

Aristote
Commentaire du livre IV des *Politiques*

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Plan

Chapitre 1 : La question fondamentale : qu'est-ce qu'un citoyen ?

§1 Question initiale : qu'est-ce que la cité ?

§ 2-3 Le détour par une question préalable

§ 4-6 La définition aristotélicienne du citoyen

§ 7 Résumé-conclusion

Chapitre 2 : Examen de la définition ordinaire du citoyen par la naissance

§ 1 L'aporie du critère de la naissance

§ 2 La citoyenneté acquise à la suite d'un changement de constitution

Chapitre 3 : Définition de la cité

§1 Le lien avec la difficulté première

§ 2-3 : Le problème de l'identité de la cité

Chapitre 4 : La vertu politique : vertu du citoyen et vertu de l'homme de bien

- § 1 Transition : une question décisive
- § 2-5 Vertu (excellence) du citoyen et vertu (excellence) de l'homme de bien
- § 6-7 Vertu du commandement et vertu de l'obéissance
- § 8 Résumé-conclusion

Chapitre 5 : L'artisan doit-il être un citoyen ?

- § 1 Le statut de l'artisan dans la cité
L'artisan n'est pas citoyen dans la cité excellente et ne peut pas l'être
Le statut des artisans varie selon les constitutions
- § 2 Résumé et conclusion (du chapitre 4)

Chapitre 6 : Le pouvoir selon les différentes constitutions

- § 1 Transition : Retour vers la question principale
- § 2 Définitions de la constitution et du gouvernement
- § 3-5 Rappel de deux thèses du livre I sur la fin de la cité et sur les différentes formes de pouvoir
- § 6 La distinction de deux genres de constitution

Chapitre 7 : La distinction des régimes

- § 1 La classification des régimes déduite à partir des principes
- § 2-3 Lexique de la typologie des régimes droits et déviants

Chapitre 8 : Véritable nature de l'oligarchie et de la démocratie

- La difficulté principale : peut-on distinguer par le seul critère du nombre oligarchie et démocratie ?
Difficulté supplémentaire : la typologie des régimes n'admet pas ces régimes hypothétiques
Le nombre des gouvernants est un accident de la réalité sociale

Chapitre 9 : La justice distributive et la cité : le juste oligarchique et le juste démocratique

- § 1 Les conceptions du juste selon l'oligarchie et la démocratie
- § 2-4 La définition de la vraie cité à partir de sa fin contre les fausses conceptions de la cité (§ 2 : les contrefaçons de la cité ; § 3-4 : la cité soucieuse d'une bonne législation <économie> veille à la vertu des citoyens ; le dernier aliéna constitue un paragraphe de conclusion.

Chapitre 10 : A qui le pouvoir souverain doit-il revenir ?

Chapitre 11 : La souveraineté populaire : ses avantages

- § 1-5 Les droits de la multitude à gouverner comportent des difficultés : réponse à deux objections : supériorité de la masse sur les individus ; les deux objections du « technocrate » et de l'aristocrate
- § 6 La souveraineté de la loi

Chapitre 12 : La répartition des magistratures

- § 1 Rappel des principes sur le juste et l'égalité
- § 2-4 (1283a9) Ne pas distribuer les magistratures selon une supériorité quelconque
- § 4 (1283a9) Les qualités nécessaires à l'existence et à l'administration d'une cité

Chapitre 13 : Prétentions des partis au pouvoir : le problème de l'ostracisme

§ 1 Les justes prétentions des cinq candidats au pouvoir
§ 2-6 Quel prétendant retenir ? (§ 2 Question de fait/ question de droit ; § 4-6 Le cas général du peuple, le cas particulier de l'individu unique
§ 7-8 Sur l'ostracisme (§ 7 L'invention démocratique de l'ostracisme ; § 8 Le problème de l'ostracisme se pose pour toutes les constitutions)

Chapitre 14 : La royauté et ses différentes formes

Chapitre 15 : Avantages et inconvénients de la royauté

§ 1 Réduction des royautés à deux formes et finalement à la royauté absolue
§ 2-4 La question principale : avantage et désavantage d'être gouverné par le roi ou la loi
§ 5 Antiquité de la royauté : origine de la royauté et histoire des régimes

Chapitre 16 : Sur la monarchie absolue

§ 1 De la monarchie selon la loi à la monarchie absolue qui avait été présentée comme l'objet du traité sur la royauté
§ 2 Arguments des détracteurs de la monarchie
§ 3 La loi est toujours préférable
§ 4 Fausseté de l'analogie avec les arts
§§ 5-6 L'aristocratie dans la monarchie

Introduction

1/ Lire *Les Politiques*

On a longtemps parlé de la *Politique* d'Aristote. Les éditions récentes rétablissent le titre ancien, *Les politiques*, ce qui peut s'autoriser de deux raisons principales. La première c'est que c'est ainsi qu'Aristote cite son propre texte (et qu'il cite souvent ses propres œuvres). Mais surtout comme dit Pellegrin dans son introduction de l'édition GF, « le pluriel rend mieux la réalité d'un "traité" irréductiblement divers » (p. 5). De fait, on peut légitimement se demander si *Les politiques* forment un traité sur la politique ou une série de traités plus ou moins indépendants, si ce "traité" est celui d'Aristote ou plutôt davantage celui d'un éditeur ou des éditeurs d'Aristote. Dès lors s'impose immédiatement la question de savoir comment lire *Les politiques*. Tout lecteur se voit ainsi confronté à deux ordres principaux de difficultés :

- difficultés de construction : a/ au lieu d'un traité divisé en livres, une succession ou une juxtaposition de livres traitant d'objets différents, souvent mal reliés entre eux ou par des transitions manifestement rajoutées après coup ; b/ parfois c'est l'absence de liaison qui est déroutante (par exemple entre la fin du livre II et le début du livre III ; c/ à l'intérieur des livres, l'articulation des parties paraît artificielle : Pellegrin cite encore notre livre III. Le traité sur la royauté des chapitre 14-17 est amené à la suite d'une sorte d'association libre : « Il est sans doute bon, après les analyses développées plus haut, de passer à l'examen de la royauté » (p. 256) ; d/ des redites multiples.

- difficultés d'interprétation tant il rencontre : a/ une harmonisation déficiente des textes (plusieurs listes des formes de démocratie et d'oligarchie au livre IV) ; b/ voire des contradictions : au chapitre 4 du livre III Aristote s'efforce de montrer que la vertu du citoyen et la vertu de l'homme de bien sont différentes, ce qui ne l'empêche pas au chapitre 18 de prétendre avoir établi qu'elles sont les mêmes ; c/ des annonces de développement sans suite, des changements de plan ; d/ des ambiguïtés qui ne sont pas des « accidents éditoriaux » comme par exemple au début du livre III : Aristote écrit : « Pour celui qui mène une investigation *peri politeias* ». *Politeias* peut être à l'accusatif pluriel ou au génitif. Dans le premier cas, le livre III est consacré à l'étude des constitutions, leur nature, leurs propriétés ; et dans ce cas, les chapitre 1-5 sont comme un détour par rapport à l'objet du traité qui ne commence d'être abordé qu'au chapitre 6 (= le vrai livre III), et il y a une liaison forte entre le livre III et le livre IV où la question de la pluralité des constitutions est centrale. Dans le second cas, le livre III est centré sur le concept de *politiea* et alors les 5 premiers chapitres font entrer dans le vif du sujet, mais c'est le problème de la diversité des constitutions qui tend à passer pour un problème annexe du livre III et les liens de celui-ci avec le livre IV sont évidemment beaucoup plus lâches.

Ces facteurs de diversité ont conduit plusieurs générations de commentateurs à douter de l'ordre des livres qui serait le résultat du souci des éditeurs d'introduire autant que possible une forme de cohérence entre des textes largement autonomes. Aussi, du fait que *Les Politiques* appartiennent aux traités dits « acroamatiques » (*acroasis*, le fait d'écouter et la conférence que l'on écoute), on a pensé qu'il s'agissait de notes de cours des étudiants d'Aristote. Dans tous les cas, l'état du texte est instable, lacunaire, augmenté et complété d'additions qui ne sont pas d'Aristote lui-même. Il serait donc insensé de lire *Les Politiques* comme un traité composé et construit selon un plan initial ou de les lire comme un ensemble de traités sans rapports entre eux. Pellegrin penche plutôt pour un ouvrage *in statu nascendi*, un ensemble de textes qui aurait pu être un « ouvrage au plein sens du terme » (p. 67).

Or pour résoudre les difficultés d'interprétation, les commentateurs ont été tentés de réorganiser l'ordre traditionnellement reçu des livres et même de certains passages en faisant l'hypothèse d'une évolution de la pensée aristotélicienne. Cette lecture chronologique a été en particulier développée par Werner Jæger sur Aristote en 1923. Aristote ayant d'abord été

platonicien et peut-être un platonicien plus orthodoxe qu'on a voulu le croire, tous les textes qui présentent des thèses idéalistes sont des textes antérieurs et tous les textes plus réalistes sont des textes postérieurs qui expriment la maturité de la pensée d'Aristote (cf. la fresque de Raphaël où Aristote point son doigt vers le sol). A partir de cette « grille de lecture », on a prétendu que les livres VII et VIII devaient être insérés à la suite du livre III parce que ce sont des livres plus idéalistes ou platonisants (relevant de l'*Urpolitik*), tandis que les livres IV à VI seraient, avec le livre I, des livres plus récents. Mais un autre chronologisme a proposé un ordre tout différent : Von Arnim entre autres pensait que les trois 1^{er} livres sont les plus anciens et les 7-8 les plus récents.

Pour Pellegrin, cette réorganisation ne peut pas vraiment s'appuyer sur des critères matériels (par des références à des événements datés) ou sur des critères stylistiques (comme pour les dialogues de Platon, sous l'impulsion de Lewis Campbell dès 1867) mais seulement sur des critères doctrinaux qui reposent finalement sur une sorte de préjugé : c'est parce qu'on juge vraisemblable qu'Aristote s'est éloigné du platonisme que les textes réalistes passent pour plus récents. Mais on voit facilement que le procédé est circulaire : un ordre des textes décide de la chronologie qui fonde cet ordre.

Il faut en faire son parti : le texte des *Politiques* est composite, incertain dans sa progression, fait de multiples méandres. Il faut donc le lire tel qu'il se présente, avec « un certain esprit d'aventure » (p. 68).

2/ La politique des *Politiques*

Comment *Les Politiques* traitent-elles (de) la politique ? Il est ici nécessaire de faire quelques précisions pour mieux comprendre l'originalité de la pensée aristotélicienne sur la politique¹.

/1/ La politique désigne à la fois une pratique ou un domaine : les affaires humaines dans le cadre de la cité ou le domaine propre aux choses de la cité (la politique donc n'apparaît qu'avec cette forme nouvelle de vie sociale, inventée par les Grecs vers le VIII^e siècle). La politique désigne une manière libre de vivre ensemble : la cité est le cadre de cette vie libre (ou politique). Tout simplement, la cité désigne les affaires de la cité (polis). Par là, il faut entendre : a) la ville par opposition à la campagne, b) la civilisation par opposition à la barbarie, c) une entité communautaire autonome pour quelques milliers d'habitants qui reconnaissent en celle-ci leur patrie (au V^e siècle le sentiment d'appartenance « politique » l'emporte sur l'enracinement dans l'hellénisme, par la culture et la langue), d) un territoire qui excède les limites de la ville, d) une organisation par un régime (*politeia*) spécifique. Ainsi la politique possède un sens à la fois plus restreint et plus large pour un Grec que pour un Moderne : plus restreint parce qu'elle concerne uniquement le champ des affaires de la cité ; mais plus large ou plus général, parce que la politique recouvre toute la sphère de la vie publique, c'est-à-dire notamment des dimensions ou des activités qui pour nous relèvent davantage de la sphère privée (morale, religion, éducation). Est politique ce qui est relatif à un monde commun et qui ne peut être le privilège de personne.

Mais la politique désigne cette pratique d'une vie libre en commun devenue consciente d'elle-même, c'est-à-dire l'analyse systématique de la *polis* elle-même qui en est le lieu. La politique c'est comme dit F. Wolff « la libre pensée d'une vie libre » (*op.cit.*, p. 5). La politique c'est à la fois la chose et son étude – et tout se passe comme si, tant que la pratique de la politique n'est pas interrogée pour elle-même, c'est-à-dire tant que les hommes n'ont pas conscience que la politique est un domaine propre et qui dépend d'eux (mais un pouvoir qu'ils subissent), ils ne faisaient pas encore de politique. Il y a donc bien comme une réciprocité entre la cité et la pensée politique : la cité rend possible la politique, mais la politique réalise au plan

¹ Cf. Francis Wolff, *Aristote et la politique*, PUF, 1991.

du discours l'autonomie pratique de la vie de la cité. C'est pourquoi la vie politique revêt pour un Grec la plus haute valeur : elle contient en elle toutes les excellences – excellence de la délibération dans les assemblées, excellence morale de l'homme politique, excellence du pouvoir de l'individu sur ses pairs. La civilisation du prestige (action héroïque) se réalise dans l'humanité politique (réalisation de l'humanité par la citoyenneté).

/2/ Par là même, la politique (comme discours sur la cité) adopte nécessairement un style à la fois descriptif et normatif. Penser la manière dont vivent les hommes, c'est penser qu'ils pourraient y vivre autrement : si la politique dépend des hommes, on peut concevoir des cités meilleures que d'autres, voire une constitution parfaite. La pensée politique a ainsi finalement trois objets : penser ce qu'est la vie politique, ce qu'elle pourrait être, ce qu'elle devrait être.

/3/ Mais les deux sens de la politique, s'ils sont solidaires, ne sont pas concomitants. Ainsi l'apogée de la *polis* (V^e siècle) ne coïncide pas avec celle de la philosophie (IV^e siècle). La philosophie politique est la conscience thématique d'une forme entrée déjà dans son crépuscule (cf. les remarques hégéliennes sur la *République* de Platon par exemple au début des *Principes de la philosophie du droit*). Et chez Platon, on assiste même à un divorce entre la philosophie (exigence du vrai, de l'essence) et la politique (pratique du mensonge et jeu des apparences) : la condamnation à mort de Socrate par la cité consomme ce divorce. Mais paradoxalement, la réhabilitation de la philosophie (de son maître) passe à la fois par une réduction de la philosophie à la politique (toute la philosophie est politique de part en part (la métaphysique, la théorie de la connaissance est indissociable de la théorie de la cité) et une réduction de la politique à la philosophie (la cité digne de ce nom est la cité idéale gouvernée par les philosophes selon l'idée de justice, rejeton de l'idée du Bien). Autrement dit, parce que la philosophie est politique et la politique philosophique, il n'y a pas à proprement parler de philosophie politique chez Platon. Le domaine propre des affaires humaines de la cité disparaît comme champ autonome pensable dans sa réalité et ses vicissitudes historiques.

/4/ Or ce sont *Les politiques* qui inaugurent vraiment la philosophie politique – même si c'est une « philosophie politique mort-née » étant donnée l'éclipse de quinze siècles qui suivra la mort de son auteur². La philosophie politique prend pour objet l'autonomie de la politique (de la vie de la cité telle qu'elle est pratiquée et telle qu'elle se pense et a été pensée par les législateurs et les théoriciens). Ainsi Aristote ne subordonne pas la pratique politique à la science philosophique. Tout au contraire, il rapporte la politique à ce qui échappe à la rationalité scientifique : la prudence et l'expérience. La prudence est la sagesse pratique adaptée à la contingence du monde (sublunaire) où l'homme doit vivre et agir. Or la cité réelle appartient à ce monde de la contingence, et c'est cette vie au sein de l'espace de la cité, frappée de contingence, autonome (irréductible à la sphère du nécessaire) que la philosophie peut étudier pour elle-même en se faisant donc philosophie politique. Aristote emploie au moins une fois l'expression de « philosophie politique », en III, 1282b23. Autrement dit, la cité constitue, au sein du monde sublunaire un champ autonome des actions humaines qui mérite d'être étudié. Aristote parle ainsi à la toute fin du dernier chapitre (10) du dernier livre (X) de l'*Ethique à Nicomaque* (censé faire la transition avec *Les politiques*³) d'une « philosophie des choses

² Cf. Pellegrin, introduction, p. 18 qui rappelle que sa résurrection au XIII^e est équivoque, au service du combat contre l'augustinisme et plus tard dans la querelle de la papauté et de l'Empire. Ainsi pendant toute la période hellénistique le texte semble connu et même bien connu (cf. Cicéron) mais volontairement ignoré. On ajoutera qu'on ne laisse pas d'être étonné que la philosophie politique fasse de la cité l'horizon accompli de l'association humaine au moment même où la cité décline et que ce soit non pas un Athénien de souche mais un envoyé du roi de Macédoine, lui-même destructeur de la cité, qui en soit le penseur le plus avisé.

³ La suite du passage esquisse le plan des *Politiques*, à l'exception du livre I passé sous silence. « Ainsi donc, en premier lieu, si quelque indication intéressante a été fournie par les penseurs qui nous ont précédé, nous nous efforcerons de la reprendre à notre tour ; ensuite, à la lumière des constitutions que nous avons rassemblées, nous considérerons à quelles sortes de causes sont dues la conservation ou la

humaines » (*ta anthrôpeia philosophia*) – par opposition à la science ou à la philosophie des choses divines (*Parties des animaux*, I, 5, 645^a) : « Nos devanciers ayant laissé inexploré ce qui concerne la science de la législation, il est sans doute préférable que nous procédions à cet examen, et en étudiant le problème de la constitution en général, de façon à parachever dans la mesure du possible notre philosophie des choses humaines ».

/5/ En réalité, les choses humaines et la politique ne sont pas exactement la même chose. La politique est un domaine autonome du champ autonome des affaires humaines – autonome par rapport à l'éthique. Autrement dit l'humain en tant que tel (ce qui a rapport aux choses humaines) peut être étudié soit selon le point de vue de la politique, soit selon le point de vue de l'éthique. Les sciences de l'éthique et de la politique sont distinctes mais indissociables. D'un côté la politique est la science suprême (et/ou architectonique), comme l'affirme l'*Ethique*

ruine des formes particulières de constitutions, et pour quelles raisons certains cités sont bien gouvernées et d'autres tout le contraire. Après avoir étudié ces différents points, nous pourrions peut-être, dans une vue d'ensemble, mieux discerner quelle est la meilleure des constitutions, quel rang préserver à chaque type, et de quelles lois et de quelles coutumes chacun doit faire usage. Commençons donc notre exposé ». Ce paragraphe, qui expose un programme de recherches sur les constitutions (dans un ouvrage perdu, intitulé *Politeiai*, servant de base documentaire, Aristote avait réuni les constitutions de 158 Etats : ne nous est parvenu que *La constitution d'Athènes*) peut se lire comme une transition vers les cours de *Politique*, dont le contenu des livres (II, III-VI, VII-VIII), serait même esquissé. Il est introduit par une expression insolite dans l'avant-dernier §, qui est un hapax chez Aristote : *è peri ta anthrôpeia philosophia teleiôthè*. L'ensemble de la phrase s'inscrit dans la continuité des remarques sur l'usage des recueils de constitutions. Aristote entend participer au «perfectionnement de cette faculté critique » dont il a fait la « condition préalable » à leur utilisation (Bodeüs, p. 147). Cet avant-dernier paragraphe souligne la négligence de tous les prédécesseurs sur le problème de la législation - Aristote feint d'ignorer les œuvres majeures de son maître Platon, ce qui a pu faire croire à l'inauthenticité du passage (notamment à cause de l'absence, dans cette transition, de toute référence au livre I de la *Politique*, et inversement, de toute référence, au début de la *Politique*, d'une continuité avec l'*Ethique à Nicomaque*. Cf. Rodier, Delagrave, p. 149-150) – et précise que les études sur la constitution doit venir compléter « la philosophie des choses humaines », et clôt ainsi la première partie de la philosophie pratique.

Il faut évidemment lier les deux plans. Nous suivons ici l'interprétation de Bodeüs qui ne se contente pas, comme le font d'habitude les commentateurs, de faire le parallèle entre cette intention d'achèvement dans le domaine moral avec l'expression d'un souci comparable au début des *Météorologiques* ou des *Parties des animaux*. En l'occurrence, comme dans ces deux autres ouvrages, il ne s'agit pas, pour Aristote, de parvenir à achever son entreprise de façon plus systématique, mais bien de parfaire la philosophie pratique elle-même, c'est-à-dire de façon indissociable pour le Stagirite, l'ensemble de toutes les recherches passées (cf. Bodeüs, p. 150-151). Sur ce point la traduction de Tricot est sans doute fautive, sans doute sous l'influence du parallélisme. On pourrait par exemple lire ainsi le texte : « Puisque, par conséquent, dans le passé on a laissé de côté, sans qu'il ait fait l'objet de recherche, ce problème de la législation, il vaut sans doute mieux que nous l'examinions et donc aussi, en général, celui de la constitution, afin que dans la mesure du possible, la philosophie relative aux choses humaines trouve son achèvement ». Mais parfaire la philosophie morale c'est remédier aux lacunes non seulement des philosophes mais aussi des législateurs et des législations réelles, comme Aristote en formule le projet dans la *Politique* : « Au surplus, qu'on ne croie pas qu'en cherchant une nouvelle forme de constitution, distincte de celles que nous venons de parler, notre désir soit de nous livrer à tout prix à un stérile jeu dialectique : c'est parce que les diverses constitutions déjà existantes ne sont pas sans défauts que nous nous engageons, on peut le penser, dans cette enquête » (I, 1260b33). Ainsi, conformément à sa posture à l'égard de l'histoire des idées, Aristote conçoit son propre projet comme un « relais dans l'effort des générations antérieures pour réaliser une vie constitutionnelle parfaite » (Bodeüs, p. 152).

Toutefois, quel est exactement le défaut incriminé dans cet effort d'achèvement de la philosophie des choses humaines ? Puisque le temps des découvertes est sans doute achevé et, qu'à ce titre, l'ambition platonicienne de construire une constitution idéale est vaine, il est urgent et plus utile de rassembler les découvertes et les inventions déjà faites et qui recouvrent finalement tous les possibles. L'humanité ne recommence pas éternellement l'expérience du monde. Aussi ce dont souffre la politique c'est d'une impuissance non pas à inventer des constitutions, mais à choisir les meilleures législations, c'est-à-dire finalement

à *Nicomache* (I, 1) puisqu'elle étudie et met en œuvre le souverain bien : autrement dit c'est dans le cadre de la cité que l'homme accomplit sa fonction propre, c'est-à-dire accomplit pleinement toute son humanité – l'homme est par nature politique et le bien de l'individu se confond avec le bien de la cité. D'un autre côté, la cité digne de ce nom ne peut pas ne pas avoir une finalité morale et la conduite de l'individu ne peut être bonne et vertueuse sans les lois de la cité qui ont pour principal objet l'éducation. Autrement dit, la politique n'est pas indépendante de l'éthique (ce qui est impossible dans le monde antique) mais elle a acquis son autonomie par rapport à elle : dans l'ordre des « choses humaines », elle étudie la cité dans l'intégralité de ses manifestations, c'est-à-dire dans sa rationalité et dans sa facticité – ce qui conduit la science politique à se montrer pour une part importante finalement amoral, quand elle analyse les causes de la grandeur et de la décadence des régimes quels qu'ils soient et que le philosophe préconise les moyens pour le pouvoir, même tyrannique, de se conserver (cf. V 8-11 : notamment le chapitre 11 qui conseille le nivellement des élites, l'anéantissement des esprits supérieurs, l'interdiction des repas en commun, des hétaires et de la culture, l'espionnage, la zizanie, l'appauvrissement). Désormais penser la cité pour elle-même, constituer un discours politique pour lui-même, cela a un sens : la philosophie politique n'est ni une tautologie (la vraie politique c'est la vraie philosophie) ni une contradiction (idéal théorique de la vérité/réalisme de la pratique). Mais qu'est-ce que la philosophie politique a à dire de la cité ?

/6/ Cela permet de s'intéresser au projet d'Aristote dans *Les politiques*, c'est-à-dire à l'originalité de la philosophie politique aristotélicienne. Nous suivons encore ici les indications de F. Wolff qui nous semblent particulièrement éclairantes pour articuler l'unité de cette philosophie politique et la diversité de sa réalité textuelle.

La philosophie politique aristotélicienne hérite de la tension ou de la dualité entre description et prescription. Etudier la cité pour savoir comment les hommes vivent ensemble suppose une distanciation et une objectivation qui par elle-même ouvre la réflexion sur une autre pratique politique et même sur l'hypothèse d'une cité parfaite : « de la politique qui se fait à celle qu'il faudrait faire, le passage est nécessaire » (p. 17). La philosophie politique ne peut pas se limiter à la description. Mais inversement, il n'est pas possible de s'intéresser à la question de la cité ou de la constitution la meilleure, sans s'enquérir de la multiplicité des régimes. Autrement dit pas de description sans prescription, pas de prescription sans description. L'étude de ce qui *est* implique la conception de ce qui *pourrait* et même *devrait être*, qui suppose la connaissance des formes passées d'organisation politique. Par ailleurs, outre l'intention descriptive et l'intention prescriptive de la philosophie, il faut distinguer deux types de démarche : spéculative et positive. On peut penser la cité en privilégiant les questions générales et en dégagant ses fondements théoriques. Mais aussi on peut adopter une approche positive qui part des faits empiriquement constatables. Si l'on combine la dualité d'intention (descriptive/prescriptive) et la dualité de démarche (spéculative/positive), on peut rapporter la philosophie politique à quatre projets. Ou plus exactement, l'originalité de la philosophie politique aristotélicienne est de poursuivre ces quatre projets. Ainsi le philosophe peut :

- s'interroger sur les fondements (point de vue spéculatif) de la politiques à des fins descriptives (qu'est-ce que la cité dans son essence ?) ou à des fins prescriptives (qu'est-ce que la cité parfaite dans l'absolu ?) ;

à savoir former le discernement du nomothète, puisqu'en dernière instance, tout repose sur sa science politique. Or précisément le tort de tous les devanciers, est de n'avoir pas su contribuer à l'instruction de cette capacité critique du nomothète en matière de législation. En même temps, Aristote indique quel doit être le rôle du philosophe par rapport au politique : il ne doit pas s'y substituer, devenant philosophe-roi ou éduquant le roi à la sagesse philosophique, mais éclairer son choix et sa prudence, d'une part par un travail conceptuel sur la définition de la loi, de la finalité politique, d'autre part par l'examen des « inventions » législatives, afin de faire progresser l'entreprise déjà longue des législateurs et des philosophes passés. Telle est la place qui revient au philosophe politique.

- s'en tenir aux faits (point de vue positif) à des fins descriptives (quels sont les différents types de régimes ?) ou à des fins prescriptives (quels sont les moyens de préserver la stabilité des régimes ?)

Cette hypothèse de lecture a pour principal avantage de dépasser l'interprétation des *Politiques* qui oppose les livres idéalistes et les livres réalistes, tout en rendant compte de toute la diversité de l'œuvre.

Il y a bien une philosophie politique des *Politiques*, qui prend pour objet l'autonomie de la politique au sein des « choses humaines » et qui, pour ce faire, articule plusieurs projets ou est traversée par des tensions qui résultent de la combinaison de quatre critères. De fait *Les politiques* sont un traité divers – et peut-être même une suite diverse de traités non destinés à la publication, repris et réélaborés à plusieurs reprises au cours de l'enseignement d'Aristote au Lycée. Pourtant il est inutile de rendre compte de cette diversité et de l'unité des *Politiques* en invoquant une évolution de la pensée politique d'Aristote : la tentative est vaine puisque le rassemblement des livres tel qu'il nous est parvenu date sans doute d'une édition tardive du *Corpus* aristotélicien (trois siècles après la mort d'Aristote) et que tout effort pour recomposer un ordre chronologique des différents livres se révèle incertain et contestable. Peut-être faut-il simplement supposer que c'est l'autonomie de la politique qui suscite la pluralité de ces approches qu'on nommerait aujourd'hui philosophie politique, sociologie, histoire, et même économie ou anthropologie sociale. Aussi n'y a-t-il pas de meilleure manière de désigner la philosophie politique que l'expression de « philosophie des choses humaines ».

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr