

REVUE D'HISTOIRE

DES FACULTÉS DE DROIT ET DE LA CULTURE JURIDIQUE

LECTURES DE... N° 17 :

***L'EXCELLENCE MENACÉE : SUR LA PHILOSOPHIE
POLITIQUE D'ARISTOTE***
(Classiques Garnier, 2017)

de Pierre PELLEGRIN

Journée d'étude organisée le 17 juin 2024 à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne par Pierre Bonin, Ulysse Chaintreuil et Pierre-Marie Morel, textes mis en ligne le 20 janvier 2026.

Pour citer cet article : René de Nicolaÿ, « La participation politique est-elle un bien naturel ? », *Revue d'histoire des Facultés de droit*, 2025, Hors série *Lectures de...* n° 17 : *L'excellence menacée : sur la philosophie politique d'Aristote* (Classiques Garnier, Les anciens et les modernes – Études de philosophie, 2017), de Pierre Pellegrin, p. 37-46.

En ligne sur : <https://univ-droit.fr/recherche/actualites-de-la-recherche/manifestations/54590-lectures-de-n-17-l-excellence-menacee-sur-la-philosophie-politique-d-aristote-de-pierre-pellegrin>

LA PARTICIPATION POLITIQUE EST-ELLE UN BIEN NATUREL ?

René de NICOLAY

Post-doctorant en philosophie,
Ecole normale supérieure

Ma communication prend racine dans une question qui traverse *L'Excellence menacée*¹, celle de l'essence de la citoyenneté (un des sens de πολιτεία), qui définit le domaine politique. Pour Aristote, cette question est intimement liée à celles de la nature de la liberté et de l'égalité, puisque le régime politique, celui qui laisse le plus de place à l'exercice de la citoyenneté, est le régime approprié à des hommes libres et égaux.

Je tenterai d'abord, à la suite de Pierre Pellegrin, d'explicitier cette conception aristotélicienne de la citoyenneté. Je prendrai pour fil directeur les remarques d'Aristote sur la liberté, puisque l'égalité fonde le régime proprement politique. Dans un second temps, j'insisterai sur un certain nombre de tensions qui traversent cette conception, en tentant, là encore à l'école de *L'Excellence menacée*, de formuler des réponses.

À travers cette exploration, j'espère notamment faire un peu de lumière sur quelques usages contemporains d'Aristote. Dans le monde anglo-saxon en particulier, l'intérêt pour la pensée politique d'Aristote après-guerre vient en grande partie de la théorisation d'un « humanisme civique » par des historiens de la pensée politique (Hans Baron²) et des philosophes (Hannah Arendt³). Selon ces théoriciens, on trouverait chez Aristote les linéaments d'une conception « civique » ou « républicaine » de l'homme, selon laquelle ce dernier ne trouve son accomplissement que dans la participation

¹ P. Pellegrin, *L'Excellence menacée : sur la philosophie politique d'Aristote*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

² H. Baron, *The Crisis of the early Italian Renaissance : civic Humanism and Republican liberty in an age of Classicism and tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

³ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1988.

politique⁴. Sans liberté politique, conçue comme pouvoir de participation, l'homme n'est pas conforme à son essence. Cette idée est-elle aristotélicienne ? C'est la question à laquelle je tenterai de répondre. Pour y voir un peu plus clair, je propose de partir de la conception aristotélicienne de la liberté, qui fonde ses concepts de citoyenneté et de pouvoir politique.

I. La liberté chez Aristote

La valeur qu'Aristote attribue à la liberté politique ne peut être comprise qu'à la lumière de sa conception générale de la liberté. Deux ensembles de textes exposent cette conception.

A. Être libre, c'est être une fin en soi

Dans le premier ensemble de textes où Aristote thématise la liberté, il assimile la notion à celle de valeur intrinsèque. Cette idée apparaît dès le *Protreptique* (frg. 25 Düring) :

Il en va de même pour les pensées : sont libres celles qui doivent être choisies pour elles-mêmes (δι' αὐτὰς αἰρεται), tandis que celles qui ressemblent à des pensées serviles [sont conçues] en vue d'autre chose⁵.

Une pensée est libre lorsqu'elle n'a pas d'autre but qu'elle-même : elle a une valeur intrinsèque. La *Rhétorique* définit la liberté de la même manière : « il appartient à une personne libre de ne pas vivre pour quelqu'un d'autre » (*Rhet.*, 1367a33). Bien sûr, une personne libre peut (même doit) parfois agir pour les autres : par exemple, un citoyen doit agir pour la préservation du régime dans lequel il vit (πρὸς τὴν πολιτείαν, 1335a35). Mais il s'agit là d'une activité conforme à sa propre fin, à savoir la vertu politique. L'esclave, en revanche, n'a aucune chance d'atteindre la vertu humaine ; il doit

⁴ Pour une analyse de ce moment dans l'histoire de la pensée politique, voir M. Sonenscher, « Liberty, autonomy and republican historiography : civic humanism in context : Hannah Arendt, Hans Baron and the Atlantic republican tradition », *Markets, morals, politics : jealousy of trade and the history of political thought* (B. Kapossy, I. Nakhimovsky, S. A. Reinert et R. Whatmore éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 161-210.

⁵ Sauf mention contraire, les traductions sont les miennes.

donc (selon Aristote) être subordonné aux êtres humains qui le peuvent.

C'est dans la *Métaphysique* qu'Aristote exprime le plus nettement cette conception de la liberté comme caractéristique de ce qui est une fin en soi. En introduisant la « science première », Aristote souligne la valeur intrinsèque qu'elle possède :

Il est clair que nous ne la recherchons pas pour un autre usage, mais de même que nous appelons libre l'homme qui existe pour lui-même et non pour quelqu'un d'autre, nous appelons cette science la seule libre, car c'est la seule que l'on poursuit pour elle-même (*Met.*, 982b24-26).

La métaphysique est une science libre parce qu'elle est pratiquée pour elle-même. Aristote dit clairement qu'il la considère comme la seule science qui corresponde à cette description. Les autres sciences, comme les mathématiques ou la physique, ne permettent pas à ceux qui s'y adonnent directement d'atteindre le bien humain le plus élevé, la sagesse (*σοφία*), qui consiste en la contemplation des êtres les plus dignes.

L'ensemble des textes que je viens de citer indique donc une première caractéristique de la liberté selon Aristote : elle est le propre de ce qui est une fin en soi.

B. Être libre, c'est être capable de penser

Le deuxième ensemble de textes où Aristote développe sa conception de la liberté est, au livre I des *Politiques*, la théorie de l'esclavage naturel. Aristote définit ce qu'il faut, selon lui, pour compter comme une personne libre :

Tout ce qui est capable de prévoir par la pensée gouverne naturellement et agit en maître, tandis que tout ce qui est capable de travailler avec son corps est naturellement gouverné et esclave (*Pol.*, 1252a31-34).

Des passages ultérieurs indiquent que ceux qui « gouvernent naturellement » sont ceux qui sont naturellement libres (*Pol.*, 1254b27-31 ; 1254b39-a2). L'adverbe (« naturellement », *φύσει*) est essentiel ici, car certains sont libres de par leur statut sans l'être naturellement. Pour l'être naturellement, il faut avoir des capacités

cognitives (la pensée, *διάνοια*), en particulier délibératives (la prévoyance, *προορᾶν*).

Quelle est la relation entre cette conception, qui conditionne la qualité d'homme libre à la possession de capacités cognitives, en particulier la prévoyance, et la précédente, qui identifie la liberté à la possession d'une valeur intrinsèque ? Le lien le plus probable, à mon sens, réside dans l'idée que l'exercice de la pensée, tant dans la délibération que dans la tâche plus exigeante de la contemplation, est fondamental pour le bien de l'homme. Aristote estime que les deux formes d'exercice de la pensée ont une valeur intrinsèque pour l'être humain. Toutes deux sont constitutives de la finalité humaine, la vertu, qui a une composante pratique et une composante théorique.

Puisque la vertu est la seule chose qui ait une valeur intrinsèque pour les êtres humains, et puisque seules les activités qui ont une valeur intrinsèque sont libres, alors les pratiques vertueuses et les activités cognitives qui les sous-tendent sont les seules activités libres que les êtres humains peuvent exercer. Mais si la finalité humaine implique essentiellement l'exercice de la pensée, tant pratique que théorique, alors les êtres humains ont intérêt à exercer et à développer leurs capacités de réflexion. Les situations dans lesquelles des êtres humains aptes à penser se voient refuser la possibilité d'exercer et de développer leur pensée sont donc injustes.

Un gouvernement politique, c'est-à-dire un gouvernement qui s'exerce sur des hommes « libres » (*Pol.*, III, 4, 1277b7), doit donc respecter les deux caractéristiques de la liberté dégagées jusqu'ici : il doit exister dans l'intérêt de ces personnes, qui sont des fins en soi, et promouvoir l'exercice de leur pensée. Il reste à expliciter ces deux aspects du gouvernement politique : gouvernement dans l'intérêt des gouvernés, et gouvernement participatif. On pourra alors constater leur tension.

II. La liberté politique chez Aristote

Le gouvernement politique doit donc prendre en compte la liberté des gouvernés sous les deux aspects que nous venons d'évoquer : il doit les considérer comme des fins en soi, et donc viser leur intérêt supérieur ; il doit permettre l'exercice de leurs facultés de penser, notamment de délibération. On va voir que la participation

politique des citoyens remplit sans conteste la seconde caractéristique : elle permet aux citoyens libres d'exercer et de développer leurs facultés délibératives. Je voudrais toutefois montrer que cela ne suffit pas pour justifier son extension maximale : il existe d'autres moyens, pour un pouvoir vraiment politique, de favoriser la vertu des citoyens et de les traiter, ainsi, comme des fins en soi.

A. Le gouvernement politique s'exerce dans l'intérêt des gouvernés

Pour Aristote, le pouvoir politique est par définition un pouvoir exercé sur des personnes libres. Or la seule façon de gouverner des personnes libres, qui sont des fins en soi, c'est de gouverner dans leur intérêt. Comme Aristote le dit au livre VIII des *Politiques* :

Il y a le gouvernement dans l'intérêt du gouvernant et le gouvernement dans l'intérêt du gouverné [...]. Le premier est despotique, le second s'applique aux personnes libres (*Pol.*, 1333a3-6).

Traiter les gouvernés comme des personnes libres signifie gouverner dans leur intérêt. Or, l'intérêt des gouvernés est leur bonheur. Le bonheur résidant avant tout dans l'exercice de la vertu, tant pratique que contemplative, le but du pouvoir politique est de favoriser la vertu des citoyens.

Cependant il existe plusieurs manières de favoriser cette vertu. Il y a, d'abord, la fonction pédagogique de la législation : la loi, selon Aristote, éduque les citoyens à la vertu. Elle le fait en définissant un curriculum éducatif, ainsi que par l'ensemble de ses dispositions, des lois sur la propriété au système pénal. Il y a, ensuite, la participation politique elle-même. Comme Terence Irwin, notamment, l'a proposé, l'exercice de la citoyenneté et des fonctions délibératives qu'elle implique étend le champ de la délibération du citoyen⁶. Un citoyen appelé à délibérer sur des questions comme l'extension ou la restriction de la citoyenneté, la redistribution des richesses, la guerre et la paix, exerce sa réflexion éthique, la développe, relie ses activités quotidiennes à ces enjeux plus larges.

⁶ T. Irwin, « The good of political activity », *Aristoteles' Politik, Symposium Aristotelicum XI* (G. Patzig éd.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 73-98.

Je distingue ici « exercice » et « développement » des capacités de délibération, mais tous deux bénéficient de la participation politique. On peut en effet penser que, pour Aristote, l'homme libre a intérêt à *exercer* ses capacités de réflexion éthique à grande échelle, c'est-à-dire dans le cadre d'une délibération politique, de même que la valeur des biens extérieurs (famille, amis, richesse) réside en partie dans le fait qu'ils permettent la pratique de la vertu à plus grande échelle. Mais on peut également penser que la délibération politique *développe* les capacités de réflexion éthique des citoyens : elle les confronte à de nouvelles situations, leur fait réaliser de possibles conflits entre plusieurs valeurs, affine leur connaissance des réalités de la cité. Parce que la participation politique permet aux citoyens à la fois d'exercer et de développer leur faculté de délibération, on peut donc penser qu'elle est nécessaire pour que l'homme réel soit conforme à son essence. Je cite ici Pierre Pellegrin :

De ce point de vue essentiel, l'homme a des droits qui encadrent sa citoyenneté : si on lui dénie la liberté ou le droit de donner son avis par son suffrage sur les affaires de la cité, on le prive d'une partie de son essence⁷.

Cependant, comme Terence Irwin et Pierre Pellegrin l'ont remarqué, il existe des limites à l'exercice de la délibération des citoyens. Prenons, par exemple, le cas d'une épidémie. Si, en 429, le corps médical présent à Athènes avait, dans sa quasi-unanimité, conseillé la même solution pour limiter la diffusion de la peste, il aurait été déraisonnable, de la part du peuple athénien, de vouloir prendre le temps d'acquérir la même expertise dans le simple but d'exercer à plus grande échelle et de développer ses facultés de délibération. Il reste donc à voir comment l'objectif d'exercice et de développement des capacités délibératives est compatible avec le recours à l'expertise pour les affaires de la cité.

Une autre limite, énoncée quant à elle par Tim Duvall et Paul Dotson⁸, soulève un autre problème : Aristote répète, en particulier au livre III des *Politiques*, que le premier critère qui légitime l'exercice du pouvoir est la vertu. Or la délibération, tout comme le jugement,

⁷ *Op. cit.* p. 194.

⁸ T. Duvall et P. Dotson, « Political Participation and "Eudaimonia" in Aristotle's *Politics* », *History of Political Thought*, 19, 1998, p. 21-34.

sont des formes d'exercice du pouvoir. Si la participation politique est un bien en ce qu'elle développe et étend les facultés délibératives des citoyens, comment des individus qui ont encore à apprendre peuvent-ils légitimement l'exercer ? Comment la participation politique peut-elle à la fois requérir et développer la vertu ?

Ces questions appellent une mise au clair de la question suivante, plus fondamentale : le gouvernement politique, pour Aristote, est-il un gouvernement par tous, sur tous les sujets ?

B. Le gouvernement politique : un gouvernement par tous ?

Pour Aristote, le pouvoir politique est, par définition, un pouvoir sur des hommes « libres et égaux » (*Pol.*, 1255b20). Des hommes qui ne répondent pas à la description de l'esclave naturel sont « libres et égaux » dans la mesure où ils sont tous pourvus de la capacité de se gouverner eux-mêmes.

Dans un gouvernement politique, exercé sur des hommes libres et égaux, il peut toutefois subsister des degrés de capacité délibérative. Comme le rappelle Pierre Pellegrin :

Rien ne décrit mieux cette situation que la boutade de George Orwell selon laquelle tous les hommes sont égaux, mais certains sont plus égaux que d'autres. Dans toutes les cités, en effet, même les plus démocratiques, l'ensemble des pouvoirs n'est pas conféré à tous les citoyens⁹.

Il faut donc qualifier la liberté et l'égalité dont parle Aristote, et distinguer plusieurs situations.

1. La première situation est celle du maître « naturel » par rapport à l'esclave « naturel » lui aussi ; elle suppose une capacité, même faible, de se gouverner soi-même, c'est-à-dire une capacité de délibération.

2. La deuxième situation envisage la réunion de plusieurs « maîtres » dans une cité, c'est-à-dire une situation politique, au sens le plus large. Parce qu'ils sont naturellement libres, et égaux au sens où ils passent tous le test de la liberté naturelle, le gouvernement qui convient à ces maîtres réunis est celui qui mérite, plus que tous les autres, le nom de gouvernement politique, au sens le plus strict : la

⁹ *Op. cit.*, p. 196-197.

πολιτεία. Tous ces citoyens auront le droit de remplir le rôle qu'Aristote attribue à la multitude en *Politiques*, 3, 11, celui de rassembler les points de vue pour juger des cas particuliers. La rationalité de ces hommes naturellement libres est suffisante pour que leur contribution à la délibération commune soit intéressante. Mais si certains sont un peu plus compétents, en général ou dans un domaine particulier, ils mériteront de se voir attribuer des magistratures, des ἀρχαί. La fonction première d'une ἀρχή est en effet de servir l'intérêt des citoyens : ce n'est que très secondairement qu'elle pourrait être envisagée comme un outil d'éducation civique et éthique pour celui qui l'exerce, de même que sa fonction de τιμή¹⁰, de marque d'honneur revendiquée par différentes sections de la population (les riches, les nobles, les hommes de naissance libre) est tout à fait secondaire.

3. Il existe un troisième cas de figure, évoqué par Aristote en *Politiques*, 1325b10-12 : si, dans une cité de « maîtres », c'est-à-dire d'hommes pourvus des capacités délibératives suffisantes pour se gouverner eux-mêmes, devait apparaître un individu d'une vertu exceptionnelle, le régime devrait alors devenir non plus une πολιτεία, mais une monarchie. Tant que le pouvoir d'un tel monarque serait exercé dans l'intérêt des citoyens, c'est-à-dire en vue de leur bonheur et de leur vertu, ces derniers seraient toujours traités comme des personnes libres. Il faut supposer, je crois, que le progrès vers la vertu rendu possible par le gouvernement de ce monarque serait plus grand que celui que connaîtraient ses sujets si, en l'absence de ce monarque, ils délibéraient sur leurs propres affaires. En ce sens, comme l'a montré Pierre Pellegrin, un tel gouvernement vise sa propre perte : en développant la vertu des citoyens « passifs », le roi les rend davantage capables de devenir des citoyens « actifs » et de le remplacer. Il n'en reste pas moins que leur « liberté naturelle » est compatible avec l'exercice du pouvoir politique par un seul.

Ainsi, pour Aristote, un régime politique, qui vise à mener sa population libre vers sa fin propre – la vertu et le bonheur – est compatible avec différents degrés de participation populaire : délibérer à l'assemblée ou dans les tribunaux permet de développer

¹⁰ Aristote admet que les charges politiques puissent être considérées comme telles : voir *Éthique à Nicomaque*, 1123b20-21 et *Politiques*, 1281a31.

sa sagesse pratique, mais la vie politique a d'autres moyens de favoriser la vertu des citoyens – par exemple le gouvernement très sage d'un individu exceptionnel. Traiter les citoyens comme des personnes libres n'implique pas nécessairement de leur confier les rênes de la cité.

On voit ici comment Aristote prend ses distances vis-à-vis d'une certaine conception de la liberté, courante depuis l'avènement de la démocratie athénienne, selon laquelle une personne n'est pas libre si elle ne participe pas au gouvernement¹¹. Pour Aristote, la liberté est coextensive avec la possession de facultés délibératives qui rendent pour ainsi dire éligible au bonheur. Une personne pourvue de telles facultés doit être gouvernée en vue du bonheur humain, c'est-à-dire de la vertu : elle doit être traitée comme une fin et non uniquement comme un moyen vers le bonheur d'autrui. Pour un individu, la participation à la délibération civique est un moyen d'exercer et de développer cette capacité pour la vertu et le bonheur : à ce titre, elle est un chemin à privilégier pour traiter effectivement la personne comme une fin. Mais ce chemin ne doit pas toujours être emprunté s'il fait obstacle à d'autres voies, plus rapides, de progrès vers la vertu – le cas par exemple de la monarchie de l'individu excellent. Quant aux *ἀρχαί*, elles ne sont que très secondairement un outil d'éducation civique et éthique pour ceux qui les exercent : leur fin est avant tout de servir l'intérêt des citoyens dans leur ensemble.

Conclusion : Aristote et les limites de la liberté de participation

Ces remarques permettent de préciser la conception aristotélicienne de la liberté et ses liens avec celle de la démocratie athénienne.

Pas plus que, pour Aristote, la liberté du maître ne justifie qu'il lui soit donné une marge d'indépendance privée sur laquelle la cité n'aurait pas droit de regard, les capacités de délibération qui le distinguent de l'esclave ne suffisent pas à légitimer sa participation politique. Aristote reproche aux démocrates, en *Politiques*, VI, 2, de commettre précisément ces deux erreurs : croire que le statut libre légitime à la fois la minimisation du contrôle de la cité sur la vie

¹¹ Il critique explicitement cette conception en *Politiques*, VI, 2 (1317a40-1317b16).

privée, et une participation politique sur un pied d'égalité avec les autres « maîtres naturels ». Les démocrates font l'erreur de regarder tout écart par rapport à ces deux exigences comme une forme d'esclavage. Or, d'une part, l'immixtion de la cité dans la vie privée des citoyens n'est pas un asservissement, mais une planche de salut ; d'autre part, l'inégalité de pouvoir dans la cité n'est pas une marque de despotisme, un avatar à peine atténué de l'inégalité constitutive de la relation maître-esclave ; si elle est justifiée par l'inégalité des expertises, des capacités de jugement et plus largement des degrés de vertu, elle est plutôt la condition pour que les citoyens soient traités comme des hommes libres en étant amenés vers l'excellence et le bonheur.

Si, donc, la théorie politique d'Aristote offre bien des ressources pour penser un « humanisme civique », dans la mesure où elle conçoit effectivement la participation politique comme un moyen privilégié d'exercer et de développer la délibération et la vertu, elle encadre cette participation dans des limites, la reconnaissance de la capacité supérieure de certains individus. Elle offre donc une voie pour concilier défense de la participation populaire et justification du rôle d'une élite légitime. Avoir montré cet équilibre de la pensée aristotélicienne de la participation n'est pas le moindre service que nous a rendu *L'Excellence menacée*.