

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 : Jean-Marie Denquin, « Aristote et la politique moderne », *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. 63-82.

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>

ARISTOTE ET LA POLITIQUE MODERNE

Jean-Marie DENQUIN
Professeur émérite de droit public,
Université Paris Nanterre

Dans les années cinquante, la science politique avait le vent en poupe. Elle était censée renouveler le droit constitutionnel qui semblait, pour des raisons différentes mais convergentes, à bout de souffle. Comme toute discipline nouvelle, elle se cherchait des ancêtres prestigieux. Trois auteurs étaient régulièrement invoqués, Aristote, Machiavel et Montesquieu, trinité aussi prestigieuse qu'improbable. Le premier y était évidemment réduit à l'auteur de « la » *Politique* – singulier en lui-même porteur d'équivoques.

Un témoignage intéressant de cette approche, réductrice et même mutilante, peut être trouvé dans le livre de Marcel Prélot, *Politique d'Aristote*, qui inaugure, en 1950, la *Bibliothèque de la Science Politique* créée avec Boris Mirkine-Guetzévitch. Ce livre mériterait une analyse détaillée, qui ne saurait évidemment être entreprise ici. Quelques observations sur l'orientation générale de l'ouvrage peuvent cependant s'avérer utiles pour introduire à la problématique esquissée dans cette communication.

Prélot distingue « quatre manières au moins d'approfondir la *Politique* ». La première est philologique et littéraire. La seconde est historique. La troisième est philosophique. Mais

la quatrième est politique : elle envisage ce traité des gouvernements dans sa signification actuelle ; elle le met en relation avec les catégories de la théorie générale de l'État, avec les règles du droit constitutionnel et les acquisitions de la sociologie ; elle a le souci moins de ce que furent Aristote et son ouvrage que de ce qu'ils ont encore à nous dire¹.

¹ *Politique d'Aristote* (textes français présentés et annotés par Marcel Prélot), PUF, 1950, p. XV. On peut remarquer la définition restrictive de l'ouvrage comme « traité des gouvernements » et l'allusion à une « théorie générale d'État ».

La méthode mise en œuvre par Marcel Prélot est cohérente avec cette approche. Il choisit de reproduire la « version établie en 1803 par Charles Million, professeur de légistique et de langues anciennes à l'École centrale du Panthéon », qu'il juge plus élégante, moins lourde et plus exacte que les autres. Il ne s'est cependant pas interdit « de rectifier ou de rajeunir Million à l'aide de ses successeurs et du texte grec [...] chaque fois que la clarté des idées ou la compréhension des institutions nous a paru le demander »².

Cette démarche est d'autant plus légitime qu'elle s'autorise d'un constat :

la plupart des historiens s'accordent pour estimer que l'œuvre n'est pas d'Aristote lui-même, que c'est le cahier de notes d'un de ses élèves, reproduisant la pensée et certaines expressions du maître, mais gardant l'imperfection nécessaire d'un enseignement oral lorsque, transposé par un disciple, il se voit figé dans une forme cursive.

La manière dont les étudiants actuels prennent des notes n'incite-t-elle à supposer que la pratique des anciens n'était pas meilleure ? Par conséquent

il convenait d'abord de dégager un plan actuel de la *Politique* avec quatre divisions fondamentales : du *gouvernement domestique*, du *citoyen* et de *l'État*, du *gouvernement politique*, des *révolutions* et du *maintien des régimes* ; de distribuer ensuite, selon cette disposition naturelle mais nouvelle, les diverses matières, d'abandonner au passage les transitions fastidieuses et appuyées [...] ; en bref, de donner aux pages du vieux maître tous les soins qui en faciliteraient aux Français d'aujourd'hui l'accès et l'assimilation³.

Marcel Prélot fut un grand constitutionnaliste et un grand historien du droit constitutionnel français. Mais cela n'implique évidemment pas qu'il ait été un grand interprète de la pensée d'Aristote. L'évocation de son ouvrage vise surtout à mettre en lumière l'écart entre une présentation de la pensée d'Aristote à des fins pédagogiques au milieu du XX^e siècle et ce qui constitue à nos

² *Ibid.*, p. XXVII. On pourrait soutenir à l'inverse que l'intérêt de l'histoire est de nous montrer ce que nous sommes par différence et non par ressemblance. Projeter sur le passé les valeurs du présent aboutit à caricaturer l'un et l'autre.

³ *Ibid.*, p. XXVI-XXVII.

yeux une réflexion authentiquement scientifique sur l'œuvre du Stagirite.

Or, si, dans la perspective qui est la sienne, l'approche de Prélôt est sans doute logique, elle conduit néanmoins à privilégier dans l'œuvre d'Aristote ce qui peut se traduire, ou semble du moins se traduire, en langage contemporain. Elle néglige en revanche la dimension proprement historique des phénomènes décrits et des concepts mobilisés. Cette approche antihistorique est un puissant vecteur d'anachronismes et de contresens dans la mesure où elle confond ce qu'il faudrait distinguer. En outre elle tend, comme le font encore beaucoup d'analyses contemporaines de la pensée politique d'Aristote, à couper autoritairement celle-ci de sa pensée tout court. Or l'ouvrage de Pierre Pellegrin montre l'intérêt majeur de la démarche inverse, qui consiste à comprendre *Les Politiques* non comme un domaine à part et directement comparable aux problématiques actuelles, mais comme l'application à un domaine spécifique de la philosophie d'Aristote, autrement dit de ses conceptions logiques, biologiques et morales.

Seule une approche de ce type permet d'esquisser une comparaison entre ce qu'Aristote entendait par « politique » et ce que nous entendons par là. La vision de Prélôt, et de quelques autres, tend à suggérer que le mot désigne dans les deux cas, à quelques nuances près, la même réalité. Si l'on n'admet pas ce postulat – comment pourrait-on l'admettre ? – il apparaît nécessaire de comprendre la pensée politique d'Aristote en le remplaçant dans son temps mais également dans son œuvre. Il faut aussi préciser ce que nos contemporains mettent, plus ou moins clairement et consciemment, sous le mot, sans cesse allégué, rarement défini, de « politique ».

La comparaison entre ces deux univers mentaux demeure cependant difficile pour d'évidentes raisons. Outre l'écart historique et la difficulté de théoriser les phénomènes en question, on se heurte au fait que, dans les langues modernes et notamment en français, le mot « politique », substantif et adjectif, assume une polysémie plus grande que son équivalent grec. Dans la langue d'Aristote, la

tétralogie *polis*, *politès*, *politicos*, *politeia*⁴ manifeste clairement une référence centrale et suggère une articulation conceptuelle évidente à partir du premier terme. On doit toutefois observer que le mot *politeia* est lui-même polysémique : il signifie parfois « droit de cité »⁵ ou « ensemble des citoyens », désigne parfois la *constitution* comme organisation immanente à toute cité mais aussi un *type particulier* d'organisation. Aristote signale lui-même l'opposition des deux derniers sens :

il y a une cinquième sorte [de constitution] qu'on appelle du nom commun à toutes (on l'appelle en effet « gouvernement constitutionnel »), mais comme elle ne se rencontre pas souvent, elle reste cachée à ceux qui s'efforcent de dénombrer les espèces de constitutions et, comme Platon, ils n'ont recours qu'aux quatre susdites [monarchie, oligarchie, démocratie, aristocratie] dans leurs études sur les constitutions⁶.

Certains traducteurs rendent compte de ce fait et réservent le mot « constitution » pour désigner le cas général, tout en employant pour nommer la cinquième catégorie d'Aristote le terme *politie* ou, comme dans le passage cité, *gouvernement constitutionnel*.

Mais en français, l'usage du mot « politique », substantif et adjectif, bien que directement issu du grec, suscite un plus grand éventail de significations. Explorer celui-ci est indispensable pour percevoir l'écart qui existe entre ce que nous qualifions de « politiques » et les phénomènes auquel Aristote applique ce terme. Même s'il existe une certaine convergence de signification entre ces deux usages, les concepts auxquels ils réfèrent n'ont pas une extension identique : des termes apparemment semblables n'ont pas les mêmes sens. Il faut donc raisonner à l'inverse de Prélôt, refuser de tenir *a priori* pour proche ce qui paraît proche ou d'affirmer que ce qui paraît lointain est en réalité proche. La rigueur scientifique ne peut être sacrifiée aux commodités pédagogiques ni aux facilités de

⁴ On ne considère pas ici le mot *politis*, que le dictionnaire de Bailly traduit d'abord pertinemment par *habitant de la cité*. Le terme « citoyenne », mentionné ensuite, serait, dans ce contexte, manifestement équivoque.

⁵ Par exemple Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, VI, 104.

⁶ *Les Politiques*, IV, 7, 1293a-b (P. Pellegrin trad.), dans Aristote, *Œuvres complètes*, Flammarion, 2022, p. 2422.

la vulgarisation. Elle exige de prendre en compte la distance historique.

Qu'entend-on aujourd'hui par « politique », substantif et adjectif ? Tout le monde croit le comprendre. Mais l'utiliser, même correctement, n'implique pas qu'on sache en déterminer l'extension et en distinguer les nuances. Le mot, bien qu'unique, est pris en plusieurs sens, qui divergent parfois – ce qui suscite des confusions et parfois se contaminent – ce qui engendre des ambiguïtés. Si l'on entend opérer une comparaison pertinente avec d'autres époques historiques, des distinctions sont nécessaires.

Une première dichotomie oppose les emplois référentiels et différentiels du terme.

L'usage référentiel concerne essentiellement le substantif : « la politique » est un certain type d'activité sociale, que l'on pratique ou que l'on observe. On peut dire d'un individu qu'il *fait* de la politique ou qu'il *s'intéresse* à la politique. L'emploi différentiel concerne plutôt l'adjectif. On ne se borne pas ici à *caractériser* un objet en exhibant ses traits spécifiques, mais on vise à le *catégoriser* en le présentant comme spécimen d'un genre, qui doit donc comprendre d'autres espèces.

Il va de soi d'ailleurs que ces usages ne sont pas étanches. Évoquer *la politique* implique l'existence de phénomènes non politiques : la caractérisation implique déjà de postuler des caractères objectivement distincts – un objet s'oppose à un autre – tandis que la catégorisation est souvent porteuse de jugements, positifs ou négatifs – une valeur s'oppose à une antivaleur ou l'inverse. La caractérisation peut donc influencer la catégorisation, et le contraire n'est pas moins vrai.

L'usage *référentiel* se présente sous plusieurs formes. Il peut faire allusion à un domaine où s'exerce l'activité, ou à un individu qui exerce l'activité. Dans le premier cas on parlera de « la politique des transports », « la politique de l'énergie », « la politique de la ville ». Dans le second on parlera de la politique de Richelieu, de Clemenceau, etc. Mais il arrive aussi que le mot « politique » exprime un pur jugement de valeur, toujours négatif. « C'est de la politique ! » n'est pas un constat, mais une accusation. La preuve en est que, si le jugement se veut positif, on devra le signifier par l'adjonction d'un adjectif et le choix d'une intonation adéquate : il faudra dire « c'est

de la grande politique ! » d'un ton pénétré, afin de faire entendre que la formule n'est pas ironique.

Dans ces divers cas, on observe que le substantif « politique » est susceptible d'être remplacé par des synonymes ou des termes à peu près équivalents. On peut évoquer une « gestion » des transports ou de l'énergie : un problème se trouve objectivement posé, et les personnes qui s'en occupent définissent et appliquent un traitement adéquat. On peut parler de la « stratégie » de Richelieu ou de Clemenceau pour désigner les moyens que ces messieurs ont mis en œuvre pour tenter d'atteindre les buts qu'ils se sont fixés. Dans le cas d'un jugement de valeur négatif, des termes d'un registre moins élevé viennent aisément à l'esprit : « combine », « magouille », etc. Quant à un jugement positif, il admet toutes les formes de louange...

Il en va autrement dans l'hypothèse où le terme, employé comme adjectif, est utilisé en un sens *différentiel*. Ici, on ne fait pas allusion à un domaine dont l'extension est, à tort ou à raison, supposée connue : on oppose, à d'intérieur d'un domaine considéré, un objet *politique* à un objet qui ne l'est pas. Mais cette opposition ne s'applique pas à tous les domaines d'objets. Pertinente dans certains cas, elle ne saurait l'être dans d'autres : le qualificatif « politique » y paraîtrait incongru. La question est donc de savoir quels substantifs admettent et quels ne permettent pas, sauf paradoxe ou contexte particulier, de se voir associer l'adjectif « politique ». Un conflit, un discours, un homme, un procès, une carrière, un ami peuvent être *politiques*, car il existe des conflits *sociaux*, des discours *de réception* à l'Académie Française, de *simples particuliers*, des procès *de droit commun*, des carrières *professionnelles*, des amis *personnels*. En revanche un *parapluie politique* paraît étrange. Ici, le qualificatif, peu compatible avec le substantif auquel il est associé, ne s'oppose clairement à rien.

Il existe deux catégories d'objets, dont l'une admet le clivage *politique/non politique*, dont l'autre l'exclut. Il existe donc bien un *domaine politique*. Celui-ci peut être défini comme l'ensemble des phénomènes susceptibles d'être normalement inclus, à une époque donnée, dans la première catégorie. Loin d'être une essence naturelle et transhistorique, cette classification est le produit changeant d'une histoire, où alternent des processus de *politisation* – des objets tenus pour non politiques le deviennent – et de *dépolitisation* – des questions disputées, voire hautement conflictuelles, cessent d'être regardées

comme politiquement pertinentes. Le domaine politique n'est pas la prise de conscience d'un devoir-être où la promulgation d'un décret : il ne peut être qu'empiriquement constaté.

On comprend ainsi pourquoi, dans l'usage différentiel, il n'est pas possible de substituer un terme approximativement équivalent à l'adjectif « politique ». D'une part les oppositions binaires où il est impliqué se modifient dans la diachronie. D'autre part les antonymes qui permettent de circonscrire les phénomènes politiques sont également variables dans la synchronie : on peut opposer, par exemple, un « conflit social » à un « conflit politique », mais on ne peut opposer un « procès social » à un « procès politique ». « Un homme politique » est banal, « un homme social » n'aurait guère de sens, « une carrière politique » est clair, « une carrière sociale » sonnerait bizarrement. Le contraire d'« un ami politique » n'est pas un « ami social », mais un véritable ami, car l'adjectif, ici, est dépréciatif : il insinue que l'amitié en question *n'est que* politique. Et si l'on peut trouver un sens à l'expression « discours social », c'est au prix d'un changement de sens du mot *discours*, qui passe du médium (discours proféré) au contenu (message, plaidoyer ou idéologie à caractère social).

Le même phénomène est d'ailleurs observable dans la diachronie. « Animal *politique* » offre un exemple parfait de ce processus : pris au pied de la lettre, la formule paraît aujourd'hui étrange. Elle ne devient intelligible que si l'on restitue à l'adjectif la signification qu'il possédait en grec, animal *qui vit dans une cité*, c'est-à-dire qui n'est pas seulement *grégaire* mais « ont une œuvre commune à tous »⁷.

Peut-on néanmoins trouver un caractère commun aux usages contemporains et courants du mot « politique » en français ? Non une essence, puisque celle-ci n'existe pas, mais un caractère spécifique, immanent et implicitement prêté à l'objet ? Si l'on écarte les purs jugements de valeur, il semble qu'un tel caractère pourrait être trouvé dans l'idée de *choix*. La possibilité d'un choix paraît une condition nécessaire, quoique non suffisante, à la qualification politique d'un phénomène.

Il existe en effet des *choix politiques*, ce qui implique la possibilité de choix non politiques. Mais si l'on entend substituer à l'adjectif

⁷ Aristote, *Histoire des animaux*, I, 1, 488a (P. Pellegrin trad.), *Ibid.*, p. 1132.

« politique » un autre terme général et contraire, aucun ne se présente à l'esprit. Pour faire entendre par contraste le sens et la portée de « choix politique », « choix social » serait inadéquat. Et si l'on parle de « choix apolitique », le recours à ce terme est significatif : en raison de son caractère fortement polysémique, l'adjectif n'admet pas d'autre antonyme que sa pure négation. Il constate l'existence d'un domaine et manifeste l'unité d'un champ mais signale par là même, implicitement, qu'on ne peut le définir de manière positive, c'est-à-dire référentielle : l'emploi du terme *montre* l'existence et l'unité d'un objet mais s'avère incapable de *dire* positivement ce qu'elles sont autrement qu'en se réitérant lui-même.

La notion de choix paraît cependant de nature à éclairer positivement les emplois du mot « politique ». On vient d'observer qu'il existe des choix qui ne sont pas politiques, mais, à l'inverse, toute politique postule la possibilité d'un choix. Ce qui signifie deux choses, distinctes mais inséparables. Premièrement, il existe une alternative objective entre deux ou plusieurs solutions : on peut faire *ceci* ou *cela*, viser *tel* objectif ou *tel autre*. Deuxièmement, le choix entre ces options peut être opéré par un ou plusieurs êtres humains. Si l'une de ces conditions n'est pas remplie, l'événement qui va se produire appartient au domaine de la nécessité, autrement dit de la nature ou de la fatalité. Seule l'affirmation, véridique ou mensongère, réaliste ou fantasmée, selon laquelle *quelqu'un* y peut *quelque chose* fait entrer l'objet dans le domaine de la politique. *Politiser*, c'est donc affirmer, à tort ou à raison, qu'une marge de manœuvre existe ; *dépolitiser*, c'est à l'inverse montrer, à raison ou à tort, que l'on ne *peut* rien faire ou que l'on ne *doit* rien faire, parce que toute intervention conduirait à un résultat moins favorable que l'existant.

Dépolitiser un phénomène, c'est montrer inversement qu'aucune alternative n'existe, ou que les alternatives possibles échappent au pouvoir des hommes. Dans le premier cas, l'analyse des données objectives montre qu'il n'existe une seule solution, praticable ou rationnelle, dans le second on ne peut que s'incliner devant la puissance de la nature. La deuxième hypothèse a longtemps été considérée comme indiscutable : les dirigeants politiques ne pouvaient en principe être accusés des catastrophes naturelles, d'une épidémie ou d'une famine, qui étaient attribuées au hasard ou au châtement divin. La première, en revanche, a fait l'objet de

constructions idéologiques complexes : le libéralisme économique a ainsi tenté de convaincre les peuples que le pouvoir politique ne devait pas intervenir dans l'économie car la main invisible du marché produirait toujours un équilibre globalement plus satisfaisant que ne le ferait une intervention de la puissance publique. La technocratie et ses diverses déclinaisons actuelles affirment qu'à toute question pratique – choix d'un tracé d'autoroute, d'une source d'énergie, etc. – existe une réponse et une seule. Une étude objective des données factuelles, des coûts impliqués, des répercussions sur l'environnement, permet, au-delà des controverses politiques, de choisir la solution rationnelle. Celle-ci s'impose donc objectivement. Il n'est pas question ici de discuter la pertinence de ces théories, mais seulement d'observer qu'elles visent à supprimer la politique en niant la possibilité du choix.

Une deuxième dichotomie doit toutefois être prise en compte. Celle-ci n'oppose plus des sens référentiels et des sens différentiels. Elle se situe exclusivement dans la première catégorie, car elle oppose « *la* politique » et « *le* politique ». Longtemps employée, cette distinction n'est plus guère évoquée aujourd'hui. Elle est pourtant pleine de sens, puisqu'elle manifeste le contraste entre « la politique » au sens courant, c'est-à-dire la politique que l'on *pratique*, et la *théorie* politique, ou du moins l'effort tenté pour *penser* la politique et pas seulement la *raconter*, la *soutenir* ou la *critiquer*. Mais à vrai dire il n'est pas nécessaire d'approfondir ici la distinction, car *le* politique se confond avec l'analyse à laquelle on parvient en s'efforçant de clarifier la signification des termes : il n'est en effet pas autre chose que l'ensemble – changeant – des sujets et des pratiques que l'on qualifie usuellement de *politiques*.

Or l'œuvre d'Aristote et l'analyse magistrale qu'en présente Pierre Pellegrin offrent justement la possibilité de cerner par contraste ce que l'on entend *aujourd'hui* par politique. Elles fournissent en effet un terme de comparaison particulièrement propre à mettre en lumière l'écart qui existe entre ce que les anciens Grecs, qui ont créé le mot « politique » et théorisé pour la première fois sa pratique, entendaient par là d'une part, ce que nous désignons par ce terme d'autre part. Cette confrontation est heuristique : elle met en valeur quelques

similitudes et d'importantes différences, qui affectent à la fois la signification et l'extension du concept.

Il va cependant de soi qu'une comparaison directe de la pensée politique d'Aristote à la conception moderne de la politique est impossible, puisque, comme on l'a observé, il n'existe dans la première aucun terme qui présente une extension sémantique analogue à celle que nous associons spontanément à « *la politique* ». Évidente si l'on soulève la question, la réponse conserve cependant, aux yeux du sens commun, un parfum de paradoxe, car il est difficile d'admettre que les mêmes mots désignent parfois des phénomènes très différents. Pourtant s'il est évident que la durée historique implique de tels glissements de sens, il n'est pas exclu que subsistent certaines ressemblances et analogies. Il est donc nécessaire d'y regarder de plus près. Il faut dépasser le strict usage des mots pour tenter de mettre en lumière les similitudes et les contrastes des pratiques et des conceptualisations sous-jacentes.

L'histoire grecque rapporte en effet des événements et Aristote évoque des phénomènes qui seraient, dans l'usage moderne, qualifiés de *politiques*. Spontanément nous employons le mot politique – en ses divers sens – pour caractériser la gestion de tâches qui s'imposent à la collectivité, comme par exemple l'entretien des canaux d'irrigation, mais aussi les actions menées par des individus qualifiés de « politiques », des réformes juridiques qui modifient les institutions ou la définition de la citoyenneté, des manœuvres qui visent à prévenir ou réprimer des « séditions », des décisions qui engagent, poursuivent ou arrêtent des guerres où nous voyons des *politiques* continuées par d'autres moyens. À tous ces phénomènes le mot « politique » nous paraît s'appliquer rétroactivement sans débat.

Aristote connaît des phénomènes de ce genre, il n'ignore pas les problématiques délibératives, il sait que le gouvernement implique des choix, que ceux-ci doivent être opérés par quelqu'un ou quelques-uns. Mais il ne dispose pas d'un terme dont le spectre sémantique soit assez large pour faire de ces divers objets les espèces d'un genre. Il tient pour politiques les relations entre des citoyens, tantôt gouvernés et tantôt gouvernants, mais il ne semble pas qu'il applique ce terme aux décisions elles-mêmes ni aux individus qui exercent une influence particulière sur les choix opérés. Ce n'est donc pas la nécessité pratique de prendre des décisions collectives qui

confère à celles-ci un caractère politique, elles sont politiques parce que c'est le statut de citoyen qui habilite ceux et seulement ceux qui en jouissent à effectuer ces choix au nom de la cité. Comme nous appliquons ce terme à des phénomènes manifestement hétérogènes, Aristote, pour qui l'être et l'un s'impliquent réciproquement, ne peut sans doute élaborer un concept du politique qui présente la même extension que le nôtre. Il faudrait donc comparer terme à terme tous les objets que nous qualifions de « politiques » à leur équivalent, ou leur absence d'équivalent, dans la théorie aristotélicienne. Dans le cadre de cette communication, on se bornera à comparer la conception actuelle de la notion de constitution à celle du Stagirite, puis les visions globales de l'univers politique qu'impliquent son œuvre et notre vision des choses.

L'idée antique exprimée par le terme *politeia* est, à l'évidence, très éloignée de ce que nous entendons par *constitution*, *a fortiori* par *Constitution*. En français l'usage du mot, emprunté au latin, induit des implications très différentes du terme grec. Il insinue les idées d'extériorité, de postériorité et d'artificialité là où la proximité entre *polis* et *politeia* suggère à l'inverse une relation organique et réciproque des notions. On aimerait pouvoir traduire *politeia* par *citéité*.

En revanche la traduction usuelle de *politeia* par *constitution* révèle et camoufle à la fois une différence de nature entre l'antique et le moderne. Le terme grec suggérerait une relation consubstantielle avec la *polis* : Isocrate affirmait ainsi que la *politeia* était l'âme de la cité⁸. On sait que dans l'Antiquité grecque le mot d'« âme » – qu'Aristote n'emploie pas ici – n'a pas des implications métaphysiques que lui donneront les religions de salut mais suggère les idées de principe vital, d'individuation et d'identité dans le temps⁹. Ainsi entendu, le mot ne paraît pas incompatible avec la conception aristotélicienne. Le Stagirite observe en effet que ce n'est pas la population, sans cesse renouvelée, ni le territoire, susceptible de changer, qui font l'identité de la cité, mais sa *constitution* :

S'il est vrai, en effet, que la cité est une communauté déterminée, et si elle est une communauté de constitution entre les citoyens, quand la constitution devient spécifiquement autre, c'est-à-dire

⁸ Isocrate, *Aréopagitique*, 14.

⁹ On pourrait dire aussi qu'elle est, d'un point de vue non plus ontique mais conceptuel, un opérateur d'individualisation. Cf. P. Veyne, *L'inventaire des différences*, Seuil, 1976, p. 35.

différente, il semblerait que nécessairement la cité ne soit plus la même, comme d'un chœur qui est tantôt comique tantôt tragique nous disons qu'il n'est pas le même chœur alors qu'il est souvent composé des mêmes personnes¹⁰.

Par conséquent « il est manifeste qu'il faut dire que la cité est la même principalement en regardant sa constitution »¹¹.

Ce principe d'identité s'avère toutefois pluriel et susceptible de changement.

Pluriel, car Aristote insiste sur la diversité des constitutions possibles. Il distingue et définit limitativement les différents types de constitutions en se fondant sur des critères exclusivement institutionnels et formels, mais leur attribue un même but, d'offrir aux citoyens une vie heureuse en commun. Les types qu'il met en lumière peuvent paraître ressembler, pour un esprit moderne, aux types idéaux de Max Weber, mais cette comparaison est erronée. Le type aristotélicien va de la pensée au monde alors que le type wébérien va du monde à la pensée. Le premier est le fruit d'une spéculation *a priori* : il étudie les combinaisons possibles de variables institutionnelles abstraitement définies. Le second élabore, à partir d'exemples concrets, des modèles idéaux auxquels il est possible de comparer les cas singuliers. Il vise, selon le principe de Paul Veyne, à « conceptualiser pour individualiser »¹².

Mais le principe d'individualité qu'Aristote associe à l'idée de constitution n'exclut pas le changement. Les constitutions sont susceptibles, d'une part, d'évolutions progressives. Changements en mal, car chacun des types constitutionnels décrits peut, s'il s'écarte de sa logique initiale, engendrer un type dévié : ainsi l'aristocratie est susceptible de dégénérer en tyrannie. Mais aussi changements en bien, car Aristote n'exclut pas la possibilité qu'un régime s'améliore : le mélange de deux déviations permet parfois de corriger les défauts d'un système. Des changements brusques sont aussi possibles : les séditions (*staseis*), qu'Aristote ne considère pas comme des phénomènes rares et cataclysmiques mais comme des dissensions fréquentes, inhérentes à la vie des cités, et les moyens de les prévenir ou de les surmonter constituent un thème majeur des *Politiques*.

¹⁰ *Les Politiques*, III, 3, 1276a-b (P. Pellegrin trad.), p. 2380-2381.

¹¹ *Ibid.*

¹² P. Veyne, *op. cit.*, quatrième de couverture et *passim*.

Cette vision de la constitution, immanente et non surplombante, précaire en fait plutôt que normative en droit, contraste avec la vision des modernes. La constitution n'est plus le critère de l'identité d'un groupe humain : qui soutiendrait aujourd'hui que la France a changé de nature le 4 octobre 1958 ? Mais en même temps la Constitution – avec majuscule de majesté – est officiellement sacralisée.

Le contraste entre constitution et Constitution exigerait un long commentaire. On se contentera de l'illustrer brièvement par une citation de Hegel. Celui-ci écrit :

De manière générale, il est tout simplement essentiel que la constitution, bien que surgie dans le temps, ne soit pas regardée comme quelque chose de fabriqué : car elle est plutôt ce qui est tout simplement en soi et pour soi, voilà pourquoi elle doit être considérée comme ce qui est divin et persistant et comme située au-dessus de la sphère de ce qui est fabriqué¹³.

Rien n'illustre mieux, semble-t-il, la différence entre une norme, intemporelle et catégorique, et l'identité immanente mais changeante d'un groupe humain. En pratique, le contraste pourrait être relativisé – la norme est généralement moins catégorique et intemporelle qu'elle prétend l'être – mais la différence théorique est complète. Pour Hegel, les Constitutions sont des manifestations de l'Esprit : elles ne procèdent pas d'un devoir-être et ne l'instituent pas, elles expriment l'être dans sa prise de conscience progressive. Le contraste est ici total avec la conception d'Aristote qui développe, comme le montre Pierre Pellegrin, une lecture non pragmatique mais téléologique de l'ordre politique. Dans cette perspective, la constitution est censée réaliser, dès lors que les conditions matérielles de la vie collective sont assurées et grâce à un agencement correct des pouvoirs, l'excellence de la cité.

Or, même si la vision contemporaine s'est écartée du rêve hégélien, elle conserve l'idée d'un ensemble de règles, rationnelles, explicites, sublimées sous le nom d'*État de droit*, et qui ne sauraient en principe être modifiées que par les procédures qu'elles ont elles-mêmes définies. Les Constitutions, bien que souvent identifiées par leur date, sont donc implicitement tenues, comme les normes

¹³ *Principes de la philosophie du droit* (J.-F. Kervégan trad. et remarques), Paris, PUF, 2003, § 273, p. 370.

juridiques, pour intemporelles sinon éternelles... jusqu'à leur chute. Leur contenu, en outre, a changé, car elles ne se contentent plus de créer des institutions susceptibles d'assurer la vie collective d'un groupe humain, mais se présentent comme des catalogues de droits. Présumés universels et intangibles, ceux-ci sont censés être garantis par des mécanismes juridictionnels, dont l'effectivité demeure sujette à caution. Une comparaison entre les constitutions d'Aristote et les Constitutions contemporaines doit donc conclure à une essentielle différence : le même mot ne désigne pas la même chose.

Si l'on esquisse maintenant un parallèle entre la définition du domaine politique impliquée par l'œuvre aristotélicienne et celle que l'on observe dans les sociétés modernes, l'écart est grand mais pas diamétral. On en prend mieux conscience en distinguant non les diverses acceptions du mot politique, mais le contraste *du* politique et de *la* politique. Cette opposition, qui tenait une place importante dans la pensée de Georges Burdeau, n'est plus guère évoquée en raison du tournant sociologique qu'a connu la science politique contemporaine. On peut le regretter, car elle possède un véritable enjeu théorique : elle met en valeur la différence entre *le* politique entendu comme l'ensemble des pratiques auxquelles on peut appliquer l'adjectif « politique », autrement dit l'extension du concept de politique, et les activités concrètes des individus engagés dans *la* politique, autrement dit la politique que l'on *pense* et la politique que l'on *fait*. Cette distinction ne se confond pas, on peut l'observer en passant, avec l'opposition que pose l'anglais entre *politics* et *policy*. Celle-ci est également pleine de sens : elle permet de distinguer la politique comme domaine et comme pratique, mais aussi la politique – apolitique – d'une entreprise et la politique – politique – d'un gouvernement. Mais elle comporte l'inconvénient d'occulter le fait que des interactions existent entre les phénomènes qu'elle distingue : la politique menée par les politiciens n'est pas sans influence sur les représentations de la politique conçue et réciproquement.

Or l'opposition entre le politique et le non-politique est présente chez Aristote comme chez les modernes, mais elle ne repose pas sur les mêmes critères. Et ces deux visions n'excluent pas, malgré leurs divergences, l'existence d'une partie commune, autrement dit de phénomènes reconnus dans les deux cas comme politiques.

Il est certes évident que « *le* politique » n'a pas plus d'équivalent dans la langue grecque que « *la* politique ». Mais on ne doit pas tirer de l'absence du mot la conclusion d'une ignorance de l'objet et de la problématique où celui-ci se déploie. Il ne semble donc pas artificiel d'évoquer cette notion à propos d'Aristote : il est possible d'identifier chez lui, avec Pierre Pellegrin, *un* « espace politique »¹⁴. Celui-ci montre en effet que « la définition du pouvoir politique » est « la trame, invisible et présente, de la philosophie politique d'Aristote »¹⁵.

Pour ce dernier, le gouvernement de la cité est politique au sens étymologique et fort du terme parce qu'il est exercé par des égaux sur des égaux. La vie collective implique que soient prises certaines décisions et qu'elles soient respectées par tous. Mais entre égaux leur élaboration et leur respect ne peuvent se fonder sur un pur rapport de domination. D'où résulte d'une part que les égaux doivent être susceptibles de délibérer et délibèrent effectivement sur les choix à effectuer, d'autre part que, la décision une fois prise, ils se soumettent à la volonté collective. Ils sont donc successivement et indissociablement gouvernants et gouvernés. Ce double mouvement définit le citoyen qui définit la cité et réciproquement.

Mais poser l'existence d'un espace politique implique, on l'a vu, que tout ne soit pas politique. Certaines relations humaines n'ont pas de caractère politique. Il existe en effet des individus qui ne sont pas *politisables*, puisque gouverner suppose une capacité à *délibérer* en commun sur les affaires de la cité. Bien que leur qualité d'êtres humains ne soit pas discutée, les femmes, les enfants, les esclaves, ne sauraient être citoyens car, pour des raisons différentes, ils ne possèdent pas cette capacité. La famille, où s'exerce un pouvoir unilatéral de domination, est donc par nature, selon cette définition de la politique, un espace étranger à celle-ci. Pour la même raison, les individus qui répondraient aux critères de la citoyenneté sans s'avérer susceptibles de jouer le double rôle de gouvernant et de gouverné s'excluent par là même du champ politique. Les très riches et les très pauvres ne sont pas *politisables*, les uns veulent exercer un pouvoir despotique et refusent donc d'être gouvernés, les autres ne savent qu'obéir et ne peuvent donc gouverner¹⁶.

¹⁴ *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, Classiques Garnier, 2017, p. 12.

¹⁵ *Ibid.*, p. 217.

¹⁶ *Ibid.*, p. 244.

Pour la même raison, « les régimes qui s'affranchissent des lois ne sont pas des régimes *politiques* »¹⁷ car les individus y sont entièrement soumis au pouvoir des dirigeants. Tel est le cas des tyrannies, mais les démocraties qui remplacent les lois par des décrets aboutissent au même résultat. Les décrets sont certes nécessaires pour appliquer les lois générales aux cas particuliers, mais gouverner en s'appuyant exclusivement sur eux conduit à exercer un pouvoir arbitraire que la généralité des lois a justement pour but d'éviter. Dans cette hypothèse, la cité sort donc également de l'espace politique¹⁸.

L'*espace du politique* possède donc un cadre éponyme, la cité, et celui-ci n'est pas sans conséquences sur les activités qui s'y déroulent. Mais elles peuvent être décrites et légitimées sans référence à une notion globale de politique. Les modernes, à l'inverse, pensent la politique comme un ensemble de fonctions qui expliquent et, en principe, légitiment le cadre institutionnel qui leur permet d'être remplies et porte le nom générique d'*État*. C'est donc une entité abstraite et non une réalité concrète, charnelle, bien qu'elle s'inscrive dans une continuité historique et géographique relativement stable. Dans ce nouvel univers mental on postule l'existence de tâches qui s'imposent à la collectivité. On en déduit la nécessité de structures susceptibles de permettre leur accomplissement et donc d'individus investis pour ce faire. Un cadre institutionnel qui permet de désigner les individus capables d'exercer ces responsabilités, donc d'imposer leur volonté à la collectivité, est nécessaire. Si ce statut leur est conféré par la nature ou la coutume, le champ de la politique est restreint : dans une monarchie, le choix d'un premier ministre est politique, mais pas la royauté du roi. Si, en revanche, les gouvernants sont désignés par les gouvernés, une interaction constante s'établit entre la politique menée par les premiers et la manière dont elle est appréciée par les seconds. Égaux en droit dans un système démocratique, ceux-ci sont néanmoins subordonnés en fait puisqu'ils subissent un pouvoir auquel très peu d'entre eux peuvent espérer participer : on ne peut donc soutenir qu'ils sont, comme les citoyens de la cité antique, alternativement gouvernés et gouvernants. Aussi l'État ne sera-t-il pas, ou pas seulement, regardé comme

¹⁷ *Ibid.*, p. 297.

¹⁸ *Ibid.*, p. 298.

l'instrument propre à gérer les activités nécessaires à la survie du groupe : il sera soupçonné d'être un moyen d'assurer la domination d'une catégorie privilégiée sur la masse des individus. Le pouvoir politique devient ainsi susceptible d'être regardé comme extérieur à la collectivité, donc inutile et conflictuel par nature.

L'opposition horizontale, pour ainsi dire, entre citoyens et non citoyens se combine avec l'opposition verticale, connue des modernes, entre ce qui relève du domaine politique et ce qui n'en relève pas. Délibérer, en effet, ne suppose pas seulement l'existence d'individus *capables de délibération* mais aussi de matières pour ainsi dire *délibérables*. Les institutions, la paix, la guerre sont, pour les anciens comme pour nous, matières à délibération. En revanche le choix des individus qui exercent certaines fonctions ne l'est pas nécessairement dans des systèmes politiques où celui-ci est opéré par tirage au sort. Ainsi une part essentielle de ce que nous tenons pour politique, la sélection de gouvernants distincts de la foule des gouvernés échappe partiellement et paradoxalement au domaine de la politique. S'il existe bien des individus qui exercent un magistère moral et jouent le rôle de ce que nous appellerions des leaders d'opinion, ils exercent une influence de fait, dont l'apparition et l'exercice ne sont pas juridiquement organisés ni, semble-t-il, théorisés.

L'analyse de Pierre Pellegrin montre qu'Aristote ne pense pas la cité parfaite en termes de fonctions à remplir ou de conflit à gagner mais d'objectifs à atteindre. Les communautés humaines sont censées poursuivre des fins indissociablement pratiques et morales : la cité doit être autarcique et juste, même si la justice est susceptible de plusieurs définitions. L'« excellence » résume ce double impératif, catégorique mais menacé. Aristote ne renonce donc pas à la problématique de la meilleure constitution, même s'il se fonde, pour la définir, sur d'autres paramètres que Platon. Il est conscient des conflits qui existent au sein des communautés civiques et consacre de longs développements aux moyens d'éviter les « séditions ». La distinction qu'il opère entre constitutions droites et constitutions déviées est normative, mais elle implique une pluralité de systèmes et n'exclut pas, comme on l'a noté, la possibilité d'améliorer les secondes par hybridation. Or, si ces préoccupations ne sont pas toujours inconnues de la politique moderne, elles sont loin d'occuper une place centrale dans les préoccupations de gouvernants.

Les cités antiques sont en effet de petites sociétés, remuantes et instables, où les rapports politiques sont des rapports en face-à-face, tant du point de vue des individus que des groupes sociaux. Les citoyens sont alternativement gouvernants et gouvernés, mais aucune instance intermédiaire n'existe : le phénomène qu'Hegel nommera « société civile » est inconcevable. Rien non plus qui ressemble à ce qu'évoquera le terme, d'ailleurs équivoque et polysémique, de *représentation*. Il serait évidemment absurde de dire que le citoyen représente ses enfants, sa femme voire ses esclaves puisqu'ils sont, comme l'observe Pierre Pellegrin, pour ainsi dire contenus dans sa personne. Excluant les intermédiaires, les rapports politiques sont donc interpersonnels. D'où l'importance politique de phénomènes comme la *philia*, qui joue dans la cité un rôle sans équivalents dans les sociétés modernes. Dans celles-ci la sélection des gouvernants devient l'enjeu central et, en un sens, unique de la politique. En effet les individus privilégient des individus qui paraissent dignes et capables de faire fonctionner la machine gouvernementale ou s'efforcent de faire triompher des personnes représentatives de leur catégorie sociale afin que ceux-ci agissent en faveur de leurs intérêts. Mais, dans les deux cas, il est entendu que le choix des individus déterminera la politique menée et, réciproquement, la politique menée déterminera le soutien retiré ou conservé aux titulaires du pouvoir.

Enfin l'époque contemporaine a vu une extension considérable du champ politique. La vie, la mort, les relations entre les sexes, les catastrophes naturelles, la hiérarchie sociale et l'ensemble des rapports de domination sont devenus des thèmes et des enjeux politiques. Cette extension s'est faite par vagues successives depuis le XVIII^e siècle, qui a vu l'apparition d'une opinion publique. Et ce phénomène de politisation – imposition d'une grille d'interprétation politique à des phénomènes auxquels on ne l'appliquait pas auparavant et exigence corrélative d'une action publique en ces matières – paraît sans fin. On touche ici à l'écart maximum qui distingue la vision aristotélicienne de la conception moderne.

Peut-on esquisser pour conclure une réflexion sur les causes de cette extension du domaine politique ? De très nombreux facteurs ont, à l'évidence, joué en ce sens. La création de grandes entités

politiques a engendré des rapports nouveaux et nécessairement médiatisés entre gouvernants et gouvernés. L'idée d'une alternance entre ces deux conditions a totalement disparu, au profit d'une subordination universelle, qui a elle-même engendré la problématique de la représentation, d'abord pensée comme exigence naturelle et nécessaire à la survie du groupe (Hobbes), puis comme institution conçue pour associer, plus ou moins symboliquement, les gouvernés au gouvernement (Sieyès et ses successeurs). L'apparition de technologies nouvelles a suscité des moyens de contrôle sur les individus, etc. Mais il semble en outre que les progrès foudroyants de la politisation observés aujourd'hui paraissent plus particulièrement liés à deux processus : la banalisation des philosophies du soupçon et l'inversion paradoxale des phénomènes naturels et politiques.

Le marxisme a popularisé un mode de discours qui permet de mettre en doute tout discours, et en particulier tout discours autojustificatif, en montrant que sous l'apparence de considérations édifiantes se cache la défense des intérêts matériels et symboliques des catégories sociales dominantes. Il va de soi que ces soupçons sont souvent fondés. Le sont-ils toujours ? Peut-on généraliser ce diagnostic tous les phénomènes sociaux ? On observe que Pierre Pellegrin recourt à la notion d'idéologie au sens de Marx dans son analyse de la *philia*¹⁹, mais renonce au terme pour caractériser le discours aristotélicien sur l'esclavage²⁰. Or, employé sans discernement, le discours du soupçon fonctionne comme une théorie du complot : applicable à tout, il peut servir à disqualifier n'importe quoi, y compris lui-même. Il permet ainsi de problématiser et donc de politiser n'importe quoi.

Sur le second point, Pierre Pellegrin met l'accent avec raison sur l'importance que tiennent les considérations biologiques dans l'analyse politique d'Aristote. Il montre en quoi la société humaine, dont la forme parfaite est la cité, prolonge sans rupture la vie naturelle – il s'oppose en cela aux futurs théoriciens du contrat social – et s'explique par les exigences de celle-ci. La pensée contemporaine a renversé ce rapport. La vie, la mort, la naissance, le sexe et les rapports entre les sexes ne sont plus des catégories naturelles

¹⁹ *Ibid.*, p. 179.

²⁰ *Ibid.*, p. 134.

imposées à l'individu. Ils sont devenus des choix ouverts, susceptibles d'être discutés, juridiquement codifiés et donc arbitrés en dernier ressort selon des critères politiques. Le législateur d'Aristote ne s'interrogeait pas, en revanche, sur l'opportunité d'adopter des lois bioéthiques. Or, comme on l'a observé, il existe une corrélation directe entre l'idée de choix et la caractérisation politique d'un objet.

Ce phénomène de politisation s'observe d'ailleurs dans beaucoup d'autres domaines. Naguère la responsabilité des gouvernants n'était pas mise en cause en cas de catastrophes naturelles : on disait proverbialement qu'on ne pouvait les accuser, en cas de sécheresse, de ne pas faire pleuvoir. Puis on en est venu à leur reprocher de ne pas avoir prévenu l'événement tragique, d'avoir mal organisé les secours et de ne pas indemniser convenablement les victimes. Aujourd'hui l'écologie – mot nouveau bien que fondé sur une étymologie grecque –, le réchauffement de la planète, le recul de la biodiversité, le bien-être animal, la réintroduction de prédateurs susceptibles d'attaquer les troupeaux, etc., sont devenus des questions politiques à part entière et suscitent un militantisme d'un type nouveau.

Enfin la rhétorique des droits dits de deuxième et troisième génération, qui font de tout individu un créancier de la société, l'obligation de la transparence, l'exemplarité exigée des gouvernants, les « réseaux sociaux » qui offrent l'opportunité d'insulter et d'accuser anonymement n'importe qui, confèrent des enjeux politiques à des thèmes qui jadis n'en comportaient pas. Le déclin des religions et des morales intériorisées va dans le même sens : la condition humaine est devenue intégralement politique.

Ce sont là des faits objectifs, dont la constatation n'implique par elle-même aucun jugement de valeur, ni nostalgie du bon vieux temps, ni promesse de l'avenir radieux. Mais ils suggèrent une conclusion. Le politique, disait Georges Burdeau, est du social devenu conscient²¹ : quel phénomène social, et même humain, est-il aujourd'hui susceptible de rester apolitique ?

²¹ Cf. G. Burdeau, *La politique au pays des merveilles*, Paris, PUF, 1979, p. 11-32.