UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

* * * * * * *

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

(FASHS)

* * * * * * *

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

Mémoire de Licence

AUTORITÉ ET POUVOIR POLITIQUE DANS *LA POLITIQUE* D'ARISTOTE

Réalisé par **:**

Alexandre MEDOGANSI
&
Richard Yassémé DJOSSOU

Sous la direction de**:**

M. Paul Christian KITI

Maître-Assistant des Universités du CAMES

LES MEMBRES DU JURY

Président : Dr Eustache R. K. ADANHOUNMA, Maître Conférence des Université du CAMES

Examinateur : Dr Assane MAHAMANE, Maître-Assistant des Universités du CAMES

Rapporteur : M. Paul Christian KITI, Maître-Assistant des Universités du CAMES

ANNÉE ACADÉMIQUE: 2021-2022

À

- Mon cher père Simplice DJOSSOU ;
- Ma chère mère Akouavi Louise GNONLONFOUN ;
- Mon parrain Marcellin ADOUNSA.

À

- Mon cher père Richard MEDOGANSI ASSOGBA;
- Ma chère mère Pauline AGUETE ;
- Mon parrain Benjamin GBEDOLO .

REMERCIEMENTS 1

Nous tenons sincèrement à et exprimer notre reconnaissance et notre profonde gratitude à toutes les personnes qui ont apporté leurs contributions à la réalisation de ce mémoire et particulièrement à :

- Notre directeur de mémoire, Monsieur Paul Christian KITI pour avoir apporté son savoir-faire et son soutien au cours de ma formation et accepté de diriger ce travail malgré ses multiples occupations ;
- Les chefs du Département de philosophie et au corps-professoral dudit Département de l'Université d'Abomey-Calavi ;
- Tous les directeurs des établissements d'enseignements secondaires publics de la commune de KETOU ;
- Monsieur Marcellin ADOUNSA, professeur certifié de Philosophie du CEG Kpankou/Ketou;
- Mon oncle Damien DJOSSOU, infirmier diplômé d'État, et ses épouses pour leurs soutiens ;
- Mon oncle Raymond DJOSSOU, gynécologue obstétricien, pour ses soutiens indéfectibles depuis tant d'années ;
- Mon frère aîné Martial DJOSSOU professeur d'EPS au CEG l'Océan/ Cotonou pour ses soutiens ;
- Mademoiselle Odile KOUPKO pour ses soutiens;
- Mademoiselle Benjamine TCHABI ;
- Tous mes frères et sœurs, Prudence, Martial, Estelle, Siloé, Marius, Mariussienne, Jeanne, Jeanette, Brice et Parterne pour l'amour fraternel;
- Tous mes camarades de promotion Gildas AGOSSOU, Rose GUIDI, Rémy AGOSSOU, Maliki DOHOU, Léon EDESSOU.

REMERCIEMENTS 2

Nous tenons sincèrement à exprimer notre reconnaissance et notre profonde gratitude à toutes les personnes qui ont apporté leurs contributions à la réalisation de ce mémoire et particulièrement à :

- Notre directeur de mémoire, Monsieur Paul Christian KITI pour avoir apporté son savoir-faire et son soutien au cours de ma formation et accepté de diriger ce travail malgré ses multiples occupations ;
- Les chefs du Département de philosophie et au corps-professoral dudit Département ;
- Tous les directeurs des écoles primaires et des établissements d'enseignements secondaires publics de la commune de Bohicon et d'Abomey ;
- Monsieur F. Jérémie DADAVODOU, professeur certifié des SVT et directeur du CEG Passagon;
- Mon professeur de philosophie Géorges ALLOHOU;
- Tous les pasteurs de l'Église Apostolique du Bénin et en occurrence, tous les fidèles de la région de Passagon et de l'assemblée de Djonouta pour leurs prières ;
- Mon frère aîné Henri MEDOGANSI et toute la collectivité de MEDDOGANSI et AGUETE ;
- Ma chère tante Viviane AGUETE, épouse FANDI, commerçante à Dassa-zounmè;
- Mon oncle Émile AGUETE Tolidji technicien de la production animale à Za-tanta ;
- Tous mes frères et sœurs, Rachelle, Mirelle, Pricille, Ezéchias, Prisca, et Daniel ;
- Mr Modeste ADADJA;
- Tous les étudiants ressortissants de Passagon ;
- Bénoît HOUNYETIN, professeur certifié de philosophie au CEG 1 Abomey ;

- Monsieur Cyrile SOGAN ;
- Mademoiselle Léocadie AZOKPOTA ;
- Mademoiselle Semevo Nadège AHLOUMESSOU, étudiante à l'UAC et apprentie couturière à Gbègnigan ;
- Tous mes camarades de promotion dont Jacques HADJINOU, Rachelle DAKO et Hervé GBODJA ;
- Mon oncle Pamphile AGUETE, étudiant à la FASEG à l'université d'Abomey-calavi.

SOMMAIRE

INTRODUCTION……1

CHAPITRE 1 : CLARIFICATION CONCEPTUELLE ET BIOBIBLIOGRAPHIE……..3

CHAPITRE 2 : ARISTOTE ET LA QUESTION DE L'AUTORITÉ POLITIQUE……9

CHAPITRE 3 : ÉVALUATION CRITIQUE……..……..……....20

CONCLUSION ...……..33

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES ……..36

TABLE DES MATIÈRES…...……..38

RÉSUMÉ

Comme le suggère le titre de son ouvrage, Aristote s'attache à déchiffrer le comportement politique des hommes et à comprendre ce qui est en jeu sous l'expression vie politique, un terme pris ici dans un sens très large, englobant la recherche rationnelle de ce qui est bon pour l'homme vivant au sein d'une communauté, tant sur le plan individuel que collectif. Par rapport à son activité pratique, la politique est en effet définie par Aristote comme la plus haute de toutes les disciplines, car elle est capable de diriger la connaissance du Souverain Bien, la fin en vue de laquelle s'exercent toutes les activités humaine. Elle a pour but d'établir le bien de tous au moyen de la justice, c'est-à-dire l'intérêt général. L'ouvrage présente en même temps des limites et pose la question de savoir ce qu'est vraiment une philosophie politique.

Mots clés: Politique, autorité, pouvoir, liberté, État

ABSTRACT

As the title of the book suggests, Aristotle seeks to decipher the political behavior of men and to understand what is at stake under the expression political life, a term taken here in a very broad sense, encompassing rational research what is good for people living in a community, both individually and collectively. In relation to practical activity, politics is indeed defined by Aristotle as the highest of all disciplines, because it is capable of directing us in the knowledge of the Sovereign Good, the end towards which all our activities are carried out. It aim is to establish the good of all by means of justice, that is to say the general interest. At the same time, the book presents the limits and raises the question of what a political philosophy is.

Key word: Politics, authority, power, freedom, state.

INTRODUCTION

L'État, la constitution, l'autorité et le pouvoir politique sont des concepts riches que l'on retrouve dans *La politique* d'Aristote. Au-delà des simples considérations théoriques, ces concepts constituent une réalité qui appelle leur étude. On ne choisit pas son État. On y naît ou l'on s'y trouve. On subit le pouvoir de l'autorité d'un État ou on en jouit. Le bonheur collectif ou même individuel est tributaire à l'état du pouvoir politique, du niveau de stabilité et de la croissance de l'État et surtout, de la forme du pouvoir politique exercé par les gouvernants. Il s'en suit que, quel que soit le génie d'un peuple ou aussi brillant que soient individuellement certains de ses membres, l'éclat de leurs exploits ne saurait luire pleinement sous l'emprise d'un pouvoir politique médiocre. La médiocrité, s'entend de tout pouvoir non institutionnalisé dont la caractéristique est d'être stérile, c'est-à-dire incapable de se transmettre par la voie juridique et pacifique, d'un détenteur à un autre.

Nous croyons qu'il est plus déterminant de placer le thème de l'autorité et pouvoir politique au cœur du débat dans la recherche des solutions aux problèmes des déchéances d'abus de pouvoir autoritaire que nous observons dans le monde. C'est pourquoi nous avons choisi de réfléchir sur ce sujet. Par ailleurs, l'existence de l'État procède du pouvoir tel que nous le verrons. Selon que ce pouvoir est fondé ou non sur le droit le sort de l'État est soit stable soit précaire ; et celui des individus heureux ou lamentables malgré eux. C'est là que la constitution joue un rôle primordial. Elle aménage le pouvoir et définit non seulement le statut des gouvernants mais aussi la marge de liberté laissée aux gouvernés.

Ainsi, quel rapport Aristote établit-il entre la notion d'autorité et du pouvoir politique ? En quoi consistent les concepts d'autorité et du pouvoir politique dans La politique d'Aristote ? Quelle évaluation critique pouvons-nous en faire ? Voilà les questions qui constituent la problématique de notre analyse. Pour ce faire, notre analyse s'articule en trois chapitres. Le premier chapitre est constitué de la clarification conceptuelle et la biobibliographie de l'auteur. Au deuxième chapitre nous avons fait une analyse de la question de l'autorité du pouvoir politique selon

Aristote dans son ouvrage *La Politique*. Et enfin le troisième chapitre est consacré à l'évaluation critique de la pensée politique d'Aristote.

CHAPITRE 1: CLARIFICATION CONCEPTUELLE ET BIOBIBLIOGRAPHIE

La Politique, ou *Questions de Politique*, est un ouvrage en huit livres d'Aristote. Dans cet ouvrage Aristote s'attache à étudier les diverses questions que pose la vie d'une cité-État (en grec, *pólis*). L'ouvrage que nous connaissons sous le titre de *La Politique* est une synthèse constituée de différentes parties, élaborées peu à peu, avec l'aide de nombreux collaborateurs, et à partir d'une abondante documentation et d'une masse d'observations de la cité. Un premier traité de politique normative auquel Aristote fait allusion, incluant les livres II, III, et peut-être aussi les livres VII et VIII, a été enrichi durant les années de séjour à Athènes. Aristote a ensuite retravaillé cet ouvrage de portée plus étendue jusqu'à la fin de sa vie.

1-1- Clarifications conceptuelles

Pour une bonne analyse de notre sujet, il sera utile pour nous de clarifier certains concepts clés qui faciliteraient la compréhension de notre développement. Nous avons les concepts tels que : Autorité et pouvoir politique.

1-1-1- Autorité

Du latin Autoritas, l'autorité est « *la capacité d'exercer un pouvoir et de le faire respecter par autrui (autorité parentale, autorité publique). L'autorité est la caractéristique d'une personne ou d'une institution possédant un certain ascendant sur les individus* »[1]. Elle doit être dissociée de la domination qui implique la violence et réclame une soumission partielle ou totale. L'autorité, si elle peut éventuellement se fonder sur une compétence précise, exige surtout le consentement libre de sujets qui obéissent non sous la contrainte, mais plutôt par respect. Elle est donc indissociable de l'estime que l'on port à celui qui s'en réclame ; sans cette estime

[1] Laurence Hansen-Love, *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2011, p. 46.

elle disparait au bénéfice de la force. (Cf. Arendt « Qu'est-ce-que l'autorité » dans la crise de la culture, 1972)[2].

Pour être plus complet sur la notion du pouvoir politique, voyons ce qu'en dit Max Weber. Lors de la conférence sur *le métier et la vocation d'homme politique*, l'auteur parlant de la politique, explique que le concept est extraordinairement vaste et embrasse toutes les espèces d'activités. On parle dit-il, de la politique de devise d'une banque, de la politique d'escompte de la Reichsbank, de la politique d'un syndicat au cours d'une grève, de la politique scolaire d'une commune urbaine, de la politique d'un comité qui dirige une association, et finalement de la politique d'une femme habile qui cherche à gouverner son mari. Mais précise-t-il, nous entendrons uniquement par politique la direction du groupement politique que nous appelons aujourd'hui « État » ou l'influence que l'on exerce sur cette direction. Plus loin il ajoute : « *nous entendons par politique l'ensemble des efforts que l'on fait en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir soit entre les États, soit entre les divers groupes à l'intérieur d'un État* »[3]. La conception de Marx Weber enrichit celle communément connue depuis Aristote, définissant la politique comme l'art de gérer la citée.

1-1-2- Pouvoir politique

Le pouvoir peut se définir comme « *la faculté d'exercer sur un homme une domination telle que l'on obtienne de lui des actes ou un comportement qui n'aurait pas adopté spontanément* »[4]. Sous sa forme la plus absolue et terrifiante, le pouvoir peut même en temps de paix être un pouvoir de vie et de mort, dont porte encore témoignage notre actuel droit de grâce. En temps de guerre le pouvoir parait dans toute sa nudité et toute sa cruauté puisqu'il place l'homme devant l'impossible choix

[2] *Idem*.
[3] Marx Weber, *« Le métier et la vocation d'homme politique », in Leclercq C.et Chalvida* P.H., Paris, GF Flammarion, 1917, p 26.
[4] Jacqueline RUSS, *Mémo références, Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 2003, p. 221.

de l'obéissance ou de la mort.[5] La question est alors de comprendre comment le pouvoir s'exerce, par quel moyen il obtient une obéissance, qui peut aller jusqu'à l'acceptation de sa propre mort. Elle est ensuite de savoir si l'obéissance au pouvoir, même injuste est toujours un devoir, comme Socrate acceptant la sentence de ses juges a cherché à nous en convaincre ou si la résistance au pouvoir n'est pas en certain cas, un droit et parfois même un devoir.[6]

En effet, il ne s'agit pas d'ores et déjà du pouvoir tout coup mais du pouvoir Politique. Ce terme a de multiples significations. Étymologiquement, du grec « polis qui signifie ville, cité », politique peut être à la fois adjectif et nom. Comme adjectif, le dictionnaire Larousse le définit comme étant relatif à l'organisation et au gouvernement des affaires publiques ; ou relatif à une conception particulière du gouvernement des affaires publiques. Ainsi on peut appartenir à un parti politique, nourrir de la haine politique ou débattre d'un problème politique, etc.[7]Comme nom féminin, politique désigne selon Le petit Larousse illustré, l'ensemble des options prises collectivement et individuellement par le gouvernement d'un État ou d'une société dans le domaine relevant de son autorité.[8]

Reprenant l'une des définitions du dictionnaire selon laquelle le pouvoir c'est la « puissance » ou « l'autorité », nous rappelons que comme tel, ce fait est considéré par tous comme l'un des trois éléments constitutifs ou l'une des trois conditions d'existence de l'État outre le territoire et la population. Mais plus que les deux autres, les publicistes y voient la genèse de la manifestation de tout État.

À ce sujet, l'affirmation de Marcel Prélot est intéressante lorsqu'il dit que « la primauté du pouvoir, dans la formation de l'État, se retrouve dans tout le cours de son existence. Élément formateur, le pouvoir est aussi le facteur permanent de cohésion de la société politique, puisque celle-ci est une association obligatoire pour

[5] Laurence Hansen-Love, *La philosophie de A à Z, Op. Cit., p. 46.*
[6] *Ibid.*, p. 360.
[7] Dictionnaire Larousse illustré, 2015.
[8] Dictionnaire, *Le petit Larousse illustré*, 2009, p. 797.

ses membres, qui lui appartiennent d'ordinaire, non par adhésion, mais par situation »[9].

Pour mieux comprendre le sens du pouvoir dont nous parlons, voyons ce qu'en dit Georges Burdeau : « *la puissance, c'est le pouvoir de commander de telle sorte que l'on soit obéi* »[10] ce n'est pas dit-il, le droit ni la possibilité de commander, c'est simplement le phénomène qu'exprime l'exécution de l'ordre donné. Il explique: « *quels que soient les motifs de l'obéissance, qu'elle soit provoquée par la crainte d'une sanction ou par l'adhésion à la substance du commandement, elle implique la puissance de celui qui l'obtient* »[11]. Dans ce même ordre d'idées, Michel Foucault constate avec regret bien sûr, que « si le pouvoir n'est pas résolu à forcer l'obéissance, il n'y a plus de pouvoir. Si le citoyen ne comprend pas et n'approuve pas ce puissant mécanisme bien avant de le craindre, il n'y a plus d'ordre »[12].

L'avantage d'une telle assertion dans la poursuite de notre pensée, c'est de fournir un élément d'appréciation et de vérification théorique et plus tard empirique tout simple. Supposons que de l'entendement de tous, il y ait d'État sans puissance ou pouvoir, entendu comme « capacité » de commander et de se faire « obéir » sur tout son territoire et par tous, il devra s'en suivre que la collectivité sociale où ce phénomène se morcelle et s'effrite au point que se forment les îlots de « sujétion - obéissance » perde sans polémique son essence étatique. Il importe de s'en souvenir tout le long de notre étude.

1-2- Biobibliographie

La Politique est l'un des plus anciens traités de philosophie politique de la Grèce antique. Aristote y examine la façon dont devrait être organisée la cité (en grec, polis). Il discute et critique au livre II les conceptions exposées par Platon dans

[9] Prélot Marcel, *Institutions politiques et Droit constitutionnel*, Paris, P.U.F, 1969, p. 12.

[10] Jacqueline RUSS, *Op. Cit.*, p. 221.
[11] Adelino Braz, *Apprendre à philosopher avec Aristote*, Paris, Ellipses, 2012, p. 156.
[12] Jacqueline RUSS, *Mémo références Philosophie, les auteurs, les œuvres, Op. Cit.*, p. 224.

La République et Les Lois. Reprenant la notion platonicienne d'État idéal, il brosse à son tour l'esquisse de l'État le meilleur selon lui, dans les livres VII et VIII, mais il l'établit sur un fondement solidement empirique : les livres IV et VI déploient en effet une richesse inépuisable d'exemples historiques, étudiant des cités-États et des législateurs réels et proposant des traitements pour les multiples formes des maladies de l'État ; les disciples d'Aristote avaient en effet réuni 158 constitutions, dont la Constitution des Athéniens qu'il a lui-même rédigée18, résultat d'une vaste recherche sur les régimes en vigueur dans diverses cités grecques ; Aristote étudie également les projets de constitution idéale proposés par les théoriciens Phaleas de Chalcédoine et Hippodamos de Milet. *La Politique* dans son ensemble offre ainsi le double caractère d'une science politique positive et expérimentale, et la théorie d'un État idéal mais non pas utopique. Idéalisme et réalisme fusionnent donc de façon originale, selon le principe défini par Aristote lui-même à la fin de *l'Éthique à Nicomaque,* où il expose le plan général de la Politique:

> *« En premier lieu, nous devons chercher à établir ce que nos prédécesseurs ont pu dire de juste sur chacun de ces cas, et ensuite rechercher, à partir de notre collection de constitutions, ce qui permet la conservation des États et ce qui entraîne leur destruction, à la fois en général et dans les cas particuliers des formes singulières des États, et également les causes du fait que les uns sont bien gouvernés et pas les autres. Lorsque nous aurons effectivement fait cela, nous pourrons peut-être connaître mieux comment doit être constitué l'État le meilleur, dont tout État a besoin de connaître l'organisation, les lois et les institutions ».*

1-2-1- Biographie de l'auteur

Aristote naît à Stagire, en Macédoine, dans une famille de médecin. Il séjourne à Athènes où il est l'élève de Platon à l'académie. Il est ensuite appelé par le roi Philippe de Macédoine pour être le précepteur de son fils, le futur Alexandre le Grand, alors âgé de treize ans. De retour à Athènes il fonde sa propre école le Lycée. Il laisse une œuvre immense, dont une partie seulement nous est parvenue, et qui a influencé toute la philosophie du Moyen-âge au point de venir à l'époque la référence intellectuelle obligée des philosophes et des théologiens. Une ancienne tradition distingue, chez Aristote, les enseignements acroamatiques (du grec

accroama, leçon orale), destinés à des auditeurs avancés, et les enseignements exotériques accessibles au grand public. Cicéron, pour sa part, nous parle d'**écrits exotériques** et, d'autre part de **notes de cours**. Où en est la question ? Nous ne possédons plus d'Aristote que des traités destinés à l'enseignement, traité correspondant à un enseignement difficile. Il s'agit, vraisemblablement, d'exposé utilisé pour les travaux des étudiants et pour l'enseignement. Cet ensemble fut édité par Andronicos de Rhodes, vers 60 av. J.- C.

1-2-2- Bibliographie de l'auteur

Au plan de la méthode, selon l'usage des ouvrages, Aristote conduit la discussion, en utilisant la première personne du pluriel. Il suit la méthode aporétique ou diaporématique; l'aporie (en grec, ἀπορία, embarras, difficulté) reflète parfois l'embarras du chercheur arrêté par une difficulté apparemment inextricable, mais elle peut aussi être une méthode de recherche qui consiste à soulever, discuter et résoudre successivement les diverses difficultés.

LES ŒUVRES IMPORTANTES

Logique (Organon)

Six traités composent La logiques (Organon, instrument), étude propédeutique à la science :

-*Catégories ;*

-*De l'interpretation ;*

-*Premiers Analytiques ;*

-*Seconds Analytiques ;*

-*Topiques ;*

-*Réfutation Sophistique Physique ;*

De la génération et de la corruption De l'âme ;

Histoire des animaux Parties des animaux La métaphysique ;

Éthique à Nicomaque (ou De Nicomaque) Éthique à Eudême ;

Politique ;

Rhétorique ;

Poétique.

CHAPITRE 2 : ARISTOTE ET LA QUESTION DE L'AUTORITÉ ET DU POUVOIR POLITIQUE

Le problème de la politique et du pouvoir ont été posés conjointement par Aristote; la découverte du pouvoir a été opérée au temps et à l'occasion de la croissance du pouvoir politique. L'État se pose comme le pouvoir suprême, le souverain, et tend à s'emparer d'un nombre toujours croissant de pouvoir, car même durant « *la période dite libérale, ses tâches administratives et réglementaires n'ont cessé de se développer et de se multiplier en dépit de l'idéologie officielle* »[13]. Chercher à savoir clairement ce qu'est le pouvoir politique n'est donc pas seulement le souci et l'affaire des spécialistes, philosophes, sociologues ou « politicologues » ; c'est aussi, pour tout citoyen qui s'intéresse quelque peu à la politique, le moyen de mieux comprendre ce qu'il vit et ce qu'il fait. Car il ne s'agit pas seulement de l'objet de la science politique, il s'agit surtout de l'enjeu de l'action politique.

2-1- L'homme et la politique

Lhomme étant l'objet de la philosophie et le sujet philosophant, n'a pas été omis et ne sera épargné des débats de la philosophie encore moins de la politique. Dans l'usage quotidien des termes, le pouvoir, l'autorité et le gouvernement qui ne sont qu'une forme limitée et rationalisée de la politique ne sont pas des termes à négliger. Mais le pouvoir pénètre et informe toute collectivité humaine pourvu qu'elle soit organisée : il constitue sous des modalités diverses, la machine de l'action sociale.

Le lexique des termes juridiques définit le pouvoir comme une prérogative permettant à une personne de gouverner une autre personne publique ou privée (mandats politiques, autorité parentale, tutelle) ou de gérer les biens d'une autre personne pour le compte de celle-ci « *(dirigeants de société, représentation*

[13] J. W. Lapierre, « *Le pouvoir politique* », in Encyclopedia Universalis, Paris, PUF, 1990, p. 851.

légale, judiciaire ou contractuelle) ».[14] Il est donc légitime de s'interroger sur le pouvoir tout ‘’nu’’, encore que cette nudité doive être un produit de l'abstraction, puisqu'on ne connaît pas de pouvoir sans des autorités.

Bien plus, construire une définition de la politique est l'objet explicite de *La Politique* d'Aristote. Socrate y récuse d'abord celle que propose le sophiste, Thrasymaque : *« la justice n'est autre que l'intérêt du plus fort […], l'intérêt du gouvernement constitué* »[15]. Étant d'admis qu'il existe une justice pour l'individu et pour l'État[16], on s'attache d'abord à définir la seconde, puis à transposer le résultat obtenu pour dégager la première en vertu de l'isomorphie de l'État et de l'individu. De même donc que la justice, au sens politique, sera : *« que chacun fasse dans l'État la tâche qui lui revient* »,[17] et à l'échelle individuelle, elle consistera à « ne pas permettre qu'aucune partie de soi-même fasse rien qui lui soit étranger, ni que les trois principes empiètent sur leurs fonctions respectives»[18]. Qu'on l'examine à un niveau ou à l'autre, la justice est donc toujours l'harmonie qui met en consonance trois instances et qui produit l'unité d'une pluralité comme la tempérance, la justice n'est pas le propre de citoyens ou d'une partie de l'âme, ce qui est le cas de la sagesse et du courage. Elle (la justice) est par contre, un principe de concorde, mais elle est de plus, source des autres vertus, puisqu'elle donne à chacun la force de remplir la tâche qui est la sienne[19], et que chacun faisant ce qu'il doit faire, possède la vertu qui lui est propre.

Par ailleurs, signalons que dans la conception grecque, l'homme est lié à la cité : il ne vit que pour la cité et non pour soi. Mais pour Platon par exemple, l'homme individuel ne peut rien, il ne peut pas se procurer tout ce dont il a besoin pour atteindre

[14] ARISTOTE, *La Politique*, traduit par P. PELLECRIN, Paris, GF Flammarion, 1990, p.46.
[15] *Ibid*., p.46.
[16] PLATON. *La République*, traduction, notes et présentation par George Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, p 354.
[17] *Ibid*., p. 265.
[18] *Ibid.*, p.303.
[19] *Ibid.*, p.306.

son bien-être. D'où l'idée de la réunion : de former une cité pour une bonne complémentarité. Et pour cela, Platon stipule que :

« *Ainsi donc, quand l'âme se laisse mener par la partie d'elle-même qui est amie de la sagesse et qu'il n'y a pas en elle de sédition du fait de chacune de ses parties, c'est un fait que chacune de ces parties accomplit en tout et pour tout, la tâche qui est la sienne, c'est-à-dire qu'elle est juste et, naturellement aussi, que chacune récolte les plaisirs qui sont les siens, c'est-à-dire les meilleurs et, dans la mesure du possible, les plus vrais* »[20].

Ainsi donc en se réunissant, chacun est heureux, s'il fait ce dont il est doué. La justice consiste justement en cela : le fait que dans la cité qui repose sur la division de travail, chacun fasse bien son métier, remplisse correctement la tâche qui lui est propre.

Donc, la justice dont parle Platon n'est pas une justice judiciaire comme nous l'avons ci-dessus dit, mais ce qu'il a appelé justesse et c'est cette justesse qui fait l'harmonie existante entre les classes sociales et l'engagement de chacun dans le domaine où il est le plus doué pour le développement d'une cité juste et heureuse. Tout compte fait, nous pensons que pour une meilleure direction de la cité, une nécessité s'impose au pouvoir politique et l'action rationnelle de l'autorité.

2-2- Le pouvoir politique et l'agir rationnel de l'autorité

Parlant, en effet, du pouvoir politique et de l'agir rationnel de l'autorité, nous ne pouvons parler de l'agir rationnel sans parler de la morale du devoir et de la bonne volonté que prône Emmanuel Kant. Si l'être de l'homme est un être nécessaire, cette nécessité ne s'accommode dans l'existence qu'auprès d'une

[20] Laurence Hansen-Love, *La philosophie de A à Z, Op. Cit.,* p. 103.

volonté pratique pure dont jouiraient la pensée et l'action humaine. Comme la volonté ne se définit que comme la faculté de se déterminer à agir selon la représentation de certaines lois, la volonté est donc déterminée par la loi morale. Et l'autonomie de la volonté de ce point serait conforme aux lois morales et de tous les devoirs. Ce pouvoir rationnel de se déterminer par la raison. C'est la raison pratique déterminant la liberté empire du sujet moral sur la nature empirique, pour accomplir le devoir moral. Elle conduit à postuler un règne des fins, à savoir, un ordre intelligible, une société idéale, constituée par la totalité des êtres raisonnables. Il reste tout de même à savoir comment la volonté peut être comprise comme une ambition ou encore comme une aspiration à la morale ? La volonté, comprise ici comme ambition morale ne peut être que cette volonté bonne. Autrement dit, celle dont la maxime enferme en elle-même la loi universelle et qu'elle est capable d'être. Du point de vue philosophique, la volonté peut se comprendre comme une délibération consciente, une faculté de choix, comme pouvoir de se déterminer librement à agir ou de s'abstenir à agir en vertu des motifs. Cette marque de l'acte volontaire qui s'oppose à l'acte qui procède de l'instinct, des pulsions, d'un réflexe ou d'une habitude. Ces pulsions incontrôlables et irréfléchies, si elles guident la conduite d'un individu, cette conduite ne serait nullement pas morale. C'est ainsi que nous nous interrogeons quoi qu'il puisse être, sur l'intervention de la volonté en tant que système des fins morales. En effet, l'intervention de la volonté sur la moralité en tant que système de fins s'explique par le fait que la volonté est une puissance et que rien d'extérieur ne peut venir la contraindre.

Dès lors, il résulte clairement que la majeure du raisonnement sur la volonté morale est celle qui nous permet de concevoir une société organisée, réconciliant la fin ultime de l'éducation morale et les volontés autonomes devant être appliquées en société. Voilà ce qui constitue l'une des solutions de ce problème. Car, la volonté morale instaure la législation à laquelle nous devons nous

soumettre à obéir. Les vertus morales s'acquièrent par l'habitude. Les efforts et l'application sont pénibles tant qu'ils sont des effets de la nécessité et de la contrainte ; mais devenu habituel, l'acte répété un nombre suffisant de fois produit un effet apaisant et devient agréable : la contrainte initiale peut alors disparaître

Kant dans sa pratique philosophique fait de cette volonté le principe suprême de la morale. Voilà pourquoi il l'explicite en termes d' « autonomie ». Selon lui en effet : « *l'autonomie, c'est l'expression même de la loi morale : si bien qu'une volonté libre et une volonté soumise à la loi morale ne font qu'un*[21]». Ce qui permet à l'homme de fixer sa propre loi, non pas d'après ses penchants égoïstes, des déterminations « pathologiques», mais d'après la représentation fixée par la seule raison donc une loi qui serait bonne absolument. Elle met fin à toutes les aliénations que pourrait rencontrer le sujet moral. Par conséquent, seul celui qui agit par devoir (et non par intérêt), c'est-à-dire par bonne volonté, par respect pour la loi, agit de manière proprement morale. Il est tout à fait louable de dire que dans cette mesure, l'acte volontaire décèle toujours la trace d'un accomplissement. Ainsi, nous avons besoin pour la volonté d'un point d'appui dans le monde. Ce point d'appui n'est entre autre que la morale.

Comme telle, la volonté à cet effet se conçoit bien comme une ambition morale. À cet effet, l'humanité et la moralisation de l'homme se déterminent et se réalisent par une éminente dignité qui s'étend à la volonté de vouloir la forme de la loi. Autrement dit, la volonté morale est la volonté de l'universel. Une telle conception se résout par le souci d'universalité qui traverse la morale de Kant. Pour qui la seule volonté a une évidente condition qu'elle soit toujours bonne, c'est-à-dire orientée par l'idée de la loi en général et déterminant ce qui est bien. Voilà pourquoi il la qualifie de bonne absolument. Cette approche nous conduit à une relecture même des Fondements de la métaphysique des mœurs de Kant selon

[21] Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad, Victor Delbos, Paris, Librairie générale Française (L.G.F), 2010, p.184.

laquelle : *« la moralité est donc le rapport des actions à l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire à la législation universelle possible par les maximes de cette volonté* »[22] C'est encore cette même volonté qui constitue dans la mesure du possible, capable de déterminer à elle seule les règles de la conduite par l'autonomie, contrairement à l'hétéronomie. Autrement dit, si nous prenons l'autorité, il doit être un homme de bonne volonté. Une autorité guidée par les règles de la conduite de l'autonomie et non de l'hétéronomie.

Cependant, l'hétéronomie quant à elle, est vaine et trompeuse puisqu'elle soumet la morale à un principe qui lui est extérieur. L'hétéronomie est la dépendance à l'égard des mobiles pathologiques sensibles ou d'une loi extérieure. Elle est vaine et illégitime. C'est pourquoi Kant corrobore l'affirmation suivante en ces termes: « *Comme l'autonomie de la volonté est le vrai principe moral, l'admission de l'hétéronomie de la volonté a été l'origine des fausses doctrines morales* »[23]. Cela dit, l'hétéronomie présente toujours ce grand risque de tomber dans le « fanatisme des fins », ce qui justifierait n'importe quel moyen en vue des inclinations sensibles. Or le monde des exigences morales, interdit les penchants, les inclinations, les désirs de la sensibilité.

De ce point de vue, il est sans contredit de dire que c'est seulement l'autonomie de la volonté qui fonde véritablement la morale. Elle s'inscrit dans la mesure où elle est le seul système qui tient l'individu pour être rationnellement responsable de ses choix, et, en même temps accordée à l'universalité de la raison. C'est même la raison qui a conduit Aristote à dire que la volonté est dans la raison. Par suite, ce qui est de la volonté dépend de l'intelligence, et ce qui est de l'intelligence peut dépendre de la volonté. Comme l'avait cité Adelino Braz dans *Apprendre à philosopher avec Aristote* cette énoncé de Saint Thomas d'Aquin : «

[22] *Ibid*., p.120.
[23] *Ibid*., p. 181.

la volonté a pour objet le bien et la fin suprême »[24]. Étant donné que chez Kant, c'est le bien qui est la fin suprême de la morale, le progrès à l'infini vers la conformité totale de la volonté à la loi morale ne se manifeste en ce sens qu'en rapport avec les concepts tels l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu qui sont des conditions de possibilité du souverain bien.

À ce titre, l'essentiel serait donc de sauvegarder le caractère d'intériorité des valeurs morales. Ainsi, sauvegarder le caractère d'intériorité des valeurs morales exige qu'il faille nécessairement se méfier des passions, de la sensibilité, des tendances spontanées, c'est-à-dire ne pas se subordonner davantage à la nature mais plutôt aux principes purs. Il ne s'agit nullement d'une conscience instinctive et sentimentale ; mais plutôt d'une conscience morale qui n'est rien d'autre que la raison elle-même.

À partir de là, nous comprenons que la volonté est une ambition morale, parce qu'elle fait signe à la vie. Malgré son souci d'autonomie de la volonté, Kant a bel et bien introduit à l'intérieur de l'homme une transcendance se déterminant par la liberté. Cela le conduit de toute évidence à reconnaître l'existence d'un mobile moral. Autrement dit, c'est le sentiment de respect. Ce sentiment humilie notre égoïsme et nous exalte dans l'accomplissement de la loi morale. C'est là qu'intervient véritablement la conception kantienne de l'« autonomie de la volonté ».

2-3- Le rapport de l'autorité au peuple

Du latin populus « peuple », « *le peuple est une collectivité humaine et politique régit par des lois ou des coutumes communes. Il constitue une communauté interhumaine organisée selon certaines lois ou selon certaines traditions* »[25]. Bien qu'étant constitué d'individus, le peuple ne se réduit pas à la

[24] Thomas D'Aquin, *Somme théologique* (1267-1268), cité par J. Rassam, Paris, PUF., 1969, coll. Sup., pp.102-103.

[25] Jacqueline RUSS, *Mémo références, Dictionnaire de philosophie*, *Op. Cit.*, p. 212.

somme de ses nombres mais forme une réalité relativement autonome. Ainsi, la vitalité d'un est-elle relative aux institutions qui se donnent et non pas uniquement à l'état d'esprit de ceux qui y appartiennent. D'une manière générale, depuis « *Hobbes la philosophie moderne a tenté de penser le peuple comme une réalité essentiellement politique. Identifier le peuple et l'État c'est que l'unité d'un peuple ne dépend pas de son origine raciale ni même des coutumes qu'il a adoptées au cours de son histoire mais des lois qu'il se donne librement* »[26].

C'est Rousseau qui ira plus loin en distinguant le peuple comme communauté politique fondé sur le contrat social et la populace (peupler) qui n'est que la multitude humaine sans lois. Il s'agit donc de remonter jusqu'à « *l'acte par lequel un peuple est un peuple* »[27], et cet acte de volonté est le pacte social lui-même parlequel l'individu forme une communauté. Si, par conséquent, le peuple n'a d'existence que politique, il se définit par la volonté générale dont l'objet est l'intérêt commun. Voilà en effet le rapport que doit avoir l'autorité à son peuple. Un pouvoir politique ainsi investi de responsabilités est évidemment un pouvoir dont on ne craint plus l'action mais, bien à l'inverse, dont on attend l'action la plus vigoureuse et déterminée. Dès lors, l'organisation constitutionnelle répond à une logique nouvelle d'efficacité. Le pouvoir loin d'être éparpillé doit être concentré; le principe de séparation est remplacé par celui d'unité. L'organisation des organes de l'État devient pyramidale et est dotée d'un seul centre de commandement dont les décisions se répercutent à tous niveaux sans pouvoir être contestées.

En parlant du rapport de l'autorité au peuple, pour une organisation étatique de la gouvernance qui arrangerait le peuple, il faut que l'autorité revoie et rend son régime politique le plus participatif. D'où Rousseau nous montre la démocratie comme le meilleur régime politique qui permet au peuple d'être épanouis. « *S'il*

[26] Laurence Hansen-Love, *La philosophie de A à Z, Op. Cit*., p. 345.
[27] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2008, p.28.

y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. »[28] La citation de Jean-Jacques Rousseau est placée en exergue ici, où la notion de « démocratie » est analysée à partir de deux objectifs : la « gouvernance locale » et « la justice sociale ».

Le terme démocratie, « du grec ancien *dēmokratía*, combinaison de *dêmos*, « territoire » (de *daiesthai*, « partager ») puis « peuple » (en tant qu'ensemble de tous les citoyens de la cité), et kratein (« commander »), désigne à « *l'origine un régime politique dans lequel tous les citoyens participent aux décisions politiques au moins par le vote* »[29]. Il désigne aujourd'hui tout système politique dans lequel le peuple est souverain. Par extension, la démocratie peut aussi qualifier une forme de société, la manière de se gouverner qu'adopte une organisation ou encore un système de valeurs.

Cependant, la démocratie est restée susceptible d'interprétations différentes, aussi bien quant à la signification concrète de la souveraineté populaire que pour son application pratique, par exemple selon qu'elle est directe (lorsque le peuple vote les lois) ou représentative (lorsque le peuple élit des représentants qui votent les lois). Cette difficulté d'interprétation apparaît clairement au regard de la diversité des régimes politiques qui se sont revendiqués ou se revendiquent comme démocratie. Ainsi, la distinction entre ce qui est une démocratie et ce qui n'en est pas est toujours en débat. Jean-Jacques Rousseau considère par exemple que la démocratie ne peut être que directe : « La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale et la volonté générale ne se représente point ». Pour John Dewey (1859–1952), philosophe américain, celle-ci est avant tout une manière de vivre. On fait également une distinction entre la notion de « peuple » et celle plus restrictive de « citoyens » :

[28] *Ibid.,* p.36.
[29] Jacqueline RUSS, *Mémo références, Dictionnaire de philosophie*, *Op. Cit.,* p. 66.

tous les membres du peuple ne sont pas automatiquement des citoyens. La démocratie peut être aussi définie par opposition, notamment dans la classification d'Aristote et de Polybe :

- Aux systèmes monarchiques, où le pouvoir est détenu par un seul (monos, seul, unique).

- Aux systèmes oligarchiques, où le pouvoir est détenu par un groupe restreint d'individus (oligos en petite quantité, peu abondant).

- Aux systèmes de dictature ou de tyrannie. Karl Popper, par exemple, considère qu'un régime est démocratique s'il permet aux citoyens de contrôler ses dirigeants et aussi de les évincer sans recourir à la violence. Karl Popper a présenté cette théorie dans plusieurs ouvrages dont *La leçon de ce siècle* et *Toute vie est résolution de problèmes*. En démocratie, le problème n'est pas de savoir « qui doit gouverner » mais « comment empêcher ceux qui ont le pouvoir d'en abuser ». Le peuple a le pouvoir et le devoir d'évaluer les dirigeants, mais il est impossible que tout le monde dirige en même temps.

- Aux systèmes aristocratiques, où le pouvoir est détenu par ceux considérés comme « les meilleurs ». Par ailleurs, le terme de démocratie ne se réfère pas uniquement à des formes de gouvernement, mais peut aussi désigner une forme de société ayant pour valeurs l'égalité et la liberté (c'est notamment l'usage qu'en fait Alexis de Tocqueville, qui s'attache plus aux dimensions culturelles et psychologiques qu'au système politique en lui- même).

Penser l'État démocratique, c'est penser un État plus ou moins idéal, c'est-à-dire un État où les libertés et les droits de l'homme sont respectés en fait et non en théorie, où le minimum social commun est garanti. En d'autres mots, c'est penser un État politiquement bien organisé et responsable, responsable devant le peuple et responsable de ses actions. Il s'agit bien entendu des actions qui sont

conformes au droit ou conformes à ce qui est prescrit par la loi en vigueur. Si nous convenons que l'État démocratique est l'organisation d'une communauté particulière où le gouvernement ne peut pas agir seul, mais doit plutôt agir avec le concours du parlement, il se pose alors un certain nombre de questions. Il s'agit de savoir quelles sont les caractéristiques d'un État qui se dit ou se proclame démocratique.

Si l'État démocratique se caractérise par le principe de la séparation des pouvoirs et de l'interdépendance dans leur action de l'autorité avec ces pouvoirs, quels sont alors les éléments ou les facteurs essentiels qui expliquent cette caractéristique ? Qu'en sera-t-il de leur portée ? Autrement dit, quel est l'impact des caractéristiques inhérentes à l'État démocratique sur l'ensemble géopolitique? Les tentatives de réponse à ces diverses questions méritent une étude approfondie.

CHAPITRE 3 : ÉVALUATION CRITIQUE

Quand nous parlons d'évaluation à propos d'un courant, d'un thème, d'une idée ou d'un livre, on est obligé de les critiquer (de façon positive puis négative). Alors d'après la lecture et la synthèse que nous avons faites,nous abordons ici les évaluations critiques de sa méthode d'approche et ses thèses.

3-1- Portée de la pensée aristotélicienne

L'influence du philosophe grec se fait encore fortement sentir, et il n'est aucun penseur à cette époque qui ne soit largement tributaire de *La Politique*, sans toujours indiquer la source de ses emprunts. Hobbes fait, comme Aristote, l'étude des diverses formes de gouvernement dans ses *Elementa philosophica : de Cive* (1642) et dans son *Leviathan* ; Spinoza dans son *Tractatus theologico-politicus* (1670) confère à la communauté politique un pouvoir absolu ; pour le libéral John Locke et son *Essai sur le Gouvernement civil (*1690), cette communauté politique résulte au contraire d'une acceptation volontaire, un agreement tacite ou expresse, l'État assurant à l'individu, délivré de l'insécurité, la jouissance paisible de ses biens. Parmi les philosophes français, Montesquieu est sans conteste celui qui se montre le plus proche disciple d'Aristote. Dans *L'Esprit des Lois* (1748), il distingue, lui aussi, constitution et lois particulières qui en découlent, ainsi que trois gouvernements : monarchie, despotisme et république, le principe de la république étant la vertu ; Montesquieu traite des climats, étudie les finances, l'esclavage, le commerce, la monnaie et l'éducation, autant de thèmes qu'il emprunte directement à Aristote. Jean-Jacques Rousseau dans son *Contrat social* (1761) reprend également la classification aristotélicienne des trois formes de gouvernement : monarchie, aristocratie et démocratie, et fait intervenir aussi le territoire et le climat. Il insiste comme le philosophe grec sur l'éducation du futur citoyen, dans l'Émile (1762). Condorcet publie *la Vie de Turgot* en 1789, et *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). À la base de toute société, il place la raison universelle, analogue à l'Intellect actif

d'Aristote, et comme lui, il attache une grande importance à l'éducation. Ces efforts des philosophes et penseurs politiques pour préciser la notion de liberté civique et personnelle, à la suite des caractéristiques de la citoyenneté étudiées par Aristote, devaient contribuer à définir les droits du citoyen, tels qu'on les trouve dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

Depuis le XIX^{ème} siècle, dans toute l'Europe, de très nombreuses éditions, traductions et études ont été publiées, témoignant de l'intérêt universel de *la Politique* d'Aristote, qui reste, selon le mot du grand historien Eduard Zeller, « le plus important de tous les travaux que nous ayons dans le domaine de la science politique ». Un colloque réunissant six experts issus du monde académique européen s'est même tenu à l'UNESCO en novembre 2016 sur le thème « Enseigner Aristote », et a montré que *« les écrits de ce grand penseur de l'antiquité ne sont pas frappés d'un risque d'obsolescence et leur intégration sous des formes appropriées dans nos méthodes éducatives n'est pas une idée incongrue* ».[30]

Au chapitre III, intitulé par P. Pellegrin « Difficultés à définir la démocratie et l'oligarchie », Aristote essaie de trouver ce par quoi diffère la démocratie de l'oligarchie. Il reprend d'abord pour cela le critère qu'il avait énoncé au chapitre III, 7, selon lequel la démocratie « *vise l'avantage des gens modestes* »[31]: le critère économique. La démocratie est la constitution gouvernée par les pauvres; l'oligarchie au contraire, la constitution gouvernée par les riches.

> *« Une tyrannie est une monarchie exerçant sur la communauté politique un pouvoir despotique ; il y a oligarchie quand ce sont ceux qui détiennent les richesses qui sont souverains dans la constitution, démocratie au contraire, quand ce sont ceux qui ne possèdent pas beaucoup de richesses, mais sont des gens modestes »*[32].

La démocratie est en réalité le gouvernement des pauvres plutôt que celui du grand nombre. L'ensemble des pauvres est l'un des sens que l'on peut donner

[30] Colloque du 18 Novembre 2016 de 14h30 à 17h30, au siège de l'UNESCO à Paris en Salle IV.
[31] ARISTOTE, *La Politique*, *Op. Cit.*, p. 79.
[32] *Ibid.*,p. 89.

au mot démos, lequel « *peut parfois désigner le peuple comme un ensemble politique, mais parfois aussi les gens ordinaires, qu'on oppose à la bonne société* »[33]Aristote donnerait donc ici au mot « démocratie » le sens d'«ochlocratie » (*un système politique où le pouvoir est détenu par la populace ou la foule*), c'est-à-dire du gouvernement des pauvres. Le terme « pauvre » contient davantage qu'une seule indication économique. Il implique d'autres qualités qui viennent en outre s'y rajouter : d'abord une qualité numérique, qui est le nombre, mais aussi une qualité politique, qui est la liberté.

> *« Les différences ne viennent donc pas des causes invoquées ; mais ce par quoi diffèrent l'une de l'autre la démocratie et l'oligarchie, c'est la pauvreté et la richesse, et nécessairement, là où ceux qui gouvernent le font par la richesse, qu'ils soient minoritaires et majoritaires, on aura une oligarchie et là où ce sont les gens modestes, une démocratie. Mais ce qui arrive en outre, comme nous l'avons dit, c'est que ceux-là sont peu nombreux, et ceux-ci nombreux, car peu de gens sont aisés, alors que la liberté est le partage de tous : voilà les raisons pour lesquelles ces deux groupes se disputent le contrôle de la constitution ».*[34]

Il ne dit pas le contraire lorsqu'il ajoute : « alors que la pauvreté est le partage de tous », ce qui serait logiquement le contraire de « peu de gens sont aisés », mais « alors que la liberté est le partage de tous. » On entrevoit déjà le sens qui va être donné à la liberté démocratique, celle d'une liberté pauvre, d'une liberté vulgaire. Et voilà là où Aristote cherche à arriver dans sa démarche analytique. La définition de la démocratie au pouvoir se compose donc d'une base intangible, constituée par la pauvreté ou la liberté qui sont à peu près synonymes, et d'un attribut secondaire, qui est le nombre. La liberté est le partage de tous. Libre est synonyme de pauvre.

- La sauvegarde des démocraties selon Aristote

La sauvegarde n'est pas pour Aristote le choix d'une politique du pire, selon laquelle il vaudrait mieux construire que sauvegarder un vieux régime, mais que

[33] *Ibid.*, p. 83.
[34] *Ibid.*, p. 86.

dans l'impossibilité de construire, alors mieux vaudrait sauvegarder ce qu'on a déjà. Sauvegarder un régime, c'est le rendre bon, car est bon ce qui dure. Aristote privilégie le conserver sur l'établir.

Le législateur doit avant tout chercher à assurer la stabilité du régime, et en éviter la ruine. Le bonheur est quelque chose de stable et la stabilité du bonheur ne tient pas à la fortune, mais à l'activité vertueuse.[35]Comme le bon est plus difficile à atteindre que le mauvais, la sauvegarde d'un régime est plus difficile à accomplir que son établissement. C'est même la tâche la plus ardue.

> *« Mais pour le législateur et ceux qui veulent édifier quelque constitution de ce genre, ce n'est pas de l'établir qui est la tâche la plus ardue, mais plutôt d'assurer sa sauvegarde. Car il n'est pas difficile de faire durer un, deux ou trois jours n'importe quel gouvernement. C'est pourquoi il faut, suivant nos considérations antérieures sur les modes de sauvegarde et de ruine des constitutions, essayer d'assurer la stabilité, en le prémunissant contre les facteurs de ruine, et en établissant des lois, aussi bien non écrites qu'écrites, telles qu'elles contiendront le plus possible de quoi assurer le salut de ces constitutions »*[36].

Avant d'étudier comment Aristote envisage la sauvegarde des démocraties au chapitre VI, il faut comprendre quelles sont les facteurs de ruine, c'est-à-dire les causes des changements dans les démocraties. « *C'est de la sauvegarde des constitutions, à la fois en général et de chacune d'entre elles, dont il faut parler ensuite. Il est d'abord évident que, si nous saisissons ce par quoi les constitutions sont détruites, nous saisissons aussi ce par quoi elles assurent leur sauvegarde*.[37]»

3-2- Insuffisance

Pour Aristote, la vraie liberté a un tout autre sens que celui donné à cette liberté démocratique. Selon lui, l'homme libre est essentiellement celui qui est à lui-même sa propre fin et n'est pas la chose d'un autre. La condition d'homme libre n'entraîne donc pas nécessairement participation au gouvernement : cette dernière exigence se manifeste seulement dans les démocraties pures[38]. Il ne suffit pas

[35] Aristote, *Ethique à Nicomaque ou de Nicomaque*., 1100 a 30 - 1100 b 20.
[36] Aristote, *La politique*, *Op. Cit*., p. 103.
[37] *Ibid*., p. 428.
[38] *Ibid*., p.431.

d'être citoyen pour être libre, il faut savoir se commander à soi-même et aux autres. L'homme libre, c'est celui qui a *« la vertu du commandement*[39] ». La liberté est donc un bien moral, lequel peut se traduire en bien social, car l'homme libre c'est aussi le maître. « *Nous appelons libre l'homme qui ne travaille que pour lui et non pour un autre*.[40]» La vraie liberté n'a pas de rapport avec la conception démocratique de la liberté. La liberté démocratique n'est pas une qualité individuelle, elle n'est qu'un statut politique.

La liberté démocratique prend deux formes, dont découle de chacune un mode de gouvernement : le gouvernement par personne, c'est-à-dire l'anarchie, et le gouvernement à tour de rôle, c'est-à-dire l'alternance. « Forme » traduit ici[41], qui signifie plus exactement la frontière ou la limite. Le principe de base qu'est la liberté peut donc s'étendre entre des frontières totalement opposées, bien que celles-ci soient toujours sous le terme « liberté ». Le fait qu'Aristote les juxtapose ne doit pas cacher leur grand éloignement.

- La Conception Socialiste

La pensée socialiste, issue de Marx, accorde une attention équivalente à la liberté de l'homme mais se forge de l'homme et de ses droits une idée totalement différente. Les droits naturels de l'homme sont considérés comme une construction intellectuelle, métaphysique, dépourvue de rapports avec la réalité. À l'inverse, dans une perspective réaliste, l'homme est envisagé historiquement situé et défini par la situation de la société dans laquelle il vit. Dans cette perspective, l'homme en tant que tel n'a pas de droits et de libertés; il ne peut posséder que ceux que la société, en fonction de son développement, peut lui accorder. Les droits des êtres humains ne sont ainsi plus intangibles et éternels mais sont fonction de la société et donc de son évolution. Ils sont appelés à croître avec l'évolution sociale et le progrès. La préoccupation de la liberté de l'homme

[39] *Ibid.*, p.365.
[40] *Ibid.*, p.458.
[41] Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Les Échos du Maquis, 2014, p. 25.

crée celle de transformation sociale. Cette liberté n'est plus faite d'une reconnaissance de droits préexistants à l'action du pouvoir mais devient la conséquence d'une libération progressive de l'homme. Celle-ci implique l'action du pouvoir pour transformer la société et, naturellement, à cette fin, une organisation appropriée du pouvoir. Le pouvoir politique n'étant plus susceptible d'attenter aux droits de l'homme doit au contraire intervenir dans la société pour obtenir sa transformation, elle-même génératrice de liberté pour l'homme. Dès lors une tâche immense d'impulsion du changement et du progrès est assignée au pouvoir et aucun domaine n'est interdit à son intervention. Lorsque la révolution sociale sera réalisée avec l'abolition des classes sociales et la domination de la bourgeoisie, la voie sera ouverte à la libération progressive de l'homme. Un pouvoir politique ainsi investi de responsabilités est évidemment un pouvoir dont on ne craint plus l'action mais, bien à l'inverse, dont on attend l'action la plus vigoureuse et déterminée. Dès lors, l'organisation constitutionnelle répond à une logique nouvelle d'efficacité. Le pouvoir loin d'être éparpillé doit être concentré; le principe de séparation est remplacé par celui d'unité. L'organisation des organes de l'État devient pyramidale et est dotée d'un seul centre de commandement dont les décisions se répercutent à tous niveaux sans pouvoir être contestées.

3-2-1- La bonne gestion du pouvoir politique

a- Nécessité de bien gérer le pouvoir politique

Avant toute analyse, il nous semble digne d'aborder ce point par le fondement du pouvoir politique. En effet, on se demanderait : pourquoi n'y a-t-il pas de société sans pouvoir politique ? Ou bien, si de telles sociétés existent, à quelles conditions peuvent-elles s'en passer ? La tradition de la pensée occidentale donne deux réponses contraires, entre lesquelles le débat s'est renouvelé sans cesse du V^{è} siècle avant J.-C., au XIXe siècle de notre ère.

Selon la première, le pouvoir politique est une nécessité inscrite dans l'ordre de la nature ; selon la seconde, le pouvoir politique est un artifice qui résulte d'un accord passé entre les hommes pour mettre fin à des conditions naturelles d'existence jugées insupportables[42]. Et le *contrat social* de J. J. Rousseau n'affirme-t-il pas que le pouvoir politique soit une émanation du peuple et que ce soit le peuple qui cède une partie de sa souveraineté à un groupe pour l'exercer en son nom? D'où ce groupe a l'obligation « contractuelle » d'assurer la sécurité de la société, réaliser son bien-être, et la conduire à son développement. Chaque individu membre de la société attend du pouvoir la réalisation de ses aspirations les plus légitimes. Mal géré, aucun pouvoir ne sera en mesure de remplir toutes ses obligations contractées vis-à-vis de sa société.

Le mode de gestion et de distribution du pouvoir politique et économique détermine pour une large part, au sein de l'État, la nature des attitudes du citoyen à l'égard des affaires publiques. Plus la gestion est bonne, plus elle a des chances de favoriser le civisme des citoyens. Par contre, lorsque la gestion du pouvoir est irrationnelle et sa distribution injuste, le citoyen a tendance à manifester ses frustrations au moyen de comportements inciviques. Le professeur Ngoma-Binda[43] n'a-t-il pas raison lorsqu'il affirme qu'un mode de gestion du pouvoir capable de favoriser l'émergence et le développement de l'esprit civique est celui qui prend nécessairement en compte la rationalité, la justice, l'égalité, en un mot, les principes d'un gouvernement démocratique?

b- La démocratie comme moyen de la bonne gouvernance :

Si le citoyen a l'obligation de participer à la gestion politique et à la constructionde son pays, et s'il a le devoir de connaître les lois qui régulent les rapports entre les citoyens et l'État dans son pays, il a aussi le droit et le pouvoir

[42] J. W. Lapierre, « *Le pouvoir politique* », in Encyclopedia Universalis, Paris, PUF, 1990, p. 563.
[43] P. Ngoma-Binda, *La participation politique*, Kinshasa, éd. Ifep, 2012, p. 143.

d'exiger constamment aux dirigeants politiques de mettre sur pied des institutions qui soient conformes aux aspirations et désirs particuliers de l'homme et du peuple concernés.[44]

La gestion démocratique constitue la forme de gouvernement politique la plus correcte et la plus noble. Elle est en effet ce régime politique au sein duquel les chances de participation politique à la prise des décisions relatives à la conduite du pays sont institutionnellement garanties et, autant que possible, équitablement partagées parmi tous les citoyens adultes.[45] Le citoyen a donc l'obligation de connaître les structures et mécanismes de fonctionnement du système démocratique. Cette connaissance lui donne la possibilité de réclamer son instauration ou d'exiger de revenir sur le chemin de ses principes lorsqu'on s'en est écarté. Elle lui permet de juger et d'apprécier les actions de l'homme au pouvoir.[46] Pourtant nous devrions essayer de le rendre simple, puisque l'une des conditions essentielles à la survie d'un système démocratique est l'intelligibilité de l'idée de démocratie. Alors que le régime démocratique est plus complexe que tout autre modèle politique, assez paradoxalement sa survie n'est pas assurée si ses principes et mécanismes ne sont pas à la portée de l'intellect de l'homme moyen.[47]

Affirmons en somme que la démocratie libérale met un accent particulier sur la liberté de l'individu tandis que la démocratie populaire ou socialiste met grandement en valeur l'idée d'égalité de tous les citoyens, la démocratie libérale communautaire intégrant les valeurs libérales de la démocratie occidentale et les valeurs communautaires de la démocratie africaine traditionnelle.

c- Les institutions démocratiques :

[44] *Ibid*., p 157.
[45] *Ibid*., p. 143.
[46] *Ibid*., p.157.
[47] Giovanni Sartori, *Théorie de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1965, p. 5.

Il y existe cinq institutions principales, admirablement efficaces, qui constituent des valeurs républicaines.[48] La première est l'institution élective, qui permet à la population de s'exprimer par les élections. Elle présuppose deux éléments essentiels dont la liberté de choix et la possibilité maximale d'accès par tous à l'information la plus exacte et la plus étendue ; la deuxième est le pluralisme politique; la troisième institution qui définit la démocratie est le parlement ou l'assemblée législative ; la quatrième institution est dénommée le ``quatrième pouvoir'' ou la liberté par les médias et la cinquième institution est la constitution politique qui réglemente la liberté de presse, d'expression et d'association. La puissance des groupes de pressions corporatifs et ethniques, des organisations syndicales ainsi que des médias étonne littéralement tout Africain longtemps habitué à vivre la dictature ou des expériences de liberté totalement différentes dans le monde moderne. Ces trois éléments, ainsi que bien d'autres de même genre, constituent la quatrième institution de la démocratie. Mais de tous, l'instrument le plus efficace est peut-être la presse. Elle joue bien entendu le rôle habituel de diffusion de l'information, d'éclaireur de l'opinion publique, mais aussi celui, déterminant, qui consiste à ``démasquer la corruption, la malversation et le mauvais emploi de l'argent du contribuable'', voilà pourquoi elle est considérée comme le quatrième pouvoir. Comment Nicolas Machiavel conçoit-t-il le pouvoir et sa conservation ?

Contrairement à la conception d'Épicure, pour qui l'aventure politique est aléatoire et dangereuse : « Tiens-toi à l'écart de la place publique », disait-il aux philosophes sceptiques qui sont généralement hostiles à toute forme d'engagement dans le domaine politique. Aristote, pour qui l'homme est aussi un zôon politikon (animal politique), lui conseille de s'y engager. Car, pense-t-il, c'est le seul moyen d'accéder au bonheur véritable, au bien commun, à la justice et à la morale. Et

[48] P. Ngoma-Binda, *Op., Cit*., p. 164.

pour y arriver, il faut, d'après Thomas Hobbes, un souverain, la seule personne avec qui la justice et la morale débutent dans la société.

Selon Nicolas Machiavel (1469 -1527), ce souverain doit être un hypocrite démagogue incarnant en lui l'homme et la bête. Le prince, comme le nomme Machiavel, doit user des lois et de la force pour guider mais également pour conserver le pouvoir. Pour Machiavel, tous les moyens sont efficaces quand ils sont nécessaires. Toutefois, le prince doit toujours paraître vertueux en public. Ainsi, pendant qu'il n'est pas nécessaire pour le prince d'avoir toutes les vertus, il est très nécessaire pour lui de sembler les avoir. D'où la maxime machiavélienne, « gouverner, c'est dissimuler ». Le crédo machiavélien qui est ceci :

> *« Combien ilest louable à un prince de respecter ses promesses et de vivre avec intégrité, non dans la fourberie, chacun le conçoit clairement. Cependant, l'histoire de notre temps enseigne que seuls ont accompli de grandes choses les princes qui ont fait peu de cas de leur parole et su adroitement endormir la cervelle des gens ; en fin de compte ils ont triomphé des honnêtes et des loyaux. Sachez donc qu'il existe deux manières de combattre : l'une par les lois et l'autre par la force »*[49]

➢ Gouverner par les lois et par la force

La notion machiavélienne de gouverner par les lois et par la force lui semble venir de Cicéron qui, à propos de deux manières de régler les conflits, écrit : «*Dans la République il faut avant tout observer les droits de la guerre : il y a deux sortes de conflits qui se règlent les uns par un débat, les autres par la violence*»[50]. À son tour, Machiavel résume l'art de gouverner en deux substantifs évoquant typiquement Chiron le centaure[51]: les « lois » et la « force », le premier étant propre à l'homme et le second aux bêtes. Puisque, maintes fois, le premier

[49] MACHIAVEL, *Le Prince*, traduit de l'italien et présenté par Marie GAILLE-NIKODIMOV, Paris, PUF, 2000. p. 56.
[50] CICÉRON, *Des devoirs*, cités par É. BRÉHIER, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, p. 507.
[51] Le centaure Chiron, évoqué par Xénophon, dans *Cyropédie*, est un monstre mythologique, fils du dieu Chronos qui éduqua Achille, Asclépios et Jason.

ne suffit pas, il convient au prince de recourir au second pour guider son peuple mais également pour garder le pouvoir plus généralement et donc se protéger lui-même: « *Avoir pour précepteur un être mi- bête, mi-homme, cela ne veut rien dire d'autre, sinon qu'il faut qu'un prince sache user de l'une et de l'autre nature, et l'une sans l'autre n'est pas durable* »[52]. Dans la bête, Machiavel voit deux animaux indispensables l'un comme l'autre, le lion et le renard, représentant la force extrême permettant au prince de garder le contrôle sur son peuple et la ruse lui permettant d'user d'ingéniosité pour garder ce même contrôle, comme il le dit lui- même : « Il faut être renard pour connaître les filets (les pièges ?) et lion pour effrayer les loups »[53]. On se souviendra bien que la Bible nous présente le lion comme une des figures du roi Salomon (cf. 1 Roi 10, 19), que Dieu lui-même serait comme un lion (cf. Osé 5, 14 ; Ézéchiel 1, 10 ; Apocalypses 4, 7) et que Jésus appela Hérode « ce renard »[54]. Ce qui sous-entend que les caractères de lion et de renard chez lesgouvernants sont bien antérieurs à Machiavel.

✓ Les lois

Dans la pensée de Machiavel les lois renvoient à l'homme comme la force à la bête. Parler de l'homme dans la conception du florentin, c'est parler de l'ordre légal et des sentiments moraux. Le prince doit en tenir compte pour mener à bon port la république. Puisqu'en empruntant cette voie tous les grands de l'histoire ont réussi, le prince doit faire autant, car *« les hommes suivent généralement les chemins frayés par d'autres, se gouvernent par imitation (...) ; aussi un homme sage doit-il suivre toujours les sentiers battus par les grands personnages* »[55].

En revanche, le respect des lois (constitutions, règles, coutumes...) conduira les gouvernés à la liberté et au bien-être. À en croire C. Rousseau, Machiavel ne fait pas de distinction entre bonnes lois et mauvaises lois. Pour lui, toute loi est

[52] MACHIAVEL, *Op. Cit*., p. 128
[53] *Idem.*

[54] Luc 13 :32.
[55] *Ibid*., p. 91

bonne à condition qu'elle ait une emprise de la force. « Des lois quasiment iniques ou absurdes ont de l'efficacité si la force les appuie (...) »[56].

✓ La force : le lion et le renard

« Étant donc dans la nécessité de savoir bien user de la bête, un prince doit prendre de celles-ci (sic), le renard et le lion, parce que le lion ne se défend pas des filets, le renard ne se défend pas des loups (...)»[57]. Pour Machiavel, comme pour Trotski, tout État est fondé sur la force car, comme l'explique Max Weber, « s'il n'existait que des structures sociales d'où toute violence serait absente, le concept d'État aurait alors disparu et il ne subsisterait que ce qu'on appelle au sens propre du terme, l''’anarchie’’ »[58]. La politique est le champ des rapports de force.

Or, Machiavel fait bien de distinction entre violence et force : « Ce n'est pas la violence qui répare, mais la force qui détruit qu'il faut condamner »[59]. Il s’agit simplement pour l’autorité de savoir user de son pouvoir, de son autorité pour faire régner la paix et la cohésion sociale. Savoir user de sa raison, de sa volonté et surtout de son pouvoir politique en générale et en particulier sa liberté politique qui conditionne son autorité.

[56] C. ROUSSEAU, *Le Prince Machiavel*. *Analyse critique*, Paris, Hatier, 1978, p. 45.
[57] MACHIAVEL, *Op. Cit.*, p. 128.
[58] Marx WEBER, *Le Savant et le Politique*, traduit par Julien FREUND, Paris, Plon, 1963, p. 123.

[59] Machiavel, *Le prince*, *Op. Cit.*, p. 102.

CONCLUSION

Au terme de nos analyses sur l'autorité et le pouvoir politique, Aristote est, une fois de plus, le père des sociologues, et le fondateur, avec Platon, de la science politique. Il faut noter que le balancement entre les deux pôles (autoritéet pouvoir politique) étant susceptible d'engendrer des graves lacunes, il nous semble important d'opter pour une approche conceptuelle avant de bien analyser ces notions avec Aristote.

En effet, la démocratie n'est pas la politique, parce qu'elle se trompe d'échelle. La politique vise l'avantage commun. Seulement que nous ne pouvons aujourd'hui analyser la question du pouvoir politique sans parler de la démocratie. La démocratie, comme tout régime dévié, visel'avantage particulier. L'échelle de la démocratie est celle de l'individu, l'échelle de la politique est celle de la cité-État. Il faut toujours avec Aristote envisager la politique comme un effort vers un ordre supérieur. Le peuple délibère pour donner le pouvoir à des magistrats compétents. Les magistrats commandent en essayant de respecter les lois. Les lois sont elles-mêmes soumises à la constitution. Et c'est tout. Au-delà, il n'y a rien. La constitution n'est en effet rien d'autre qu'une organisation de magistratures[60].

Les autorités doivent gouverner en accord avec la constitution, la constitution n'est qu'une mise en accord des magistratures : c'est une répétition. Mais cette répétition n'est pas un vice logique. Il faut concevoir l'organisation de la cité, non comme une ligne verticale, mais comme un cercle. La bonne cité n'est pas celle qui monte le plus haut et qui dépasse les autres, elle est un cercle. La bonne cité n'est pas le modèle de toutes les cités. La bonne cité est la cité autarcique. Nous appelons ici cité l''État' 'qui sera une sorte de serpent qui se mord la queue, la bonne constitutionaristotélicienne semble, en bien des points, fuyante, sinon aberrante. La bonne cité est difficilement concevable - d'ailleurs elle est à

[60] *Ibid*., p. 103.

peine conçue, parce qu'elle estunique. Il peut y avoir une infinité de bonnes cités toutes différentes les unes des autres, bien que partageant quelques traits de modération (classe moyenne, respect de la propriété, répartition des pouvoirs), et ce seront des gouvernements constitutionnels.

Aristote ne cherche pas « la » cité idéale, et c'est pourquoi il citetant d'exemples. Il ne conçoit que des êtres particuliers, ou des compositions d'êtres particuliers, et qui sont souvent plus complexes qu'une idée pure. C'est pourquoi aussi, le lecteur cherchant désespérément dans *La Politique* à quoi ressemble le bon gouvernement, est pris entre une masse de réponses différentes, qu'il ne pourra synthétiser qu'à l'aide d'une réponse de Normand. Et en quelque sorte, Aristote nous fait des réponses de Normand tout le temps, mais à une affirmation près, et qui n'est pas des moindres : « la cité a une nature qui lui est propre. » C'est un principe, à partir duquel tout est dit et plus rien ne sera à dire. Toute cité a une nature qui lui est propre, et c'est à partir de cette nature que la constitution s'organise, que les lois s'organisent, que les magistratures s'organisent, et que tous s'engagent dans le cercle de l'autarcie. Mais comment conserver le pouvoir.

De ce qui précède, il ne reste plus qu'à présenter Machiavel comme souverain, à le recommander à tous ceux qui rêvent d'un art de gouvernerefficace. À ceux-là, nous disons : Ecce homo ! (voici l'homme !) voici celui qui, par un souci de réalisme, entreprend de voir l'homme tel qu'il est, passionné et avide lorsqu'il est question de politique, et refuse de le juger mais lui donne les moyens d'être politiquement efficace. « *Mon seul crime a été de dire la vérité aux peuples comme aux rois ; non pas la vérité morale, mais la vérité politique ; non pas la vérité telle qu'elle devrait être, mais telle qu'elle est, telle qu'elle sera toujours. Cen'est pas moi qui suis le fondateur de la doctrine dont on m'attribue la paternité, c'est le cœur humain* »[61]. Ceci dit, s'il y a quelque chose à changer ou à blâmer, c'est bien le cœur humain : c'est de là que viennent tous les maux. En

[61] *Ibid.*, p. 106.

prime, l'histoire nous enseigne que ceux qui, en dehors du pouvoir, critiquent un régime en place, empruntent malheureusement le même chemin que ce régime quand ils sont élus.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ŒUVRE PRINCIPALE

ARISTOTE, *La Politique*, traduit par P. PELLECRIN, Paris, Flamarion, 1990.

LES OUVRAGES GÉNÉRAUX

ARENDT, Hannah, *Conditions de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy,1983.

BRAZ Adelino, *Apprendre à philosopher avec ARISTOTE,* Paris, Ellipses, 2018.

CICÉRON, *Des devoirs*, traduits par É. BREHIER, in Les Stoïciens, Paris, Gallimard, 1962.

GIOVANNI Sartori, *Théorie de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1965.

HOBBES Thomas, La nature humaine, Paris, PUF, 1971.

LOCKE John, *Essai sur le pouvoir civil*, trad. Fyat, Paris, PUF, 1953.

MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, traduit de l'italien et présenté par Marie GAILLE-NIKODIMOV, Paris, PUF, 2000.

PLATON, *La République*, Trad. Robrert BACCOU, GF Flammarion, Paris, 1966.

ROUSSEAU C., *Le Prince Machiavel*. *Analyse critique*, Paris, Hatier, 2003.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2008.

WEBER Marx, *Le Savant et le Politique*, traduit par Julien FREUND, Paris, Plon, 1963.

WEBER Max, *Théorie des organisations*, traduit par Julien FREUND, Paris, Plon, 1969.

AUTRES OUVRAGES ET DOCUMENTS DE RÉFÉRENCES

Nouveau Larousse Encyclopédique, vol. 2, Paris, Larousse, 1994.

LAURENCE Hansen-Love, *La philosophie de A à Z,* Hatier,Paris, 2011.

RUSS Jacqueline, *Mémo Références, Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991.

RUSS Jacqueline, *Mémo Références, La Philosophie, les auteurs, les œuvres,* Paris, Bordas, 2003.

SECOND Louis, *La Sainte Bible*, 1992.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 1 iii
REMERCIEMENTS 2 iv
SOMMAIRE vi
RÉSUMÉ vii
INTRODUCTION 1
CHAPITRE 1: CLARIFICATION CONCEPTUELLE ET BIOBIBLIOGRAPHIE 3
1-1- Clarifications conceptuelles 3
1-1-1- Autorité 3
1-1-2- Pouvoir politique 4
1-2- Biobibliographie 6
1-2-1- Biographie de l'auteur 7
1-2-2- Bibliographie de l'auteur 8
CHAPITRE 2 : ARISTOTE ET LA QUESTION DE L'AUTORITÉ ET DU POUVOIR POLITIQUE 10
2-1- L'homme et la politique 10
2-2- Le pouvoir politique et l'agir rationnel de l'autorité 12
2-3- Le rapport de l'autorité au peuple 16
CHAPITRE 3 : ÉVALUATION CRITIQUE 21
3-1- Portée de la pensée aristotélicienne 21
3-2- Insuffisance 24
3-2-1- La bonne gestion du pouvoir politique 26
a- Nécessité de bien gérer le pouvoir politique 26
b- La démocratie comme moyen de la bonne gouvernance : 27
c- Les institutions démocratiques : 28
CONCLUSION 33
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES 36
TABLE DES MATIÈRES 38