une assemblée, tantôt participer activement, tantôt s'en remettre à ses décisions. Le bon citoyen ne cherche pas forcément à dire son mot dans toutes les discussions. Ce serait fausser l'esprit d'ouverture qui doit être celui des assemblées.
Certes il existe un pouvoir de type despotique.
C'est d'ailleurs la caractéristique commune aux régimes déviés (le nombre, un, quelques uns, beaucoup, étant de ce point de vue secondaire. L'important est que ce pouvoir s'exerce dans le seul intérêt de celui ou ceux qui le détiennent, au mépris des intérêts des autres.)
***Mais il existe aussi un* autre *type de pouvoir, celui qui convient à des semblables, des personnes libres, et c'est celui-là que l'on appelle proprement* politique.**

Le discours d'Aristote est pour une bonne part un éloge, une défense, de ce type de pouvoir-là. La grande difficulté, l'obstacle, vient de ce que l'idée de pouvoir la plus répandue, celle qui domine dans les représentations quand on parle de « pouvoir » en général, est celle du type despotique, et qu'on perde de vue le pouvoir politique. *C'est celui-ci que nous aussi devons promouvoir, mettre en place dans les diverses institutions. Si du moins nous nous considérons comme des semblables et des personnes libres… Car c'est seulement si nous sommes bien d'accord là-dessus, que c'est de cette manière que nous voulons nous voir les uns les autres, qu'il faut se pencher sur les pouvoirs de caractère ouvert, et les personnels (qui ne sauraient jamais être totalement éliminés), leur balance à faire, et à refaire, suivant l'évolution des situations.*
Et on voit déjà venir avec cette condition pour qu'un pouvoir soit politique *l'importance des* lois *: Car ce principe de symétrie, d'exercice des fonctions par alternance, c'est déjà en quelque sorte de la loi. (Il faut juste ne pas trop attendre des* seules *lois.)*
Il ne faut pas voir ici dans les personnes libres les seuls pauvres*, que cette qualification de "libres" désignera aux chapitres suivants (quand nous nous placerons au point de vue de l'opposition démocratie/oligarchie). Ce sont plutôt ces « aristocrates » qu'on verra pointant sous un ordre monarchique et le défaire dans le schéma historique du chapitre 15, s'affirmant et cherchant un premier partage du pouvoir, puis les "démocratisations", élargissements, d'un tel mouvement.*
Le pouvoir politique (en tant qu'opposé au pouvoir despotique), on n'apprend à l'exercer qu'en y étant, d'abord, soumis soi-même.
À l'opposé de cette voie d'accès au pouvoir, nous rencontrerons au livre IV un portrait des privilégiés, qui ne veulent que commander, et ne veulent pas entendre parler…pour eux… d'obéissance
Le côté expérience est indispensable. À moins d'être un salaud, et de prendre plaisir à en faire baver, ce passage par la position subordonnée permet, en principe, de ne pas oublier que c'est un égal, un semblable, qui se trouve subordonné, lorsque nous accédons à notre tour à quelque autorité.
Il s'agit de réduire autant que possible l'inévitable coupure entre diriger et être dirigé, de désensibiliser ces questions de pouvoir, trop facilement irritantes, car le rapport aux autres (a-t-on la place qu'on mérite ou qu'on pense mériter ? Est-on respecté ?) est toujours délicat, passionnel (on le voit bien dans la partie sur les passions de la Rhétorique). D'investir correctement ce pouvoir en tant qu'objet de désir, jusqu'à la neutralité d'un "faire le job". Le désinvestir, ce serait excessif : il est bon qu'il y ait quelque passion, quelque engagement dans l'exercice. Il faut bien que quelqu'un s'y colle ! Mais il faut qu'on puisse passer aussi, aisément, c'est-à-dire avec plaisir, de la fonction attribuée à la condition privée, au rôle politique de figurant, qu'on ne se croie pas irremplaçable. Et, pour que ce passage puisse être vraiment plaisant, il faut être apte au loisir : avoir bénéficié d'une éducation libérale. (Cela se verra mieux au livre VII).
Cette condition, d'accepter un pouvoir et tout aussi bien d'accepter de le laisser à un autre, cache en fait, sous une apparence simple, anodine, une très forte exigence: puisqu'elle demande encore"*plus* que l'aptitude au pouvoir (qui demande, déjà, beaucoup : il faut de l'intelligence et de la moralité.)
Tout ceci pointerait vers un idéal d'aristocratie démocratique, ou de démocratie aristocratique, dont on se rapprochera si nous savons nous donner une bonne

éducation publique. Une véritable aristocratie est démocratique, grande ouverte au peuple, dans le sens où, consciente de sa faiblesse relative devant les partisans démocrates ou oligarques, elle aspire à être renforcée par les talents naissant dans les classes défavorisées. Elle ne l'est pas en revanche dans le sens où elle distingue la valeur, et refuse la loi du nombre.
La république est visée à partir de deux oppositions : celle entre démocratie et aristocratie, et celle entre démocratie et oligarchie.
La première sur le plan, un peu idéal, des principes, de la valeur intrinsèque des personnes ou vertu, et sans tenir compte des avantages comme richesse ou naissance : Que faire avec des bons et des médiocres ?
La deuxième sur un plan plus concret puisque ce sont démocratie et oligarchie qui dominent dans les constitutions *existantes,* que la distinction en classes s'opère, en fait, non par la *vertu* maispar la richesse*,* quifournissent le gros des partis en lutte. Que faire avec des riches et des pauvres ?
Ce qui favorise la stabilité de la forme république, c'est l'aristocratisation du demos d'une part, et un écart modéré entre les conditions. Or l'apparition, et la domination dans les représentations de la richesse, pour faire vite, de l'argent, la fameuse « chrèmatistique » étudiée au premier livre, a pour effet, à l'échelle politique, d'accroître les écarts de conditions, d'éloigner la fraction oligarchique de l'aristocratie, et par là d'affaiblir celle-ci.

♦ Partie 4 de 9.

♦ (chapitre 5)

Dans ce contexte politique, où l'activité dépend des choix, et donc de discours, c'est l'intelligence qui acquiert une place privilégiée parmi les vertus. Oui, quand il s'agit de penser à nos affaires, et d'en parler, la sagesse, l'intelligence, passent loin devant la tempérance, le courage, et toutes les vertus proprement *morales*. Du moins dès que la Cité est organisée, que ses relations avec ses voisines sont à peu près pacifiées. (Et si tout va encore mieux, ce sont les qualités « sociales » que propose le quatrième livre de l`Éthique qui gagnent en importance, traçant, d'abord dans des sociétés choisies, mais destinées à s'étendre, un idéal qu'on peut rapprocher de celui de notre « honnêteté » classique.)
Le citoyen *doit* être un homme de valeur s'il peut accéder aux postes personnels, mais il peut ne pas l'être si sa participation ne va pas au-delà des pouvoirs ouverts. Pouvant jouer son rôle sans de grandes qualités intellectuelles et morales, il faut, tout de même, que le citoyen moyen atteigne un certain niveau sur ces plans, puisqu'il faut que l'assemblée soit mieux qu'un ramassis.
Le citoyen doit disposer de loisir, ne pas être *absorbé* par sa besogne (artisan) ou ses affaires (commerçant). Ce point de vue est aristocratique (et dans un sens se rapprochant ici du sens courant : mépris des nobles pour le travail). La richesse est tout-à-fait secondaire, du moins dès qu'une modeste aisance est atteinte : c'est le *temps libre* qui fait la différence. Il est entendu que ce temps n'est pas libre pour le divertissement, il l'est pour son amélioration en vertus.
Mais, s'il faut avoir concrètement les moyens d'exercer sa fonction de citoyen, il faut donc en somme être riche ? Comment éviter la pente vers l'oligarchie ? En tâchant de contenir le désir de richesse au niveau de l'aisance. (D'où l'importance d'une discussion du premier livre, faisant effort pour raviver une telle idée de la richesse, contre celle qui la voit comme accumulation infinie.)

♦ (chapitre 6)

En somme, ce qu'est un régime, cela tient à la composition de son corps civique. Autre manière de dire que l'important est *qui* est citoyen. On se rapproche d'un point de vue pratique : Qui, quelle classe (éventuellement réduite à un individu dans le cas de la monarchie), est aux affaires ? Et quel *discours* tiennent ces classes pour faire valoir leur accès au pouvoir comme légitime ?
Une constitution, c'est en somme une mise ordre des divers pouvoirs, et avant tout de celui qui décide des choses importantes. *Qui* doit avoir part à la délibération, à la justice (ainsi qu'au choix du personnel, et au jugement sur les mandats exécutés) ? Cette question de *qui* emporte avec elle celle de la *forme* du pouvoir : car si la base est restreinte à un petit nombre, tout se fera par des pouvoirs personnels, on restera cantonnés à des variations sur le terrain aristocratie/royauté/tyrannie/oligarchie ; si la base est large, si beaucoup sont reconnus *citoyens*, il faudra nécessairement aussi des pouvoirs ouverts, et le

régime sera démocratie, ou république.
Ainsi le pouvoir se présente comme objet de compétition entre classes sociales (on laisse dans un premier temps de côté l'hypothèse de la réduction à un seul individu: roi ou tyran), qui rationalisent leurs prétentions à l'exercer en se basant sur une idée, certes *partiellement* valable, mais inadéquate et partisane de la justice. Qu'il faille suivre la justice, on suppose que cela est reconnu par tous. C'est là une forme faible, minimale, de la concorde, c'est ce qui retient les luttes pour le pouvoir de tourner à la guerre civile, où la force armée l'emporte sur les discours.
Mais, avant d'écouter les discours des uns et des autres à l'appui de leurs prétentions, voyons d'abord **en vue de quoi** nous formons société.
Remarquons que la question reste ouverte *pour nous*. Mais il y a diverses manières de *faire avec* cette ouverture : fermeture artificielle autoritaire, béance, conflit, conférence... Quelles sont les bonnes manières de nous la poser ? Dans un sens, le seul fait de la poser est déjà un acte aristocratique. Pour d'autres, la question ne se pose même pas : on trouve évident que chacun doit suivre son intérêt.
L'apparition de cette question étonne d'abord dans le cours d'une réflexion sur les *institutions* : on pense spontanément plutôt à des « rouages » du pouvoir, à de la mécanique. Elle est posée parce que nous allons avoir besoin, pour évaluer la légitimité des prétentions concurrentes, d'une détermination plus fondamentale que l'idée de justice même, qui reste trop formelle, en plus d'être l'enjeu d'une interminable querelle. Il faut donc jeter un œil sur la finalité ultime de notre vie en société, et on y reviendra encore. C'est le recours, la boussole, quand nous nous sentons égarés : Que cherche-t-on avec tout ça au fond ? Avec toutes nos activités dans tous les domaines, et la politique parmi elles, qui donne un cadre aux autres ? Mais on ne fait que pointer brièvement dans cette direction, on ne peut s'y maintenir, car à y rester trop longtemps, nous nous retrouverions en fait à parcourir tout le champ de l'éthique. Ainsi, pour le gros de la discussion on se contente d'une compréhension assez sommaire de la finalité : comme « intérêt commun ».
On repart de cette détermination de l'homme marquée au début du premier livre, que l'homme est par nature un être politique, ou social, car on se place ici d'un point de vue plus général que la politique vue par ses institutions du pouvoir. Nous appartenons à un groupe plus grand que la famille, les amis, ou les collaborateurs : nous avons à faire, aussi, avec des gens que nous ne connaissons pas personnellement.
Aristote pense que ce désir de vivre avec les autres dépasse la seule sphère des besoins, des intérêts. Ce "vivre-avec" serait comme un intermédiaire entre le simple vivre, une vie qui ne cherche pas plus loin que ses plaisirs et ses intérêts, et le vivre bien. Tout vivre avec les autres ne suffit encore pas, on le verra au chapitre 9.
Certes l'intérêt compte, mais c'est au fond surtout dans la mesure où il permet d'accéder au vivre *bien*. (On voit dans la rhétorique que le discours délibératif lui-même ne s'en tient pas étroitement à l'intérêt commun - si du moins des aristocrates parviennent à se faire entendre - il prend appui pour persuader sur une vue plus large et plus élevée de ce que c'est que vivre bien.)
On se regroupe pour vivre. Oui il se peut que les hommes s'assemblent pour vivre tout court, sans aspiration à un vivre bien. Mais s'ils en restent là c'est en somme alors du nihilisme. Ou, plus communément, l'association se forme sur des

représentations de ce que c'est que ce *vivre bien,* qui sont trop courtes, trop pauvres : la "réussite", et ses signes. La finalité, je veux dire la vie vraiment bonne, peut être plus ou moins oubliée. Mais on peut remarquer que cet objet essentiel du désir peut travailler sans être explicité. N'y a-t-il pas toujours quelque idée de " ce que ça *devrait* être, de vivre" ? Il faut qu'elle soit posée solidement, qu'elle tienne assez pour inspirer la pratique, sans jamais pouvoir être tout-à-fait définie.
Ce petit développement sur la vie servira, on l'a déjà dit, surtout au chapitre 9 ; on se tourne maintenant sur les *formes* de gouvernement, les relations de pouvoir.
Le dirigeant, dans l'hypothèse plutôt idéale d'un pouvoir tout entier charge, tout au service de la communauté, a, paradoxalement, un point commun avec l'esclave : s'il trouve son intérêt dans l'exercice de sa fonction, ce n'est que par accident. Dans la relation maître-esclave, il est vrai que l'esclave y trouve dans un sens aussi son compte, il n'empêche que l'intérêt servi est d'abord et essentiellement celui du maître. De même le dirigeant correct peut certes trouver son intérêt dans l'accomplissement de sa tâche, mais cet intérêt ne fait que s'ensuivre de l'intérêt positivement recherché, qui est celui des dirigés.
Ainsi le pilote fait partie des passagers. Ou le professeur qui enseigne profite aussi des cours qu'il donne, quoi qu'ils soient tournés tout entiers vers le profit des élèves.
Ce type de pouvoir donne un premier schéma des régimes corrects. Sont corrects, quel que soit le nombre des dirigeants (un, quelques-uns, un grand nombre) les régimes où le pouvoir s'exerce dans le souci du bien des dirigés. (Mais, si on anticipe un peu sur la suite, c'est ce bien de la population dirigée qui manque ici provisoirement d'une détermination essentielle, dans les cas où la base sociale du pouvoir est trop resserrée (un seul ou un nombre restreint) : celle de sa prise en charge *par elle-même* de sa conduite, de ses affaires.)
Ainsi, en principe, le pouvoir est charge, service. Il peut le redevenir à mesure qu'une société se rapproche de sa finalité, de la valorisation de la vertu et du loisir, si on parvient à traiter les maladies, les manies, du désir, de l'investissement. Mais cette caractéristique de ce que devrait être le pouvoir n'est en fait qu'une légère trace, à peine sensible, sous le pouvoir-profit (que ce soit en argent ou en image) qui le recouvre et l'efface. Pour qu'il reste charge, ou ne s'en éloigne pas trop, il faut que la reconnaissance (ou honneur) soit indépendante de la richesse.
Parce qu'un profit personnel peut toujours être retiré de la gestion des affaires communes, de l'exercice du pouvoir, certains s'y accrochent, ne supportent pas l'idée d'avoir à le quitter, comme des malades qui en ont absolument besoin pour se soigner : Le pouvoir est aussi drogue, et certains sont dépendants. Le pouvoir tend alors à s'identifier à la vie même : on ne se conçoit que dominant. Il est devenu insupportable de n'être qu'un simple particulier.
Les régimes qui cherchent l'intérêt commun sont corrects selon ce qui est dit être *simplement* juste. Qu'est-ce que cette justice ainsi qualifiée ? Cette précision indique sans doute un contraste avec les versions démocratique et oligarchique de la justice, dont il sera parlé plus loin. Une bonne intégration, composition des intérêts de classes ? Une approximation grossière ? Un juste en gros, décent ?
Ceux des régimes qui favorisent au contraire certains intérêts sont en fait de nature despotique. Mais, une véritable société est composée de personnes *libres* !Il y a dévoiement, captation, usurpation, appropriation, bref abus du pouvoir.
Ici, "libre" s'oppose à esclave, avec une dimension aristocratique, tandis que dans le débat sur la justice qui fait suite, l'opposition est aux riches.

Remarquons qu'Aristote ne pose pas la question de savoir s'il est seulement *possible* d'agir au mieux pour tous. Qu'est-ce que l'intérêt commun si les intérêts propres sont non seulement distincts mais opposés ? Mais on peut déjà deviner à partir de là qu'une large classe moyenne est bien préférable à deux classes antagonistes de très riches et de très pauvres.
Aristote ne le dit pas, mais, à partir de cette distinction des deux genres de pouvoir, on pourrait concevoir que le pouvoir n'est pour ainsi dire jamais purement « politique » ou « despotique », mais politico-despotique, avec répartitions variables de ces deux caractères.

♦ PARTIE 5 DE 9.

♦ (chapitre 7)

Si donc un seul, un nombre restreint, ou un grand nombre, dirige en vue de l'intérêt commun, le régime est correct.
Mais c'est justement le contenu de ce commun qui demande à être éclairci, rendu si possible plus concret. Or ceci échappe à la prise de la théorie, dont les formulations resteront nécessairement creuses, au-delà du champ des lois, et appartient au champ de la pratique : de la délibération. Mais, même sans cet éclaircissement, l'opposition à **un intérêt** particulier, manifestement privilégié, fait assez comprendre ce que c'est.
Dans cette perspective, assez formelle dans le sens où on fait abstraction de ce que sont, socialement, ces groupes, le *nombre* des dirigeants apparaît secondaire par rapport au *but* visé. On le voit varier entre un seul et le grand nombre en conservant la même division, intérêt commun ou intérêt propre. Chacun des trois régimes corrects correspond à une concentration du mérite dans une société. Le côté profit du pouvoir est dans les trois cas subordonné au côté service. (Même si le service ne peut jamais être absolument pur de tout profit : ne serait-ce que sous la forme honneur, reconnaissance.)
Une *royauté* semble pourtant différer de l'esquisse supposant qu'une société digne de ce nom regroupait des personnes *libres* ? Il faut croire alors que cette *liberté* s'étend jusqu'aux sujets d'un roi d'une bonne monarchie, dans laquelle les lois sont respectées : ce qui est en quelque sorte déjà la liberté *moderne*.
Il ne faut pas oublier que cette partition régimes corrects/régimes déviés ne vaut que comme une première et grossière approximation : tout le despotique est rejeté, mais le proprement *politique* et le paternalisme d'un chef bienveillant sont rangés au même niveau.
Quand un grand nombre est aux affaires dans l'intérêt commun, ce régime particulier reçoit le nom du terme général (politeia, république)
Et inversement, quand un intérêt propre est privilégié, que ce soit celui d'un seul, d'un petit groupe, ou d'un grand groupe, le régime est faussé, détourné, approprié.
Mais, assimiler un, peu, beaucoup, ne serait-ce pas voir les choses d'un point de vue oligarchique ? L'intérêt de la foule des pauvres ne serait-il pas tout de même plus légitime que celui des milliardaires, ou d'un tyran ? Le grand nombre a implicitement ici le sens de masse, canaille, populace, ne rêvant que pillage des riches. C'est là une figure extrêmement abaissée du peuple, c'est un peuple privé de toute intelligence, de toute vertu, avide et envieux.
Qu'est-ce qui fait que le grand nombre est supposé pouvoir gouverner tantôt dans l'intérêt commun, tantôt dans son seul intérêt ? Le peuple peut, ou non, supporter qu'il y ait des riches. Cela tient sans doute à ce que sont les riches eux-mêmes : le danger d'une masse revancharde et confiscatoire est plus grand dans le cas où le pouvoir est arraché à une oligarchie insolente ayant nourri l'indignation contre

elle.
Être citoyen, c'est avoir part à l'intérêt. Faut-il comprendre cela comme profit ? On serait repassé au pouvoir-avantage ? Possible, mais pas nécessairement : l'intérêt peut être compris dans un sens plus noble d'intérêt commun, de bien en général.
Intérêt commun : si c'est celui des riches et des pauvres en tant que tels, la conciliation est-elle seulement possible ? Il faut pour cela que ces riches ne s'écartent pas excessivement de la moyenne, pendant que les pauvres se hissant vers celle-ci, ne soient pas dans la misère.
Aristote distingue parmi les vertus : celles liées à la guerre poussent vers la démocratie, du fait qu'elles peuvent facilement être assez répandues. Avoir montré sa valeur en temps de guerre, voilà qui est déterminant pour appuyer une légitimité : Quel mérite plus indiscutable que d'avoir sauvé la patrie ? Ce point de vue de la contribution à la puissance est à comparer à celui de la richesse : a-t-on voix au chapitre parce qu'on est armés ? Ou parce qu'on paie l'impôt ? Mais cette question de la valeur guerrière disparaît dans la suite de la discussion, qui ne fait plus qu'arpenter les rapports possibles entre les pauvres, les riches, et les bons. Peut-être que cette disparition du mérite militaire dans les comptes est dû au recours aux mercenaires, puisque ce qui compte alors c'est ce qu'on peut *se payer* comme armée ? (Voir si la dimension armement n'est pas un vestige, reparaissant parfois par-dessus la richesse.)

♦ (chapitre 8)

Ceux qui abordent la politique philosophiquement, et non pas seulement pour la pratique, doivent bien tout prendre en compte (des choses que la pratique peut négliger), et éclaircir la vérité sur tous les points.
Ainsi les équivalences petit nombre = riches
grand nombre = pauvres
qui semblent aller de soi (il y avait eu substitution sans crier gare à la fin de 7) doivent être discutées. Assimiler le petit nombre et les riches, n'est-ce pas faire une croix trop rapidement sur l'aristocratie ? Celle-ci est en effet aussi un gouvernement du petit nombre, mais non pas des riches, de ceux qui se distinguent par leur vertu. Ici, Aristote la laisse de côté, et rejoint l'opinion courante que les deux grands types de régime sont l'oligarchie et la démocratie. (Opinion qu'Aristote reprend à son compte dans les développements du livre IV.) C'est la division pauvres/riches qui est essentielle, structurante. Et ainsi dans cette approche, l'oligarchie est tout bonnement ploutocratie. La richesse, à certaines époques, avait pu être supposée associée à d'autres qualités (bonne famille, éducation). Quand elle s'est complètement autonomisée de la bonne éducation, nous tombons sur ces « nouveaux riches », dont un passage de la Rhétorique fait le portrait ; ils sont fort semblables aux nôtres.
Peu sont riches, tandis que la condition d'homme libre, tout le monde l'a. (Tout le monde… On sait qu'on en est en fait très loin : les autres, esclaves ou femmes, on n'en parle même pas… Aristote se place dans le cadre de ce consensus.) En effet, par une nouvelle substitution, les "libres" ont pris la place, dans la discussion, des "pauvres". Car les pauvres en effet ne se *disent* pas pauvres : ils mettent plus volontiers en avant ce qui les distingue de ceux qui sont encore plus bas dans l'ordre social et tout à fait exclus. Ils sont libres, mais quelconques, puisque s'ils étaient riches ou avaient des capacités sortant du rang, ils regarderaient

probablement de haut cette trop commune liberté. Mais, s'ils n'ont que cela à faire valoir, cette "liberté" ainsi entendue n'est rien de plus qu'un privilège de naissance, elle n'est que le plus bas degré de la noblesse ? Il faut donc que cette liberté, si on veut qu'elle soit autre chose, soit en quelque sorte investie d'un désir de vertu (ce que fait par exemple un terme comme « libéralité »), que soit présent dans le demos un désir d'aristocratisation (et donc une certaine représentation de l'élite, bien distinguée de la classe riche et notamment du luxe que celle-ci fait miroiter).

Sur la base de la réduction de l'oligarchie et de la démocratie à la richesse et à la pauvreté, on note entre ces deux régimes apparemment opposés un important point commun : leur commune insuffisance, relativement à l'aristocratie, dans la représentation du bien : les oligarques comme les démocrates ne voient pas plus loin que l'intérêt (et qui plus est, leur intérêt *propre*).

On peut se demander en arrivant aux chapitres 8 et 9 pourquoi l'étude se centre sur oligarchie et démocratie, qui ne sont après tout que deux sur les six régimes du chapitre 7, et qui plus est, deux régimes mauvais parce que déviés ? Au livre IV Aristote les désigne explicitement comme les deux principaux régimes, les deux grands éléments des bricolages institutionnels cherchant à atteindre des constitutions bien équilibrées. La raison de leur place prépondérante dans les recherches est que les forces sociales poussant à ces deux régimes sont les plus puissantes.

Il est curieux aussi de mêler dans une même discussion, des points de vue où oligarchie et aristocratie sont nettement distingués voire opposés : quand il est question de la finalité que ces régimes se proposent, à savoir l'intérêt pour l'oligarchie et la vertu pour l'aristocratie (et dans cette opposition ce sont oligarchie et démocratie qui se rapprochent, vus de l'aristocratie), et d'autres points de vue où ils se confondent, dans leur opposition commune à la démocratie : la volonté de faire valoir la supériorité (mais de richesse ou de vertu) contre l'égalité.

♦ PARTIE 6 DE 9.

♦ (chapitre 9)

Oligarques et démocrates fondent leur prétention au pouvoir sur des représentations de la justice.
Les premiers disent : des personnes égales doivent avoir un droit au pouvoir égal.
Les autres : ceux qui sont supérieurs ont droit à plus.
De fait, les deux idées ont quelque chose de correct, mais elles sont aussi incomplètes, car les uns et les autres se gardent bien de dire *en quoi*, sur quel plan, cette égalité ou inégalité est prise en compte. (Mais est-ce encore la justice, qui refuse de voir au-delà de ce qui coïncide avec son propre intérêt ?)
Ils s'arrêtent en chemin dans la recherche de la justice, avant d'avoir atteint, ou au moins approché, un sens plus fort, plus complet, de celle-ci. Qui serait le composé des diverses prétentions. Et peut-être même encore quelque chose de plus si ce sens plus développé de la justice enveloppe la vertu. Mais il se trouve que cette justice recherchée ne peut pas s'énoncer aussi simplement, et ainsi les discours démocratique et oligarchique sont destinés à conserver de leur validité. Ce ne sont que des idées simples et courtes, qui peuvent agréger des partis. (Est-ce la même chose, cette justice qui intégrerait les vues partiales, et la justice « tout simplement » du chapitre 6 ? Les deux ne semblent pas très différentes, approximation ou compromis. Dans les deux manières de qualifier une justice plus satisfaisante que celles des partis, il y a au fond la visée du bien commun, déterminée d'abord négativement par son opposition au *profit* de la classe au pouvoir. L'idée aristocratique de la justice doit venir compléter celles de l'oligarchie et de la démocratie, et sans doute parfois tenter de s'imposer à elles, quand elles triomphent et ne font plus que favoriser des intérêts.)
À quoi pensent-ils donc, quand ils parlent ainsi, en toute abstraction, d'*égalité* ou de *supériorité* ? Aristote cherche (ou plutôt il invite ses auditeurs ou lecteurs à chercher) à faire *composer* ces partis, à les faire sortir de l'affrontement, et pour cela il les force à expliciter ce que les uns et les autres préfèrent taire, camoufler en évidence. Car il importe de retrouver des principes communs, une base de concorde.
Ils parlent d'un certain aspect seulement de la justice, et *croient* avec ça avoir tout dit.
Le croient-ils vraiment ? De bonne foi ? N'est-ce pas une stratégie consciente, délibérée, de légitimation d'un intérêt de classe ? Sans doute, mais aussi rien n'est plus naturel que la tendance à juger avantageusement de ce qui nous touche de près : voyez le penchant presqu'universel à faire trop grand cas de *ses* enfants ou de *ses* œuvres… Et qu'est-ce qui nous touche de plus près que notre place dans la société ?
Ainsi la revendication démocratique d'égalité peut être soupçonnée de n'être, en fait, qu'une position provisoire en situation d'infériorité, destinée à être

abandonnée dès l'atteinte d'une situation meilleure. Ces prétendus « démocrates » ne sont, quand ils ne sont que cela, que les perdants du jeu oligarchique. Ils risquent bien de rejoindre le camp oligarchique dès qu'ils auront à leur tour quelque avantage à faire valoir… Ce risque est surtout grand quand l'idée de liberté est désinvestie de toute visée de vertu, et repliée sur le statut, vide d'exigences : les oligarques n'ont alors pas tout à fait tort de ne voir dans les démocrates que des *pauvres*.
Une fonction de l'aristocratie est de maintenir ouverte la question de la justice face aux trop courtes solutions absolutisées prétendant s'imposer. Et surtout permettant d'imposer par là leurs partisans au pouvoir.
Ainsi, ceux qui sont supérieurs *d'un certain point de vue*, par la richesse, pensent l'être globalement. Et ceux qui sont égaux *d'un certain point de vue*, par leur statut d'homme libre, croient aussi l'être à tous égards.
Les riches prétendent apporter plus que les autres à la communauté. Et c'était dans un sens le cas, avec l'institution des *liturgies*, c'est-à dire, pour faire vite, une sorte d'impôt sur la fortune. Mais, même en admettant cet apport, il faut observer que la contribution reste sur un seul plan : une aide *financière*. (Nos *liturgies* : la gloire d'être employeur, cette fausse liturgie du capital. Le bête *avantage* doit pouvoir se présenter aussi comme généreux *service*. Ruissellement etc.)
Ceci s'accorde bien avec le portrait des riches dans la Rhétorique (au livre II chapitre15) : ils se comportent comme s'ils avaient *tous* les biens.
Aristote va poursuivre la discussion en disant : Bon, ceci est bien sujet à critique, mais d'accord, admettons, sous réserve, avec vous que vous apportez plus *à l'économie*.
Mais ce qu'ils omettent, c'est le plus important !
Or si ce "plus important" (on va bientôt voir ce que c'est) manque durablement, ne se fait jour nulle part, on risque de passer du dialogue de sourds à la guerre civile.
La fonction des aristocrates (ce que sont notamment les apprentis constitutionnalistes qui suivent ces leçons d'Aristote) est de pousser au compromis oligarques et démocrates, tout en les "aristocratisant" les uns et les autres autant qu'il sera possible. Il s'agit de montrer aux deux partis antagonistes, peut-être plus encore à ceux qui sont tentés de les rejoindre mais hésitent encore, que leurs discours sont trop sommaires : Les uns et les autres ne sont ni si égaux ni si supérieurs qu'ils le croient, ou le prétendent.
Les égaux - il est vrai que nous n'avons rien de spécial, aux points de vue de la richesse et des capacités (vertu), que nous sommes quelconques, mais il n'est pas vrai que nous devions pour autant nous taire et ne faire que subir le pouvoir, le bon plaisir des riches, ou même des bons ou prétendus tels. Les autres, oligarques ou aristocrates - Peut-être. Mais pour cela il faudrait que vous soyiez capables de produire de la bonne décision.
C'est précisément ce défi des inégalitaires (oligarques et aristocrates) qui est relevé plus loin, au chapitre 11 : on y verra qu'une assemblée *peut* produire du bon avec du moyen.
Et ce plus important, perdu de vue par ces frères ennemis démocrates et oligarques, myopes et butés sur leurs intérêts, c'est d'avoir une idée de ce qu'est au fond la finalité de la Cité, de la société, pour tâcher de la mieux atteindre : À quoi ça sert de former une société ?
On revient ici à la rapide ouverture du chapitre 6 sur "la vie". Très bien, mais

comment donc une telle question parvient-elle à percer, à être posée, dans le débat public ? Quand le discours oligarchique s'est imposé partout ? Ce n'est pas là une question toute théorique!.. Dans l'effacement du souci de la fonction, de la finalité, du pourquoi nous vivons ensemble, c'est l'idée de vertu même qui vient à manquer, puisque sera qualifié de *vertu* ce qui contribue au mieux à l'accomplissement de cette fonction. Qu'est-ce qu'on cherche, nous, Cité, et pas simplement telle ou telle classe ? (Mais, n'est-ce pas encore qu'une classe, qui accède à un point de vue global sur la Cité ?)
S'agit-il seulement de vivre ? De se faire plaisir, de ménager au mieux ses intérêts et son confort ? Ne s'agit-il pas, plus profondément, de vivre *bien* ?
Un vivre bien, aux contours nécessairement peu définis, mais contenant tout à la fois pouvoir et loisir (on revient de plus près sur cette question du loisir au livre VII), le pouvoir étant compris dans ses deux modalités : suivre et diriger.
Voilà ce qui motive le rejet, comme insuffisantes, des constructions, tant oligarchiques que démocratiques: c'est qu'elles négligent l'aspiration à la vie bonne. Ceux qui se soucient vraiment d'un bon arrangement de la société se préoccupent de la vertu. Après la référence à la vie bonne, heureuse, l'appel se centre sur la vertu comme but politique. Car la politique ne peut rien, du moins directement, pour le bonheur des gens, mais elle peut, par de bonnes lois, par l'éducation, favoriser dans la population la présence de la vertu, et par là la possibilité du bonheur.
Aristote s'attarde assez longuement sur l'hypothèse d'une société qui, au contraire, s'organiserait *sans* valorisation de la vertu. Que reste-t-il ? Une sorte de pacte, des exigences, minimales, du respect de certaines règles, des garanties de sécurité. Bref le business et la police. La loi n'y est plus que convention, la justice réduite à des formalités, bref c'est l'hypothèse d'un droit absolument et purement positif. Il ne faut que respecter les règles du jeu, et pourquoi pas tricher quand on le peut impunément. C'est l'exact opposé de l'idéal d'«honnêteté», dessiné à la fin du livre V de l'Éthique, pour lequel la justice dans ce sens étroit n'est qu'un fort pauvre et triste minimum.
Ces lois de convention ne sont d'ailleurs pas forcément écrites : elles sont ce qui trace les grandes lignes de l'activité. *Enrichissez-vous !*
Ce qui est décrit est une *chute* : De la communauté à la coexistence, qu'on se contente de contenir et de divertir. Chute : des lois formatrices à des règles à respecter. De la justice comme aspiration à l'excellence morale à la justice comme respect de ces règles
À l'opposé de ce cauchemar ? Une société tendue vers son bonheur, où la communauté se fonde sur un accord sur l'essentiel : sur des représentations pas trop appauvries du bonheur, et où la justice légale vaut surtout comme première et grossière approximation de *l'honnêteté,* qui est désirée.
On sent dans ce chapitre de l'indignation devant ce à quoi pourrait se ratatiner une prétendue société, si l'élément aristocratique est neutralisé, si l'oligarchie l'emporte. Non ! La Cité doit être le lieu de la valeur, projet de bonheur. Et la valeur, certes contient le champ de l'intérêt, mais le déborde largement. C'est là qu'on est en opposition frontale au libéralisme, un certain libéralisme du moins, qui ne cherche au fond qu'à gérer un stock d'esclaves plus ou moins affranchis, des hommes tenus *a"*priori *pour mauvais, incapables de voir plus loin que le bout de leur plaisir ou de leur leur intérêt, et desquels on n'attend rien de plus que le respect, forcé, de certaines règles du jeu. Et on ne se contente pas de* ne pas

désirer la vertu, une bonté répandue dans la population : On se vante *de s'en passer ! Mais, comme il subsiste, malgré tout, un goût, une aspiration, au bonheur, il n'est autorisé à se montrer sous ses formes immatures de* manques *à combler (et à exploiter). Plus les idées élaborées, consistantes, et partagées, du bonheur s'effacent, plus ardentes se font les* convoitises. *Et pour nous modernes, la principale forme dégradée, émancipée de la vertu, du bonheur est : la croissance.*

Qu'importe l'"égalité des chances", si ce n'est que celle de faire son trou dans un milieu hostile ? Et suicidaire ?! À quoi bon un "ascenseur social", dans une tour croulante ? Préférons un rez-de-chaussée…avec jardin…

En somme, ce chapitre met en balance aristocratie, ou du moins régimes contenant quelque dimension aristocratique, quelque aspiration à être une personne valable, à en avoir autour de soi, avec (oligarchie-démocratie) considérées dans leur forme pure, c'est-à-dire plate, réduites au seul intérêt, et qui sont tenues, de ce point de vue, pour équivalentes dans leur essentielle insuffisance.

C'est* pour *qu'il y ait entre nous, par nous, de la bonne, de la belle, activité, que nous prenons la peine de former une communauté politique, et non pas seulement pour coexister sans trop de frictions.

N'est-elle pas trop rare une telle activité, invisible, marginalisée, incertaine de ses moyens ? Comment la faciliter ?

Le chapitre final de l'Éthique à Nicomaque aborde ces mêmes questions, dans une perspective différente. L'appel à la vertu, qui a couru dans tout le livre, ne saurait atteindre que des natures heureusement douées, mais la foule obéit moins à un sens de l'honneur ou à l'amour de la justice qu'à la crainte de la punition. Il faut donc bien, pour cette foule, de ces lois minimales préservant du plus gros de l'injustice. Mais ce qui scandalise Aristote, c'est qu'une société puisse envisager de s'en tenir là, que la simple correction des conduites ne soit pas un terrain pour aller plus loin, sinon pour tous, au moins pour le plus grand nombre qu'il sera possible. La portée de la loi est double: préserver des injustices les plus grossières, mais elle doit en outre former *à la vertu.*

En conclusion (provisoire) ce sont ceux qui contribuent le mieux à ce que la communauté soit vertueuse, qui doivent y avoir la plus grande part. Plutôt que ceux qui, du point de vue du statut, ou de l'ancienneté{SUP()} {SUP}de leur famille dans la Cité, sont égaux, ou même supérieurs, mais qui ne valent guère par leur vertu, ou que ceux qui, grands par leur fortune, sont peu de chose par leur valeur personnelle.

Entendons, plus encore que les vertueux, les éducateurs : ceux qui permettent à la vertu d'être aimée et de se diffuser.

La liberté est ici rapprochée du genos, de la famille : et c'est logique, si ma prétention à "en être" n'est fondée que sur ma qualité abstraite, mon statut, d'homme libre. Ce n'est que le plus modeste des privilèges, mais privilège tout de même. Pensez aux « Français de souche »..

Vertu": ne pas oublier que celle-ci comprend aussi la sagesse, l'étude, la culture (notamment la philosophie politique mais s'étendant bien au-delà). Il est vrai que cet aspect de la vertu est laissé ici de côté, et qu'on se contente pour simplifier d'une vertu simplement pratique, mais c'est cette vie de culture qui doit prospérer sur un terrain politiquement, socialement, sain. La promotion d'une telle vie

accompagne le désinvestissement du pouvoir. Mais un désinvestissement qui ne soit pas une fuite ! Elle n'est possible que sur le fond d'un traitement acceptable, durable, de la question du pouvoir (faute de quoi, le loisir déchoit en privilège et en divertissement).
On peut croire, arrivés à ce point, qu'Aristote se dirige vers un plaidoyer pour l'aristocratie, ayant renvoyé dos-à-dos oligarchie et démocratie pour leur insuffisance, rendue manifeste par le rappel de la finalité.

♦ PARTIE 7 DE 9.

♦ (chapitre 10)

Après le repérage démocratie/oligarchie-aristocratie, et aristocratie/oligarchie-démocratie, le présent chapitre rouvre plus large sur toutes les possibilités : on va retrouver les monarchies (royauté et tyrannie).
Or voilà, toutes ces possibilités de répartition des pouvoirs, *toutes* les solutions pour déterminer qui doit avoir le pouvoir entraînent de graves difficultés. Oui toutes ! Aristocratie comprise, vers laquelle le chapitre précédent semblait incliner. Avec ce chapitre nous atteignons le comble de l' « aporétique », c'est-à-dire que tout semble déboucher sur des impasses. Mais il faut se garder toutefois de ne voir dans ces débats **que** de l'aporétique : oui les voies simples sont coupées, mais on dégage des éléments pour des solutions possibles. C'est moins une impasse qu'un carrefour. Les difficultés qui se présentent en foule sont les conséquences mauvaises, ou carrément absurdes, des solutions *unilatérales*, des logiques idéologiques suivies trop rigidement et poussées trop loin. Moralité : la question de la répartition des pouvoirs doit être abordée avec prudence, souplesse, le débat toujours repris pour s'ajuster aux rapports sociaux, eux-mêmes toujours en évolution. Il n'y a pas de dernier mot en politique, de système meilleur que les autres, qu'il suffirait de mettre en place pour n'avoir plus qu'à y rester.
Oui, l'aristocratie serait tentante, mais il ne faut pas trop compter dessus : D'abord parce que d'autres prétentions ont aussi leur part de validité. Ensuite parce que la qualité de ses membres ne compense pas la faiblesse de leur nombre (devant celui des démocrates et même celui des oligarques). Enfin par sa fragilité : on sait que trop de pouvoir corrompra jusqu'aux meilleurs eux-mêmes : À moins d'une ouverture accueillante aux bons éléments venus du peuple, une aristocratie est condamnée à dégénérer en oligarchie. La pente institutionnelle vers l'oligarchie est une constante, contre laquelle le combat est donc toujours à reprendre.
Les difficultés sont mises au jour au cours d'une sorte de grand débat entre défenseurs des divers régimes.
Prenons une démocratie : les pauvres pourront, s'ils ont tout le pouvoir, dès qu'ils le veulent, dépouiller les riches. - Et alors ? C'est justice, *puisque* c'est la volonté du souverain !
Les riches peuvent d'ailleurs en faire tout autant dans une oligarchie : pourquoi ne plumeraient-ils pas les pauvres ?
Non, dans un cas comme dans l'autre, comme, avec encore plus d'évidence dans celui d'une tyrannie, le simple fait de la souveraineté n'enveloppe pas la justice.
Mais enfin qu'est-ce que c'est que cette "justice" qui nuirait à la Cité ?
On voit en passant dans cette protestation que la justice comprend et dépasse l'intérêt.
Eh bien, il faut pour éviter ces inconvénients que ce soient les bons qui dirigent : eux au moins, il leur est impossible, par définition, d'aller contre la justice ! L'aristocratie, voilà la solution !

(On peut noter que c'est là précisément l'exemple illustrant ce qu'est la *concorde* dans l'Éthique.)

Mais c'est un autre problème qui se présente alors : si seuls les meilleurs ont tous les pouvoirs, tous les autres sont déconsidérés, annulés, rabaissés.

Ils sont privés de cette *reconnaissance* de leur valeur - modeste, mais non pas nulle - que sont les pouvoirs politiques.

Ici est pointée l'indignité qu'entraîne l'exclusion du pouvoir (ce qui avait été négligé au chapitre 7). Car les pouvoirs sont, aussi, des marques de reconnaissance. Et par là, la question à première vue froidement constitutionnelle, mécanique, du pouvoir, se rattache à celle, très chaude, très passionnelle, de l'estime de soi. On n'est quelque chose, quelqu'un, que si on a un rôle dans ce qui se fait, une place. Le même mot grec que nous traduisons par pouvoir signifie également principe, commencement. Et on n'a en effet quelque pouvoir que si on peut être à l'origine, à l'initiative de quelque chose dans la pratique collective, et non pas fondu et comme annulé dans une *masse* passive.

C'est cette exigence de reconnaissance de parties de la population au-delà de l'élite qui commande, dans la suite (chapitre 11) la défense résolue des pouvoirs ouverts, et dans la perspective du livre IV, le ralliement des classes moyennes au régime que doivent se proposer les législateurs (et non pas comme simple soutien, par votes ou plébiscites, mais comme actif collaborateur.)

Il ne faut donc plus songer à un régime de type purement aristocratique. On peut se demander alors pourquoi l'aristocratie avait été comptée au nombre des régimes corrects ? C'est parce qu' Aristote se propose de jeter un coup d'oeil sur toutes les situations possibles, et parmi celles-ci il faut bien admettre qu'un peuple puisse se trouver dans un état d'abrutissement tel que sa participation serait illusoire. Alors, force est de se contenter d'une aristocratie, ou d'une monarchie. Les Cités doivent, autant que possible, intégrer dans la distribution des pouvoirs des fractions larges de la population, mais à la condition évidemment que cette association aux affaires soit rendue possible par un certain niveau intellectuel et moral de la population. La démocratie est quelque chose qui se mérite. (Et de même, pourquoi s'étendre plus loin sur le sujet de la monarchie ? On s'appliquera en fait surtout à montrer que si, malheureusement, monarchie il doit y avoir, elle doit du moins être contenue, encadrée, par des lois, ceci étant d'ailleurs également valable pour les autres régimes.)

Alors un seul, le meilleur, pour décider de tout ?

Mais c'est encore pire ! C'est le comble de l'oligarchie, (ou de l'aristocratie dans le meilleur des cas, si le roi est d'une qualité exceptionnelle), puisque c'est alors la totalité de la population, et non seulement les classes populaires, qui est exclue et rabaissée.

Et si la loi seule régnait ?

Ceci nous mettrait à couvert de tout ce que les passions peuvent avoir de mauvais. Mais si les lois elles-mêmes sont oligarchiques ou démocratiques ? Car la loi est certes dépassionnée, mais non pas pour autant neutre : elle repose sur des représentations de ce qu'il faut favoriser ou empêcher. Et puis de toute façon elles ne peuvent pas suffire à tout : il faut bien des *personnes* pour les appliquer, et il y aura toujours des décisions à prendre dans des situations qu'elles n'ont pu prévoir.

♦ (chapitre 11)

Ce chapitre entreprend de montrer que le grand nombre peut avoir des avantages sur l'élite, par l'effet du rassemblement.
Ce n'est pas là une chose du genre qui se *démontre*, comme un théorème mathématique. Les arguments mis en œuvre pour nous persuader de cela ne sauraient être contraignants, et on peut rester sceptique. C'est au fond une question de croyance. Ou bien vous croyez que seuls des savants, des experts, doivent gérer les affaires, ou bien vous croyez que les gens ordinaires peuvent aussi le faire, et globalement pas plus mal.
Avant de suivre Aristote dans sa défense de la démocratie, et en supposant qu'il pourra entraîner, au moins tous ceux qui n'ont pas trop de mépris pour le peuple, notons une question qui ne peut être esquivée : C*omment* doivent se faire les rassemblements pour que les qualités, éparses dans ses membres, émergent de la masse des points de vue et se composent ? Importante question ! *Comment* la meilleure manière de voir le bien commun, la proposition d'action la plus intelligente, se dégageront-ils ? Nous n'apprenons pas grand-chose d'Aristote sur ce point, ce qui n'est pas bien grave, puisque l'important est de reposer le problème *pour nous*, pour *nos* assemblées. Mais ne faut-il pas, tout de même, pour espérer un tel effet de production du valable à partir du médiocre, une démocratie qui contienne déjà quelque *tendance* vers l'aristocratie, un certain goût pour l'intelligence et la vertu ? (On n'est pas là en tous cas dans la démocratie du début du chapitre 10, qui ne songeait qu'à dépouiller les riches pour se partager les confiscations ! Ni même dans celle du chapitre 9, qui, sans aller jusqu'à voler les richesses, ne songeait qu'à l'intérêt des pauvres.)
Faute d'une véritable intelligence pratique, celle qui est capable de *produire* et de soumettre des propositions d'action, (et il faut en outre pouvoir les formuler de manière convaincante…), il faut du moins que les membres de l'assemblée puissent former des *jugements* corrects sur ces propositions, que tout le monde n'est pas capable d'élaborer. Et faute de vertu à proprement parler, du moins une estime de celle-ci. En tout cas une assemblée, si on veut qu'elle apporte les avantages qu'y voit Aristote, doit être tout autre chose qu'une simple sommation des opinions avec arbitrage par la majorité. Il suppose que dans l'assemblée se produit une véritable recherche en commun. D'où l'importance d'une culture rhétorique largement diffusée : sachez parler, ou, au moins, sachez écouter, apprécier un discours, ne pas succomber aux séductions faciles de la démagogie, car c'est la condition pour participer à des pouvoirs ouverts valant quelque chose, dignes de rivaliser avantageusement avec les experts. Dans sa Rhétorique, en défendant l'utilité de cet apprentissage de la parole en public, Aristote montre également assez de confiance dans le jugement des quelconques : il suppose que la vérité et la justice sont plus forts naturellement que leurs contraires, et que si le défenseur d'une proposition raisonnable et juste est battu, c'est qu'il aura été mauvais dans sa défense.
Tout le monde a bien, un tant soit peu, de sens moral, de compréhension de ce qui est bien, et de jugeote.
Et donc, dans cette supposition, le *risque* qu'entraîne la déconsidération d'un trop grand nombre écarté du pouvoir est également une *injustice*. Il est juste de faire une place aux capacités ordinaires, dont doit pouvoir se dégager du bon.
Le risque est ce qui apparaît pragmatiquement, du point de vue d'une éventuelle

aristocratie. Aristote a préféré l'évoquer avant l'injustice sans doute parce qu'il s'adressait à un auditoire qu'on peut supposer plutôt enclin à l'aristocratie. L'injustice, elle, touche un auditoire plus démocratique. Elle devrait toucher en fait aussi l'aristocratie, si celle-ci est tout-à-fait pure de toute tendance oligarchique

Cela n'est sans doute pas vrai pour toute assemblée.

À condition que cette assemblée ne s'effondre pas en masse. Pour ceci, il faut, comme on l'a vu, un certain "niveau" minimal, mais aussi beaucoup tient au *comment* a lieu l'assemblée. Le *comment* dépend sans doute lui-même du *pourquoi* : les fins que peuvent viser les assemblées ne sont pas toutes également propres à en faire émerger le meilleur. Et la Cité est-elle toujours maîtresse de se proposer ses fins ? La nécessité de la défense peut réduire considérablement l'éventail des possibilités (VII 13).

Chacun voit un côté du problème, et à eux tous, ils voient le tout.

La multilatéralité est ce qui compense le manque de connaissances savantes.

Mais certes ceux qui sont seulement libres, sans richesse ni capacités notables, ne doivent pas accéder personnellement à des charges importantes.

Car tout ne pouvant pas se traiter en assemblées, il faut nécessairement aussi des postes de décision attribués à des individus, et qui exigent des compétences, qu'il n'est pas non plus raisonnable d'attendre d'un individu tiré au sort.

Ils pourraient faire des sottises en effet, mais il faut d'une manière ou d'une autre leur faire place, puisque leur exclusion est injuste et dangereuse. Il est mauvais que trop de monde soit à la fois pauvre et se sente exclu, humilié{SUP()} {SUP}: c'est une grave source de troubles.

Pouvoir et reconnaissance sont en principe liés, sont même parfois assimilés, mais peuvent aussi être dissociés : il existe un danger, pour des démocrates naïfs, de se contenter de *signes* de reconnaissance vides en fait du moindre pouvoir. (La citoyenneté toute formelle et dérisoire évoquée au chapitre 5). Il est aussi fort possible que cette exclusion ne soit pas même ressentie, et ainsi ne produise aucune indignation : c'est bien ce qui arrive avec la liberté "moderne" : d'accord pour n'avoir pas, ou infiniment peu, de pouvoir politique, du moment que nous pouvons faire nos affaires en sûreté. Ne vivons-nous pas un temps où la domination a su neutraliser ce danger ?

Reste donc à leur confier la délibération et les tribunaux.

Ce sont les deux principales fonctions qui doivent être exercées par des groupes larges, ouverts, pour qu'on puisse commencer à parler de république. On retrouve là la définition minimale du citoyen par l'accès aux pouvoirs ouverts du premier chapitre.

À eux aussi de voter pour choisir les titulaires des charges individualisées, et à eux encore de demander des comptes à ces titulaires à l'occasion de leur sortie de charge.

Voilà pointé le "pack" de pouvoir qu'il s'agit d'ancrer du côté du nombre. Il faut, pour parler sérieusement de démocratie, maintenir tout cela hors des mains des spécialistes de la politique : délibération, justice, choix et critique du personnel politique. Tout cela est-il bien chez nous, à nous, les quelconques ? Ou cela tient-il dans quelques mains seulement, dans un monde minuscule d'«élites»? Questions qu'il est nécessaire de se poser si on veut juger de ce qu'est l'ordre politique dans lequel nous vivons.

Ainsi, alors qu'on semblait, à la fin de 9, s'acheminer vers une proposition plutôt aristocratique, nous sommes repartis de là un grand coup en direction de la démocratie, grâce à la reconnaissance, quelque peu méfiante mais plutôt optimiste, des vertus propres aux assemblées, soutenue par un pragmatisme qui redoute le danger qui peut naître de trop de frustration, et qui tient à se rallier la majorité "silencieuse", les pouvoirs ouverts étant les outils de ce ralliement.
Objection : Mais c'est à ses semblables, pas au premier venu, qu'un médecin doit rendre des comptes ! Argument pour laisser les affaires entre les mains des experts. Oui, mais à qui reconnaît-on quelque compétence en médecine ? Les praticiens, les théoriciens, mais encore des particuliers cultivés dans la discipline, des *connaisseurs*, et on peut accorder quelque valeur au jugement de ces derniers, et non exclusivement à celui des diplômés. Car ces derniers peuvent bien, malgré la supériorité objective de leur savoir, défaillir pour telle ou telle raison, corruption, renvoi d'ascenseur, bref vendre leur autorité, leur expertise..
Et puis ce n'est pas forcément toujours les professionnels qui sont à même de mieux juger. Son constructeur affirmera toujours que la maison est bien bâtie, mais l'avis de celui qui l'habite compte peut-être plus.
Dans l'ordre de la production, le travail, l'activité, est subordonné à l'oeuvre, au résultat produit. Mais le produit à son tour ne vaut que par son usage, dont il n'est qu'un moyen. Et il n'est peut-être pas mauvais de voir cela de manière générale : la sphère des produits comme négligeable devant celle des pratiques, quoique beaucoup plus apparente. Quelles sont nos pratiques ? De quoi avons-nous besoin pour vivre bien ?
Si je veux savoir si un dîner a été bon, j'en croirais plutôt les invités que le cuisinier...
Bref, il y a des raisons de se méfier des experts. Pensons à nos *experts* du libéralisme qui disaient il y a quarante ans que ça allait peut-être être un peu dur au début, mais que ça irait certainement bien mieux ensuite...et qui ne disent plus que "c'est comme ça", il faut s'adapter.
Mais n'est-il pas quand même absurde que des gens ordinaires se retrouvent les maîtres par-dessus les meilleurs ? Non, car chaque membre d'une assemblée ou d'un tribunal n'est pas par lui-même, individuellement, un dirigeant : c'est *le tribunal*, c'est *l'assemblée*, qui juge et décide. Cette difficulté avait déjà été mentionnée au premier chapitre : elle tient à ce qu'il est difficile de nous représenter le pouvoir autrement que comme un attribut individuel.
Et puis, par ailleurs, intelligence et moralité laissées de côté, l'assemblée de gens sinon tout-à-fait pauvres, de fortunes moyennes et modestes, totalise, sur le plan des contributions financières, un montant supérieur à celui des riches pris séparément. Puisque *nous* payons plus d'impôts, *nous* avons droit de décider de leurs usages. Par un tel argument le camp démocratique peut retourner à son avantage la logique oligarchique elle-même !
Avant d'aborder la suite du livre, il faut tout de même avouer que cet éloge des assemblées se trouve bien tempéré par d'autres passages dans les écrits d'Aristote. Au début de la Rhétorique par exemple, on lit : « Les lois correctement établies se doivent donc de définir tout ce qui peut l'être et laisser le moins possible à la charge de ceux qui jugent, d'abord parce qu'il est plus facile de trouver une ou quelques personnes sensées et capables de légiférer et de prononcer un verdict que d'en trouver beaucoup ; ensuite parce que les législations émanent de gens qui ont longuement examiné les choses, tandis que les jugements sont prononcés séance

tenante, ce qui rend difficile aux juges de décider convenablement du juste et de l'utile. Mais la principale raison est que le jugement du législateur ne porte pas sur le singulier mais sur le futur et l'universel, tandis que le membre de l'assemblée ou le juré, en tant que tels, tranchent des questions actuelles et déterminées. Et dès lors, chez ces derniers, l'amitié, la haine ou l'intérêt personnel interviennent souvent, si bien qu'ils ne sont plus suffisamment en mesure de discerner ce qui est vrai et que leur plaisir ou leur déplaisir personnels obscurcissent leur jugement. Il faut donc, comme nous le disions, faire en sorte que la compétence du juge s'étende au moins de chose possible. Mais décider de ce qui s'est produit ou ne s'est pas produit, de ce qui sera ou ne sera pas, cela, il est nécessaire de le laisser à la charge des juges, car il n'est pas possible que le législateur le prévoie. » Autre bémol : au livre IV, une démocratie contenant une forte population paysanne lui paraît meilleure qu'une démocratie comprenant plutôt des artisans installés en ville. Pourquoi? Parce que ces paysans, forcément dispersés sur le territoire, ne peuvent aisément tenir des assemblées.

♦ PARTIE 8 DE 9.

♦ (chapitre 12)

Le chapitre suivant reprend le fil du neuvième, mais en quelque sorte à rebours : d'abord un retour sur les principes : c'est le bien qu'on cherche, puis les vues partielles et partiales de la justice.

Mais, puisque le bien est la fin de toutes les sciences et de tous les arts, le plus important et le plus puissant de tous, c'est-à-dire l'art social, doit avoir pour résultat le plus grand de tous les biens, c'est-à-dire le bien politique ou de la société, la justice, qui n'est elle-même que l'utilité commune.

On vient retremper la pensée dans la perspective de la *finalité*, qui fournit un point fixe dans le chaos des prétentions rivales au pouvoir. Faire société ? Comment, et d'abord pour quoi faire ? Une première approximation est donnée par les lois. Le traducteur cité n'a-t-il pas tort de restreindre trop la justice avec « *que* l'utilité commune » ? Ou alors l'utilité commune doit être entendue dans un sens si profond et développé, que cela dépasse de loin l'arrangement des intérêts entre riches et pauvres, l'ordre de l'intérêt en général. Pour se centrer sur la vertu (y compris les relations d'ordre amical) et au-delà (l'idéal d'honnêteté). Dans un sens, sous ce court paragraphe, il y a toute l'Éthique (qui commence elle-même par « C'est le bien qu'on cherche »), qui est, du point de vue politique, l'affirmation de l'aristocratie, dans ses tâtonnements, ouverte aux forces démocrates.

Mais l'égalité ou l'inégalité dont parlent les partisans, de quoi s'agit-il en fait ? Rester dans l'abstraction, ne pas dire **ce qui compte** quand on revendique l'égalité ou les droits de la supériorité, c'est laisser la réflexion politique inaboutie, pour instrumentaliser une idéologie au service d'un parti. On reprend donc ici un fil du chapitre 9.

Aristote veut les bousculer un peu ces partisans. Il reprend le problème du critère de cette inégalité ou supériorité sur un plan théorique. Et il le fait d'ailleurs en plaisantant d'une manière toute socratique : en suivant l'hypothèse farfelue selon laquelle *n'importe quelle* supériorité ouvrirait un accès, un droit, proportionnel à cette supériorité, au pouvoir.

"Si vous êtes plus x vous devez bénéficier de plus de pouvoir. " doit être vrai quel que soit x dans l'hypothèse qui a été posée. Prenons donc x=bien jouer de la flûte. Le pouvoir doit donc revenir aux meilleurs joueurs de flûte. On voit immédiatement l'hypothèse aboutir à une conséquence ridicule.

C'est à une supériorité *dans l'accomplissement de la fonction*, de la tâche, qu'il est raisonnable de donner des outils, des moyens, supérieurs.

Faute de quoi, la prétendue supériorité n'est en fait qu'un absurde privilège.

Et s'il faut que la supériorité en question contribue à l'accomplissement de la tâche, on voit que la richesse, ou la naissance, ou le simple statut d'homme libre,

n'y contribuent en rien.
Mais c'est en fait plus général que l'accès au pouvoir : cela englobe les moyens de disposer de loisir pour les bons. Et il faut prendre garde à cette illusion répandue dont il parle ailleurs (VII 13) qui est de croire que la supériorité dans l'accomplissement de la fonction vient de, est due, à la supériorité de l'instrument.
Mais voilà, la tâche à accomplir elle-même change, selon l'état de guerre ou de paix. Ou, pour nous modernes, par la guerre économique et sa course technologique…ceci pointant d'ailleurs, comme on le voit, vers la guerre tout court.
Cette tâche, si on l'envisage comme action d'une société sur elle-même, et en restant dans une situation globalement pacifique, peut se désigner en gros comme la facilitation du travail de la tendance à dépasser le simple vivre en un vivre *bien*.
Et au niveau éthique, individuel, il s'agit de mettre à profit cette tendance, selon ses préférences et les exigences de la situation, si mon éducation a été assez bonne pour me permettre de vivre bien et dans le travail -avec plus ou moins de "responsabilités"- et dans le loisir.
Les poids de ces avantages sont soupesés ailleurs, dans l'Éthique, à l'occasion de l'examen de la vertu de *magnanimité* (ou grandeur d'âme, ou grandeur tout court). Idéalement, tout devrait s'effacer derrière la vertu, mais, de fait, nous voyons bien que la richesse et la naissance gardent des prestiges, et non seulement aux yeux de la foule, mais même pour les amateurs de la vertu. Il est assez clair que nous ne vivons pas dans de pures aristocraties… Le *cours*, socialement institué des divers avantages est variable, traversé de tendances diverses : la vertu monte ou baisse (et ce sont telles ou telles vertus qui peuvent être plus ou moins prisées), la naissance, la richesse, se trouvent aussi, selon les temps, plus ou moins valorisées. Une société peut faire le plus grand cas de telle qualité, parfaitement insignifiante pour une autre. Ce qui fait que la préférence aristocratique pour la vertu doit s'accompagner d'un réalisme, d'un pragmatisme, prenant en compte qu'il y a un goût aussi, et plus répandu, plus actif, et un respect, pour la naissance et la richesse. Et donc nous devons, si nous voulons avancer un peu, expliciter ce que nous tenons en estime, en considération. À quels avantages va notre estime ? Bref comment pondérons-nous l'ensemble (vertu/richesse/naissance) ?
Mais, plus concrètement, et plus simplement, il est assez clair qu'il s'agit, pour nous, de sortir de l'extrême aplatissement, pour ne pas dire de l'anéantissement, de la vertu sous la richesse. Nous avons donc besoin de représentations simples, consensuelles, attractives, de la vertu, en portée directe sur notre pratique globale, pour la relever dans le champ de nos estimes et de nos aspirations.
La naissance : on pourrait croire que c'est là quelque chose de tout à fait dépassé et fort loin derrière nous. Certes personne ne rêve plus de titres de noblesse, mais pensons à ces familles, de politiciens, de journalistes, stars ou autres "people" : tous les noms ne sont pas égaux ! Et puis aux formes ordinaires de la xénophobie : "Quoi ? Ils viennent d'arriver et ils auraient autant que nous ?!"
Un autre problème d'une logique qui voudrait associer du pouvoir à toutes les formes de supériorité est le suivant : il faudrait encore que tous les biens, les avantages, soient commensurables les uns avec les autres.
Puisqu'il faut tout (richesse, naissance, vertu, beauté) ramener sur une seule dimension, celle du pouvoir. La démarche de ce livre III est d'harmoniser des prétentions, partiellement valables, mais hétérogènes et difficilement

commensurables. La croyance en leur commensurabilité n'aboutirait en fait qu'à la victoire de l'une d'elles, la plus souplement convertible en les autres, la plus facilement mesurable, je veux dire l'argent. (Le riche, dont le portrait est fait dans la Rhétorique, croit que tout s'achète.)
En fait, tous ont d'assez bonnes raisons de prétendre aux responsabilités. Il faut bien qu'il y ait des citoyens libres, des riches, des vertueux. Mais ils en restent, les libres et les riches, au niveau des nécessités ; seule la vertu avance vers l'accomplissement de la fonction de la Cité, qui est de tendre, autant que possible, à être un lieu où des bontés s'activent, à y rendre possible le bonheur.

♦ (chapitre 13)

Ainsi, pour la simple existence de la société, on peut penser que toutes les prétentions ont leur part de validité, mais dès lors qu'on considère qu'il s'agit aussi et surtout de vivre *bien*, c'est bien le « parti » de la bonne formation, de la vertu, qui a les prétentions les plus légitimes. Il faut donc que, si inapparente qu'elle soit dans la masse de la société, assurer quelque prééminence à l'aristocratie (sur les plans notamment de la législation et de l'éducation). Et, pour assurer ces fonctions, les philosophes, qui constituent l'un des groupes de cette aristocratie diversifiée, doivent savoir se faire entendre.
Reprenons une fois de plus la question : Quels avantages ouvrent légitimement, raisonnablement, droit à plus de pouvoir ?
Eh bien d'abord la vertu, l'éducation, la culture, sans lesquelles la société s'abaisse au triste fonctionnement décrit au chapitre 9 (entendons ici *culture* comme développement, non pas comme signe de distinction, car la distinction est un principe oligarchique plutôt qu'aristocratique.) Mais il faut remarquer là que la vertu, qui est la plus juste des prétentions au pouvoir, s'accompagne aussi d'un goût seulement tempéré pour celui-ci, à l'opposé de ces malades pour lesquels il est une drogue. Il y aurait même plutôt un risque de fuite, de retranchement dans la vie privée (Aristote l'évoque au livre VII). Les bons sachant trouver, chacun à leur manière, la meilleure part de leur satisfaction en-dehors de la sphère (richesse- reconnaissance-pouvoir), c'est-à-dire des biens qui sont disputés, objets de rivalité.
Les régimes qui surévaluent, en les absolutisant, l'égalité ou l'inégalité - réelles toutes deux, mais sur tel ou tel point seulement - sont faussés ; ils détournent du pouvoir. Ce n'est pas tout-à-fait ce qui avait été dit précédemment, où l'important était de savoir *en faveur de qui* le régime gouvernait, peu important qui : le grand nombre, le petit nombre ou même un seul pouvaient fournir des régimes corrects. Il est sous-entendu en revanche ici que les riches ou les pauvres feront, fatalement, dominer leur intérêt propre, au détriment de la classe opposée.
Mais qui est capable d'une évaluation correcte, si les avantages en compétition sont incommensurables ? Il y a, toujours, une balance à faire entre les valeurs investies (et celles qui pourraient l'être), portées par des puissances entendant les faire valoir. Autant dire que la question de l'institutionnalisation reste en quelque sorte toujours ouverte, que de la puissance instituante est à même de travailler la société.
Aristote reprend et explicite les arguments que font valoir, et tentent de faire dominer, les libres et les riches.

Libres, c'est-à-dire ici rattachés aux familles bien installées. Peut-être voyait-il un mouvement à exploiter de ces familles en direction, sinon du peuple, de la classe moyenne, par hostilité envers la classe montante des nouveaux riches ? La, relativement récente, mobilité de la richesse subvertissait les ordres sociaux établis.
Les libres, les riches. Bon. Mais aussi le grand nombre ! Du fait qu'ils peuvent se trouver, *ensemble*, plus riches que les riches ou plus forts que les forts. Mais encore, au contraire, un individu tout seul, s'il est plus riche que tout le reste, ou bien meilleur que les autres. Ainsi les logiques de l'accès au pouvoir en vertu d'une quelconque supériorité (l'excellence pour la logique aristocratique, la richesse pour la logique oligarchique) invitent naturellement à se pencher sur l'hypothèse monarchique.
(C'est une des difficultés de la lecture de ces chapitres, que se trouvent mêlées la recherche sur la recevabilité des prétentions et celle sur les formes de gouvernement.)
Les conclusions *un seul* et *tous* sont, sinon intenables, du moins des cas limites, destinés en principe à être rares, des bords de l'ensemble des situations politiques. Les prétentions doivent rester en balance, ou on prend le risque de suivre l'une ou l'autre de toutes les mauvaises pentes qui ont été aperçues. Leur incommensurabilité est en fait une chance, parce qu'elle permet, par la balance sans cesse reprise, de retenir la république entre les tentations extrêmistes... Aristote, en arpentant le terrain politique pour s'y repérer, et plus encore pour offrir à ses lecteurs ou auditeurs les éléments de l'action politique, trace en quelque sorte un cadre, un lieu qui serait comme un barycentre des prétentions politiques raisonnables. Certes la concorde désirée n'atteindra jamais l'unanimité, mais il est possible de s'en éloigner, en tombant des rivalités contenues à la guerre civile, et souhaitable de s'en rapprocher, par de bons compromis.
Est *citoyen* celui qui peut et qui veut avoir accès à quelque pouvoir, mais aussi accepte volontiers d'être dirigé quand ce n'est pas son tour. Dans le meilleur régime, il est celui qui fait cela *en vue de la vie bonne*, vertueuse.
Diriger, ou être dirigé, aussi bien l'un que l'autre, comme si cela était indifférent, accidentel. Ce détachement à l'égard du pouvoir, qui n'est pas une fuite de celui-ci, est analogue à celui du *libéral* envers l'argent. L'idéal est en quelque sorte de neutraliser le pouvoir, ses aspects charge et profit. Ceci suppose que les qualités requises pour l'exercice d'une fonction politique soient proches de celles qu'on attend du "citoyen de base". Et donc que l'activité de la société soit telle qu'elle requiert le moins possible de pouvoir de type séparé. Autrement dit la paix.
Et on peut raisonnablement espérer que meilleure est la visée, meilleure sera la manière de répartir les pouvoirs. Une visée commune vraiment bonne et motivante délivre du tourment de *se placer*. L'actualisation que nous avons à opérer sur ce que nous reconnaissons comme vertu, en la moulant sur ce qui est *actuellement* désirable en termes de pratique, est en quelque sorte préparée par Aristote lui-même quand il critique la représentation spartiate de la vertu (tout pour le courage, la valeur militaire, la puissance), et en appelle à une conception plus large, faisant par exemple une place importante aux vertus de la sociabilité.
Dans un sens, nous sommes arrivés là à un aboutissement de la recherche de ce livre, et le reste peut aussi bien être lu comme le début du quatrième. Les résultats n'ont pas la netteté qu'on pourrait attendre, mais nous nous sommes familiarisés en discutant avec les éléments mêmes des débats de fond sur la politique. Pouvoirs

de type ouvert ou personnel, dont on cherchera à préciser les rapports possibles, de style despotique ou politique, manières de voir la finalité de la vie sociale et politique.
La suite de ce chapitre (ce découpage en chapitres, comme d'ailleurs celui en *livres*, n'est pas d'Aristote, et pas toujours bien logique, mais enfin cela permet de se repérer) prend un nouveau départ, en posant un problème qui peut paraître bien accessoire, et pour ainsi dire folklorique, à la suite de ce parcours dans les éléments fondamentaux : celui de l'*ostracisme*.
Car un point important à prendre en compte est qu'une trop grande supériorité ne peut être intégrée à un système politique réglé.
C'est le plus évident pour les démocrates, puisque ceux-ci recherchent ouvertement l'égalité. L'égalité est, nous l'avons vu, *principe* de légitimation du régime (puisque nous sommes égaux en tant que personnes libres, nous devons avoir même droit au pouvoir), mais elle est aussi le *but* recherché : Il faut renforcer, réaliser le principe (ce qui le rend insupportable aux oligarques : crainte du "nivellement")
Mais on voit que l'élimination des personnes qui sortent trop du lot est également une pratique des tyrannies. Et en fait ce sont tous les régimes qui ont besoin pour fonctionner correctement d'une relative homogénéité de leurs membres. Celui qui se distingue trop ne peut plus être un membre de la communauté, car il risque de déséquilibrer le jeu, en concentrant trop de pouvoir.
Voilà pourquoi celui qu'on croit dépasser trop nettement les autres en puissance, par la richesse, ou les réseaux, ou je ne sais quelle autre force politique, on l'ostracise. Il est question ici de *dunamis* : influence, pouvoir, crédit. C'est la chance concrète d'accéder au pouvoir, mais qui n'est plus ici une forme institutionnelle : il est rapproché de la *force*, tandis que l'*archè* est compris comme *fonction*, déterminée, insérée dans un jeu de fonctions, réglée. Mais ces deux concepts de pouvoir, comme force et comme fonction ne peuvent être nettement distingués, ils se recouvrent.
La question vaut en fait tout aussi bien pour les régimes corrects : les diverses parties doivent jouer ensemble, ne pas se gripper par des accroissements qui rompent les proportions. Mais, dans la pratique politicienne, l'ostracisme s'est vite réduit, en fait, à une arme partisane servant à éliminer des adversaires.
Les exemples que l'on pourrait prendre dans notre vie politique, de l'opportunité d'une mesure telle que l'ostracisme, surabondent. Voyez les positions constituées comme *incontournables* des Macron, Le Pen, ou Mélenchon. Les partis, du moins ceux qui entendraient rester des outils pour des multitudes, pourraient gagner à s'inspirer de cette pratique.
Mais, si se manifeste malgré tout parmi nous une nette et incontestable supériorité de vertu ? Quelqu'un qui ferait tout largement mieux que les autres? On ne va quand même pas l'exiler, et on ne peut l'intégrer comme une simple partie à un ordre : reste à l'accepter comme roi.
C'est ce qui introduit à l'étude de la royauté, qui commence au chapitre 14.

♦ PARTIE 9 DE 9.

♦ (chapitre 14)

Ainsi, le chapitre précédent avait débouché sur une étude de la **royauté**. Celle-ci avait pourtant semblé disqualifiée au chapitre 10 ? Mais c'était sous la réserve que la population ne soit pas trop abaissée, qu'elle soit capable de prendre en charge ses affaires. Or elle peut, malheureusement, se trouver dans cet état. Et même son élite peut l'être, relativement à une excellence hors pair. Si telle personne est, de loin, meilleure que toutes les autres, ne faut-il pas, si on n'a pas pu, ou pas voulu, l'exiler, l'admettre pour roi ?
Plus généralement qu'à un point de vue strictement politique, cette étude de la royauté vaut pour toute situation de grande dissymétrie, plus ou moins méritée, de la répartition du pouvoir dans un groupe.
C'est aussi dans un sens la poursuite de l'étude de l'ostracisme : la royauté étant ce qui peut arriver en cas de son échec, ou de son absence, quand on a négligé de préserver la communauté d'une trop grande concentration d'avantages dans les mêmes mains.
Le chapitre passe en revue quelques variétés, ce que divers régimes ont pu accorder en fait de pouvoirs à leurs « rois », mais l'étude se concentrera en fait sur le cas de la « Pambasileia » c'est-à-dire à peu près la monarchie absolue. C'est en somme le pouvoir "économique", examiné dans le premier livre, du maître de maison sur les membres de sa famille, mais transposé à l'échelle politique. On peut donc appeler cela du paternalisme.

♦ (chapitre 15)

Critique de la royauté. Le point de départ de cette étude est le suivant :
Vaut-il mieux être dirigés par le meilleur homme, ou par les meilleures lois ?
Reprenant un problème posé par Platon, Aristote en fait l'occasion d'une appréciation de la *portée* des lois sur un ordre social, qui sera un trait déterminant dans les recherches plus fouillées de IV sur le système des régimes.
Lespartisans de la royauté s'appuient sur une **critique de la loi** : dans toute pratique, s'en tenir étroitement, aveuglément, à la lettre, est stupide ("c'est l'règlement"). C'est pourquoi, également, la loi n'a qu'une fonction secondaire dans l'Éthique : On ne s'y contente pas de chercher des lois, des règles, pour la conduite. (Plus généralement d'ailleurs, *agir bien* n'est *pas* suivre de bonnes règles. Ce qui est dit du roi vaut plus largement pour la véritable vertu. La loi, pour les bons, n'est encore qu'un b-a ba.)
Mais une critique du pouvoir personnel a autant d'évidence : La loi a l'avantage d'être épurée de tout ce que des passions trop humaines peuvent fausser dans les jugements, les décisions.
Le roi, s'il est bon, c'est-à-dire en somme s'il mérite ce titre de roi, doit être en même temps législateur. Mais, là où la loi s'applique mal, et on sait qu'il y a

toujours de tels cas, puisqu'elle est, inévitablement, insuffisante, qui doit décider ? Le meilleur ? Ne vaut-il pas mieux plusieurs bons ? Nous retrouvons ici l'argument du chapitre 11 établissant la supériorité d'une assemblée sur le meilleur individu. Parce que l'assemblée peut produire quelque chose de valable à partir des divers points de vue, et qu'en outre elle est moins facilement corruptible (par la colère ou la faveur par exemple) que l'individu, comme un fleuve absorbe mieux une pollution qu'un ruisseau.
(Cette affirmation vient à l'encontre de représentations très répandues de foules agissant irrationnellement sous le coup de la passion, enragées de haine par exemple.)
À la condition que nous soyons un assez grand nombre de personnes libres, et dignes de l'être (toujours la réserve sur la qualité minimale des membres de l'assemblée).
Mais, dès qu'il y a nombre, il y a partage, lutte, ce qui n'arrive pas si un seul décide.
Ce nouvel argument en faveur de la concentration du pouvoir semble contredire ce qui vient d'être dit sur la moindre corruptibilité du nombre relativement à celle de l'individu. Cette hypothèse favorable au nombre supposait en fait une assemblée qui ne soit pas trop portée à des divisions hostiles. Car alors en effet rien n'est plus passionnel que des partis qui se déchirent en cherchant à se dominer.
Mais, puisque vous, les royalistes, vous vous accordez la facilité de supposer un roi parfait, pourquoi ne supposerions-nous pas, nous, une pluralité bonne ? Nous avons même un avantage: nous n'en exigeons pas l'excellence de tous les membres, il nous suffit même qu'elle soit moyenne, pas trop polarisée, partialisée.
D'ailleurs, **historiquement** (Aristote fait là une petite esquisse des transitions entre régimes politiques), c'est bien en général un passage de la royauté à l'aristocratie que l'on observe : On part d'une situation où un individu s'est distingué nettement (par la conquête par exemple, ou la remise en ordre d'un chaos), mais par la suite il advient que plusieurs parviennent à un niveau comparable en vertu{SUP()}; {SUP}: ils ne peuvent plus dès lors accepter la domination d'un seul, et cherchent quelque manière de partager le pouvoir, quelque chose de commun, et ainsi instituent une première forme de "république". Et peut-être est-ce aussi la situation quand le moment est à redéfinir la vertu. Se fait alors sentir le besoin de redessiner le régime, en fonction de ce qui est valorisé, et de la répartition de cette vertu dans la population. Mais, pour rester au schéma historique d'Aristote, c'était la valeur militaire, le noyau de la vertu (voir au début du livre VII où une vertu en fait toute militaire est qualifiée de « politique »), et cette aristocratie, plutôt déjà oligarchique, mais pour laquelle la valeur tient plus à la force qu'à la richesse, est plus proche de la féodalité que de la démocratie. Mais c'était malgré tout une première esquisse grossière de *république*, puisque le pouvoir y est déconcentré, que cela est *relatif* à la situation de départ, qui était monarchique, avec un pouvoir de type ouvert (même si cette ouverture est fort restreinte, quelque chose comme un Conseil des Grands.)
Ainsi on voit apparaître ce terme de *république* dans un sens large, quoique pas tout-à-fait générique : il englobe tout ce qui se démarque du pouvoir d'un seul, en commençant par l'aristocratie. Tout ce qui ressemble plus à la Cité elle-même (polis-politeia), quand le pouvoir sur elle-même en *émane*, ne s'est pas constitué en pouvoir surplombant et séparé.
Mais ces aristocrates, une fois bien établis, devinrent, selon le cours ordinaire des

choses, plus médiocres, eux-mêmes ou leurs descendants, se mirent à profiter des affaires communes pour eux-mêmes, et voilà l'aristocratie (ou première forme de république) dégradée en oligarchie. C'est la richesse qui compte alors avant tout. Et de là, car l'oligarchie est par nature instable, les richesses se concentrant en des mains de moins en moins nombreuses, on arrive à la tyrannie. Puis de la tyrannie à la démocratie. La grande taille des cités les pousse du côté de la démocratie.
La fin du chapitre parcourt quelques difficultés propres au régime monarchique : la question de la succession, celle de la garde.

♦ (chapitre 16)

Cas de la monarchie "absolue" pambasileia
Retour à la critique du pouvoir d'un seul sur ses semblables. Pour des semblables, il n'y a pas de raison pour que les uns dirigent et les autres soient dirigés (voir l'approche de la démocratie dans VI, sauf qu'en VI se montre une tendance "moderne" au retrait : non pas le partage du pouvoir, mais l'indifférence à celui-ci (tant qu'il ne passe pas certaines bornes), au profit de ses propres affaires.) Et donc il convient qu'il y ait des rotations aux positions de pouvoir. Et ceci, c'est déjà de la loi. Une certaine mise en ordre, c'est de la loi.
Le roi devra être garant, gardien des lois.
Demander à la loi de diriger, c'est demander au dieu, à l'intelligence, de diriger, tandis que l'homme apporte avec lui ce qu'il a de déraisonnable. La convoitise, par exemple, et la colère, qui fausse les meilleurs eux-mêmes (On verra en IV11 que tout écart important à une position normale, moyenne, dans une société, amplifie le côté passionnel.) La loi, elle, est comme une intelligence sans désirs. De l'intelligence, épurée de ce qu'elle traîne avec elle de passionnel quand elle est incarnée, individuée ; reste un impersonnel, désintéressé, "il faut".
La loi fixe, ou du moins encadre les moeurs, et par là les variétés de pathos qui peuvent se produire et influer sur les conduites. Mais elle ne peut se substituer à l'intelligence *pratique*, qui s'appuie sur la prise en compte concrète des situations singulières. Elle fournit un cadre à l'exercice cette intelligence-là.

♦ ANNEXES.

(Références, bibliographie, etc.).

EN LISANT ARISTOTE.

COMMENTAIRES SUR LE LIVRE III DE *LA POLITIQUE* D'ARISTOTE PAR SANYET.

SOMMAIRE

PARTIE 1 DE 9.
INTRODUCTION
(CHAPITRE 1)
PARTIE 2 DE 9.
(CHAPITRES 2 ET 3)
PARTIE 3 DE 9.
(CHAPITRE 4)
PARTIE 4 DE 9.
(CHAPITRE 5)
(CHAPITRE 6)
PARTIE 5 DE 9.
(CHAPITRE 7)
(CHAPITRE 8)
PARTIE 6 DE 9.
(CHAPITRE 9)
PARTIE 7 DE 9.
(CHAPITRE 10)
(CHAPITRE 11)
PARTIE 8 DE 9.
(CHAPITRE 12)
(CHAPITRE 13)
PARTIE 9 DE 9.
(CHAPITRE 14)
(CHAPITRE 15)
(CHAPITRE 16)

En promenade vers la démocratie...