

Antoine Leandri

Aristote et la participation politique*

I. Participation, souveraineté et politique.

Participer, au sens fort du terme, c'est prendre une part active au pouvoir politique, ce qui suppose que l'on possède réellement une part de pouvoir, et que le pouvoir, par conséquent, puisse être réparti et partagé. Une telle partition ne doit pas être seulement entendue comme une simple division du travail ou des tâches sous quelque direction que ce soit, puisque c'est la direction elle-même, le pouvoir et l'initiative¹, qu'il s'agit de partager. La participation, en ce sens, est incompatible avec la « monarchie », si l'on entend par là un exercice solitaire et sans partage du pouvoir². Elle est, pour la même raison, inséparable de la vie « politique », au sens où celle-ci exclut par définition l'exercice solitaire du pouvoir³, et où « politique » s'oppose à « despotique »⁴.

La nécessité d'une telle participation, qui ne fait qu'un avec la nécessité de la « politique », au sens fort qu'Aristote donne à ce terme, est bien mise en relief, me semble-t-il, par la critique de toutes les formes de souveraineté absolue qu'opère le Livre III des *Politiques*. Pour résoudre, en effet, le problème de la souveraineté (le problème de savoir quel doit être le souverain de la cité)⁵, il faut d'abord déterminer quelles sont les qualités politiquement pertinentes⁶. Le principe retenu est que toutes les qualités qui contribuent à la vie de la Cité, et à plus forte raison à son bonheur, font de ceux qui les possèdent des prétendants légitimes à la souveraineté. Seules les qualités qui concourent à la fin commune doivent être prises en compte, et seuls ceux qui les possèdent peuvent être considérés comme des "parties" de la Cité⁷, autrement dit comme des participants légitimes à la vie politique. Dans ce cadre, le début du chapitre 13 rappelle ce qui a été établi au chapitre 9 : ce sont les prétentions de la vertu qui sont les plus légitimes, s'il est vrai que la fin de la Cité n'est pas seulement d'assurer la survie des hommes, mais aussi leur bonheur⁸. De ce point de vue, ceux qui sont porteurs de cette qualité concourent davantage⁹ à la fin de la Cité. Oublier cela, c'est oublier l'essentiel¹⁰. Mais la vertu n'est pas le seul critère. Il faut retenir aussi la richesse¹¹, comme

* Publié dans : Ali Benmakhlouf (dir.), *Droit et participation politique*, Éditions Le Fennec, Casablanca, 2002, p. 109-116.

¹ Rappelons que c'est le même mot, *arkhè*, qui, en grec, désigne le commandement et le commencement.

² Un tel pouvoir ne serait justifié que si un homme ou un groupe d'hommes (le « monarque » peut en effet être un groupe aussi bien qu'un individu : *Politiques*, IV, 4) possédait une « excellence à ce point supérieure qu'elle soit sans commune mesure avec l'excellence de tous les autres réunis » (*Politiques*, II, 13, 1284 a 6 ; sauf indication contraire, la traduction citée est celle de P. Pellegrin, Flammarion, 1990), absence de commune mesure qui permet de dire qu'un tel homme serait « comme un dieu au milieu d'hommes » (1284 a 10-11), de sorte qu'il serait « ridicule » de la soumettre à des lois, car il répondrait, note Aristote, ce que les lions de la fable répondirent aux lièvres qui réclamaient l'égalité (« Où sont vos griffes et vos dents ? »). Inutile de souligner l'ironie du propos...

³ Cf. par exemple *Economiques*, I, 1343 a 3-4 ; *Politiques*, II, 6, 1265 a 22 ; III, 15, 1286 b 13 ; V, 12, 1315 b 40.

⁴ Le pouvoir politique est le pouvoir qui s'exerce sur des hommes libres (III, 4, 1277 b 9).

⁵ III, 10.

⁶ III, 12.

⁷ 1282 b 14-15.

⁸ III, 13, 1283a23-26

⁹ Ch.9, 1281a4.

¹⁰ 1280a25.

¹¹ « Les riches revendiquent le pouvoir parce qu'ils possèdent la plus grande partie du territoire, et que le territoire est commun, et aussi parce que la plupart du temps ils inspirent plutôt confiance dans les contrats » (*Pol.*, II, ch.13, 1283 a 31-32).

qualité politiquement pertinente ou la "bonne naissance"¹². Enfin, la longue discussion sur la démocratie dans le chapitre 11 permet d'intégrer le peuple¹³ à la liste des candidats légitimes à la souveraineté¹⁴, et ce, non parce que le nombre constituerait une "qualité" aussi pertinente que les qualités retenues, et qu'il faudrait, par conséquent, ajouter à la liste, mais parce que le chapitre 11 a montré qu'une foule pouvait posséder collectivement des qualités que ses membres, pris individuellement, ne possèdent pas, et en particulier des qualités politiquement pertinentes (comme la vertu). Or, Aristote, dans le chapitre 13, s'emploie à réfuter les prétentions de *tous* les candidats à la souveraineté, qu'il s'agisse des riches, des hommes les plus vertueux, et même du *peuple*, dont le pouvoir tourne à la tyrannie dès qu'il gouverne seul, c'est-à-dire comme un « monarque »¹⁵. Le principe de la réfutation de toutes ces prétentions unilatérales, qui ne peuvent donner lieu qu'à des régimes « déviés »¹⁶, est donné dès le début du chapitre : « il ne faut attribuer ni l'égalité en tout à ceux qui ne sont égaux que sur un point déterminé, ni l'inégalité en tout à ceux qui ne sont inégaux que sur un seul point »¹⁷. Remarquons que cela vaut aussi pour les régimes qui se définissent par la vertu. On peut donc conclure que les seuls régimes politiques « corrects » sont ceux où les différentes « parties » de la cité participent au pouvoir au lieu de détenir une souveraineté absolue ou illimitée. D'où la conclusion : "Tout cela me semble dès lors prouver clairement qu'aucun n'est correct parmi ces critères en vertu desquels les hommes s'estiment en droit d'exercer eux-mêmes le pouvoir et de soumettre les autres à leur pouvoir" (1283b27-30).

Il faut donc substituer à la souveraineté unilatérale d'un homme ou d'un groupe, quels qu'ils soient, la souveraineté de la loi¹⁸, c'est-à-dire au fond le règne du partage de la souveraineté¹⁹. Il faut pour cela construire une constitution qui permette à toutes les « parties » de la cité (« parties » qui sont en même temps des « partis », dans la mesure où elles émettent des prétentions antagonistes) de coexister²⁰, sans en favoriser aucune²¹ afin d'éviter l'alternative ruineuse de la guerre civile et de la souveraineté absolue (que ce soit un homme seul ou le « peuple » qui règne seul ne change rien au caractère tyrannique²² et injuste d'une telle souveraineté). Faire cela, c'est tout simplement rendre la politique possible. Il y a en effet deux façons, pour une Cité, d'être détruite : par la guerre civile, bien sûr, mais, aussi sûrement, par la suppression de la pluralité constitutive de la vie politique²³.

¹² Aristote ne se pose pas vraiment la question de savoir si ces critères sont réellement légitimes, et retient sans grande discussion tout ce qui est communément reconnu, à tort ou à raison, comme politiquement pertinent. C'est sans doute lié au fait qu'il ne s'agit pas pour lui *d'inventer* des critères, mais de faire l'inventaire de ceux qui existent afin de voir comment il est possible des les harmoniser. C'est aussi, sans doute que si l'on ne tient pas compte de ce qui est communément tenu pour légitime, on s'expose davantage à la sédition...

¹³ *plêthos*, « la multitude ».

¹⁴ 1283a40, 1283b2.

¹⁵ *Pol.* IV, 4.

¹⁶ 1283a28-29.

¹⁷ Le non respect de ce principe conduit inévitablement à des séditions : V, 1.

¹⁸ « Il faut que ce soient les lois qui soient souveraines », III, 11, 1182 b 2.

¹⁹ Rappelons que *nomos*, la « loi », vient de *nemein*, « partager », « distribuer », puis « gouverner » (par analogie avec l'art du berger, qui donne un pâturage en partage).

²⁰ Le régime qui fait coexister « dans une seule cité » (III, 13, 1283 b 1) des prétentions antagonistes également légitimes (1283 a 24) me semble correspondre au régime constitutionnel (« constitution » ou « république » par excellence, puisque le nom qui le désigne en propre, *politeia*, n'est rien d'autre que le terme générique qui sert à désigner toutes les constitutions) décrit dans le chapitre 8 du Livre IV, et présenté comme un régime mixte ou un « mélange » d'oligarchie et de démocratie. Il faudrait évidemment définir exactement la nature de ce « mélange », et s'interroger sur la place du régime constitutionnel dans la classification des différents sens dans lesquels un régime peut être dit « le meilleur », au début du Livre IV.

²¹ Cf. le reproche fait à Platon en II, 6 ; cf. aussi IV, 13.

²² Cf. Pascal : la tyrannie « consiste au désir de domination universel et hors de son ordre ».

²³ Cf. II, 2, et la critique de la *République* de Platon : « si elle s'avance trop sur la voie de l'unité, une cité n'en sera plus une, car la cité a dans sa nature d'être une certaine sorte de multiplicité » (1261 a 17-18).

Si le philosophe est parfois hanté par la tyrannie, comme le suggère un livre récent²⁴, et si la philosophie politique peut être soupçonnée de viser à « en finir avec les désordres de la politique », comme l'affirme J. Rancière²⁵ qui soupçonne Aristote d'avoir cette mauvaise pensée, il me semble au contraire qu'il y a dans les *Politiques* une volonté de préserver le jeu politique, et l'unité conflictuelle qui le caractérise, contre toutes les tentations de la réduire, et, en particulier, contre la tentation de la tyrannie (qui peut parfois prendre le masque inattendu de la démocratie).

II. Les limites de la participation

On pourrait s'attendre, à partir de ce que nous venons de dire, à ce qu'Aristote se prononce sans réserve en faveur de la participation de tous à la vie politique. C'est ce à quoi pourrait également conduire sa caractérisation de l'homme comme « animal politique ». Si l'homme est en effet « par nature » un « animal politique »²⁶, et si par « nature » il faut entendre ici la *fin* de l'homme²⁷, - si donc il faut comprendre que l'homme ne peut atteindre sa fin, le bonheur²⁸, que dans et par son appartenance à une communauté politique, une Cité, on pourrait être tenté de conclure que la participation de tous, ou du plus grand nombre, à la vie politique, n'est pas seulement utile ou juste, mais qu'elle est essentielle à la vie humaine, parce qu'indissociable de l'exercice de ce que l'homme a de propre, le *logos*²⁹ (la parole ou la raison), exercice qui seul peut permettre à l'homme de se réaliser pleinement et ainsi d'être heureux³⁰.

A supposer que telle soit bien la position d'Aristote, on pourrait dénoncer le caractère extrêmement partiel que présenterait cette participation souhaitée « de tous » (puisqu'il ne faut pas oublier qu'en sont exclus les femmes et les esclaves, quelle que soient par ailleurs la complexité et les nuances de la position d'Aristote sur ces deux sujets³¹).

Mais une discussion menée sur ce terrain serait, me semble-t-il, anachronique et passerait à côté de l'essentiel. Une lecture, même rapide et superficielle des *Politiques* montre qu'à l'évidence Aristote n'est pas partisan d'une extension universelle de la participation politique. On peut sans doute s'en étonner³², mais on ne peut que constater que, dans le Livre

²⁴ C. Delacampagne, *Le philosophe et le tyran*, PUF, 2000.

²⁵ *Au bord du politique*, Osiris, 1990.

²⁶ *Politiques*, I, 2, 1253 a 2

²⁷ *Ibid.*, 1253 a 32.

²⁸ *Ethique à Nicomaque*, I, 5.

²⁹ *Politiques*, I, 2, 1253 a 7-18 : c'est parce que le *logos* est le propre de l'homme que l'on peut conclure que c'est un « animal politique ». Sans cela, en effet, le *logos* serait sans emploi, et « la nature ne fait rien en vain »...

³⁰ *Ethique à Nicomaque*, I, 6 : l'homme ne peut être heureux que s'il se réalise, plus précisément s'il réalise sa « fonction propre ». Celle-ci ne peut être le simple fait de vivre (que nous partageons avec les végétaux, et qui ne nous est donc pas propre), ni la vie simplement sensible (que nous avons en commun avec les autres animaux). Elle ne peut donc résider, conclut Aristote, que dans une vie d'action (une vie « pratique », 1098 a 3), c'est-à-dire d'initiative, qui seule suppose la parole et la raison. Maintenant, cette vie d'action doit-elle être comprise comme une vie politique ? C'est loin d'être évident, surtout si l'on se souvient que la vie contemplative est, plus encore que la vie politique, une vie d'action (cf. *Métaphysique*, IX, 6 ; *Ethique à Nicomaque*, X, 7). Mais si l'on se limite à ce dont l'homme est capable *en tant qu'homme*, c'est-à-dire en tant qu'il n'est pas un pur intellect, mais « un intellect désirant ou un désir raisonnant » (EN, VI, 2, 1139 b 5), c'est-à-dire un être capable de choix préférentiel, et, par là, de vie éthique et politique, on est évidemment tenté d'assimiler la vie d'action *de l'homme* et la vie *politique*...

³¹ Pour une discussion récente de la question de l'esclavage chez Aristote, voir par exemple B. Cassin, *Aristote et le logos*, PUF, 1997, pp. 63-72.

³² « Aristote défend ouvertement le thème de la participation de tous aux affaires de la cité ; mais il n'a de cesse de mettre en avant des critères d'élimination » M.-P. Edmond, *Aristote, la politique des citoyens et la contingence*, Payot, 2000, pp. 170-171.

VII des *Politiques*, là même où il s'agit de définir les conditions d'une cité « selon nos vœux », en supposant réalisées les conditions les plus favorables, la participation est particulièrement limitée (les paysans, les artisans et les marchands sont exclus de la vie politique)³³.

L'étonnement que suscite ces textes peut, me semble-t-il, être dissipé, si l'on accepte de remettre en question les deux présupposés sur lesquels il repose, ce qui pourrait permettre, sinon de justifier les thèses d'Aristote, du moins d'en comprendre le sens, et, peut être aussi, de montrer comment il est possible de donner à la participation un fondement purement politique, indépendamment de toute référence aux droits de l'homme ou même de toute considération éthique.

Le premier présupposé est que la participation serait un « droit de l'homme ». Il est inutile d'insister sur l'anachronisme d'une telle présupposition appliquée à Aristote. La question de la participation, dans les *Politiques*, n'est jamais posée en termes de droit universel de l'homme, mais de deux points de vue que l'on pourrait théoriquement dissocier, mais qu'Aristote adopte toujours conjointement : le point de vue de la justice distributive et celui de l'efficacité (quel type de participation faut-il mettre en place pour limiter³⁴ les risques de guerre civile ?). Ces deux critères³⁵, loin de fonder la participation indifférenciée de tous à la vie politique (quelque chose comme le droit de tout homme à être citoyen), sont des critères qui jouent dans les deux sens (il peut être nécessaire, pour éviter la guerre civile ou la tyrannie, aussi bien d'imposer certaines formes de participation que d'en exclure d'autres, qui pourraient être dangereuses dans certains contextes).

Le second présupposé porte sur le sens qu'il convient de donner à la détermination de l'homme comme « animal politique ». Si cela devait signifier que l'homme ne peut trouver son accomplissement et son bonheur que dans la vie publique et politique que mène le citoyen actif, on ne voit pas comment on pourrait ne pas chercher avant tout à créer les conditions d'une participation de tous à la vie politique. Or, comme on l'a vu, ce n'est visiblement pas ce que cherche à faire Aristote. Il faut donc plutôt comprendre que si l'homme est un « animal politique », c'est seulement parce qu'il ne peut réaliser sa fin et trouver son bonheur que *dans la cité*, mais non nécessairement comme citoyen actif. D'autres formes, en effet, de bonheur que celle que procure la vie politique sont rendues possibles par cette même vie politique, à commencer par le bonheur de la vie contemplative, qui est le plus grand de tous³⁶, et jusqu'au bonheur que procure « le seul fait de vivre, si c'est d'une vie point trop accablée de peine »³⁷ qu'assure à tous ceux qui en font partie l'existence de la cité. Si l'on adopte cette lecture « faible » de la notion d'« animal politique », on comprend à la fois le silence d'Aristote sur le bonheur du citoyen, sa critique de l'ambition politique³⁸, et, évidemment, l'absence de tout idéal, chez lui, de participation politique de tous à la vie de la cité. La participation est tout au plus un devoir civique, sûrement pas un bien désirable en soi³⁹. Les *Politiques* font ainsi apparaître que même lorsqu'on fait abstraction de toute considération relative aux droits de l'homme (abstraction évidemment nécessaire lorsqu'on lit un texte de l'Antiquité), la participation peut relever d'une nécessité proprement politique, c'est-à-dire des conditions nécessaires d'une vie politique digne de ce nom.

³³ VII, 9. Cf. aussi, dans un autre contexte, IV, 13, où juste après avoir donné des conseils visant à la participation du plus grand nombre, Aristote en limite aussitôt la portée.

³⁴ On ne peut pas l'éviter entièrement, quelle que soit l'excellence de la constitution : II, 11.

³⁵ Ils sont liés : la justice et l'utilité ne sont pas divisées, puisque les conditions qui permettent d'éviter la guerre civile sont aussi celles qui permettent d'éviter que se développe un sentiment d'injustice.

³⁶ *Ethique à Nicomaque*, X, 7.

³⁷ III, 6, 1278 b 26-27.

³⁸ II, 9, 1271 a 10-18.

³⁹ Que les actions politiques ne soient pas désirables en elles-mêmes, c'est ce que dit expressément l'*Ethique à Nicomaque* (X, 7, 1177 b 18).