

Particularité et universalité dans la définition aristotélicienne de la communauté politique.

Pierre AUBENQUE

Ayant conçu son intervention du 15 mars 2002 comme un atelier de lecture, Pierre Aubenque a parlé très librement, sans le support d'aucun texte écrit. Il nous a cependant très généreusement autorisé à publier un texte antérieur portant plus directement sur les rapports entre la philosophie politique d'Aristote et la pensée communautarienne contemporaine. Ce texte est la version remaniée d'un article initialement paru dans *En torno a Aristoteles - Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, publié par l'université de Saint-Jacques de Compostelle en 1998 et resté inédit en France.

I - [Le statut de l'individu dans la communauté politique](#)

II - [L'identité des communautés](#)

III - [La question de la justice](#)

Dans le débat aujourd'hui très vivant, notamment aux Etats-Unis, entre communautaristes et libéraux, il est bien connu que, si les libéraux s'appuient en général sur la philosophie politique des Modernes, en particulier sur la théorie rousseauiste du contrat social, la plupart des communautaristes, de Michael Sandel et Alasdair Mac Intyre à Michael Walzer et Charles Taylor, se réclament de la philosophie pratique d'Aristote, de sorte qu'on a pu considérer le communautarisme comme une des formes du "néo-aristotélisme" contemporain¹. Le communautarisme est d'une façon générale une réaction contre l'universalisme des théories modernes des droits de l'homme, à quoi il oppose les droits spécifiques d'hommes appartenant d'abord à une communauté déterminée, le premier de ces droits consistant dans l'affirmation de sa propre identité culturelle et le refus de la dissoudre dans une universalité, fût-elle rationnelle. On reconnaîtra aisément l'actualité non seulement philosophique, mais aussi socio-politique, de ce débat qui alimente largement la discussion et contribue à déterminer la pratique sociale, aussi bien à l'intérieur des sociétés développées que dans celles du Tiers Monde. Comme Aristote demeure aujourd'hui encore une autorité aussi bien pour les progressistes que pour les conservateurs (cette division ne recouvrant en aucune façon la distinction précédente, mais épuisant en quelque sorte le champ des positions concernées), il n'est peut-être pas sans intérêt de se demander, même si la question est à bien des égards anachronique, de quel côté Aristote se serait rangé dans ce débat entre communautaristes et libéraux.

Pour préciser les termes de la discussion, je m'appuierai sur une très bonne caractérisation du communautarisme, que je trouve dans le livre de Carlos Thiebault sur *Los limites de la comunidad* (Madrid, 1993, p. 143)². Selon lui, les penseurs communautaristes, dans leur critique du programme libéral, ont en commun les présuppositions suivantes:

- 1) "La priorité des notions de bien sur les accords de justice".
- 2) "La critique du Moi sans attribut de la pensée atomiste libérale"
- 3) "L'inévitabilité des déterminations contextuelles et historiques, sous la forme de valeurs communautaires et de traditions".

Je voudrais examiner si et dans quelle mesure ces trois thèses peuvent se réclamer de la philosophie pratique d'Aristote. J'examinerai d'abord la deuxième et la troisième, laissant pour la fin la question essentielle de la justice.

- I -

S'agissant du statut de l'individu au regard de la communauté politique, on est inévitablement renvoyé aux diverses définitions ou caractérisations du "propre" de l'homme que nous trouvons chez Aristote. Les plus célèbres se situent au début de la *Politique*, où il est dit que "l'homme est par nature un animal politique" (I, 2, 1253 a 3) et que, *pour cette raison* (c'est moi qui souligne), il est "de tous les animaux le seul à posséder le langage (logos)" (1253 a 10). Le rapport de finalité entre la possession du langage et la nature politique de l'homme est clairement affirmé: c'est pour lui permettre de participer à la vie politique que la nature, qui "ne fait lien en vain" (1253 a 910), a donné à l'homme le langage. Celui-ci se



distingue de la simple voix (*phonè*), que l'on rencontre aussi chez certains animaux: la voix permet de manifester le plaisir et la douleur, mais seul le langage (*logos*) permet de "signifier ce qui est avantageux et nuisible et, par suite aussi, le juste et l'injuste" (1253 a 15). S'il est vrai que le langage est un propre de l'homme, on comprendra aussi que ce soit un propre de l'homme que d'avoir "la perception du bien, du mal, du juste". Or "avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille et une cité (*polis*)" (a 18-19). C'est donc parce que l'homme possède le langage qu'il a une perception des notions morales, et c'est parce que des hommes ont cette perception en commun avec d'autres hommes qu'ils constituent avec eux une communauté, soit familiale soit politique.

Mais la question se pose de savoir quelle est la nature du lien, dont le logos est l'expression, entre la communauté politique (à laquelle la communauté familiale est subordonnée) et la perception commune des valeurs. S'agit-il pour l'homme d'adhérer aux valeurs qui sont celles de la communauté où le hasard l'a fait naître? Dans ce cas, on ne voit pas quel rôle reviendrait au logos, si ce n'est celui d'enregistrer passivement et sans critique les coutumes de la tribu pour en faire les normes de l'action individuelle. Mais il semble bien qu'Aristote attribue au *logos* une fonction plus haute, qui est celle de délibérer, et de délibérer en commun, sur ce qu'il est bon ou juste de faire ou de ne pas faire. Ceci n'est pas dit clairement ici, mais ressort du fait que l'appartenance à la communauté, qui est aussi une communauté de valeurs, n'est jamais automatique; elle implique en effet deux conditions: le besoin et la capacité. Un individu autarcique qui, tel un dieu, se suffirait à lui-même n'aurait pas besoin de la médiation communautaire pour être ce qu'il est ou réaliser ses virtualités. Mais, à l'inverse, ne peut faire partie d'une communauté un individu incapable de "communiquer" (*koinonein*). L'appartenance à la communauté implique, de la part de l'individu, la volonté et la capacité de communiquer, de partager, de mettre en commun, de participer³¹. Certes, c'est la nature de l'homme qui le fait animal politique et communautaire, mais la nature est tout le contraire d'une détermination mécanique; elle est une potentialité qui demande à être actualisée et, dans le cas de la nature humaine, elle ne peut l'être que par une attitude active de l'homme. Par là s'explique le paradoxe apparent qui fait que la communauté, bien qu'elle soit naturelle, ait besoin d'être fondée, instituée, par un "premier législateur" (1253 a 30). Celui-ci sera "la cause des plus grands biens" si et seulement si cette institution de la cité obéit à des considérations de justice: car la justice est "l'ordre de la communauté politique", *politikes koinonias taxis* (1253 a 34).

L'interprétation de cette dernière expression nous introduit directement dans le débat contemporain. Faut-il entendre, au sens où il s'agirait d'un génitif subjectif, que le juste est l'ordre qui émane de la communauté politique, toute communauté politique possédant dès lors son ordre propre, éventuellement différent de celui d'autres communautés du même genre? Ou faut-il entendre, au sens d'un génitif objectif, que la justice est la mise en ordre de la communauté politique, cet ordre résultant dès lors non de la naturalité historique et contingente de cette communauté, mais d'un principe plus haut, universel et rationnel, qui s'impose à cette communauté, comme il s'impose en droit de la même façon à toutes les autres? Il semble bien que le contexte, qui insiste sur le caractère actif de la participation du citoyen à la cité et de l'institution de la cité par un juste législateur, aille plutôt dans ce second sens, celui d'une détermination intentionnelle, donc rationnelle et universalisable, des règles de justice qui doivent mettre de l'ordre dans la cité. C'est du reste dans ce même sens que, comme nous le verrons, Aristote définit la "vertu" de justice au livre V de *L'Ethique à Nicomaque*.

Il est donc clair que, pour Aristote, la polis n'est pas une agrégation artificielle d'individus naturellement solitaires, qui n'accéderaient à la vie politique que par un contrat où chacun n'aliénerait son indépendance que sous la condition de la représentation d'une utilité plus haute: Aristote n'est donc pas libéral au sens de la modernité. Ce n'est pas la solitude (comme chez Rousseau), mais c'est la participation à la communauté qui est pour lui naturelle". Mais cette participation est active et volontaire: la preuve en est que l'individu peut y échapper, soit par excès, s'il est un être quasiment divin, "un dieu parmi les hommes", qui serait lui-même la Loi⁴¹; soit par défaut, auquel cas il retombe dans la bestialité. Dans le cas le plus fréquent, l'homme, qui est "par nature" un animal communautaire, actualise cette tendance naturelle; mais cette actualisation a besoin d'être aidée et orientée par le *logos*.

- II -

Le deuxième trait du communautarisme est l'affirmation du particularisme des diverses communautés



concrètes, inévitablement soumises à des déterminations contextuelles et historiques. Pour Aristote aussi, il y a certes une particularité et comme une individualité des différentes cités. La communauté est par définition finie. La communauté rassemble, mais dans des limites, qui sont les conditions mêmes de la mise en commun: on ne peut pas tout partager avec tous. L'idée d'une communauté ouverte est contradictoire. Mais quelles sont les limites de la communauté? Qu'est-ce qui constitue l'identité d'une communauté?

Aristote aborde expressément cette question, notamment au livre III de *la Politique*.

Le territoire apparaît, comme la première condition de l'unité et de l'identité d'une communauté. La communauté politique est d'abord la mise en commun d'un territoire. Le territoire, par définition limité, ne doit être ni trop grand ni trop petit. S'il est trop petit, il ne se suffit pas économiquement à lui-même. S'il est trop grand, il manque aux citoyens la conscience d'appartenir à la même communauté: il peut bien s'agir alors d'un peuple (*ethnos*), mais non d'une polis. Aristote cite l'exemple de Babylone, agglomération si démesurément grande qu'au troisième jour de la prise de la ville toute une partie d'elle-même ne s'en était pas encore aperçue. La continuité territoriale ne suffit donc pas à assurer la communauté de destin sans laquelle il n'y a pas de cité une. L'idéal est celui d'un "territoire qu'on peut embrasser d'un seul coup d'œil"⁵¹.

L'unité territoriale est donc une condition nécessaire à l'existence de la cité, mais elle n'est pas suffisante. Est-ce alors l'unité ethnique qui fait la communauté politique? Aristote envisage cette question en *Pol.*, III, 3, 1276 a 33: "Vaut-il mieux que la cité soit composée d'un seul peuple (*ethnos*) ou de plusieurs?" Mais il n'attache pas beaucoup d'importance à la question, car il est clair que les individus qui peuplent une cité naissent et meurent, qu'il y en a donc un renouvellement continu, qui pourtant n'affecte pas la continuité de la cité. Dira-t-on alors qu'à tout le moins la filiation devrait constituer le critère de l'appartenance à une communauté déterminée? Mais Aristote ironise sur ce que nous appellerions aujourd'hui la loi du sang, selon laquelle est citoyen celui qui est né de deux parents eux-mêmes citoyens. Ce critère est à la rigueur inapplicable, car à quel aïeul ou bisaïeul s'arrêter? Il faudrait remonter à l'infini pour prouver la citoyenneté de quelque citoyen que ce soit, ce qui réduit à l'absurde la règle de la filiation: "Il n'est pas possible d'appliquer aussi aux premiers habitants ou aux fondateurs d'une cité la définition du citoyen comme né d'un citoyen et d'une citoyenne" (III, 2, 1275 b 33).

Les cités grecques connaissaient et pratiquaient un autre moyen d'accès à la citoyenneté: la naturalisation. Mais Aristote (qui était lui-même un étranger à Athènes) n'apprécie pas outre mesure l'afflux des étrangers dans une communauté déjà instituée, car "ils ont été nourris sous d'autres lois et cela, au dire de certains, n'est pas avantageux pour une bonne législation, non plus que pour le nombre de la population" (VII, 6, 1327 a 14). Aristote se réfère aux vives discussions qu'avaient soulevées à Athènes les décrets de Clisthène, qui, après l'expulsion des tyrans et en réaction contre leur politique, avaient "naturalisé beaucoup d'étrangers et d'esclaves résidents" (III, 2, 1275 b 36), créant ainsi une grande masse de néo-citoyens (*neopolitai*). Aristote dit qu'on peut penser ce qu'on veut des décrets de Clisthène, mais, dans la mesure où ils ont été un acte juridique, il faut les appliquer et en respecter les effets. L'essentiel n'est pas de savoir qui est citoyen, mais s'il l'est justement ou injustement c'est-à-dire en vertu ou non de la loi.

La citoyenneté n'est donc pas fondée sur la race, mais sur la loi. Les considérations ethniques ne sont pas absentes de la réflexion politique d'Aristote, mais elle sont a posteriori et n'ont pas de caractère normatif. C'est un fait que, de mémoire d'homme, des peuples déterminés vivent dans des contrées déterminées et que ces peuples ont chacun leur caractère. Les peuples du Nord sont courageux, mais peu intelligents, de sorte qu'ils sont incapables de commander. Ceux d'Asie sont intelligents, mais sans courage, ce qui les prédispose à vivre dans l'esclavage. Entre les deux, il y a les Grecs, "peuple du milieu", qui possèdent les qualités des uns et des autres, ce qui les rend aptes plus que d'autres à mener une vie libre sous les meilleures institutions politiques. Encore faudrait-il qu'ils se donnent ces bonnes institutions et que, notamment, ils surmontent leur tendance à l'émiettement des cités et adoptent une constitution unique, *mia politeia*, pour toute la Grèce: alors seulement ils pourront légitimement commander aux autres (VII, 7, 1327 b 19-33). Au moment où il écrit, Aristote déplore que ce ne soit pas encore le cas⁵¹.



On ne voit rien ici qui justifie, par la pluralité des ethnies et des caractères nationaux, une pluralité de communautés adhérant à des systèmes de valeurs différents, mais tous également légitimes dans leur différence -ce qui est aujourd'hui la thèse des communautaristes. Aristote pense qu'il y a des formes d'organisation politique meilleures que d'autres, même s'il est vrai que les peuples sont plus ou moins 'prédisposés à s'en approcher. Le problème politique est de rechercher, en dehors de toute appartenance ethnique, la meilleure constitution possible pour tous les peuples, celle que chaque communauté de fait devrait pouvoir réaliser.

Ce qui fait l'unité et par là même l'identité propre d'une communauté, c'est donc sa constitution (*politeia*). Aristote examine ce point en détail, ainsi que les conséquences qui en découlent, au chapitre 3 du livre II de la *Politique*. Quand une démocratie, par exemple, s'établit à la place d'une Oligarchie ou d'une tyrannie, on n'a plus affaire à la même cité, alors que ses habitants sont restés les mêmes. Inversement la cité reste la même, quand bien même elle serait habitée par d'autres hommes, si sa constitution reste la même. Aristote en vient à douter -question qui n'a rien perdu aujourd'hui de son actualité- qu'un régime démocratique succédant à un régime tyrannique ait à honorer les engagements pris par le régime précédent puisque l'identité de la cité a changé.

Qu'est-ce donc qu'une constitution? Ce n'est pas un contrat conclu en vue de l'utilité, comme le soutenait le sophiste Lycophon; il ne suffit pas en effet, pour qu'il y ait une *polis*, que des hommes se rassemblent pour faire du troc ou des échanges commerciaux ou encore pour se protéger contre un ennemi : "la cité n'est pas une communauté de lieu, établie en vue de s'éviter les injustices mutuelles et de permettre les échanges" (III, 9, 1280 b 30) ; la cité est plus que cela : elle est "une communauté de vie heureuse (*eu zen*)" (1280 b 34), c'est-à-dire dont la fin est une vie parfaite et autarcique pour les familles qui la composent. "La fin de la cité, c'est la vie heureuse' et les relations qu'elle permet d'instituer sont "l'œuvre de l'amitié, car l'amitié, c'est le choix réfléchi (*prohairesis*) de vivre ensemble" (1280 b 38-40).

Cette détermination du juste politique comme ensemble de règles librement posées par l'institution politique en vue non seulement du vivre ensemble, mais aussi du bonheur de ses citoyens, est parfaitement universelle ou universalisable. Elle ne tient aucun compte des particularismes, locaux qui, fondés sur la territorialité, ne sont que la condition nécessaire, mais non suffisante, de la communauté politique. Aristote ne dit nulle part que la communauté ait une histoire propre qui pourrait lui donner une identité distincte; la communauté est définie bien plutôt par son *telos*, sa finalité, et ce *telos* est le même pour tous, à savoir le bonheur.

D'où vient alors l'idée selon laquelle Aristote, en opposition avec les théories modernes du droit naturel, enracine les normes politiques et morales, non dans une idée abstraite de l'homme, mais dans la réalité historique effective des mœurs telle qu'elle se réalise dans un peuple, autrement dit dans ce que Hegel nomme *Sittlichkeit*, moralité concrète distincte de la *Moralität* universelle et abstraite? Certes, il est vrai qu'Aristote refuse la conception selon laquelle la *polis* serait un agrégat d'individus, une sorte d'artéfact, justifiable dans l'unique mesure où il serait l'instrument indirect d'une utilité ou même d'une finalité morale individuelles. Hegel a remarqué avec raison qu'Aristote "est directement opposé au principe moderne, qui part de l'individu, et selon lequel l'individu donne son suffrage et fait que c'est seulement par son suffrage que peut naître une communauté"⁷¹. Pour le dire dans les termes du débat contemporain entre libéraux et communautaristes, le bien de la cité est pour Aristote un bien substantiel, non procédural, et il est en ce sens très éloigné du libéralisme des Modernes. C'est du reste ce dont Hegel déplorait l'absence dans la conception grecque de l'Etat: "La liberté civile est... un moment nécessaire que les Etats anciens ne connaissaient pas"⁸¹.

La *polis* est donc bien pour Aristote une totalité organique et naturelle. Mais il faut ajouter -ce qu'on oublie trop souvent les commentaires d'inspiration hégélienne- que la nature qui fonde la réalité de la *polis* est, comme toute *physis*, un *telos* et non un donné historique qui produirait des effets nécessaires. La nature humaine participe de cette téléologie générale de la nature, mais de surcroît l'élément d'indétermination qu'introduit la liberté humaine fait que la nature de l'homme est une nature inachevée -*nature inchoata* comme le dira Cicéron⁹¹, qui a besoin de la culture pour produire ses fruits les plus parfaits¹⁰¹. Dans l'ordre de la vie en commun, l'instrument de cette culture est le *logos*, la parole échangée, et plus particulièrement la délibération (*bouleusis*), qui permet aux citoyens assemblés de prendre, après un examen des arguments pour et contre, la décision à chaque fois la plus raisonnable



pour le plus grand bien de la communauté¹¹. C'est seulement par ces médiations rationnelles que la nature humaine peut réaliser ses virtualités les plus hautes. Cette nature, même si elle est perfectible et plus ou moins achevée ici ou là, est en tant que fin la même pour tous les hommes: il n'y a donc aucune place ici pour la reconnaissance de différences naturelles qui donneraient lieu à des constitutions et à des systèmes juridiques divers, incompatibles entre eux et pourtant également légitimes.

Il y a certes des différences entre les communautés, mais Aristote s'efforce de les ordonner, et en un sens de les effacer, en recherchant pour toutes la meilleure constitution possible (*ariste politeia*), qui permettrait non de supprimer les frontières entre les communautés, mais de donner à chacune une structure et un mode de gouvernement identique ou, à tout le moins, analogue.

Ou pourrait objecter qu'Aristote invoque souvent la diversité des opinions qui ont cours dans le domaine pratique. Ainsi nous dit-il dans *L'Ethique à Nicomaque* (I, 1, 1094 b 14 sq.) que "les choses belles et les choses justes qui sont l'objet de la politique donnent lieu à de telles divergences et à de telles incertitudes quelles semblent exister seulement par convention et non par nature". Mais cette dernière thèse n'est vraie qu'en apparence. Le philosophe politique doit se garder de procéder de façon apodictique, à la façon des mathématiciens, mais rien ne l'empêche de raisonner, même si c'est de façon encore schématique (*typoi*), à partir de ce qui se produit le plus souvent (*hos epi to polu*) (1094 b 19-21). De même, les hommes professent des opinions différentes sur le bonheur, que certains situent dans le plaisir, d'autres dans la richesse, d'autres dans les honneurs, d'autres enfin dans un Bien transcendant (*Eth. Nic.*, I, 2). Mais toutes ces opinions ne se valent pas, et Aristote s'en tient pour son compte à celles "qui sont le plus répandues et paraissent bien avoir un fondement rationnel (*echein tina logon*)" (1095 a 30). Aristote parvient à définir le bonheur d'une façon qui est susceptible de faire l'accord de tous: le bonheur "consiste dans une activité de l'âme conforme à l'excellence (*arete*) propre de l'homme et, en cas de pluralité d'excellences ou vertus, conforme à la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles) (*Eth. Nic.*, I, 6, 1098 a 16).

- III -

L'analyse précédente montre que, contrairement à ce que suggère Mc Intyre, rien n'indique que les vertus aristotéliennes correspondent à des modèles ou paradigmes liés à une certaine civilisation et susceptibles de varier d'une communauté à l'autre dans l'espace et dans le temps.

Je ne prendrai ici que l'exemple de la justice, important pour notre propos, puisque la justice est la vertu de l'ordre et, en particulier, de l'ordre politique. Sans pouvoir entrer ici dans le détail des analyses données par Aristote au livre V de *L'Ethique à Nicomaque*, je voudrais insister sur la portée universelle, universelle parce que naturelle, de la définition aristotélienne des espèces de justice. Il est vrai que, contrairement à ce qu'affirment les libéraux modernes, la justice est pour Aristote une vertu substantielle, plus fondamentale que les accords auxquels elle pourrait donner lieu. Les règles de justice ne sont pas le résultat d'une procédure contractuelle, par laquelle les hommes fixeraient les règles de leur vie en commun. Ces règles ne dérivent pas de la convention ni même d'un consensus spontané ou encore d'un contrat tacite, c'est-à-dire dans tous ces cas d'une procédure qui fonderait leur validité relative, elle-même révocable selon la même procédure (par exemple, la procédure du vote). Les règles de justice sont des normes, des *nomoi*, mais qui dérivent de *la physis*, c'est-à-dire de la nature des choses et de l'homme.

Ce caractère naturel, donc universalisable, résulte clairement du fait que la justice, dans ses deux formes proprement politiques, est fondée sur des principes mathématiques: celui de l'égalité géométrique ou proportion dans le cas de la justice distributive, et celui de l'égalité arithmétique dans le cas de la justice dite commutative ou correctrice (*diorthotike*)¹².

Dans le premier cas, il s'agit du principe selon lequel les biens dont dispose la cité et les fonctions sociales, ainsi que les honneurs qui leur sont attachés, doivent être répartis entre les citoyens proportionnellement à la valeur (*axia*) de chacun d'entre eux. Le principe est clairement mathématique, mais une certaine incertitude paraît être introduite dans son application par le recours à la variable de la "valeur". Loin de donner une définition objective de celle-ci, Aristote semble abandonner la définition de la valeur aux conceptions différentes que l'on s'en fait dans les différents régimes politiques: "Les



démocrates font consister la valeur dans la liberté, les partisans de l'oligarchie, soit dans la richesse, soit dans la noblesse de race, et les défenseurs de l'aristocratie, dans la vertu" (*Eth. Nic.*, V, 6, 1131 a 28). Ce texte pourrait paraître aller dans le sens d'un relativisme des règles de justice, tel que le soutient aujourd'hui Mac Intyre; on pourrait demander avec lui, dès qu'il est question de justice et de règles de droit rationnelles: *Whose justice? Which Rationality ?*¹³ et l'on pourrait défendre la thèse suivante: "Aucune tradition ne peut prétendre à une supériorité rationnelle sur une autre. Car toute tradition a sa propre idée, inhérente, de ce qu'est la supériorité rationnelle sur des sujets tels que la rationalité pratique et la justice, et les tenants de chaque tradition jugeront en fonction de cette idée... Tout débat rationnel fondamental ne peut avoir lieu qu'au sein d'une tradition et non entre des traditions différentes"¹⁴. Mais ce n'est pas ainsi que pense Aristote: si l'on prend l'exemple crucial des traditions liées à des régimes politiques -démocratie, oligarchie, aristocratie-, rien n'interdit de comparer, au nom d'une instance supérieure qui est le *logos*, ces différentes traditions et d'évaluer leur rationalité respective. Dans le cas présent il est probable qu'Aristote accorde une supériorité -indépendante de toute tradition particulière- à l'aristocratie, gouvernement des meilleurs, qui définit la valeur par la vertu. Même si dans la *Politique*, Aristote pondère un peu ce jugement en accordant la préférence à un régime mixte, la *politie*, mélange d'aristocratie et de démocratie, il reste que son but est d'établir une hiérarchie objective des constitutions, universellement valable, parce que détachée de tout préjugé lié à l'histoire et à la coutume.

C'est un autre problème de savoir si la pluralité des opinions n'a pas à être respectée dans une société que nous dirions alors démocratique. La pluralité légitime des opinions et des intérêts, que pour une part elles reflètent, trouve le lieu de son expression dans l'assemblée délibérante (*boule*). Mais la délibération (*bouleusis*) permet de dépasser cette pluralité: l'assemblée n'en reste pas à l'exposé des opinions adverses; après avoir entendu et comparé les arguments pour et contre, elle procède à un choix (*prohairesis*), qui est la décision univoque de faire ce qui paraît le plus raisonnable.

Dans le cas de la justice commutative ou corrective, la détermination mathématique de la règle est encore plus claire. Dans les relations entre personnes, toute lésion du droit doit être réparée par le juge sous la forme d'une égalisation. restitution s'il s'agit d'un vol, indemnisation s'il s'agit d'une blessure ou d'un meurtre et, dans les deux cas, punition du coupable pour compenser par la souffrance qui lui est infligée celle qu'il a fait subir à autrui. Aristote précise que, pour appliquer strictement cette règle, le juge doit juger de la même façon quelle que soit la qualité et le rang social de la victime et du coupable (V, 7, 1132 a 1-6). Il ne doit pas faire acception de personne et il traite les parties "comme égales", c'est-à-dire comme égales devant la loi. Alors même que la distribution des biens et des honneurs peut être arithmétiquement inégale, puisqu'elle tient compte de la valeur et du mérite inégaux des personnes, il existe une sphère, celle de la vie privée, où tous les hommes sont intrinsèquement égaux, porteurs des mêmes droits individuels et en particulier d'un droit égal pour tous à posséder et à se voir reconnus un certain nombre de biens élémentaires: l'intégrité physique, la vie, la santé, la propriété, la bonne réputation, le respect de soi-même. Au regard du droit à posséder ces biens élémentaires, il n'y a pas de discrimination légitime, ce qui interdit aussi bien les privilèges fondés sur la filiation ou sur la richesse que la prétention, avancée aujourd'hui par les communautaristes, d'accorder des surdroits ou des discriminations "positives" aux individus appartenant à des groupes minoritaires.

Resterait à analyser un passage souvent invoqué par ceux qui croient trouver chez Aristote une théorie du droit naturel concret, respectueux de la diversité des traditions et des circonstances et dès lors lui-même diversifié par opposition au droit naturel abstrait et universel invoqué par les théories modernes des droits de l'homme. C'est le texte du chap. 10 du livre V de *l'Ethique à Nicomaque*, qui distingue le juste ou droit politique (*dikaion politikon*) et le juste ou droit naturel (*dikaion phusikon*). Certains disent qu'il n'y a de juste que politique, c'est-à-dire propre à chaque cité, parce que les nonnes juridiques sont variables d'un pays à l'autre et paraissent donc posées par convention (*nomoi*) plutôt que fondées en nature (*phusei*). Aristote objecte à cette thèse que la variabilité ne s'oppose pas à la naturalité et que, à l'inverse, l'universalité peut n'être pas signe de naturalité: si l'ambidextrie était universalisée parmi les hommes par la contrainte d'une éducation contre nature, elle n'en serait pas naturelle pour autant. Inversement, les règles de droit, universelles dans leur principe, peuvent être particularisées dans leur formulation et au niveau des règles d'application, sans cesser pour autant d'être naturelles. Aristote semble vouloir dire que le droit positif, s'il ne peut se déduire du droit naturel, ne doit jamais être en opposition à celui-ci. Le droit positif occupe légitimement l'espace que le droit naturel ne détermine pas, parce que cet espace est indifférent à la nature et est dès lors abandonné sans inconvénient à la coutume: ainsi en est-il par exemple du montant de la rançon à payer pour la libération d'un prisonnier



ou -pour prendre un exemple plus actuel- de la forme ou du montant des impôts. Mais la diversité des législations fiscales d'un pays à l'autre ne contredit en rien le principe de droit naturel selon lequel le citoyen doit contribuer, à proportion de sa fortune, aux frais entraînés par la défense et l'administration de l'Etat. On comprend donc, conclut Aristote, que "les règles de droit qui ne sont pas fondées sur la nature, mais sur la volonté de l'homme, ne sont pas partout les mêmes, puisque la forme du gouvernement elle-même ne l'est pas". Aristote admet donc comme un fait la variété des constitutions, qui dépendent en partie de la coutume et de l'histoire propres des différents peuples, mais il ajoute aussitôt: "Pourtant il n'y a qu'une seule forme de gouvernement qui soit partout naturellement la meilleure" (V, 10, 1135 a 3-7)¹⁵.

Au moment même où il reconnaît une certaine diversité naturelle parce que fondée sur des différences naturelles de caractères et de situations des formes d'organisation de la vie sociale, Aristote maintient l'exigence téléologique d'une excellence unique, qui transcende au moins tendanciellement la diversité de fait.

La philosophie politique d'Aristote est une philosophie d'inspiration naturaliste, qui s'oppose clairement au formalisme et au procéduralisme des Modernes. Mais le naturalisme ne conduit pas nécessairement au relativisme. Car la nature n'est pas seulement un donné, qui serait en effet diversifié, mais un *telos*, qui chez l'homme, animal raisonnable, prend la forme d'une fin à atteindre en commun, d'une tâche collective à accomplir. Cette tâche et *le logos* qui en est l'instrument sont les mêmes pour tous les hommes.

Mais le *logos* aristotélicien -c'est là sans doute l'originalité de son concept par rapport à la raison des Modernes- ne parvient à l'universel que par les médiations de la parole échangée, de la délibération en commun sur les moyens, de la discussion raisonnable. C'est le *logos* lui-même qui se diversifie et se pluralise à travers la diversité des modèles arétologiques et des formes acceptables de constitution. Dès lors, il serait contraire à l'inspiration d'Aristote de vouloir figer cette pluralité proprement dialectique, parce que voulue par le *logos* lui-même, en une juxtaposition d'identités insulaires, monologiques et exclusives.

Notes

1) Cf. Fr. Volpi, art. "Philosophie pratique", in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, 1996, p. 1136.

2) Cf. aussi la très éclairante présentation du débat dans Maria Pilar González Altable, "Liberalismo vs. comunitarismo (John Rawls : una concepcion politica del bien)", in *Doxa*, 17-18 (1995), pp. 117-135.

3) Je traduis à la ligne 1253 a 28 le verbe *koinonein* par "communiquer", et non, comme le font d'autres traducteurs, par "appartenir à une communauté" (P. Pellegrin) ou "vivre en communauté" (J. Aubonnet). Si on l'entendait ainsi, le propos d'Aristote serait tautologique: seul un homme capable d'appartenir à une communauté peut appartenir à une communauté. Aristote dit plus: seul un homme capable de communiquer avec d'autres hommes, qui partagent la même capacité, peut avec eux constituer une communauté. C'est la communication qui fonde la communauté, non l'inverse. L'appartenance est la conséquence, non la cause, de la participation.

4) *Pol.*, III, 13, 1284 a 10-14. C'est une des raisons pour lesquelles "un dieu" n'a pas besoin de vivre en communauté (*Pol.*, I, 2, 1253 a 28-29).

5) *Pol.*, VII, 5, 1327 a 2 sq.

6) Sur le problème de l'unité constitutionnelle de la Grèce, telle qu'Aristote l'appelle de ses vœux, cf. V. Ehrenberg. *Alexander and the Greeks*, Oxford, 1938, et R. Weil, *Aristote et l'histoire*, Paris, 1960 (en particulier, pp. 411-415).

7) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, éd. Suhrkamp, vol. XIX, p. 225.

8) *Ibid.*, p. 228.

9) Cicéron, *De finibus*, IV, 13 (il s'agit d'un texte où Cicéron expose le point de vue des Péripatéticiens).

10) Cicéron, suivant ici Théophraste, le premier des disciples d'Aristote, illustre ce point par le paradigme de la vigne: la vigne, être naturel, mais dont la nature est inachevée, a besoin de culture et de soins (*cura*) pour produire les virtualités les plus hautes dont sa nature est capable. De même, l'homme a besoin de sagesse (*sapientia*) et de raison (*ratio*) pour réaliser sa nature (*De finibus*, IV, 14 et V, 14). On comprend par là que la cité se situe à l'intersection de la nature et de la culture: institution naturelle (l'homme est par nature un animal politique), elle n'en a pas moins besoin de la volonté et de l'intelligence des hommes pour devenir ce qu'elle est.



11) Une délibération préalable n'est pas requise pour fonder la cité. Aristote rejette la thèse d'Antiphon selon laquelle les lois seraient le résultat d'un contrat (*homologie*) (*Diels, Vorsokr.* 87 B 44, col. 1-2). Mais, si le cadre de la cité est bien donné par la nature, les décisions particulières que la cité a à prendre doivent faire l'objet d'un consensus au moins majoritaire consécutif à une délibération. Cf. P. Aubenque, "Aristote et la conception délibérative de la démocratie" in *The Concept of Democracy and its Problems*, Actes du VIIe Symposium de la FISP (Ankara, janv. 1998), éd. par I. Kuçuradi, Ankara, 1998.

12) Cf. P. Aubenque, "The twofold nature of justice according to Aristotle", in *Aristotle and Moral Realism*, ed. by P. Heineemann (The Keeling Colloquia I), Londres, 1995, pp. 354-7.

13) C'est le titre d'un ouvrage publié en 1988 par Alasdair MacIntyre (University of Notre Dame Press); trad. franç.: *Quelle justice? Quelle rationalité?*, Paris, 1993.

14) Ibid., trad., franç., p. 374.

15) Dans ce passage, j'entends désormais "partout" (*pantachou*) au sens obvie de : en tous lieux. J'avais d'abord essayé de donner à *pantachou* le sens distributif de "en chaque lieu" (ce qui justifierait une pluralité de constitutions, dont chacune serait à chaque fois naturellement la meilleure pour le peuple considéré). Mais je dois reconnaître aujourd'hui que cette interprétation s'accorde mal avec le contexte, qui admet la variabilité de ce qui est naturel, mais affirme l'unicité téléologique de ce qui est naturellement le meilleur. Cf. mon article cité à la note 12, p. 44, n. 13 et, dans le même volume, le commentaire de Troers Engberg-Petersen, pp. 55-56 (qui voit dans le passage discuté "one of the clearest statements in Aristotle of his moral realist position").

