UNIVERSITE D'ABOMEY CALAVI

(UAC)

*****

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

(FASHS)

*****

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

*****

MEMOIRE DE LICENCE

L'idée de constitution dans *La Politique* d'Aristote

Préparé par

Codjo DJOGLA

Sous la direction de :

M. Vincent AYENA

Maître de Conférences / CAMES / UAC.

Soutenu, le 16 Juin 2021

A mon père Martin Akognon DJOGLA

A ma mère Mahounan Yeboudé YAOVI

REMERCIEMENTS

Au terme de nos études du premier cycle universitaire, qu'il nous soit permis d'exprimer notre sincère gratitude à quelques personnes qui nous ont accompagné tout au long de la rédaction de ce mémoire et dont le soutien constant a été d'une grande aide.

D'abord, nous exprimons toute notre reconnaissance à notre directeur de mémoire, M. Vincent AYENA, Maître de Conférences des Universités du CAMES, qui malgré ses occupations, a bien voulu assurer la direction de ce mémoire.

Nous adressons également nos sincères remerciements à tous nos enseignants du Département de la Philosophie, aux membres du jury ; à tous les enseignants que la providence nous a permis de rencontrer pendant notre cursus scolaire.

Nous ne pourrons oublier les membres de notre famille pour leur affection indéfectible.

RESUME

La pensée politique d'Aristote se trouve exprimée comme un système dans son ouvrage *La Politique*. Il y est question de l'organisation de la cité (la *koïnonia politikè*), base fondamentale sans laquelle la réalisation de la personne humaine n'est possible, y compris l'atteinte du plus grand bien : le bonheur. L'étude entreprise par l'auteur dans ce fameux ouvrage sur les diverses constitutions lui a permis d'en proposer la sienne, la *politie,* qui plus qu'une meilleure constitution, est plus facile à appliquer par les hommes et résiste plus aux révolutions. Référence absolue de toute la pensée du Moyen Age, Aristote reste un modèle dans le domaine moral et politique.

Mots-clés : cité, bonheur, constitution, *politie*, esclavage.

ABSTRACT

Aristotle's politic thought is been expressed as a system in his book Politic. It is about the organization of the city (*koïnonia Politikè*), that is the main basis without which any human achievement is possible, including the great good: happiness. The analyze done by the author in this famous book, based on of different kind of constitutions, allowed him to propose his, the polity that is considered as the best constitution, is easier to apply by people and resists more to the revolutions. Absolute reference of all the thought of Middle Age, Aristotle remain a model in Morals and Politics.

Keys-words: city, happiness, constitution, polity, slavery.

SOMMAIRE

INTRODUCTION 6

CHAPITRE PREMIER : Aristote et les constitutions 7

CHAPITRE DEUXIEME : La conception aristotelicienne de la constitution 20

CHAPITRE TROISIEME : Critique de la conception aristotelicienne de la constitution 29

CONCLUSION 35

INTRODUCTION

La conceptualisation de la constitution qui a fortement évolué dans la seconde moitié du XX^{e} siècle a ouvert de nouvelles perspectives à la pensée politique au sein de la philosophie. Bien avant le mythe de la souveraineté républicaine de la loi en France qui entraîna selon Michel Troper une « légalité supra constitutionnelle »[1] réduisant la constitution à un simple pacte social et politique ; bien avant l'invention en 1573 par Théodore de Bèze du concept de *Loy fondamental* du Royaume que ne peuvent enfreindre les gouvernants, une théorie déjà presque complète de la constitution existait : celle d'Aristote.
Aristote fait une véritable analyse de la constitution à travers le concept de *politeia*, désignant le régime politique lié à l'*ethos* de la cité. C'est ce qui justifie notre choix du sujet de recherche qui s'énonce comme suit : « L'idée de constitution dans *La Politique* d'Aristote » afin de cerner ce qu'Aristote entendait par ce concept.

Cependant on ne saurait parler de la constitution chez Aristote sans examiner les différentes analyses que celui-ci a opérées sur une multitude de constitutions de son temps.

Notre travail consiste à examiner l'idée de constitution chez Aristote. De cet objectif se dégage l'hypothèse suivante : la politie est l'organisation politique la meilleure.

En quoi consiste réellement la constitution chez Aristote ? Que reproche Aristote aux constitutions de son temps ? Que propose-t-il ? Selon lui, comment la cité devrait être organisée ? Ce sont là les questions qui constituent le socle de notre réflexion ; et pour bien mener cette réflexion, nous adoptons une démarche analytique et critique.

Notre étude s'est faite en trois étapes. Après un examen du regard critique que porte Aristote sur les constitutions des peuples de son temps dans *La Politique*, nous avons abordé la conception aristotélicienne de la constitution, puis sa portée et ses limites.

[1] Michel TROPER, *Le problème de l'interprétation et la théorie de la supralégalité constitutionnelle, in Recueil d'études en hommage à Charles Eisenmann*, Paris, Cujas, 1975, pp. 133-151.

Chapitre premier : Aristote et les constitutions

1-1- La République de Platon au regard d'Aristote

Aristote dans la recherche de la meilleure constitution s'est évertué à analyser quelques constitutions des peuples de son temps. Il attaque d'abord la *République* de son maître Platon, afin de voir ce que cette constitution a de négatif. Pour ce faire, il a avant tout posé ce principe d'analyse :

> La communauté politique doit nécessairement embrasser tout, ou ne rien embrasser, ou comprendre certains objets à l'exclusion de certains autres. Que la communauté politique n'atteigne aucun objet, la chose est évidemment impossible, puisque l'Etat est une association ; et d'abord le sol tout au moins doit nécessairement être commun, l'unité de lieu constituant l'unité de cité, et la cité appartenant en commun à tous les citoyens[2].

De là, Aristote se demande si la communauté politique s'étend à tous les objets sans exception, ou si elle est restreinte à quelques-uns dans l'État bien organisé que nous cherchons[3]. La réponse est que la communauté peut s'étendre aux enfants, aux femmes et aux biens comme l'a montré Platon dans sa *République*[4]. Socrate soutient que les enfants, les femmes et les biens doivent être communs à tous les citoyens. Mais le danger qu'on encourt est plus terrible que tout autre danger qui n'ait jamais existé. Nous allons le montrer. En admettant cette loi qui prône l'unité totale, parfaite et absolue de la cité, les inconvénients sont plus nombreux et fourmillent partout de telle sorte que le bonheur que cette unité prétend assurer n'est même pas perçu par les esprits les plus subtils et perspicaces qui soient en vision et ne le pressentent même pas. On aura la destruction de la cité elle-même ; l'inexistence de vertus de bienveillance ; manque d'amour filial ; des parasites ; l'irresponsabilité etc.

Quelles sont les lois qui découlent de cette unité de la cité dans la République de Platon ? La première était la communauté des femmes et des enfants. Puisque, à la question qui se trouve liée au principe d'analyse des constitutions posé plus haut, Socrate et Platon soutiennent que la communauté politique doit s'étendre à tous, aux femmes et aux enfants. C'est-à-dire qu'ils soutiennent que les enfants les femmes et les biens doivent être communs à

[2] ARISTOTE, *La Politique*, trad. J. Barthélemy et Saint Hilaire, Seconde Edition revue et corrigée, Paris, Dumont, 1975, p. 50.
[3] *Idem.*
[4] PLATON, *La République*, Livre v, Paris, G-F Flammarion, 2001, p. 209.

tous les citoyens. C'est là, Aristote fera remarquer que si c'est ce qui sera, la cité se détruirait. Comment ? Parce que cette unité ne sera pas possible. Puisque naturellement, la cité est multiple. Vouloir une unité entière possible, c'est réduire la cité à une famille et après à un individu. Car l'unité est bien plus possible en famille et plus encore chez l'individu. Encore qu'on ait des individus spécifiquement différents. La cité n'est pas comme une alliance militaire qui vaut toujours par le nombre de ses membres réunis pour se prêter un mutuel appui, l'espèce des associés fût-elle d'ailleurs parfaitement identique : une alliance est comme la balance où l'emporte toujours le plateau le plus chargé. Pour Aristote, l'unité ne peut résulter que d'éléments d'espèce diverse.

Encore que l'unité ne résulte même pas de l'unanimité de *tous* les citoyens comme on nous l'assure. Car le mot *tous*, pour Aristote a ici un double sens si on l'applique aux individus pris à part. *Tous* est donc ici une équivoque évidente : *tous* dans sa double acception signifie l'un aussi bien que l'autre, pair aussi bien qu'impair ; ce qui ne laisse pas que d'introduire dans la discussion de Socrate des arguments forts controversables. Cet accord de tous les citoyens à dire la même chose est donc d'un côté fort beau, si l'on veut, mais impossible ; et de l'autre, il ne prouve rien moins que l'unanimité. Car, écrit Aristote, si on l'applique aux individus pris à part, chacun dira en parlant d'un même enfant, d'une même femme : « Voilà mon fils, voilà ma femme » ; il en dira autant pour les propriétés et pour tout le reste.

L'inconvénient qu'offre encore le système proposé, c'est qu'on porte très peu de sollicitude aux propriétés communes ; chacun songe vivement à ses intérêts particuliers, et beaucoup moins aux intérêts généraux, si ce n'est en ce qui le touche personnellement : quant au reste, on s'en repose très-volontiers sur les soins d'autrui ; c'est comme le service domestique qui souvent est moins bien fait par un nombre plus grand de serviteurs. Si les mille enfants de la cité appartiennent à chaque citoyen, non pas comme issus de lui, mais comme tous nés sans qu'on y puisse faire de distinction de tels ou tels, tous se soucieront également peu de ces enfants-là. D'un enfant qui réussit chacun dira : « C'est le mien », et s'il ne réussit pas, on dira, à quelques parents d'ailleurs que se rapporte son origine, d'après le chiffre de son inscription : « C'est le mien, ou celui de tout autre » ; mêmes allégations, mêmes doutes pour les mille enfants et plus que l'État peut renfermer, puisqu'il sera également impossible de savoir et de qui l'enfant est né, et s'il a vécu après sa naissance.

En général, cette loi de communauté produira nécessairement des efforts tout opposés à ceux que des lois bien faites doivent amener, et précisément par le motif qui inspire à Socrate ses théories sur les femmes et les enfants.

Etant donné que « l'homme a deux grands mobiles de sollicitude et d'amour, la propriété et les affections »[5], il n'y a place pour l'un ni pour l'autre de ces sentiments dans la *République* de Platon. Car « Cet échange des enfants passant, aussitôt après leur naissance, des mains des laboureurs et des artisans leurs pères entre celles des guerriers, et réciproquement, présente encore bien des embarras dans l'exécution ». Ceux qui les porteront des uns aux autres sauront, à n'en pas douter, quels enfants ils donnent et à qui ils les donnent. C'est surtout ici que se reproduiront les graves inconvénients dont nous avons parlé plus haut. Ces outrages, ces amours criminels, ces meurtres dont les liens de parenté ne sauraient plus garantir, puisque les enfants passés dans les autres classes de citoyens ne connaîtront plus, parmi les guerriers, ni de pères, ni de mères, ni de frères, et que les enfants entrés dans la classe des guerriers seront de même dégagés de tout lien envers le reste de la cité. Cela entraînera plus grave encore le manque d'amour filial. C'est-à-dire les enfants n'aimeront plus leurs parents. L'amour n'est pas un fait naturel comme certains l'ont pensé. Surtout, l'affection parentale qui se manifeste par la sécurité, le soin ou l'attention, la confiance qu'un enfant reçoit de ces parents, crée chez l'enfant dès ses trois premières années, l'affection qu'il retournera à ses parents quand il sera grand. Ceci ayant manqué, puisqu'il n'a pas été élevé par ses propres parents dans la famille, il ne s'intéressera jamais peut-être pas à sa famille. Il pourrait être paranoïaque envers celle-ci.

Après cette analyse critique sur la communauté des femmes et des enfants, Aristote s'est posé encore une autre question qui est de « savoir quelle doit être, dans la meilleure constitution possible de l'Etat, l'organisation de la propriété, et s'il faut admettre ou rejeter la communauté des biens ?»[6] On peut d'ailleurs examiner ce sujet indépendamment de ce qu'on a pu statuer sur les femmes et les enfants. En ce qui concerne la propriété, c'est de savoir si la communauté doit s'étendre au fonds ou seulement à l'usufruit. Entre hommes, généralement, les relations permanentes de vie et de communauté sont fort difficiles. En claire, si on mettait en commun les fonds et d'autres biens, le travail et la jouissance n'étant pas également répartis, ils élèveraient

[5] *Ibid.*, p. 59.
[6] *Ibid.,* p. 60.

nécessairement contre ceux qui jouissent ou reçoivent beaucoup, tout en travaillant peu, des réclamations de la part de ceux qui reçoivent peu, tout en travaillant beaucoup. A cet effet, le Stagirite préfère de beaucoup le système actuel complété par les mœurs publiques, et appuyé sur de bonnes lois. Ce système réunit les avantages des deux autres, c'est-à-dire de la communauté et de la possession exclusive. Alors la propriété devient commune en quelque sorte, tout en restant particulière ; les exploitations étant toutes séparées ne donneront pas naissance à des querelles ; elles prospéreront davantage, parce que chacun s'y attachera comme à un intérêt personnel, et la vertu des citoyens en réglera l'emploi, selon le proverbe : « Entre amis tout est commun. » Autrement dit, les citoyens, tout en y possédant personnellement, abandonnent à leurs amis, ou leur empruntent l'usage commun de certains objets. Ainsi à Lacédémone, chacun emploie les esclaves, les chevaux et les chiens d'autrui, comme s'ils lui appartenaient en propre ; et cette communauté s'étend jusque sur les provisions de voyage, quand on est surpris aux champs par le besoin.

Il est donc évidemment préférable que la propriété soit particulière et que l'usage seul la rende commune. Et pour amener les esprits à ce point de bienveillance, Aristote trouve que cela regarde spécialement le législateur[7].

Le système de Platon a, aux yeux d'Aristote, une apparence tout à fait séduisante de philanthropie; au premier aspect, il charme par la merveilleuse réciprocité de bienveillance qu'il semble devoir inspirer à tous les citoyens , surtout quand on entend faire le procès aux vices des constitutions actuelles , et les attribuer tous à ce que la propriété n'est pas commune : par exemple , les procès que font naître les contrats , les condamnations pour faux témoignages, les vils empressements auprès des gens riches; toutes choses qui tiennent, non 'point à la possession individuelle des biens , mais à la perversité des hommes. Et en effet, ne voit-on pas les associés et les propriétaires communs bien plus souvent en procès entre eux que les possesseurs de biens personnels ? Et encore, le nombre de ceux qui peuvent avoir de ces querelles dans les associations est-il bien faible comparativement à celui des possesseurs de propriétés particulières ?

D'un autre côté, il serait juste d'énumérer non pas seulement les maux, mais aussi les avantages que la communauté détruit. L'erreur de Socrate vient de la fausseté du principe d'où il part, signale le Stagirite. Sans doute l'État et la

[7] *Ibid.,* p. 62.

famille doivent avoir une sorte d'unité, mais non point une unité absolue. Avec cette unité poussée à un certain point, l'Etat n'existe plus ; ou s'il existe, sa situation est déplorable ; car il est toujours à la veille de ne plus être. Autant vaudrait prétendre faire un accord avec un seul son, un rythme avec une seule mesure. C'est par l'éducation qu'il convient de ramener à la communauté et à l'unité, l'État qui est multiple, comme l'a dit Aristote ; et il s'étonne qu'en prétendant introduire l'éducation, et, par elle, le bonheur dans l'État, on s'imagine pouvoir le régler par de tels moyens, plutôt que par les mœurs, la philosophie et les lois. On pouvait voir qu'à Lacédémone et en Crète, le législateur a eu la sagesse de fonder la communauté des biens sur l'usage des repas publics. Ce que nous disons de la République de Platon, serait encore bien autrement évident, si l'on voyait un gouvernement pareil exister en réalité. On ne pourrait d'abord l'établir qu'à cette condition de partager et d'individualiser la propriété en en donnant une portion, ici aux repas communs.

En général, eu égard de ce que Platon a proposé concernant sa constitution dans son fameux traité *La République*, Aristote remarque que Socrate n'a pas bien approfondi les questions de la communauté des enfants et des femmes, du mode d'application dudit système, de la propriété, et de l'organisation du gouvernement[8]. Car Platon y divise la masse des citoyens en deux classes : les laboureurs d'une part, et de l'autre les guerriers, dont une fraction, qui forme une troisième classe, délibère sur les affaires de l'État et les dirige souverainement. Socrate a oublie de dire si les laboureurs et les artisans doivent être admis au pouvoir dans une proportion quelconque, ou en être totalement exclus ; s'ils ont ou n'ont pas le droit de posséder des armes, et de prendre part aux expéditions militaires : en revanche, il pense que les femmes doivent accompagner les guerriers au combat, et recevoir la même éducation qu'eux.

Par ailleurs, Socrate affirme qu'en fait de législation, le sol et les hommes sont deux éléments qu'on ne doit jamais perde de vue. Or il aurait pu ajouter encore, les États voisins, à moins qu'on ne refuse à l'État toute existence politique extérieure. Puisqu'il faut qu'en cas de guerre, la force militaire soit organisée non pas seulement pour défendre le pays, mais aussi pour agir au dehors.

En ce qui concerne la propriété, c'est aussi un grand tort de la part de la part de Platon lorsqu'il demande sa constitution de diviser les biens en parties

[8] *Ibid.,* p. 69.

égales, de ne rien statuer sur le nombre des citoyens, et de les laisser procréer sans limites, s'en remettant au hasard pour que le nombre des unions stériles compense celui des naissances quel qu'il soit, sous prétexte que, dans l'état actuel des choses, cette balance semble s'établir tout naturellement[9]. Il s'en faut que le rapprochement soit le moins du monde exact. Dans nos cités, personne n'est dans le dénuement, parce que les propriétés se partagent entre les enfants, quel qu'en soit le nombre[10].

Selon Aristote, en admettant au contraire qu'elles seront indivises, tous les enfants en surnombre, peu ou beaucoup, ne posséderont absolument rien[11]. Le parti le plus sage serait de limiter la population et non la propriété, et d'assigner un maximum qu'on ne dépasserait pas, en ayant à la fois égard pour le fixer, et à la proportion éventuelle des enfants qui meurent, et à la stérilité des mariages. S'en rapporter au hasard, comme dans la plupart des États, serait une cause inévitable de misère dans la République de Socrate ; et la misère engendre les discordes civiles et les crimes.

C'est dans la vue de prévenir ces maux, que l'un des plus anciens législateurs, Phidon de Corinthe, voulait que le nombre des familles et des citoyens restât immuable, quand bien même les lots primitifs auraient été tous inégaux[12].

Dans les *Lois*, on a fait précisément le contraire. On a encore omis, dans le traité des *Lois*, de déterminer la différence des gouvernants aux gouvernés. Socrate se borne à dire que « le rapport des uns aux autres sera celui de la chaîne à la trame, faites toutes deux de laines différentes »[13]. D'autre part, puisqu'il permet l'accroissement des biens meubles jusqu'au quintuple, pour quoi ne laisserait-il pas aussi quelque latitude pour les biens-fonds ? Il faut bien prendre garde encore que la séparation des habitations ne soit un faux principe en fait d'économie domestique. Socrate ne donne pas à ses citoyens moins de deux habitations complètement isolées ; et c'est toujours chose fort difficile que d'entretenir deux maisons[14].

Dans son ensemble, le système politique de Socrate n'est ni une démocratie, ni une oligarchie ; c'est le gouvernement intermédiaire qu'on nomme république, puisqu'elle se compose de tous les citoyens qui portent les armes. S'il prétend donner cette constitution comme la plus commune dans la

[9] PLATON, *Lois*, livre V, Trad. M. Cousin, Paris, Flammarion, 1991, pp. 278-284.
[10] ARISTOTE, *La Politique*, *Op. cit.*, p. 72.
[11] *Idem.*
[12] *Idem.*
[13] PLATON, *Lois*, *Op. cit.*, p. 271.
[14] ARISTOTE, *La Politique*, *Op. cit.* , p. 73.

plupart des Etats existants, il n'a peut-être pas tort. Mais il est dans l'erreur, s'il croit qu'elle vient immédiatement après la constitution parfaite. Bien des gens pourraient lui préférer sans hésitation celle de Lacédémone, ou toute autre un peu plus aristocratique. Quelques auteurs prétendent que la constitution parfaite doit réunir les éléments de toutes les autres ; et c'est à ce titre qu'ils vantent celle de Lacédémone, où se trouvent combinés les trois éléments de l'oligarchie, de la monarchie, et de la démocratie, représentés l'un par les rois, l'autre par les gérontes, le troisième par les éphores, qui sortent toujours des rangs du peuple.

Dans le traité des Lois, on prétend qu'il faut composer la constitution parfaite de démagogie et de tyrannie, deux formes de gouvernement, qu'on est en droit ou de nier complétement, ou de considérer comme les pires de toutes. On a donc bien raison d'admettre une combinaison plus large ; et « la meilleure constitution est aussi celle qui réunit le plus d'éléments divers »[15].

Aristote pense que le système de Socrate n'a rien de monarchique ; il n'est qu'oligarchique et démocratique ; ou plutôt il a une tendance prononcée à l'oligarchie, comme le prouve bien le mode d'institution de ses magistrats. Laisser choisir le sort parmi des candidats élus, appartient aussi bien à l'oligarchie qu'à la démocratie ; mais faire une obligation aux riches de se rendre aux assemblées, d'y nommer les autorités et de remplir toutes les fonctions politiques, tout en exemptant les autres citoyens de ces devoirs, le Stagirite trouve que c'est une institution oligarchique. Il poursuit en disant que tous les citoyens sans exception sont tenus de voter, mais de choisir les magistrats dans la première classe du cens, d'en nommer ensuite un nombre égal dans la seconde classe ; puis autant dans la troisième. Mais, Seulement ici, tous les citoyens de la troisième et de la quatrième classe sont libres de ne pas voter ; et dans les élections du quatrième cens et de la quatrième classe, le vote n'est obligatoire que pour les citoyens des deux premières.

Enfin, Socrate veut qu'on répartisse tous les élus en nombre égal pour chaque classe de cens. Ce système fera nécessairement prévaloir les citoyens qui payent le cens le plus fort ; car bien des citoyens pauvres s'abstiendront de voter, parce qu'ils n'y seront pas obligés. Ce n'est donc point là une constitution où se combinent l'élément monarchique et l'élément démocratique. Aristote ajoute aussi qu'il y a du danger à choisir les magistrats sur une liste de

[15] *Ibid.* p. 75.

candidats élus. Même en petit nombre, il suffit alors que quelques citoyens veuillent se concerter pour, constamment, disposer des élections. En somme, voilà les observations et la prise de position d'Aristote concernant la constitution proposée par son éminent maître, Platon.

1-2- La constitution de Lacédémone au regard d'Aristote

Aristote s'est posé, à l'égard des constitutions de Lacédémone, deux questions qui s'appliquent aussi bien à toutes les autres. La première, c'est de savoir quels sont les mérites et les défauts de cet Etat, comparés au type de la constitution parfaite. La seconde est de savoir si l'Etat lacédémonien ne présente rien de contradictoire avec le principe et la nature de sa propre constitution[16].

Dans un État bien constitué, pour Aristote, les citoyens ne doivent point avoir à s'occuper des premières nécessités de la vie. « C'était un point que tout le monde accordait »[17]. C'était une opinion qui s'accordait parfaitement avec l'organisation de la société antique. Elle est plus controversable, si on l'applique à notre temps. Cela crée des difficultés lors de son exécution pour les lacédémoniens. Puisque plus d'une fois l'esclavage des pénestes a été dangereux aux Thessaliens, comme celui des hilotes aux Spartiates. Ce sont d'éternels ennemis épiant sans cesse. La Crète, par exemple, n'a jamais eu rien de pareil à redouter ; et probablement la cause en est que les divers Etats qui la composent, bien qu'ils se fissent la guerre, n'ont jamais prêté à la révolte un appui qui pouvait tourner contre eux-mêmes, puisqu'ils possédaient tous des serfs périoeciens.

Lacédémone, au contraire, n'avait que des ennemis autour d'elle : la Messénie, l'Argolide, l'Arcadie. La première insurrection des esclaves chez les Thessaliens éclata précisément à l'occasion de leur guerre contre les Achéens, les Perrhèbes et les Magnésiens, peuples limitrophes. Alors s'il est un point qui exige une laborieuse sollicitude, c'est bien certainement la conduite qu'on doit tenir envers les esclaves. Traités avec douceur, ils deviennent insolents et osent bientôt se croire les égaux de leurs maîtres ; traités avec sévérité, ils conspirent contre eux et les abhorrent.

Aristote trouve également une lacune de la législation lacédémonienne à l'égard des femmes. Le relâchement des lois lacédémoniennes à l'égard des

[16] *Ibid.* , p. 92.
[17] *Idem*.

femmes est à la fois contraire à l'esprit de la constitution et au bon ordre de l'Etat. « L'homme et la femme, éléments tous deux de la famille, forment aussi, l'on peut dire, les deux parties de l'Etat »[18]. Ce qui fait que partout où la constitution a mal réglé la position des femmes, il faut dire que la moitié de l'État est sans lois. On peut le voir à Sparte. A Sparte, quand le législateur demandait à tous les membres de sa république tempérance et fermeté, il a glorieusement réussi à l'égard des hommes. Mais il a complétement échoué pour les femmes, « dont la vie se passe dans tous les dérèglements et les excès du luxe »[19]. La conséquence nécessaire selon Aristote est que sous un pareil régime, l'argent doit être en grand honneur, surtout quand les hommes sont portés à se laisser dominer par les femmes.

Les Lacédémoniens n'ont pu échapper à cette condition générale ; et, tant que leur puissance a duré, leurs femmes ont décidé de bien des affaires. Or, qu'importe que les femmes ne gouvernent en personne, ou que ceux qui gouvernent soient menés par elles ? Le résultat est toujours le même. Avec une audace complétement inutile dans les circonstances ordinaires de la vie, et qui devient bonne seulement à la guerre, les Lacédémoniennes, dans les cas de danger, n'en ont pas moins été fort nuisibles à leurs maris. L'invasion thébaine l'a bien montré. Inutiles comme partout ailleurs, « elles causèrent dans la cité plus de désordre que les ennemis eux-mêmes »[20]. Les constitutions qui de nos jours font confiances aux femmes et qui soutiennent que si les femmes prennent le devant de la gestion de nos Etats, que cela aurait mieux réussi, doivent tirer de leçons du cas de Lacédémone avant que le pire ne s'installe. Car ce n'est pas pour rien que les juifs se méfiaient toujours de mettre les femmes devant aussi bien dans les affaires politiques que religieuses, excepté le cas de Débora au temps des Juges[21]. Ce n'est pas au reste sans causes qu'à Lacédémone on négligea, dès l'origine, l'éducation des femmes. Retenus longtemps au dehors, durant les guerres contre l'Argolide, et plus tard contre l'Arcadie et la Messénie, les hommes, préparés par la vie des camps, école de tant de vertus, offrirent après la paix une matière facile à la réforme du législateur.

Quant aux femmes, Lycurgue, après avoir tenté, dit-on, de les soumettre aux lois, dut céder à leur résistance et abandonner ses projets. Ainsi, quelle qu'ait été leur influence ultérieure, c'est à elles qu'il faut attribuer uniquement

[18] *Ibid.,* p. 94.
[19] *Ibid.,* p. 95.
[20] *Idem.*
[21] *La Sainte Bible*, « Juges », IV verset 4 – 10, Louis Segond, 1990, p. 261-262.

cette lacune de la constitution. Nos recherches ont, du reste, pour objet, non l'éloge ou la censure de qui que ce soit, mais l'examen des qualités et des défauts des gouvernements. Nous voulons simplement dire que les femmes sont responsables des lacunes de la constitution lacédémonienne.

Aristote trouve un autre défaut lié à la constitution lacédémonienne : « c'est la disproportion des propriétés »[22]. Car à Lacédémone, les uns possèdent des biens immenses, les autres n'ont presque rien ; et le sol est entre les mains de quelques individus. Ici la faute en est à la loi elle-même. La législation a bien attaché, une sorte de déshonneur à l'achat et à la vente d'un patrimoine. Mais elle a permis de disposer arbitrairement de son bien, soit par donation entre vifs, soit par testament. En outre, elle a permis que les deux cinquièmes des terres soient possédés par des femmes, parce que bon nombre d'elles restent uniques héritières, ou qu'on leur a constitué des dots considérables. A cet effet Aristote propose qu'il serait bien préférable, soit d'abolir entièrement l'usage des dots, soit de les fixer à un taux très-bas ou tout au moins modique[23].

L'autre chose est que l'institution des Ephores est tout aussi défectueuse. Les Ephores, bien qu'ils forment la première et la puissante des magistratures, tous sont pris dans les rangs inférieurs des spartiates. Aussi est-il arrivé que ces éminentes fonctions sont échues à des tout à fait pauvres qui se sont vendus par misère. La puissance illimitée, et l'on peut dire tyrannique, des Éphores a contraint les rois eux-mêmes à se faire démagogues.

L'institution du sénat est fort loin aussi d'être parfaite. Composée d'hommes d'un âge mûr et dont l'éducation semble assurer le mérite et la vertu, on pourrait croire que cette assemblée offre toute garantie à l'Etat. A cela Aristote trouve que laisser à des hommes la décision de causes importantes, durant leur vie entière, est une institution dont l'utilité est contestable. Car « l'intelligence, comme le corps, a sa vieillesse »[24]. Le danger est d'autant plus grand que l'éducation des sénateurs n'a point empêché le législateur lui-même de se défier de leur vertu. Aristote a vu de son côté des hommes investis de cette magistrature être « accessibles à la corruption, et sacrifier à la faveur les intérêts de l'Etat »[25]. Il faut ajouter que l'élection des sénateurs est dans sa

[22] ARISTOTE, *Op. cit. ,* p. 97.
[23] *Idem*.
[24] *Ibid*., p.101.
[25] *Idem*.

forme aussi puérile que celle des Éphores. Et l'on ne saurait approuver que le citoyen qui est digne d'être appelé à une fonction publique, vienne la solliciter en personne. Les magistratures doivent être confiées au mérite, qu'il les accepte ou les refuse. Mais ici le législateur s'est guidé sur le principe qui éclate dans toute sa constitution. C'est en excitant l'ambition des citoyens qu'il procède au choix des sénateurs ; car on ne sollicite jamais une magistrature que par ambition ; et cependant la plupart des crimes volontaires parmi les hommes n'ont d'autre source que l'ambition et la cupidité.

Les repas communs que les lacédémoniens nomment Phidities, ont également été mal organisés, et la faute en est à leur fondateur ; les frais en devraient être mis à la charge de l'Etat comme en Crète. A Lacédémone, au contraire, chacun doit y porter la part prescrite par la loi, bien que l'extrême pauvreté de quelques citoyens ne leur permette pas même de faire cette dépense. L'intention du législateur est donc complétement manquée. Il voulait faire des repas communs une institution toute populaire ; et, grâce à la loi, elle n'est rien moins que cela. Les plus pauvres ne peuvent prendre part à ces repas ; et pourtant, de temps immémorial, le droit politique ne s'acquiert qu'à cette condition ; et il est perdu pour celui qui est hors d'état de supporter cette charge.

1-3- La constitution de Carthage et ses limites

Pour Aristote, Carthage jouit d'une bonne constitution plus complète que celle des autres Etats sur bien des points, et à quelques égards semblables à celle de Lacédémone. Disons tout simplement que les gouvernements de Crète, de Sparte et de Carthage, ont de grands rapports entre eux. C'est pourquoi l'auteur disait : « ils sont très-supérieurs à tous les gouvernements connus »[26].

Les Carthaginois, en particulier, possèdent des institutions excellentes ; et ce qui prouve bien toute la sagesse de leur constitution, c'est que, malgré la part de pouvoir qu'elle accorde au peuple, on n'a jamais vu à Carthage de changement de gouvernement, et qu'elle n'a eu, chose très-remarquable, ni émeute ni tyran. Il y a quelques analogies entre Sparte et Carthage.

Les repas communs des sociétés politiques ressemblent aux Phidities lacédémoniennes. Mais la magistrature carthaginoise est préférable, en ce que

[26] *Ibid.,* p.110.

ses membres sont pris parmi les hommes les plus vertueux. Les rois et le sénat se rapprochent beaucoup dans les deux constitutions. Mais Carthage est plus prudente et ne demande pas ses rois à une famille unique. Elle ne les prend pas non plus dans toutes indistinctement. Elle s'en remet à l'élection, et non pas à l'âge, pour amener le mérite au pouvoir. Ce qui est une bonne chose. D'ailleurs, Aristote constate que « les rois, maîtres d'une immense autorité, sont bien dangereux quand ils sont des hommes médiocres »[27].

Les déviations de principes signalées et critiquées si souvent, sont communes à tous les gouvernements que nous avons jusqu'à présent étudiés. La constitution carthaginoise, comme toutes celles dont la base est à la fois aristocratique et républicaine, penche tantôt vers la démagogie, tantôt vers l'oligarchie : par exemple, la royauté et le sénat, quand leur avis est unanime, peuvent porter certaines affaires et en soustraire certaines autres à la connaissance du peuple, qui n'a droit de les décider qu'en cas de dissentiment. Mais, une fois qu'il en est saisi, il peut non-seulement se faire exposer les motifs des magistrats, mais aussi prononcer souverainement ; et chaque citoyen peut prendre la parole sur l'objet en discussion, prérogative qu'on chercherait vainement ailleurs.

Si le gouvernement de Carthage dégénère surtout de l'aristocratie à l'oligarchie, il faut en voir la cause dans une opinion qui paraît y être assez généralement reçue : on y est persuadé que les fonctions publiques doivent être confiées non pas seulement aux gens distingués, mais aussi à la richesse, et qu'un citoyen pauvre ne peut quitter ses affaires et gérer avec probité celles de l'État. Si donc choisir d'après la richesse est un principe oligarchique, et choisir d'après le mérite, un principe aristocratique, le gouvernement de Carthage formerait une troisième combinaison, puisqu'on y tient compte à la fois de ces deux conditions, surtout dans l'élection des magistrats suprêmes, celle des rois et des généraux.

Cette altération du principe aristocratique est une faute qu'on doit faire remonter jusqu'au législateur lui-même ; l'un de ses premiers soins doit être, dès l'origine, d'assurer du loisir aux citoyens les plus distingués, et de faire en sorte que la pauvreté ne puisse jamais porter atteinte à leur considération, soit comme magistrats, soit comme simples particuliers.

Mais si l'on doit avouer que la fortune mérite attention, à cause du loisir qu'elle procure, il n'en est pas moins dangereux de rendre vénales les fonctions

[27] *Ibid.,* p.112

les plus élevées, comme celles de roi et de général. Une loi de ce genre rend l'argent plus honorable que le mérite, et inspire l'amour de l'or à la République entière. L'opinion des premiers de l'Etat fait règle pour les autres citoyens, toujours prêts à les suivre. Or, partout où le mérite n'est pas plus estimé que tout le reste, il ne peut exister de constitution aristocratique vraiment solide. Il est tout naturel que ceux qui ont acheté leurs charges s'habituent à s'indemniser par elles, quand, à force d'argent, ils ont atteint le pouvoir ; l'absurde est de supposer que si un homme pauvre, mais honnête, peut vouloir s'enrichir, un homme dépravé, qui a chèrement payé son emploi, ne le voudra pas. Les fonctions publiques doivent être confiées aux plus capables ; mais le législateur, s'il a négligé d'assurer une fortune aux citoyens distingués, pourrait au moins garantir l'aisance aux magistrats.

On peut blâmer encore le cumul des emplois, qui passe à Carthage pour un grand honneur ; un homme ne peut bien accomplir qu'une seule chose à la fois. C'est le devoir du législateur d'établir cette division des emplois, et de ne pas exiger d'un même individu qu'il fasse de la musique et des souliers. Quand l'Etat n'est pas trop restreint, il est plus conforme au principe républicain et démocratique d'ouvrir au plus grand nombre possible de citoyens l'accès des magistratures ; car l'on obtient alors, ainsi que nous l'avons dit, ce double avantage que les affaires administrées plus en commun se font mieux et plus vite. On peut voir la vérité de ceci dans les opérations de la guerre et dans celles de la marine, où chaque homme a, pour ainsi dire, un emploi spécial d'obéissance ou de commandement. Carthage se sauve des dangers de son gouvernement oligarchique en enrichissant continuellement une partie du peuple, qu'on envoie dans les villes colonisées. C'est un moyen d'épurer et de maintenir l'État ; mais alors, il ne doit sa tranquillité qu'au hasard, et c'était à la sagesse du législateur de la lui assurer.

Aussi, en cas de revers, si la masse du peuple vient à se soulever contre l'autorité, les lois n'offriront pas une seule ressource pour rendre à l'Etat la paix intérieure.

C’est ici que nous terminons l'examen des constitutions justement célèbres de Platon, de Sparte, et de Carthage.

Chapitre deuxième : la conception aristotélicienne de la constitution

2-1- La constitution chez Aristote

La Constitution est une œuvre humaine : sa création et sa préservation dépendent de l'action des hommes. De par cette désacralisation du droit, Aristote peut ensuite sans peine proposer « sa » Constitution idéale, qui au fond, est le meilleur moyen d'éviter les révolutions. En dépit du caractère coutumier de leurs institutions et de leur transformation par la pratique sans intervention d'une autorité constituante particulière, l'intervention de personnages exceptionnels prenant en charge, dans certaines circonstances, la réforme de l'État est bien admise.

On remonte alors à des époques lointaines, souvent légendaires, celles de Minos, Lycurgue ou Solon, des législateurs géniaux au prestige historique immense, fondateurs ou réorganisateurs des cités[28]. L'habileté législative est en conséquence l'habileté politique la plus « architectonique »[29] que l'on connaisse dans la vie politique. Le philosophe politique qui a atteint son but est le maître des législateurs[30]. Mais l'œuvre de ces hommes ne se détache pas du fond social qui leur sert de soubassement : les pratiques et désirs humains. La cité ne s'organise pas que par les lois : Platon explique que derrière la réglementation législative, il y a la coutume, les *patria nomina* qui assurent la cohérence de toute Constitution. S'y ajoutent les considérations quasi « physiques » sur les tendances évolutives de chaque régime.

Le législateur, Aristote tout particulièrement, tient donc compte dans une large mesure de la spontanéité des phénomènes relatifs à l'organisation sociale. Le Stagirite, en proposant une Constitution idéale, ne fait là, comme tant d'autres, que reprendre à son compte le mythe du législateur fondateur des lois de la Cité et participer aux débats politiques et polémiques de son temps[31].

---

[28] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990, 1141b ; également Platon, *Gorgias*, trad. Monique Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion, 1997, 464b. Cette opinion classique fut restaurée par J.-J. Rousseau, *Contrat social*, II, 7 : « S'il est vrai qu'un grand prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand législateur ? Le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer ».

[29] Aristote, *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, III, 1279b ; *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990, 1180a et 1109b et Ch.-L. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, début du livre XXIX.

[30] J.-J. Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, Paris, Payot & Rivages, 1993, p. 94-98.

[31] Aristote critique le communisme de Platon de la *République* de II, 1 à II, 5 puis les *Lois* au II, 6 puis à nouveau *La République* au V, 12. Il critique Phaléas au II, 7 et Hippodamos de Milet au II, 8 ; *in Aristote*, *La Politiqu*e, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970.

Dans le second livre de la *Politique*, Aristote avait exposé, après une critique de la République de Platon, les constitutions idéales de Phaléas de Chalcédoine et d'Hippodamos de Milet : il se devait de proposer la sienne car « il n'y a qu'une seule Constitution qui soit partout la meilleure »[32]. Dans les grandes lignes, elle ressemble à celle des *Lois*, à la Cité de « second choix » de Platon. A la suite de son maître, Aristote fixe à la polis idéale certaines conditions matérielles de population et de territoire.

Le corps des citoyens doit être suffisamment nombreux pour que la Cité possède l'*autarkeia* mais ne doit pas dépasser une importance au-delà de laquelle les citoyens ne peuvent plus se connaître entre eux, ce qui nuit à la nomination aux charges publiques et à l'administration de la justice. Les Grecs, qui occupent une situation géographique intermédiaire, sont à la fois intelligents comme les peuples chauds du Sud et courageux comme les peuples froids du Nord. Cela explique qu'ils vivent libres sous d'excellentes institutions. S'ils atteignaient à l'unité de Constitution, ils seraient même « capables de gouverner le monde entier ». De par cette première théorie des climats, « on voit donc clairement que le peuple appelé à se laisser docilement guider à la vertu par le législateur doit être d'une nature à la fois intelligente et résolue », en un mot : grecque[33].

Quant au territoire de la Cité, Aristote recommande celui qui se suffit le mieux à lui-même, avec un sol fertile en toutes sortes de productions, difficile à envahir, assez vaste pour offrir des loisirs. Le centre de la polis, la « ville », doit être établi dans une situation favorable par rapport à la mer comme à la terre. Platon, et avec lui les oligarques, étaient hostiles au voisinage de la mer, l'accusant de favoriser la démocratie au pire sens du terme. Pour Aristote, les avantages d'ordre militaire et commercial paraissent plus évidents que les inconvénients dénoncés.

Les artisans, les ouvriers et les hommes de peine, mais aussi les commerçants et même les agriculteurs seront exclus de la citoyenneté pour manque de vertu et de loisir, la scolé devant servir à l'instruction. La lasse militaire et la classe délibérante concentreront dans leurs mains par lots égaux les propriétés non affectées au domaine public car il est indispensable que les citoyens aient de vastes ressources ; mais la terre est rendue « commune à titre amical ». Ces deux classes concentrent les charges publiques. Écartant la spécialisation fonctionnelle rigoureuse de la *République*, Aristote règle la

[32] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990, V, 10, 1135 a 5.
[33] Aristote, *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, VII, 7, p. 494.

répartition d'après l'âge. Les mêmes seront combattants dans leur jeunesse, puis gouvernants et juges devenus âgés, et enfin, anciens retirés de la vie active, prêtres au service des dieux. Le grand avantage est d'enlever à la classe militaire la tentation de renverser la Constitution car il serait imprudent de prétendre garder perpétuellement dans la subordination ceux qui ont la possibilité d'employer la force. Au fond, Aristote nous donne là sa version idéalisée de l'aristocratie. « Les meilleurs gouvernent, tous étant les meilleurs… la vertu est le but… la vertu est la mesure des honneurs accordés aux citoyens… et puisque c'est par leur but que toutes choses doivent être appréciées, on doit conclure à une aristocratie »[34]. Aristote insiste longuement sur la nécessité d'une bonne éducation des citoyens vertueux mais en son état d'achèvement, le livre VIII ne donne pas de précisions sur la structure des pouvoirs constitués, sur la législation et les peines.

Mais Aristote n'est pas un utopiste et sans doute ne conçoit-il ce modèle idéal que pour le cas assez rare d'une nouvelle Cité à fonder. Après tout, ce Livre VII est une œuvre de jeunesse. Sinon, il n'est pas pensable que le Stagirite souhaite une révolution dans les cités, même si c'est un cas qu'il n'exclut pas[35], afin d'établir sa Constitution idéale : il est un réformateur dans l'âme et non un révolutionnaire. Et la réforme, il la voit venir de Macédoine et la Macédoine, c'est la monarchie qu'il faut défendre et justifier.

Démosthène dépense son éloquence contre Philippe et Alexandre, déclarant que tout roi ou tyran est l'adversaire de la liberté et ennemi du gouvernement par les lois. Tout roi est un tyran et ses sujets des esclaves. Aristote, à l'inverse, tente de montrer que la monarchie assure une entière solidarité d'intérêts entre le souverain et ses sujets, puisque le roi s'occupe du bienêtre de ces derniers comme un père s'occupe du bonheur de ses enfants.

Aristote, en outre, n'omet pas de rappeler que les plus anciennes communautés humaines offraient un caractère monarchique de même que la communauté des dieux sur l'Olympe obéissant à un monarque. D'ailleurs, « le gouverné est un citoyen aussi bien que le gouvernant »[36], par quoi la citoyenneté n'est plus limitée à la jouissance de droits actifs dans le domaine

[34] *Ibid*., 4 à 12 sur la Cité idéale, VII, 13 à VIII, 7 sur l'éducation.
[35] Aristote parle des changements révolutionnaires, *in Aristote, La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, V, 3, 5, 6 et 7 mais il semble préférer de « petites réformes » aux « grands effets » in V, 4.
[36] Aristote, La Politique, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, III, 4, 1277 a, 23, p. 183.

politique, mais englobe également l'assujettissement à l'autorité publique et peut ainsi cadrer avec le régime monarchique.

Le problème de la meilleure Constitution se pose en des termes simples. « A qui sera le pouvoir souverain de l'État ? C'est assurément soit la multitude, soit la classe des riches, soit celle des gens de valeur, soit à un seul homme, le plus vertueux de tous, soit enfin un tyran »[37]. Poser de cette façon équivaut à forcer la réponse en faveur de la monarchie. «Si, dans la cité, il se trouvait un individu éminent […] et que la vertu et la vaillance de cet homme fussent tellement supérieures, qu'on ne pût même leur comparer les bonnes qualités et la capacité politique de la totalité des autres, […] il conviendrait de considérer un tel homme comme un dieu parmi les mortels »[38]. Qui donc ici est visé sinon Philippe ou Alexandre ? La monarchie resplendit d'une auréole de vertu puisque l'individu doué des plus hautes vertus y exerce le pouvoir, loin des abus flagrants de la démocratie qui ne supporte pas les êtres supérieurs et les frappe d'ostracisme.

La théorie du meilleur régime n'est donc pas exempte de présupposés politiques. C'est que la Constitution, fondement du régime de la cité, est un œuvre fondamentalement politique.

2-2- La constitution la plus praticable : la *Politie*

Cette importance de la pratique trouve tout de suite une répercussion chez le Stagirite : quelle est la Constitution qui aura le moins de chances d'être déviée par la pratique ? Aristote a montré les déviations potentielles ou effectives de certaines constitutions[39]. Il a certes exposé sa Cité idéale avec son régime idéal mais cela ne saurait suffire. Le réalisme de l'auteur rattrape ses rêves : en plus d'une Constitution idéale, il décrit la Constitution la plus praticable pour les hommes, la *Politie*, sorte de palliatif face à l'impossibilité d'établir l'idéal philosophique sur terre. Dans le monde sublunaire, la nature elle-même peut varier mais cette imperfection ouvre un espace à l'action humaine par la prudence et la pratique[40].

Aristote fait ici preuve de tout son relativisme : « Si ce qui est juste n'est pas identique sous toutes les conditions, il faut nécessairement aussi que la

[37] *Ibid.*, 10, 1281a, 10, p. 211.
[38] *Ibid.*, 13, 1284a, p. 230 - 231.

[40] Sur ce thème, voir P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 18.

vertu de justice comporte des différences »[41]. Le temps n'est plus à la réflexion sur une Cité idéale mais à une Constitution adaptée aux caractères nationaux[42]. Une forme s'adapte le mieux à tous les corps politiques en général, qui n'exige pas une vertu hors du commun ni une éducation nécessitant de grands moyens[43] : la *Politie* ou « République tempérée ». Elle est le gouvernement de la multitude, de la masse des citoyens en vue de l'utilité commune. Tous ceux qui portent les armes ont part au pouvoir. Elle est le gouvernement de la classe moyenne, classe élue. La *Politie* combine l'oligarchie qui repose sur la classe riche et la démocratie qui repose sur la classe pauvre. Elle donne le pouvoir à la classe moyenne, fusion de la richesse et de la pauvreté. Ainsi, elle évite le caractère unilatéral de l'oligarchie ou de la démocratie. Constitution mixte, modérée, elle assure le gouvernement des modérés et la justice distributive. On constate alors que « la fusion de deux régimes en eux-mêmes mauvais, déviés, peut produire un régime correct, droit, bénéfique »[44].

Les bienfaits attendus tiennent aux mérites particuliers de la classe moyenne composée de gens qui tiennent « le juste milieu ». Ils possèdent en quantité modérée les dons de la fortune, rien chez eux n'est en excès et de ce fait, ils ont moins de difficulté à se plier aux ordres de la raison. « La propriété moyenne constitue le meilleur élément d'une cité »[45] en favorisant la vertu de la médiété (*mésotès*). Ils n'excitent pas la convoitise et personne ne cherche à les inquiéter. Les gens trop comblés ne veulent ni ne savent obéir et ne sont capables de gouverner qu'en maîtres despotiques, tandis que les gens démunis sont dans un état d'abjection trop marqué pour savoir commander et ne savent obéir qu'à une autorité qui les traite en esclaves. Quelle amitié, *philia*, peut encore régner dans ces conditions entre les citoyens et est-il encore possible de parler de communauté politique qui exige des individus égaux et semblables ? La classe moyenne doit donc être majoritaire ; ainsi « elle fait pencher la balance et empêche les extrêmes opposés d'arriver au pouvoir »[46]. Résultat de l'équilibre paradoxal entre les deux régimes dévoyés que sont la démocratie et l'oligarchie, la *Politie* est plus proche de la démocratie que de l'oligarchie[47].

---

[41] Aristote, *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, V, 9, 1309 a, p. 385.

[42] . *Ibid*., IV, 12, p. 307-310.

[43] . *Ibid*., IV, 11, p. 300.

[44] J.-J. Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, Paris, Payot & Rivages, 1993, p. 112.

[45] Aristote, *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, IV, 11, 1295 b, p. 304.

[46] . *Ibid*., 11, p. 304.

[47] *Ibid*., V, 1, 1302 a ; IV, 3, 1290 a, p. 266-267. Remarquons que la *Politie* avec sa large classe moyenne n'est pas sans rappeler nos sociétés modernes et la démocratie libérale représentative avec une démocratie d'égaux et le gouvernement libéral d'une aristocratie représentative.

Aristote utilise la *Politie* comme étalon de mesure pour classer par ordre de préférence, ou plutôt de moindre mal, les constitutions déviées que sont les démocraties ou les oligarchies. La meilleure, ou la moins mauvaise, forme de démocratie (celle des agriculteurs et pasteurs), la meilleure, ou la moins mauvaise, forme d'oligarchie (la plus ouverte) sont aussi « celles qui, grâce à l'existence chez elles d'une appréciable classe moyenne, se rapprochent le plus de la *Politie* ».

Au total, la *Politie* est modeste, modérée, tempérée, moyenne, dans le droit fil de la notion de *mesotès* qui apparaît constamment dans l'Éthique, circule à travers toute la Politique et où l'on reconnaît l'une des idées les plus chères à l'esprit grec, de Pythagore à Solon ou Platon : la lutte contre l'Ubris.

La *politeia* ou Constitution reste donc chez Aristote une notion essentiellement politique. Pourtant cela n'empêche pas le Stagirite de penser de façon abstraite la Constitution avec tout le talent que l'on connaît aux Grecs pour les considérations métaphysiques. La Constitution est alors une norme juridique en relation avec d'autres normes, inscrite dans une hiérarchie où les considérations politiques et morales sont toujours sous-jacentes.

2-3- Typologie aristotélicienne des régimes politiques

La tradition classificatrice est ancienne en Grèce et remonte au moins à Hérodote qui distinguait trois régimes suivant le nombre des dirigeants. En prenant pour critère le respect de la légalité, Platon, dans le *Politique* avait énuméré trois constitutions réglées : monarchie, aristocratie, démocratie modérée, et trois constitutions déréglées : tyrannie, oligarchie et démocratie extrême[48]. Aristote, dans la *Politique*, reprend cette classification sextuple avec pour critère l'intérêt commun. Sont correctes les constitutions où l'autorité souveraine est exercée en vue de cet intérêt commun (monarchie, aristocratie et république ou *politie*) ; et sont déviées les constitutions où l'autorité souveraine est exercée dans l'intérêt particulier de celui qui la détient (tyrannie, oligarchie et démocratie).

L'esprit exact d'Aristote lui inspire d'ailleurs une mise au point de sa définition de l'oligarchie et de la démocratie. L'essence de la distinction est

[48] Sur la diversité des régimes grecs : A. Fouchard, *Les États grecs*, Paris, Ellipses, 2003 et *Les systèmes politiques grecs*, Paris, Ellipses, 2003.

que, dans l'oligarchie, les riches détiennent le pouvoir, et que dans la démocratie modérée, ce sont les pauvres. L'auteur affine encore, ajoutant dans la démocratie l'élément de naissance libre et, dans l'oligarchie, l'élément de naissance au-dessus du commun. On aboutit alors à une définition composite associant nombre, naissance et richesse[49]. Cette pluralité vise à cerner avec fidélité la réalité. Pour cela, le Stagirite s'appuie sur un grand luxe de faits précis et une abondante documentation, analysant cent cinquante-huit constitutions dans son recueil intitulé *Politeia*[50].

Voyons rapidement les trois grandes formes de Constitution et leurs diverses espèces : la monarchie, l'oligarchie et la démocratie[51]. Théoriquement, à condition de postuler un roi sage et vertueux à l'image de celui du *Politique* de Platon, la monarchie l'emporte sur toutes autres formes de gouvernement. Quand un citoyen s'affirme tellement supérieur en vertu que la sienne excède celle de tous les autres réunis, il est juste qu'il reçoive le pouvoir suprême. Lui appliquer les règles ordinaires serait ridicule, le soumettre au principe de l'alternance et en faire un gouverné serait choquant. Il n'est d'autre solution que de lui confier d'une façon définitive l'autorité sans contrôle, en lui reconnaissant le droit de n'obéir qu'à sa propre volonté : c'est la monarchie absolue, la *pambasileia*. Mais cette exception totale au principe de règne de la loi n'est que pure spéculation car où trouver un tel homme[52] ?

Aristote observe partout, sauf à Sparte, des royautés teintées de tyrannie, cette dernière étant le gouvernement « où un seul homme exerce un pouvoir irresponsable sur tous les citoyens indifféremment, qu'ils soient égaux ou supérieurs, et n'a en vue que son propre intérêt et non celui de ses sujets ; aussi un pareil pouvoir est-il de pure violence, car aucun homme libre ne supporte sans protester une autorité de ce genre »[53].

Aristote subdivise alors la catégorie des monarchies en cinq espèces : la monarchie héroïque, souvent ancienne, entre les mains d'un chef prestigieux héros militaire, consentie par tous mais limitée à des domaines bien définis ; la monarchie barbare, héréditaire et donc fondée sur la loi, où le chef despotique

[49] Aristote, *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, III, 8, p. 201-203.

[50] De ce recueil subsiste uniquement, comme par miracle, *La Constitution d'Athènes*, publiée en 1891 d'après un papyrus d'Égypte (éd. et trad. G. Mathieu et Cl. Mosse, Paris, Belles-Lettres, 1996).

[51] J.-J. Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, *op. cit.*, p. 99-106 ; M. Prélot et G. Lescuyer, *Histoire des idées politiques*, Paris Dalloz, Précis, 13e éd., 1997, p. 81-89.

[52] Aristote, *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, III, 13, p. 230-234 et III, 17, p. 254.

[53] *Ibid*., IV, 10, p. 298-299.

exige la soumission de tous ; la monarchie élective qui permet un accord pour sortir d'une guerre civile ; la monarchie paternelle où les dirigeants se montrent respectueux de l'intérêt général ; et enfin la monarchie religieuse où le roi est aussi prêtre. Ce souci de réalisme ne favorise pas la clarté et, surtout, pêche par un défaut méthodologique : elle mélange plusieurs critères (mode d'accession au pouvoir, forme de légitimité, façon d'exercer le pouvoir), ce qui ne permet pas de garantir l'exhaustivité de la classification.

Dans l'aristocratie, les meilleurs par leur vertu gouvernent. Les honneurs sont distribués selon la vertu, ce qui est la conception la plus haute de la justice distributive. Aristote distingue quatre formes d'oligarchie[54].

La meilleure, écartant la masse des pauvres, ouvre l'accès au pouvoir moyennant un cens. Il y a possibilité de gravir l'échelle sociale et la plus grande partie des citoyens ont une fortune modeste. Ainsi une quantité considérable d'individus participent au gouvernement. Cela garantit que la souveraineté résidera non dans les hommes mais dans les lois. A l'inverse, la pire des oligarchies, la dynastie ou *dunasteia*, la plus arbitraire et tyrannique, bafoue la loi en écoutant son seul caprice et postule une caste héréditaire de dirigeants concentrant la quasi-totalité des richesses. Cette minorité acquiert ainsi une « puissance démesurée » qui exclut la souveraineté de la loi. Entre ces extrêmes existent deux formes intermédiaires où le cens s'élève, les enfants succèdent à leurs pères dans des fonctions devenues héréditaires. Mais la loi gouverne encore et par exemple prescrit l'hérédité des fonctions.

Aristote distingue enfin dans le chapitre 4 du Livre VI quatre formes de démocratie[55], de la moins mauvaise à la pire. Il présente ainsi la démocratie rurale composée de paysans propriétaires plus soucieux de travailler que de s'agiter sur la place publique et donc portés à confier le pouvoir à des gens éclairés responsables devant eux. Ainsi les meilleurs sont aux fonctions publiques et le peuple ne se sent pas diminué dans ses droits. Par contraste, Aristote vilipende la pire démocratie, celle des villes populeuses, proie facile des démagogues bafouant le principe de la souveraineté de la loi en en faisant le simple caprice de la multitude.

C'est une vraie tyrannie divisée en un nombre infini de mains, un chaos qui ne profite qu'au pouvoir personnel des démagogues. Entre ces deux

[54] *Ibid*., IV, 5, p. 281-282 et 285-287 et VI, 6, p. 449.

[55] Notons que cette classification simplifiée ne correspond qu'imparfaitement à celle des chapitres 4 à 6 du Livre IV, signe qu'Aristote est revenu plusieurs fois sur son ouvrage.

extrêmes, existent deux intermédiaires où tous les citoyens ont accès au pouvoir mais ne le peuvent que s'ils en trouvent le loisir, ce qui suppose un revenu suffisant. Ces démocraties ne sont que des déviations de la première vers la dernière.

Chapitre troisième : critique de la conception aristotélicienne de la constitution

3-1- Portée de la pensée politique d'Aristote

L'analyse critique faite par Aristote sur les constitutions qui lui ont précédé, permis à l'auteur d'élaborer la constitution la plus praticable et susceptible d'être la bienvenue chez tous les peuples du monde. Cette constitution qu'il nomme la *Politie* est, pouvons-nous le dire, tributaire de sa pensée morale et éthique, c'est-à-dire la médiété, l'éthique ou la morale du juste milieu. La *Politie* est l'extrême du régime démocratique des riches et celui des pauvres. Elle est susceptible d'être acceptée par les peuples parce que dans chaque nation, absolument, on ne manque pas de rencontrer des riches aussi bien que les pauvres. Aussi serait-elle un régime de la sagesse, un régime qu'Aristote appelle ailleurs régime mixte. Nous la trouvons universelle, si universelle que nous disons qu'elle peut même de nos jours être adoptée par nos constitutions même les plus modernes quelles qu'elles soient. Ou du moins, elle peut être source d'inspiration pour nos constitutionnalistes.

En plus, elle est le fruit du réalisme aristotélicien. Loin d'être utopique comme celle (constitution) de Platon dans la *République*, elle est vivable et pratique. Ainsi, pouvons-nous déclarer, Aristote est, de ce fait, le premier a fondé la base de la science politique en particulier et la science en général sur l'expérience. Laquelle expérience fait la force de la science depuis, de manière décisive, l'époque moderne jusqu'à ce jour. C'est en cela que l'œuvre d'Aristote est très salutaire pour l'humanité.

3-2- Limites de la pensée politique d'Aristote

Quand on se borne à l'étude des faits, on est trop souvent conduit à s'en faire l'apologiste. C'est sur cette pente à peu près irrésistible qu'Aristote a glissé quand il a traité de l'esclavage[56]. Il ne s'en est pas fait l'aveugle défenseur, comme on l'a répété plus d'une fois. Loin de là, l'esclavage, tel qu'il est établi de son temps, fondé d'ordinaire sur la violence, et résultat de la guerre, lui semble injustifiable. Il reconnaît en outre que bien des esclaves seraient dignes de la liberté pour laquelle la nature les a faits, et que bien des hommes libres mériteraient l'esclavage que le hasard seul leur a épargné. Mais s'il ne défend pas l'esclavage, avec les désordres trop évidents qui l'accompagnent et les

[56] ARISTOTE, *La Politique*, *Op. cit.*, pp. 13 – 14.

iniquités flagrantes qui le souillent, il essaye de l'expliquer théoriquement ; et cette explication est bien près d'être une apologie.

Exagérant les différences que Platon avait signalées dans les diverses natures des hommes, et qui sont bien réelles, il ne soutient pas seulement, comme son maître, que les uns sont faits pour le commandement politique et les autres pour l'obéissance. Il va jusqu'à soutenir que les uns sont faits naturellement pour la liberté et les autres pour l'esclavage. L'esclave est celui qui ne doit point s'appartenir, parce qu'il ne saurait se guider lui-même, et qui ne peut rendre service à la société que comme ces bêtes vigoureuses que l'homme associe à ses travaux[57]. Ainsi qu'elles, l'esclave est un instrument vivant ; et puisque la cité et la famille ne doivent point se passer des instruments qui leur sont indispensables, l'esclavage est légitime, l'esclavage est naturel, au même titre que l'acquisition des biens nécessaires à la vie. Et « si la chasse est permise contre les bêtes fauves, cette autre chasse qu'on appelle la guerre, doit être permise également contre ces hommes qui, faits par la nature pour obéir, refusent de se soumettre. »[58]

Voilà la théorie de l'esclavage dans toute sa profondeur, mais aussi dans toute son horrible fausseté. Chose vraiment incroyable ! Le même philosophe qui trace cette hideuse théorie avec tant de sang-froid, n'hésite pas à accorder aux esclaves des vertus, tout comme il en accorde aux hommes libres. Il voit bien qu'il va détruire par cette concession morale la différence essentielle qui sépare les uns et les autres, et qui justifie le despotisme et la soumission. Mais entraîné par l'évidence même des faits, il déclare que refuser aux esclaves toute vertu, la sagesse, l'équité, la tempérance, est chose absurde ; car « ils sont hommes, dit-il, et ils ont leur part de raison. »[59] Ils sont hommes ! telle est la grande, l'invincible raison qu'il faut opposer à l'esclavage. Il est inutile d'en alléguer une autre. C'est un attentat contre l'humanité que de réduire son semblable en esclavage. C'est une sorte d'attentat contre Dieu même, qui a fait l'homme avec des caractères qu'il n'est jamais permis de méconnaître ni d'effacer.

Aristote, qui ne craint pas de se contredire, n'en prétend pas moins que l'esclave est absolument privé de volonté[60] ; comme si un homme privé de volonté était encore un être humain ! On comprend que l'esclavage, quelque monstrueux qu'il soit, ait existé en fait. 11 existe encore de nos jours, quoique

[57] *Idem.*
[58] *Ibid.,* p. 29.
[59] *Ibid.,* p. 44 et 46.
[60] *Ibid.,* p. 45.

la nature humaine soit aujourd'hui bien mieux connue et bien plus respectée des peuples civilisés. On comprend que les nécessités sociales qu'indique le philosophe, sans d'ailleurs les approfondir, aient pu faire de l'esclavage une loi des nations antiques, qui toutes l'ont admis, sans en excepter le peuple même qui se disait le peuple de Dieu[61].

Mais ce qui doit nous confondre d'étonnement, c'est que des philosophes qui avaient analysé aussi exactement les facultés de la nature humaine, n'en aient pas mieux senti la dignité, et n'aient pas protesté de toute la puissance de leur génie contre l'affreux usage qui l'anéantissait. Platon, qui, plus profondément initié aux mystères de l'âme, aurait dû réclamer le premier et le plus haut, n'a pas du moins introduit l'esclavage dans sa république idéale. Les laboureurs et les artisans chargés des gros ouvrages de la société y sont des citoyens ; le hasard de la naissance n'est point pour eux une cause d'exclusion ; et si Dieu les a doués de facultés rares, les hautes fonctions de l'Etat les attendent et les réclament. Il ne manquait à Platon que de généraliser ces nobles théories, et d'en montrer l'application possible aux Etats de son temps. Il ne l'a point fait. Que ce soit là son tort. Mais du moins il a détourné ses regards attristés de la servitude telle quelle était alors pratiquée partout. Aristote, au contraire, y a fixé les siens, non point sans doute pour la légitimer dans sa repoussante réalité, mais pour tâcher de lui donner théoriquement quelque base solide, et, par cela même, quelque excuse. Un seul mot explique une si déplorable erreur : l'esclavage était un fait ; et Aristote, fidèle à sa méthode, l'analyse, mais ne le combat pas.

Mais ici la méthode historique lui fait un instant défaut. Après la royauté, il devrait étudier l'aristocratie. Mais l'aristocratie proprement dite est bien rare, ou plutôt elle n'existe jamais dans les sociétés humaines.

Au lieu des plus dignes, c'est aux plus puissants, aux plus riches, qu'est remis ordinairement le pouvoir : et l'aristocratie, telle que la théorie l'exige, ne se rencontre guère que dans les cadres de la science, ou dans les utopies des philosophes. Aristote est donc obligé de se jeter dans l'idéal à la suite de Platon ; et il essaye lui aussi de tracer le plan d'un Etat parfait. Il ne consacre pas moins de deux livres entiers à cette tentative un peu aventureuse pour un génie tel que le sien. Il est à peine besoin de dire que, dans ces régions élevées, Aristote ne plane pas aussi haut, ni aussi sûrement, que son modèle inimitable. Le tableau de sa cité parfaite est bien plus incomplet encore que celui de la République tant reprochée à Platon. On y trouve des traits admirables sans

[61] *La Bible de Jérusalem,* « Le Lévitique », Chapitre 25 verset 44 - 45 Paris, Les Editions du Cerf, 2016, p. 163.

doute, des enseignements nombreux et très pratiques, sur toutes les parties de la politique, et spécialement sur l'éducation. Mais cette cité fondée par Aristote ne vit point. Ce n'est pas qu'il y propose quoi que ce soit d'inapplicable. Tout au contraire, il s'est attaché à recueillir dans les faits réels ceux qui lui semblent les meilleurs ; et quand il traite du territoire de l'État, de son étendue, de la position de la cité, des qualités naturelles des habitants, des éléments indispensables à l'association politique, des droits essentiels des citoyens, on sent partout que c'est la pratique qui le guide et le retient dans les plus sages limites. Mais ces fragments juxtaposés avec grand soin, et chacun à part fort précieux, ne forment point un ensemble systématique et profond, comme celui de la cité platonicienne.

L'œuvre d'Aristote n'a point de défauts choquants ; mais elle est sans beauté, et presque sans utilité. Au risque de quelques faux pas, il vaut bien mieux s'égarer dans les routes fécondes de son maître ; et cette république semi-idéale, semi-réelle, est si pâle et si morte qu'elle est à peine connue. En parler, c'est presque la découvrir pour la première fois ; et la postérité n'a pas été injuste en immortalisant la République de Platon, et en laissant l'autre dans l'oubli.

L'étroite corrélation qu'Aristote établit entre destin individuel et destin collectif pourrait ressembler à une forme précoce de totalitarisme. La pensée politique du Stagirite a été interprétée en ce sens par de nombreux auteurs. Aristote se situe pourtant très loin de Platon (autre philosophe également considéré, peut-être cette fois plus justement, comme totalitaire) et de son gouvernement élitiste aux mains du philosophe-roi. C'est sans méfiance qu'il envisage la participation active de tous les citoyens à la gestion des affaires publiques, aussi active que leurs obligations le leur permettent. Être citoyen c'est, de fait, gouverner et être gouverné par d'autres citoyens. Ce qui probablement éveille les soupçons sur un possible totalitarisme aristotélicien est sa conception (étrange pour nous) de la liberté. Pour Aristote, la meilleure expression d'une vie libre est celle qui s'inscrit dans une cité bien gouvernée. Donc d'une vie qui se déroule dans une cité dans laquelle l'individu et le groupe tendent vers la même finalité, où il n'y a de différences majeures sur le mode idéal de comportement citoyen parce que tous ont grandi au sein d'un projet d'action commun et que les lois de la cité rappellent en permanence quelles sont les bases et l'objectif ultime de ce projet.

Cette conception peut nous sembler aux antipodes de la véritable liberté, parce que les sociétés occidentales d'aujourd'hui, toutes issues dans une plus

ou moins grande mesure du libéralisme moderne, partent du principe qu'être libre signifie faire ce que l'on souhaite, pour autant qu'on ne porte pas préjudice à son voisin. La cité, pour nous aujourd'hui, est celle qui nous permet de développer des projets de vie propre à chacun et où l'on attend que les obligations collectives et les restrictions légales limitent le moins possible le désir de liberté individuelle. L'on peut aisément imaginer à quel point une telle conception aurait paru à un homme tel qu'Aristote aussi éloignée de la liberté « réelle » que nous semble celle qu'il défend. Il s'agit dans les deux cas de notions de la liberté également défendable. La première a été appelée liberté positive (la liberté comprise comme action de participation aux affaires collectives), la seconde, liberté négative (comprise au sens d'obstacle au déroulement sans heurts du projet individuel). Tout débat sur ce que signifie le fait d'être libre doit se situer entre ces deux extrêmes. Et ces deux extrêmes sont aussi éloignés l'un comme l'autre du totalitarisme.

De même, ce n'est pas parce qu'Aristote n'est pas un ardent défenseur de la démocratie, mais plutôt de ce que nous appelons la « démocratie restreinte », qu'il peut être soupçonné d'autoritarisme. Il peut nous paraître surprenant que celui qui a tutoyé « le berceau de la démocratie », c'est-à-dire qui a connu la période relativement longue pendant laquelle la cité-état d'Athènes fut gouvernée avec quelques interruptions par une démocratie radicale et directe, ne défende pas dans ses textes cette forme de gouvernement.

Mais c'est peut-être précisément cette proximité qui lui a permis de voir les défauts et les contradictions du modèle démocratique. Finalement la ciguë qui fut fatale à Socrate, le plus juste des hommes, était le pur produit de la démocratie. Nous ne devons pas perdre de vue qu'après cette singulière expérience qu'a connue l'Athènes des V^{e} et IV^{e} siècles av. J.-C., la démocratie disparut totalement de tous les discours politiques et ne commença à réapparaître, timidement, qu'au XVIII^{e} siècle, sous la forme d'une démocratie parlementaire ou représentative.

Il semble, on pourrait le dire, que Aristote n'a pas du tout cerné la question d'unité de la cité. L'unité ne veut pas nécessairement dire de mettre tout en commun, moins encore de rendre l'usage des biens commun. L'unité peut signifier l'harmonie entre tous les membres d'un tout même avec des propriétés différentes. En proposant un système qui rend individuelles les possessions mais avec un usage commun, cela amènera nécessairement les uns et les autres à se soustraire de cet usage commun. Puisque, quelques-uns

peuvent au cours de l'usage, endommager une possession des autres sans pour autant y prendre soin peut être faute de moyens ; et la charge reviendrait au propriétaire même. Ceci constater une ou deux fois, peut amener ce dernier à ne laisser en usage commun ses biens. Cette société qu'il propose, comme il l'a dit à propos de Platon, si elle était aisée à pratiquer, elle serait partout appliquée dans le monde.

CONCLUSION

Ceux pour qui, et qui ont compris que, le bonheur relève d'une œuvre politique, c'est-à-dire ceux qui pensent que c'est la communauté politique, la cité seule qui permet à l'homme d'atteindre le plus grand bien (le bonheur), sont toujours préoccupés à chercher les bases les plus sûres, inébranlables sur lesquelles il faut construire la cité (gage de toute satisfaction). Aristote ne s'est pas soustrait à cette énorme tâche. Il a, lui aussi, érigé une constitution qu'il n'a pas hésité de qualifier comme la plus parfaite de toutes celles que, ses prédécesseurs ou contemporains ont proposé. Nous voulons dire la *politie* dont nous avons parlé plus haut. Puisque, avant d'y parvenir, il a fait passer à l'examen toutes les théories politiques, d'ailleurs même, celles des auteurs les plus vénérés dont les pensées constituent le véhicule de tous les siècles passés, même jusqu'aujourd'hui, de qui certains ont dit, d'ailleurs, que nous ne faisons qu'écrire des notes en bas de leurs pages. Et ce qui est encore un peu ridicule, grâce Aristote les erreurs ou le joug sous lequel ces auteurs voulaient faire porter à l'humanité a été dégagé.

Le premier de ces penseurs à qui Aristote adresse ses reproches est Platon. Aristote se demande si la communauté politique s'étend à tous les objets sans exception, ou si elle est restreinte à quelques-uns dans l'État bien organisé que nous cherchons[62]. La réponse est que la communauté peut s'étendre aux enfants, aux femmes et aux biens comme l'a montré Platon dans sa *République*[63]. Et Socrate soutient que les enfants, les femmes et les biens doivent être communs à tous les citoyens. C'est là, l'une des erreurs de Platon et son maître : le communisme. Ce système pose bien, selon Aristote beaucoup de problèmes. D'abord au niveau de l'unité, puisqu'Aristote trouve que l'unité ne résulte même pas de l'unanimité des citoyens comme on nous l'assure Platon. Car le mot *tous*, pour Aristote a ici un double sens si on l'applique aux individus pris à part. Cet accord de tous les citoyens à dire la même chose est donc d'un côté fort beau, si l'on veut, mais impossible ; et de l'autre, il ne prouve rien moins que l'unanimité. Le système proposé offre encore un autre inconvénient que nous avons montré plus haut.

Après, c'est le tour de Phaléas de Chalcédoine (homme politique), de Hippodamus de Milet (sur sa constitution proposée), de Lacédémone (cité et sa

[62] *Idem.*
[63] PLATON, *La République*, *Op. cit.* p. 209.

constitution), de Crète (cité et sa constitution), de Carthage (cité et sa constitution), des législateurs (Solon, Zaleucus, Charondas, Onomacrite, Philolaüs, Dracon, Pittacus, Androdamus, etc.). Aristote, grâce à sa méthode historique, a pu mettre à nu les fautes incrustées à ces diverses constitutions ou qu'ont commises leurs auteurs dans leur élaboration. D'ailleurs, d'autres parmi elles, surtout celles de ceux que certains bornés d'esprit appelle « les grands esprits », sont qualifiées d'utopie, preuve qu'elles n'en valaient pas la vie ; puisque, à toujours jouer avec le monde des idées, on finit toujours par se perdre, et ceci est naturel, dans les nuages, car on va finir par se rendre compte que la vie, c'est sur la terre et non dans les airs. Alors, ne serait-il pas mieux de proposer aux hommes ce qu'ils peuvent appliquer dans leur vie réelle ? Qu'y a-t-il de mauvais à être réaliste ?

Aristote ne s'en est pas douté. Il a trouvé la juste et meilleure forme de gouvernement que les hommes sont capables d'appliquer puisqu'il est dans la pratique facilement applicable. Qu'est-ce que sait ? C'est la *Politie*. La constitution qui a le moins de chances d'être divisée par la pratique. Elle est le fruit d'une démonstration des déviances potentielles ou effectives de certaines constitutions. Aristote l'a retrouvée après de dure labeur et examen qu'il a fait passer à toutes les constitutions. La *politie* ! parce qu'Aristote a compris que le temps n'est plus à la réflexion sur une cité idéale mais à une constitution adaptée aux caractères humains[64].

Mais bien avant cela, nous avons souligné qu'Aristote a, mieux que quiconque, réussit la classification des régimes politiques. Une classification sextuple. Certes, ce n'est pas nouveau. Platon, dans son Politique, l'avait fait. Il énumère trois constitutions réglées : monarchie, aristocratie, démocratie modérée, et trois constitutions déréglées : tyrannie, oligarchie, et démocratie extrême. Mais Aristote s'est en allé plus les moindres détails plus que son maître avant de les résumer en six.

Aristote, a été d'une grande importance à l'humanité. Si Platon a été surtout rationnel, Aristote a été surtout historique. Autrement dit Aristote s'est basé sur l'observation de la vie réelle pour proposer une constitution que les hommes puissent appliquer ; tandis que Platon, cherchant l'idéal, a proposé une constitution que l'on n'a pas hésité de ranger très rapidement dans l'utopisme. Mais comme des génies de cet ordre n'ont rien d'exclusif, la raison n'est pas

[64] Aristote, *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 385.

tout à fait omise par le disciple, de même que le maître n'a pas tout à fait négligé l'histoire. De là tous les mérites d'Aristote, et par suite aussi ses défauts. Le plus grand défaut que nous reconnaissons à Aristote, est son soutien pour l'esclavage. Il a commis une très grave aberration lorsqu'il trouve que l'esclavage est un fait naturel.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ARISTOTE, *La Politique*, trad. J. Barthélemy et Saint Hilaire, Seconde Edition revue et corrigée, Paris, Dumont, 1975.
ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.
ARISTOTE, *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970.

ARISTOTE, *La Constitution d'Athènes*, trad. G. Mathieu et Cl. Mosse, Paris, Belles-Lettres, 1996.

AUBENQUE (P.), *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

BRAUN (P.), « Anthropologie juridique et droit à venir », *in Droits en devenir*, Paris, Pulim, 1998.

CHEVALLIER (J.-J.), *Histoire de la pensée politique*, Paris, Payot & Rivages, 1993.

FOUCHARD (A.), *Les États grecs*, Paris, Ellipses, 2003.

FOUCHARD (A.), *Les systèmes politiques grecs*, Paris, Ellipses, 2003.

KELSEN (H.), « La politique gréco-macédonienne et la politique d'Aristote », Paris, APD, 1934.
La Bible de Jérusalem, « Le Lévitique », Chapitre 25 verset 44 - 45 Paris, Les Editions du Cerf, 2016.

La Sainte Bible, « Juges », IV verset 4 – 10, Louis Segond, 1990

MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, Paris, Flammarion, 2013.
PELLEGRIN (P.), « Aristote », *in Ph. Raynaud et S. Rials* (dir.), *Dictionnaire de Philosophie politique*, Paris, PUF, 1996.
PLATON, *Lois*, Paris, Flammarion, 1991.
PLATON, *Gorgias*, trad. Monique Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion, 1997.
PLATON, *République*, Paris, Flammarion, 2002.
PRELOT(M.) *Et.al*, *Histoire des idées politiques*, 13e éd., Paris, Dalloz, 1997.
PROCOPÉ (J.), « Théories politiques grecques et romaines », in J. H. Burns (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale*, Coll. Léviathan, Paris, PUF, 1993.
ROUSSEAU (J.-J.), *Contrat social*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.

STRAUSS (L.), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* trad. O. Seyden, coll. Léviathan, Paris, PUF, 1992.
TROPER (M.), *Le problème de l'interprétation et la théorie de la supralégalité constitutionnelle, in Recueil d'études en hommage à Charles Eisenmann*, Paris, Cujas, 1975.

TABLE DES MATIERES

DEDICACE……2

REMERCIEMENTS 3

RESUME 4

SOMMAIRE 5

INTRODUCTION 6

Chapitre premier : Aristote et les constitutions 7

1-1- La République de Platon au regard d'Aristote 7

1-2-La constitution de Lacédémone au regard d'Aristote 14

1-3-La constitution de Carthage et ses limites 17

Chapitre deuxième : La conception aristotélicienne de la constitution 20

2-1-La constitution chez Aristote 20

2-2-La constitution la plus praticable : la *Politie* 23

2-3-Typologie aristotélicienne des régimes politiques 25

Chapitre troisième : Critique de la conception aristotélicienne de laconstitution 29

3-1-Portée de la pensée politique d'Aristote 29

3-2-Limites de la pensée politique d'Aristote 29

CONCLUSION 35

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES 38