Quelques apories de la politique et leur arrière-plan historique

Autor(en): **Moraux, Paul**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **11 (1965)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-660609

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

IV

PAUL MORAUX

Quelques apories de la politique et leur arrière-plan historique

QUELQUES APORIES DE LA *POLITIQUE* ET LEUR ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE

En différents endroits de la *Politique*, Aristote étudie des problèmes à propos desquels s'affrontent des argumentations contradictoires. A première vue, ces considérations en faveur du pour et du contre risquent d'apparaître comme les fruits d'une réflexion qui s'attache à dégager dans l'abstrait, et, pour ainsi dire, sur le plan de la spéculation pure, les aspects multiples et parfois antinomiques de la question étudiée; on croirait presque avoir affaire à la démarche dialectique d'une pensée désireuse de confronter, à propos d'un même sujet, les différentes attitudes entre lesquelles on peut raisonnablement hésiter. Il est d'ailleurs assez remarquable que dans ces problèmes, Aristote ne fasse jamais allusion à des situations historiques particulières et qu'il présente ses arguments comme s'ils découlaient du raisonnement plutôt que d'un contact direct avec les réalités politiques. On pourrait donc être tenté de voir dans ces ἀπορίαι ou ἀμφισβητήσεις autant d'applications de la méthode plutôt spéculative que le Stagirite aurait commencé par appliquer à l'étude de la politique avant de s'appuyer davantage, dans une phase plus tardive, sur l'observation et les données que lui fournissait l'histoire.

Pourtant, si l'on y regarde de près, on découvre qu'en plus d'un endroit, certains arguments ou certaines prises de position sont rapportées, par un φασίν ou une formule tout aussi vague, à des personnes qu'Aristote ne désigne pas explicitement. Je me suis attaché à étudier quelques-unes de ces apories, en cherchant surtout à retrouver, chez les prédécesseurs ou les contemporains d'Aristote, certains des éléments que celui-ci utilise tout en laissant entendre qu'il n'en est point l'auteur. Cette étude m'a conduit à des constatations curieuses. Dans bien des cas, on rencontre non

seulement chez les théoriciens de la politique, mais aussi chez les philosophes, les orateurs, les historiens, les pamphlétaires et même dans la tragédie, des considérations fort voisines de celles que présente le Stagirite dans ses apories; quand on a la chance de pouvoir remonter la filière pour en découvrir la genèse, on s'aperçoit qu'il s'agit très souvent de discussions qui, loin d'être purement théoriques et de représenter une spéculation toute gratuite, se trouvent être en relation étroite avec une situation historique déterminée; c'est, en fin de compte, l'actualité politique qui a suscité la discussion ou qui lui a, du moins, conféré un regain d'intérêt. L'absence de références explicites à l'histoire et la forme abstraite et presque intemporelle des apories ne doivent donc pas nous tromper et nous faire méconnaître les rapports étroits qui relient celles-ci à l'expérience politique des époques antérieures. Nous verrons dans un instant que le dernier tiers du cinquième siècle a été particulièrement important à cet égard.

Comme on peut s'y attendre, il arrive assez souvent que Platon ait formulé les mêmes problèmes et soulevé les mêmes difficultés: il était normal qu'il s'occupât, lui aussi, de questions que l'événement avait imposées à l'attention des penseurs politiques; mais il les résout d'une manière très spéciale, dans le cadre de sa philosophie des idées; Aristote serre de beaucoup plus près la matière historique et l'on peut dire que ses apories rejoignent, par delà le platonisme, les grands mouvements d'idées et les discussions souvent passionnées qui ont marqué la vie politique d'Athènes au siècle précédent.

Ne pouvant examiner ici la totalité des apories que soulève le philosophe, je me limiterai à celles qui me semblent les plus caractéristiques. Certaines d'entres elles ne jouent, dans la *Politique*, qu'un rôle épisodique, comme par exemple celles qui ont trait à la revision des lois ou à l'auteur de l'action politique; d'autres se rapportent au contraire aux lignes maîtresses de la pensée politique d'Aristote; je mentionnerai dans ce second groupe la discussion sur le point de savoir si

l'autorité du chef le meilleur est préférable à celle des lois les meilleures, et aussi la confrontation des qualités et des faiblesses de deux formes de gouvernement, l'oligarchie et la démocratie.

Au début du troisième livre, en annonçant qu'il va traiter de la cité, Aristote signale que certaines personnes considèrent la cité — et il entend par là l'ensemble des citoyens, la communauté tout entière — comme l'auteur de l'activité politique, tandis que d'autres disent que, dans une oligarchie ou une tyrannie, ce sont les oligarques ou le tyran, et non la cité, qui sont responsables. Il revient un peu plus loin sur le problème; il note que la question se pose quand une démocratie succède à une oligarchie ou à une tyrannie: à ce moment-là, certains vont jusqu'à refuser de s'acquitter des dettes du régime antérieur, sous prétexte qu'elles ont été contractées par le tyran et non par la cité; leur attitude est la même à propos d'autres questions analogues: un régime qui vise à la domination et ne se préoccupe pas de l'intérêt général ne parle ni n'agit au nom de la communauté entière. Il est clair que ces vues ne peuvent émaner que de démocrates, aux yeux desquels seule la démocratie s'identifie vraiment à l'ensemble de la cité. Aristote ramène le problème à celui de la continuité de l'Etat; il estime qu'un Etat reste identique à lui-même aussi longtemps qu'il conserve le même type de régime politique, et qu'il devient autre quand il passe à un régime d'une autre espèce; au sujet de la question des dettes, il pense qu'elle mérite un traitement particulier, mais il ne prend pas position.

Voici bientôt vingt ans, une série de problèmes analogues se sont posés à la République Fédérale Allemande succédant au régime hitlérien. Comme nous l'allons voir, la Grèce du cinquième siècle les avait déjà connus. Il suffit de rappeler quelques épisodes de l'histoire du droit athénien pour montrer que le problème soulevé par Aristote a, dans des circonstances que nous connaissons bien, tenu le premier rang de l'actualité

politique, provoqué des débats importants et fait naître des avis souvent contradictoires.

En politique étrangère tout d'abord: lors de l'affaire de Mitylène en 427, Athènes consent, d'après Thucydide, à dissocier la cause de la population mitylénienne de celle des oligarques responsables de la défection; l'Athènes démocratique se refuse visiblement à rendre le peuple entier responsable des fautes d'une minorité oligarchique. En revanche, quand la défection d'une cité alliée est provoquée par un gouvernement qui s'appuie sur de larges couches de la population, c'est la cité tout entière qui est tenue pour responsable; l'horrible massacre de la population mâle de Skioné, en 421, s'explique sans doute par là. Mais c'est surtout en politique intérieure que le problème s'est posé. L'histoire des changements constitutionnels d'Athènes dans les dernières décennies du ve siècle est particulièrement révélatrice. Depuis la chute des Pisistratides, la démocratie athénienne s'efforce de punir ceux qui ont favorisé ou favorisent à Athènes l'établissement de régimes oligarchiques ou tyranniques; elle se refuse à entériner l'œuvre législative et judiciaire accomplie sous de pareils régimes, preuve évidente qu'elle considère ces lois et ces jugements comme des actes qui n'engagent point la cité entière. La question de la validité d'une législation oligarchique s'est posée, par exemple, lors de la chute des Quatre Cents, en 411: déjà sous le régime plus modéré des Cinq Mille, on avait entrepris la revision et la codification des lois, et la démocratie restaurée continua le travail, sans toutefois pouvoir le mener à terme avant l'établissement de la tyrannie des Trente. A la chute de ceux-ci, la restauration démocratique ne pouvait s'opérer si l'on maintenait en vigueur les dispositions antidémocratiques prises sous les tyrans. Aussi décida-t-on d'en revenir provisoirement aux lois de Dracon et de Solon, cependant qu'on procéderait à une épuration systématique des lois. La volonté d'annuler ce qu'avaient fait les Trente apparaît plus clai-

rement encore dans le domaine judiciaire; ici, les textes sont formels: tout jugement rendu sous les Trente sera considéré comme nul et non avenu; aucun acte passé par eux ne restera valide; seules garderont force de chose jugée les décisions judiciaires et les sentences d'arbitrage rendues en régime démocratique. Le problème du paiement des dettes, mentionné explicitement par Aristote, se posa également à la démocratie restaurée de 403. Alors qu'ils faisaient cause commune avec les Trente réfugiés à Eleusis, les Dix avaient sollicité et obtenu de Sparte un prêt de 100 talents pour continuer la guerre contre les gens de Thrasybule, retranchés au Pirée. La démocratie restaurée devait-elle rembourser cet argent qui avait été utilisé contre elle et que réclamait Sparte ? La Ville et le Pirée se mirent d'accord pour admettre que l'argent emprunté pour la guerre serait rendu séparément par chaque partie. Le remboursement fit pourtant l'objet d'un débat fort animé devant l'assemblée: les uns estimaient que seuls les emprunteurs étaient responsables et devaient régler leur dette eux-mêmes; d'autres suggérèrent que la restitution fût faite par la cité entière, pour sceller ainsi la politique de pardon et d'union nationale qu'entendait pratiquer la démocratie restaurée; leur avis l'emporta, et ce fut là, comme le note le Stagirite dans la *Constitution d'Athènes,* une marque de la sagesse politique de l'Athènes d'alors.

« Est-il utile ou nuisible de remplacer les lois ancestrales par d'autres lois meilleures ? » Aristote pose la question en étudiant, en II, 8, la constitution idéale élaborée par Hippodamos de Milet. Hippodamos voulait, en effet, que fussent récompensés les auteurs d'innovations utiles à l'Etat et c'est ce qui amène Aristote à se demander après d'autres, dans une discussion pleine d'intérêt pour nous, s'il est bon de substituer aux lois des ancêtres des lois nouvelles meilleures qu'elles. Nous savons que Platon avait déjà soulevé le problème dans le *Politique* et les *Lois*, et que d'autres penseurs du IVe siècle s'y étaient arrêtés. Mais on peut remonter plus

haut et montrer que la question a été débattue dans les dernières années du ve siècle, et que les principaux arguments sur lesquels s'appuient les thèses en présence avaient déjà été utilisés à ce moment là.

En faveur de la substitution de lois nouvelles aux πάτριοι νόμοι, c'est surtout l'idée de progrès que, d'après Aristote, on peut mettre en avant: on montre que les sciences et les techniques ne se sont développées qu'en se libérant des traditions ancestrales; on souligne le caractère barbare de certaines lois et coutumes antiques, qui font figure d'anachronismes dans une civilisation plus évoluée; on affirme que les ancêtres n'avaient ni la culture ni l'intelligence des contemporains, et qu'il serait stupide de s'en tenir à leurs prescriptions. On souligne aussi que dans l'appréciation d'une loi, ce n'est pas l'ancienneté, mais l'excellence (ἀγαθόν) qu'il faut appliquer comme critère. Enfin, on fait remarquer que les lois écrites, à cause du caractère universel de leurs prescriptions, ne peuvent prévoir tous les cas individuels qui se présenteront et que, dès lors, des amendements de toute sorte sont inévitables.

A ces arguments des novateurs et des réformateurs, Aristote oppose ceux de gens qui apparaissent comme des conservateurs modérés et s'appliquent à signaler les dangers qu'entraîneraient des réformes législatives trop fréquentes. On ne peut, disent-ils, comparer les lois aux sciences et aux techniques, car la loi n'exerce une action éducative bienfaisante que quand on a pris l'habitude de vivre selon ses prescriptions. Trop souvent modifiée, elle perdra donc ce qui fait sa vraie valeur. Aussi bien, si les avantages attendus d'une éventuelle réforme sont minimes, il vaudra mieux s'en tenir à la législation traditionnelle et prendre son parti de ses petites imperfections. Enfin, si l'on admet le principe de la réforme, il sera toujours délicat de déterminer dans quelles circonstances et par qui la revision des lois devra être proposée et exécutée.

Avant de rapprocher ces arguments des débats concrets sur la revision des lois dont la littérature nous a conservé les traces, j'aimerais rappeler en deux mots l'importance qu'a eue, dans la vie politique des cités grecques, le concept de πάτριοι νόμοι, objet de la présente aporie. Le respect des traditions et des coutumes ancestrales a été longtemps une règle de vie à peu près indiscutée. On a souvent rappelé le mot d'Hésiode, νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος. Mais, pour que le culte des πάτριοι νόμοι ou de la πάτριος πολιτεία devienne véritablement un idéal politique, il fallut que l'on eût l'impression qu'on était coupé des traditions ancestrales ou qu'on risquait de l'être. Or, cette conscience d'une rupture avec les traditions s'est manifestée, en fait, dans deux types de circonstances opposées: d'une part, lors de l'avènement d'un régime à tendances autoritaires, tyrannie ou oligarchie; le retour aux πάτριοι νόμοι devint alors le cri de guerre de ceux qui aspiraient à recouvrer une liberté en partie perdue; d'autre part, après l'avènement d'une démocratie extrémiste, qui ne gouvernait guère que par décrets, sans se soucier des lois, et voyait dans son aptitude à innover et à réformer la marque même de la souplesse de son intelligence: le retour à la πάτριος πολιτεία devint alors le mot d'ordre des réactionnaires et des modérés, qui aspiraient à plus de stabilité politique et admiraient plus ou moins secrètement la puissance des traditions à Sparte. Il serait facile de montrer quelles aspirations diverses recouvre ce slogan de la πάτριος πολιτεία dans l'histoire constitutionnelle d'Athènes, surtout dans les années 411 à 403, où Athènes connut tant de débats passionnés sur les différents régimes qui furent alors les siens. Je me bornerai à rappeler brièvement certains événements de 403 auxquels j'ai déjà fait allusion. Quand les démocrates furent rentrés du Pirée, en septembre, on décida, après bien des hésitations, de soumettre à un examen critique les lois existantes, puis de transcrire sur le portique celles qui auraient été approuvées. Ce travail était d'autant plus

nécessaire que Nicomaque, qui avait été chargé en 410 de procurer une édition des lois athéniennes, s'était montré peu scrupuleux dans l'accomplissement de sa mission et n'avait même pas reculé, si nous en croyons Lysias, devant les pires malhonnêtetés. Il ne fait aucun doute que cette revision des lois posa, dans toute son acuité, le problème auquel s'arrête Aristote; de larges couches de l'opinion publique se passionnèrent pour la question, et certains des arguments reproduits par le philosophe furent avancés à cette occasion par les partisans de la réforme et par ses adversaires; on en perçoit l'écho dans le texte du décret que rapporte Andocide, notre principale source, dans son *Discours sur les mystères*: on décide de vivre, comme par le passé, selon les usages ancestraux établis par Dracon et Solon; voilà pour satisfaire le traditionalisme; mais on y apportera les modifications qui s'avéreront bonnes (l'ἀγαθόν l'emporte sur le πάτριον, comme chez Aristote); enfin, une partie de la législation archaïque sera abandonnée, comme ne répondant plus aux besoins du temps, et on ne fera graver que les lois maintenues en vigueur.

Thucydide, chez qui les discussions politiques du dernier tiers du ve siècle ont laissé tant de traces, connaît bien le problème, lui aussi, et certains des arguments que nous avons trouvés chez Aristote sont déjà chez lui. Il donne la même preuve du caractère barbare des lois archaïques qu'Aristote (I, 5, 3 - 6, 1). L'exemple du progrès des techniques est invoqué par les Corinthiens (I, 71, 2-3) pour justifier l'esprit novateur d'Athènes en opposition avec l'immobilisme spartiate. Enfin, il met dans la bouche de Cléon (III, 37, 3) et d'Alcibiade (VI, 18, 7) des considérations qui rappellent un argument des conservateurs chez Aristote: il est de bonne politique de s'en tenir fidèlement aux lois et aux mœurs que la cité se trouve avoir, même quand elles présentent certaines imperfections.

La réflexion sur l'opportunité de reviser les lois ancestrales se prolonge au IVe siècle. Xénophon, par exemple,

voit dans la loi une créatrice d'habitudes et croit que le déclin d'Etats comme Sparte ou la Perse a été causé par l'abandon du mode de vie et des lois des ancêtres. Isocrate, tout en admirant profondément la tradition, n'hésite pas à se prononcer en faveur de réformes. Comme chez Thucydide et Aristote, le critère de l'excellence a plus de prix à ses yeux que celui de l'ancienneté, et l'exemple des progrès des sciences et des techniques lui sert à réfuter le traditionalisme à tout prix. Quant à Platon, il s'arrête, lui aussi, à ce problème classique, notamment dans le *Politique* et dans les *Lois*, mais il le traite dans un esprit différent de celui que nous avons rencontré jusqu'ici. Le problème se pose pour lui dans le cadre de la construction d'un Etat idéal. Aussi longtemps que l'Etat pourra être gouverné par l'homme royal, détenteur de la science politique parfaite, nul besoin de législation: on ne confiera l'autorité suprême aux lois écrites qu'en l'absence d'un monarque parfait ou de philosophes-rois. Dans cet Etat de seconde qualité, les jeunes lois devront être, par une série de tâtonnements et d'expériences, portées au maximum de perfection qu'il soit possible d'atteindre, puis alors, on les proclamera définitivement immuables. En revanche, c'est à propos d'Etats réels qu'Aristote pose le problème de la revision.

La manière dont il le traite rappelle de près les considérations qu'avaient émises juristes, orateurs et hommes politiques chaque fois qu'il s'était agi de modifier le droit existant et de se prononcer ou pour la tradition ou pour un prétendu progrès en matière de législation. L'argument tiré de la barbarie des lois et coutumes primitives, l'argument tiré du progrès des techniques et sa réfutation, l'argument fondé sur la dissociation du πάτριον et de l'ἀγαθόν, enfin, l'invitation à fermer les yeux sur les imperfections des lois existantes, de peur de donner aux gens le goût de la réforme et de tuer ainsi le respect des traditions, tout cela se trouve

avoir été formulé déjà dans les discussions du ve siècle finissant, à l'occasion notamment de la revision des lois de Solon en 403.

A côté des apories où nous percevons l'écho de discussions suscitées par des événements ou des situations historiques déterminées, il en est d'autres où les arguments en présence reflètent plutôt des prises de position générales, et où nous retrouvons, en condensé, la substance de débats idéologiques qui ont animé la pensée politique grecque avant Aristote. C'est le cas, par exemple, de la longue étude consacrée, à la fin du livre III, au problème de savoir s'il vaut mieux être soumis à l'autorité du chef le meilleur ou à celle des lois les plus excellentes. Pour la Grèce classique, il s'agissait là d'un débat vital, dans lequel étaient engagées les valeurs les plus fondamentales de l'existence humaine. Pour en comprendre les origines, l'évolution et la portée, reportons-nous tout d'abord à l'époque où les cités grecques n'avaient pas de lois écrites et où l'aristocratie, maîtresse de la vie politique et judiciaire, pouvait user et abuser du droit coutumier au gré de ses caprices ou de ses intérêts. Le peuple aspire alors à se sentir protégé contre les abus d'une minorité qui doit sa force à sa naissance ou à sa fortune ou à quelque autre privilège, et l'un des buts principaux des luttes, souvent sanglantes, qu'il mène contre ses oppresseurs, est précisément d'obtenir que le droit soit fixé par écrit: la loi écrite constitue pour lui un premier rempart contre l'arbitraire. A l'égalité devant les juges succédera bientôt une égalité plus étendue: après la chute des tyrannies du VIIe et du VIe siècle, beaucoup de cités se donnent des formes de gouvernement démocratiques; le peuple sait qu'il doit sa puissance aux jeunes institutions qui ont consacré sa victoire; la loi est le garant de sa liberté. Aussi bien, l'éloge de la loi deviendra-t-il vite un lieu commun de la littérature et de la pensée politique; il se maintiendra longtemps comme thème, il ira s'enrichissant et se transformant pendant des

siècles et saura faire front aux attaques qui, bientôt, seront lancées contre lui de différents côtés.

C'est dans la seconde moitié du ve siècle que l'idéal de la légalité va devenir l'objet des assauts les plus nourris: les progrès de l'esprit critique et du rationalisme, le goût du brillant et du paradoxe, le besoin de tout remettre en question, le relativisme et aussi un certain scepticisme engendré par la comparaison de différentes cultures, tous ces éléments qui donnent à cette époque sa physionomie particulière expliquent que l'idéal de la légalité ait été sévèrement critiqué au nom de valeurs différentes.

Au droit humain dont on soulignait la relativité et dont on niait, en conséquence, qu'il eût valeur absolue, on opposait volontiers un droit de nature, identifié souvent avec la loi du plus fort: selon la nature, le véritable homme ne s'embarrassait pas des prescriptions du droit; il cherchait à affirmer sa force sans compromettre sa propre sécurité. De cette critique sophistique de la loi, nous ne trouverons à peu près aucune trace chez Aristote, du moins dans l'aporie qui nous occupe. En revanche, on perçoit chez lui l'écho de critiques moins radicales, désireuses non d'abolir la loi, mais de la dépasser au nom de principes supérieurs à elle; nous allons voir que ces critiques ont, elles aussi, vu le jour dans les dernières décennies du ve siècle.

On reproche au droit strict (Gorgias dans l'*Epitaphios*) d'être trop dur et de manquer de souplesse; il n'est digne d'admiration que si on l'adapte aux circonstances concrètes et si la « douce équité » vient en tempérer les rigueurs. Pour d'autres (je pense à un mot de Critias), la faiblesse de la loi est de ne savoir se défendre contre les interprétations abusives ou tendancieuses qu'en donnent les orateurs; au contraire, un homme à l'esprit bien trempé ne se laissera jamais abuser par de tels procédés. Quant à Socrate, il ne se lasse pas de répéter que le pouvoir politique revient à celui-là seul qui en possède la capacité ou la science: ni

l'élection, ni le tirage au sort, ni la fraude, ni la violence ne feront de quelqu'un un vrai pilote ou un vrai médecin, et il n'en ira pas autrement dans le gouvernement de l'Etat. Ce primat de la compétence affirmé par Socrate se retrouvera chez différents penseurs qui se réclament de lui, et plusieurs d'entre eux, aussi bien les Cyniques que Platon, n'hésiteront pas à proclamer que celui qui sait ou celui qui possède la science royale est, par là-même, délié de toute obédience aux lois de l'Etat. Par ailleurs, il suffit d'ouvrir Thucydide pour observer qu'à son époque, on devait opposer souvent l'égalitarisme aveugle des lois démocratiques aux exigences du principe de la compétence: tantôt les orateurs que fait parler l'historien critiqueront la démocratie au nom de l'intelligence; plus souvent, ils s'attacheront à montrer, comme Périclès dans l'*Epitaphios*, qu'Athènes a su réaliser une heureuse synthèse entre le respect de la loi et l'épanouissement des valeurs intellectuelles. On assiste donc, dans la seconde moitié du ve siècle, à la genèse d'un idéal nouveau, celui de la vertu politique conçue comme une compétence fondée sur un savoir, idéal qui se substitue ou s'oppose aux conceptions plus anciennes, selon lesquelles la vertu politique consistait dans une soumission totale, inconditionnée et souvent irréfléchie aux lois.

Mais à la montée de ces valeurs nouvelles va répondre une défense serrée de l'idéal traditionnel. A côté des tentatives de compromis et de synthèse qui entendent réconcilier loi et raison, il se trouvera des partisans de la loi pour continuer d'en proclamer la valeur suprême et nier que d'autres valeurs puissent la dépasser.

Ainsi, on opposera volontiers le culte de la loi à celui de la force et à l'amoralisme, qui constituaient, en quelque sorte, la justification idéologique de la tyrannie. On soulignera le contraste entre les hommes égaux et libres, heureux de ne connaître d'autre maître que la loi, et les sujets du tyran, soumis aux caprices, aux passions et aux instincts pervers d'un

despote égoïste et cruel. Il faudrait citer ici Hérodote et Thucydide, les tragiques, l'Anonyme de Jamblique et bien d'autres textes, sans parler de la survivance du thème au IVe siècle. On niera, par ailleurs, que l'acuité de l'esprit critique et les valeurs de l'intelligence soient plus profitables aux Etats que l'obéissance entière, immédiate et vide de toute réflexion. Les Etats les plus forts ne sont-ils pas justement ceux qui, comme Sparte, placent plus haut que tout l'autorité des lois ? Chez Thucydide, Cléon lui-même se fait le défenseur de cette thèse, et Alcibiade ne parle guère autrement.

Au IVe siècle, on continuera de broder sur tous ces thèmes, mais à côté d'eux, l'époque d'Isocrate, de Platon et de Xénophon offre le spectacle assez inattendu d'une curieuse exaltation de l'idéal monarchique. A y regarder de près, on s'aperçoit que toutes les valeurs positives que le Ve siècle avait plus ou moins nettement dressées contre la loi ou placées au-dessus d'elle sans en faire pour autant les marques de régimes politiques particuliers, le IVe siècle tend à les intégrer à la conception qu'il se fait du monarque idéal; celui-ci deviendra le porteur de toutes les qualités qui manquent à la loi. En face d'un texte sans vie, fait de préceptes généraux, difficiles à appliquer aux cas concrets, on brossera le portrait du chef intelligent, compétent et bon, capable à la fois de se plier à la complexité du réel, d'embrasser d'un coup d'œil les mille et une circonstances concrètes que ne peut prévoir aucune loi, et d'établir, entre ses sujets et lui, des liens d'affection aussi forts que ceux qui unissent des enfants à leur père. Il faudrait reprendre ici les portraits d'Agésilas et de Cyrus par Xénophon, citer tous les textes où Isocrate montre qu'une personnalité forte peut bien davantage pour sa cité et pour la Grèce entière que les lois les meilleures, si utiles et respectables fussent-elles; il faudrait enfin s'arrêter longuement à Platon, notamment au *Politique* et aux *Lois*, et rappeler que pour lui, l'Etat légal n'est qu'un pis-aller

auquel on se résigne en l'absence du monarque idéal, que sa science et ses qualités de cœur autorisent à se situer d'emblée par delà toute légalité. Mais il est temps de nous tourner à nouveau vers Aristote lui-même!

Deux remarques s'imposent sur la manière dont il examine les problèmes qui nous intéressent. En III, 15, il s'agit essentiellement de déterminer ce que valent les régimes monarchiques, dont on vient de distinguer les espèces. Nous nous attendrions donc à trouver une énumération des avantages et des inconvénients de ces régimes. Au lieu de cela, nous assistons à une sorte de dialogue entre partisans de la royauté et partisans du gouvernement des lois; les premiers ne font guère autre chose que d'attaquer le système qui entend donner aux lois l'autorité suprême; leurs objections nous sont désormais familières: elles soulignent le caractère trop général des prescriptions légales et l'impossibilité, en politique aussi bien que dans les autres arts, d'œuvrer efficacement en se conformant à la lettre d'un texte sans vie. Les partisans de la loi répondent que nul être humain détenteur de l'autorité ne peut se passer de principes généraux — ce qui revient à dire que la loi, ou son équivalent, lui est indispensable — et que la loi n'est pas sujette aux passions que l'on rencontre chez tout être humain. Aristote tranche le débat en donnant, dans une certaine mesure, raison aux deux parties: les lois sont indispensables, mais comme elles présentent inévitablement des lacunes, une autorité humaine sera nécessaire pour trancher les cas où elles s'avèrent déficientes. On voit par là — et c'est ma seconde remarque — que la question n'a été ni posée ni résolue comme l'avait fait Platon. Celui-ci opérait, si je puis dire, avec un monarque parfait, détenteur d'une science suprême, essentiellement bon et dévoué à ses ouailles. Ce n'est pas d'un tel personnage qu'il est question chez Aristote: le monarque qu'il compare à la loi n'est pas exempt des faiblesses humaines: il peut, comme tout homme, être victime de ses

passions, et sa science n'est pas parfaite au point de le dispenser de recourir à des principes généraux, analogues ou identiques à ceux de la loi. Aussi bien, loin d'être, comme chez Platon, un pis-aller auquel on recourt en l'absence d'un « homme royal » ou de philosophes-rois, la loi doit-elle détenir, d'après Aristote, la plus haute forme de l'autorité; on ne doit recourir à l'autorité humaine que dans les seuls cas où la loi n'a pas tout prévu ou ne peut tout régler. Reste à savoir si cette autorité complémentaire à la loi sera confiée à un seul homme (monarchie légale) ou à l'ensemble des citoyens. C'est à cette seconde solution que vont indéniablement les sympathies du philosophe, comme le montre la fin de III, 15 (1286 *a* 35 sqq.), sur laquelle nous ne pouvons nous étendre ici. En III, 16 (1287 *a* 1 sqq.), le débat reprend; nous y voyons aux prises la monarchie absolue — alégale ou supralégale, pourrions-nous dire — et la bonne démocratie, soumise à la loi. L'examen se ramène à une longue apologie de la légalité, à laquelle s'entremêle une apologie du régime de la démocratie vertueuse. Nous y reconnaissons sans peine le vieux fonds d'arguments que l'on avançait, au moins depuis l'époque de Périclès, pour défendre la loi et le gouvernement par le peuple.

Loin de chercher à reproduire ou à prolonger la discussion telle que l'avait menée Platon, Aristote semble plutôt condenser l'essentiel des polémiques dont la démocratie ancienne, et surtout la démocratie athénienne, avait été longtemps le théâtre et l'objet. L'apparition d'un monarque parfait, d'une homme royal du type platonicien, est tenue pour un phénomène très rare, sur lequel on ne peut guère compter. Pour le monde grec tel que le voit Aristote, il n'est qu'un régime fondé sur la loi et où certains magistrats suppléent aux carences de celle-ci qui puisse véritablement entrer en ligne de compte. Cette conviction profonde qui est la sienne, le Stagirite ne l'a pas héritée de son maître; elle s'inscrit dans le courant des traditions démocratiques grecques et s'appuie,

comme j'ai essayé de le montrer, sur l'idéologie démocratique dont les traits essentiels paraissent déjà fixés à l'époque de Périclès, des sophistes et de Socrate.

Le classement des constitutions nous fournit une autre occasion d'observer combien Aristote a été influencé par la pensée antérieure et comment on retrouve chez lui la substance de discussions intimement liées à la vie politique d'Athènes et aux relations entre les cités grecques. On se rappelle le classement proposé au chapitre 7 du livre III (1279 *a* 22 sqq.). Selon qu'elles visent le bien commun ou le seul intérêt d'un homme, d'un petit groupe ou d'une classe sociale, les constitutions sont bonnes ou déviées. Royauté, aristocratie et politie sont des formes saines; tyrannie, oligarchie et démocratie, les formes malsaines correspondantes. Il est hors de doute que l'on distinguait, longtemps avant Aristote, trois types fondamentaux de constitutions, respectivement caractérisés par le fait que le pouvoir y était détenu par un seul homme, par un petit groupe ou par la foule. Il est hors de doute aussi que, dès avant Platon, on avait modifié cette division tripartite en y introduisant un second critère, à côté de celui tiré du nombre des dirigeants, et que l'on distinguait trois formes bonnes et trois formes mauvaises. Platon et Aristote laissent d'ailleurs entendre que ce classement était communément admis, et les quelques différences de vocabulaire qu'on relève entre les textes où sont énumérées les formes fondamentales des constitutions n'ont pas grande importance.

Ce qui est curieux, c'est qu'en de nombreux endroits de la *Politique*, Aristote ne s'en soit pas tenu à ce schéma type, bien que celui-ci, outre son caractère traditionnel, ait eu le mérite d'être parfaitement clair et logique. Très souvent, il s'exprime comme si, au fond, il n'y avait que deux types vraiment importants de gouvernement, l'oligarchie et la démocratie. Non seulement il cite ces deux formes d'Etat de préférence à toute autre quand il donne des exemples de

tel ou tel phénomène, mais il parle et raisonne très souvent comme si elles seules faisaient l'objet des réflexions des penseurs politiques et comme si elles seules fournissaient, dans la pratique, la matière sur laquelle doit s'exercer l'activité de l'homme d'Etat. Ainsi, quand il se demande, en III, 8 (1279 *b* 11 sqq.) et en IV, 4 (1290 *a* 30 sqq.), si, dans la distinction des constitutions, les facteurs économiques ont plus d'importance que le nombre des détenteurs du pouvoir, il n'examine que la démocratie et l'oligarchie. Quand il analyse les conceptions de la justice qui ont cours dans les différentes formes d'Etat — par exemple III, 9 (1280 *a* 7 sqq.) et ailleurs —, son examen se limite à la comparaison des vues démocratiques avec les vues oligarchiques. Il y aurait beaucoup de textes à citer si l'on voulait relever tous les passages où Aristote se sert de l'opposition entre démocratie et oligarchie et semble n'accorder d'importance pratique qu'à ces deux formes-là. Mais une autre remarque s'impose immédiatement: en même temps qu'il pousse au premier plan le couple démocratie-oligarchie, Aristote laisse dans l'ombre le jugement défavorable qu'il avait porté sur ces deux formes dans sa distinction des six constitutions. Démocratie et oligarchie ne sont certes point des formes d'Etat parfaites, mais elles n'apparaissent plus non plus comme des formes ratées, comme des παρεκβάσεις à condamner sans appel; à côté d'oligarchies et de démocraties extrémistes, où la loi est foulée aux pieds et où seuls comptent les intérêts d'un petit groupe de riches ou d'une classe de prolétaires, il en existe des formes plus modérées et parfaitement respectueuses des lois. Entre telle forme de démocratie censitaire et telle forme d'oligarchie modérée, la distance est si faible que l'on pourrait être tenté de qualifier la première d'oligarchie, ou de ranger la seconde parmi les formes de démocratie. Dans cette perspective, il est clair que démocratie et oligarchie ne sauraient être rejetées en bloc comme des constitutions à condamner. Aussi n'est-il guère surprenant que d'un heureux mélange d'institutions

démocratiques et d'institutions oligarchiques naisse une forme d'Etat qu'Aristote considère comme excellente, celle qu'il appelle la constitution tout court, la « politie » (IV, 8-9 = 1293 *b* 22 – 1294 *b* 41). On ne s'étonnera pas non plus que le type de constitution, ou plutôt de structure sociale, qu'Aristote recommande comme étant le meilleur pour la plupart des cités (IV, 11 = 1295 *a* 25 sqq.) soit celui dans lequel la classe moyenne est prépondérante; il représente un juste milieu entre la forme extrémiste de la démocratie (dictature du prolétariat) et la forme extrémiste de l'oligarchie (asservissement d'un peuple pauvre par une minorité de riches); sa réalisation constitue la meilleure façon de mettre fin à la lutte des classes, qui est inévitable dans les formes excessives d'oligarchie ou de démocratie.

Si la distinction de six constitutions, trois bonnes et trois mauvaises, est présentée comme traditionnelle par Platon et Aristote, il ne manque pas non plus, dans la *Politique*, de textes établissant que, pour certaines personnes dont le Stagirite ne précise pas l'identité, toutes les formes d'Etat se laissent ramener aux deux genres suprêmes appelés démocratie et oligarchie. Certains partisans de ce classement fondent la distinction sur le nombre de ceux qui détiennent le pouvoir souverain: les régimes où gouverne la multitude sont pour eux des démocraties, ceux où un petit nombre détient le pouvoir sont des oligarchies. D'après d'autres, le principe qui règle la distribution des droits est le véritable critère: il appartient à l'essence de la démocratie de supposer tous les citoyens égaux et de leur accorder en conséquence des droits égaux; en régime oligarchique, au contraire, on met l'accent sur l'inégalité, et on donne plus de pouvoir à un groupe considéré comme supérieur au reste de la population. Aristote souligne, quant à lui, l'importance des facteurs économiques: il note que dans la plupart des cas, la population des cités comporte une classe pauvre et une classe possédante, que ces deux classes s'opposent et que selon la victoire de

l'une ou de l'autre, l'Etat sera démocratique ou oligarchique; c'est, dit-il ce qui explique qu'en fait, la plupart des cités grecques se trouvent être des démocraties ou des oligarchies. Par ces remarques, le Stagirite indique clairement comment est née la division bipartite des constitutions; elle découle directement de l'histoire économique, sociale et politique des cités grecques; de longue date, en effet, ce fut la lutte de deux classes hostiles, possédants et prolétaires, qui détermina toute la politique intérieure des cités grecques, où une minorité riche et une majorité pauvre se disputaient le pouvoir.

La guerre du Péloponnèse allait, en quelque sorte, consacrer et étendre à l'échelle internationale cette opposition séculaire. Athènes apparut alors comme la championne des idées démocratiques, tandis que Sparte appuyait, par réaction, les oligarques des différentes cités impliquées dans le conflit. Aristote n'ignore pas cet aspect international de l'opposition entre la démocratie et l'oligarchie: « Ceux qui sont arrivés à l'hégémonie en Grèce, écrit-il, se sont les uns et les autres inspirés du régime en vigueur chez eux et ont établi dans les cités les uns des démocraties, les autres des oligarchies » (IV, 11, 1296*a* 32-35). Il suffit, du reste, d'ouvrir Thucydide ou la *Constitution d'Athènes* du pseudo-Xénophon pour constater que, pendant la guerre du Péloponnèse, le problème constitutionnel se ramenait, pour les belligérants, à une alternative assez simple: on avait à choisir entre un régime démocratique, qu'Athènes verrait d'un bon œil, et un régime de tendance oligarchique, qui pourrait espérer l'appui de Sparte. En cette période mouvementée, la vie politique réelle se cristallisait dans la lutte des deux formes couramment appelées démocratie et oligarchie. Une cité ne pouvait guère passer que de la démocratie à l'oligarchie, ou inversement. L'opinion publique classait les citoyens en démocrates et en oligarques. Dans la plupart des démocraties existait une opposition oligarchique, qui tantôt s'affirmait par une propagande intense, et tantôt

parvenait, par un coup d'Etat heureux, à renverser le régime populaire, comme ce fut le cas à Athènes en 411.

Bien entendu, cette opposition entre les deux formes constitutionnelles se maintiendra dans la pensée politique du siècle suivant. Elle apparaît, par exemple, chez Xénophon, Isocrate et Démosthène, et c'est à elle qu'Aristote pense quand il écrit que certaines gens ne reconnaissent que deux types généraux de constitutions, à l'intérieur desquels ils ne distinguent pas de types plus particuliers.

Il découle de tout cela qu'en parlant des constitutions, Aristote ne s'est pas contenté de mentionner les classements assez complexes qu'avaient proposés les théoriciens, mais qu'il a utilisé aussi l'opposition entre régimes démocratiques et régimes oligarchiques, et qu'il l'a fait parce que, pour les générations qui l'avaient précédé, ces deux types de régimes avaient conditionné la vie même des cités, tant sur le plan intérieur que dans le domaine de la politique internationale. Il serait fort intéressant, pour compléter ce chapitre, de rechercher comment Aristote a recueilli, assimilé et formulé de la façon qui lui est propre ce que j'appellerais volontiers l'idéologie démocratique et l'idéologie oligarchique. Tout ce que la guerre du Péloponnèse, pour ne citer qu'elle, a suscité de polémiques et de pamphlets, de discours et de manœuvres diplomatiques, d'arguments pour se justifier et condamner l'adversaire, de réflexions enfin sur son propre système politique et sur celui que l'on combattait, tout cela nous apparaîtrait alors comme ayant influencé, directement ou indirectement, les considérations d'Aristote sur chacun des deux régimes. Mais une pareille étude, qui exigerait des comparaisons minutieuses et la mise en œuvre d'une foule de documents divers, ne pourrait être entreprise que dans un cadre plus large que celui de mon exposé.

Bien d'autres questions resteraient, d'ailleurs, à examiner si l'on voulait comparer toutes les apories et les ἀμφισβητήσεις de la *Politique* avec les arrière-plans historiques qu'elles

recouvrent sans les masquer. Il faudrait s'attarder, par exemple, au problème de la citoyenneté, à celui de l'esclavage, à celui des rapports entre activités politiques et activités professionnelles; il faudrait mettre en regard les théories économiques d'Aristote et les difficultés auxquelles eurent à faire face les cités grecques dans ce domaine; il faudrait comparer ses vues sur l'éducation aux pratiques qui avaient cours avant lui et aux théories élaborées par d'autres spécialistes. Bref, il resterait à passer en revue toute une foule de problèmes importants, dont l'étude exhaustive suffirait à remplir un gros livre.

Pourtant, l'étude qui vient d'être faite permet déjà quelques observations intéressantes. Bien qu'on ne puisse contester l'importance de l'influence platonicienne sur les théories politiques d'Aristote, on ne saurait se borner à expliquer celles-ci comme un prolongement, un accomplissement, une adaptation ou même une transformation profonde du platonisme. A côté de Platon, il faut tenir compte de tous les mouvements d'idées qui se sont développés à Athènes, surtout dans les dernières décennies du ve siècle. Nous avons vu comment, bien souvent, c'est un événement ou une situation concrète qui a provoqué la réflexion, suscité des argumentations en sens divers, fourni le terrain sur lequel se sont édifiées les théories. De ce bouillonnement puissant de la pensée politique un siècle avant la fondation du Lycée, nous possédons suffisamment de traces pour affirmer qu'il a profondément influencé certains aspects de la réflexion politique du Stagirite. Avec la sérénité d'un arbitre, celui-ci aime rapporter, sous une forme abstraite et comme détachée de tout contexte historique, la substance de ce qui, avant lui, avait fait l'objet de débats animés ou même de controverses d'autant plus passionnées qu'elles étaient liées à l'existence même de la cité.

Il me reste, en terminant, à soulever une question importante, à laquelle j'ai bien peur qu'il ne soit difficile de

répondre: comment Aristote a-t-il eu connaissance de ces diverses argumentations, si celles-ci ont effectivement été élaborées quelque trois-quarts de siècle avant lui ? A-t-il dépouillé lui-même les documents, littéraires et autres, de la fin du ve siècle où il pouvait les trouver ? Les a-t-il, au contraire, connues par quelques intermédiaires qui en avaient déjà dégagé les aspects essentiels ? Ne vaut-il pas mieux supposer qu'il y a eu une sorte de transmission anonyme continue de toutes ces considérations, celles-ci étant bientôt devenues des lieux communs dont il était difficile de retrouver l'auteur et l'origine? Les formules assez vagues qu'emploie Aristote pour les introduire — φασίν, λέγουσιν, ἀποροῦσιν, ἀμφισβητεῖται, εἰώθασι λέγειν, etc. — me paraissent indiquer que, loin de vouloir les attribuer à une personnalité ou même à une époque déterminée, il les considère comme des matériaux sans propriétaire, que tout le monde pouvait utiliser. Il n'en reste pas moins qu'en dernière analyse, les séries d'arguments qui ont été étudiés ont dû constituer la substance de débats réels, qui ont vu le jour dans des circonstances historiques déterminées. C'est ce que j'ai essayé de montrer.

DISCUSSION

M. Weil: Il arrive que la responsabilité de l'acte politique soit définie un peu autrement que l'a dit M. Moraux. Les Thébains de Thucydide (III, 62, 3) disent qu'ils ne sont pas responsables du « médisme » de leur cité, parce qu'ils n'étaient gouvernés, à cette époque, ni par une démocratie, ni par une oligarchie « isonome », mais par une « dynastie », régime aussi contraire aux lois qu'il est possible. Il ne s'agit pas seulement de démocratie. La notion d'isonomie, qui peut recouvrir ce qui s'oppose à la tyrannie, est assez large, comme l'a montré le livre récent de P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien.*

M. Moraux: Il est intéressant de constater que Thucydide se fait l'écho de conceptions d'après lesquelles certaines formes d'oligarchie sont véritablement représentatives de la cité entière. Mais dans l'aporie qui nous occupe, Aristote ne tient aucun compte de cette possibilité. C'est quand une démocratie succède à une oligarchie ou à une tyrannie que se pose, selon lui, la question de savoir dans quelle mesure la responsabilité de la cité a été engagée par les actes du tyran ou des oligarques. La démocratie semble, en l'occurrence, s'être présentée comme le seul régime dont les actes pouvaient être considérés comme des actes de la cité, tandis qu'elle reprochait aux autres d'imposer leurs décisions par la force. Si je comprends bien 1276 *a* 13-16, Aristote fait des réserves à ce sujet et n'admet pas que la prétention des démocraties à représenter la cité soit toujours fondée: il y a des démocraties où une classe sociale, les prolétaires, impose sa volonté à une autre, la minorité des possédants; une telle démocratie n'aura guère plus de titres à représenter la cité entière que n'en aurait une oligarchie ou une tyrannie.

M. Weil: La notion de « constitution des ancêtres » est également répandue au IVe siècle, à tel point qu'on ne doit pas séparer, dans les données dont dispose Aristote, l'expérience récente et les

souvenirs du siècle précédent. Il serait dangereux de revenir trop systématiquement en arrière, alors que tous ces éléments s'unissent.

Pour ce qui est du verbe σιδηροφορεῖσθαι, la coïncidence avec Thucydide (I, 6) concerne le vocabulaire, la méthode historique aussi; mais ce n'est pas ici que Thucydide dégage le plus nettement l'idée de progrès.

M. Moraux : Je ne tiens nullement à minimiser l'influence des discussions autour de la « constitution des ancêtres » sur la pensée politique du IVe siècle. Je crois seulement qu'elles remontent, en dernière analyse, à des moments de la vie politique d'Athènes où le problème de la revision des lois était un problème d'actualité. Plusieurs des arguments que rapporte Aristote étaient sans doute devenus des lieux communs; il n'en reste pas moins qu'ils reflètent plus ou moins fidèlement la substance de débats réels, où s'affrontaient non de purs théoriciens, mais des hommes politiques cherchant à imposer leurs vues dans des circonstances bien précises. C'est ce que je me suis efforcé de mettre en lumière.

La comparaison de Thuc. I, 5,3 - 6,1 avec *Pol.* 1268 *b* 40 montre que, comme Aristote, Thucydide a noté que le σιδηροφορεῖσθαι caractérise un mode de vie archaïque (παλαιὸς τρόπος ~ ἀρχαῖοι νόμοι) et barbare (ὥσπερ βάρβαροι ~ βαρβαρικοί). L'argument dirigé contre les lois anciennes chez Aristote s'appuie donc sur des constatations que Thucydide avait déjà faites en appliquant sa méthode des survivances.

M. Allan : The decision to repay in the name of the Athenian state the debt owed to Sparta has some interesting special features. It seems to have quickly become a classic instance of the fidelity of the Athenians to their engagements, and could be used for this purpose by orators whenever they had occasion to say something of this kind, which was often. It is interesting that Demosthenes in the *Leptines* quotes it from this point of view. This seems, as it were, to have crystallized into a striking instance the dispute about the identity of the state, and also shown that practical issues might turn upon it.

M. Moraux: Le remboursement de la dette contractée par les Dix n'est pas seulement mentionné chez Démosthène (*Contre Leptine*, 11), mais aussi chez Isocrate (*Areop.*, 68), Lysias (*Contre Eratosthène*, 59), Xénophon (*Hell.*, II, 4, 28), Plutarque (*Lys.*,29), et surtout dans la *Constitution d'Athènes* (38,1) d'Aristote. La décision prise par la démocratie restaurée avait donc dû faire une grosse impression, et le souvenir en était resté très vivace. Il est extrêmement vraisemblable qu'Aristote a pensé à ce cas modèle en mentionnant le problème du remboursement des dettes contractées par un autre régime.

M. Aalders: Hinsichtlich der Aporie der Identität des Staates bei Änderung der Verfassung hat Herr Moraux hingewiesen auf Beispiele aus der Geschichte Athens, daneben aber auch die Möglichkeit offen gelassen, dass Fragen und Schwierigkeiten dieser Art sich auch in anderen Staaten ergeben haben. Das ist zweifellos richtig. Ich möchte dazu noch bemerken, dass Aristoteles, wenn er in den *Politica* seine Beispiele nicht mit Namen nennt, sehr oft auf die *athenische* Geschichte anspielt, z.B. wenn er die radikale Demokratie oder den Misthos erwähnt. Das ist erklärlich, denn nicht nur war Aristoteles selbst vermutlich mit der athenischen Geschichte sehr gut bekannt, sondern auch seine Zuhörerschaft wird, wenigstens zum grössten Teile, mit der athenischen Geschichte und mit den athenischen Verhältnissen mehr oder weniger bekannt gewesen sein. Wenn Aristoteles keine näheren Ausführungen über seine historische und staatsrechtliche Dokumentation bietet, wird er vorausgesetzt haben, er rede von Sachen, die seinen Hörern wenigstens in ihren Grundzügen mehr oder weniger vertraut seien.

M. Moraux: Je crois, en effet, comme M. Aalders, que les exemples empruntés à l'histoire d'Athènes ne pouvaient manquer de s'imposer avec force à l'attention d'Aristote; c'est à Athènes que nous pensons tout naturellement quand Aristote n'indique pas quelle cité lui a fourni la matière des observations qu'il nous livre. Il nous est, en revanche, difficile d'établir dans quelle mesure il a pu trouver ailleurs la confirmation de ces observations ou la

matière d'autres observations. Cette possibilité ne saurait être exclue à priori, mais je ne pense pas que notre information nous permette souvent de trancher la question.

M. Aalders : Mit Recht hat Herr Moraux hervorgehoben, dass Aristoteles' Bemerkungen zu den Vorteilen und Gefahren einer Änderung der Gesetze in mancher Hinsicht übereinstimmen mit Gedanken, die sich schon in den letzten Jahrzehnten des V. Jh. v. Chr. in Athen nachweisen lassen, namentlich in Bezug auf den Ruf zur Rückkehr zur πάτριος πολιτεία. Es ist auffällig, dass Aristoteles in der von Hern Moraux behandelten ἀπορία objektiv das Für und Wider der verschiedenen Standpunkte auseinandersetzt, während er doch sonst in den *Politica* offenbar den gemässsigten Oligarchen wie etwa Theramenes sehr sympathisch gegenübersteht und der älteren athenischen Verfassung, der πάτριος πολιτεία, entschieden den Vorzug zuerkennt vor der radikalen Demokratie.

M. Moraux : Dans l'aporie qui nous occupe, Aristote ne discute pas de la valeur d'une πάτριος πολιτεία déterminée, mais pose une question de principe: est-il nuisible ou profitable aux cités (ταῖς πόλεσι) de renoncer aux lois ancestrales quand il en existe de meilleures ? Il se borne donc à énumérer les arguments pour ou contre une réforme, et ne s'occupe pas de déterminer ici si une constitution est meilleure qu'une autre, mais uniquement si, en matière de lois, l'ancienneté peut être tenue pour une preuve de qualité. Le fait qu'Aristote ne prenne pas position sur ce point n'a, je crois, rien à voir avec la sympathie qu'il témoigne par ailleurs pour des constitutions teintées d'oligarchie modérée: ce sont des problèmes distincts.

M. Weil : Il me semble que la prépondérance de la démocratie et de l'oligarchie est un fait contemporain d'Aristote, aussi bien qu'un fait constaté au ve siècle. Après Chéronée notamment, les régimes existants peuvent être comme cristallisés, ou rassemblés autour de la notion de constitution moyenne. En tout cas, des révolutions qui tendraient aux extrêmes sont, en principe, exclues. Bref, l'aporie en question est d'actualité.

M. Moraux: Après Chéronée, l'opposition entre démocratie et oligarchie devient, si je puis dire, une opposition statique: les deux formes sont en présence l'une de l'autre, sans plus. Au ve siècle, au contraire, et surtout pendant la guerre du Péloponnèse, l'opposition est éminemment dynamique, l'une des formes cherchant à détruire l'autre et à se substituer à elle. Aristote semble bien s'être souvenu de l'aspect idéologique de cette lutte; il lui arrive, par exemple, de reproduire les arguments par lesquels la démocratie cherchait à prouver sa propre valeur, et les critiques qu'elle adressait à l'oligarchie. De plus, on trouve dans le même contexte une comparaison de la démocratie et de l'oligarchie comme genres suprêmes des constitutions avec les modes musicaux; cette comparaison, destinée à montrer que toutes les constitutions se ramènent, en définitive, à la démocratie et à l'oligarchie, remonte fort probablement à Damon d'Oa, et cela aussi nous reporte aux grands mouvements d'idées du ve siècle.

M. Gigon: Der Zusammenhang von 1268 *b* 40 braucht nicht direkt auf Thukydides zu gehen. Man wird an die verlorenen Historiker des IV. Jh. denken dürfen, vor allem Ephoros. — Im übrigens ist die Zusammenordnung der rationalen Richtigkeit mit der autoritativen Tradition unverkennbar verwandt mit der Zusammenordnung von λόγος (διδαχή) und ἦθος (μελέτη) in der Individualethik. — Wie steht es übrigens mit dem Einfluss der Diskussion um den νόμος πάτριος auf den römischen Begriff des *mos maiorum* etwa bei Cicero ?

M. Moraux: Si l'on compare le *mos maiorum* des Romains au concept de νόμοι πάτριοι chez les Grecs, il ne faut pas négliger une différence qui me paraît fondamentale. Le slogan des νόμοι πάτριοι, de la πάτριος πολιτεία, etc. peut recouvrir des aspirations très différentes: dans la bouche de personnes opprimées par une tyrannie, une oligarchie ou quelque autre « régime fort », il traduira le désir d'un retour aux libertés dont on jouissait auparavant; dans celle de gens qu'irritent les excès et les dérèglements d'une démocratie trop libérale, il signifiera au contraire la volonté de revenir à une démocratie plus modérée ou même à un régime

à tendance oligarchique. Nous sommes bien loin du *mos maiorum*, où sont groupés un ensemble d'usages et de règles de conduite dont on s'accorde à reconnaître la valeur éminente et dont le contenu reste sensiblement le même pour tous ceux qui y renvoient.

M. Aalders: Hinsichtlich der Bemerkung Herrn Gigons, Aristoteles' Aussage, dass in alter Zeit die Griechen die barbarische Gewohnheit hatten, ständig bewaffnet zu gehen (II, 1268 *b* 40), sei vielleicht nicht dem Thukydides, sondern dem Ephoros entnommen worden, sei hingewiesen auf die zuweilen fast wörtliche Übereinstimmung zwischen Thukydides und Aristoteles. Eine solche wörtliche Übereinstimmung findet sich auch hinsichtlich der Bewertung des Regimes der « Fünftausend » (Thuk. VIII, 97, 2 und 'Αθπ. 33 s.f.). Schon daher ist es m.E. unwahrscheinlich, dass Aristoteles das Werk des Thukydides nicht gekannt hat. Andererseits soll nicht bestritten werden, dass er auch das Werk des Ephoros (der den Thukydides ausgiebig benützt zu haben scheint) gekannt und benützt hat.

M. Bayonas: Le philosophe – roi du *Politique* exprime sa volonté par des lois, ce qui permet à Platon de le qualifier de législateur (cf. en part. 305 *b*). Du *Criton* (prosopopée des lois) à la *Lettre VIII*, Platon défend la suprématie de la loi écrite, abstraction faite de son rapport avec le νοῦς. Il admet, d'autre part, les effets corrupteurs du pouvoir absolu. Ne pourrait-on pas suggérer: 1) que l'opposition de la science royale et de la loi est incertaine et provisoire; 2) que la science royale confère à son détenteur le seul droit de modifier la législation existante (295 *c-e*); 3) qu'elle n'atteint pas les cas singuliers ? A cet égard la conception aristotélicienne de l'équité ne complète-t-elle pas les insuffisances du platonisme ?

M. Moraux: Les questions de M. Bayonas se rapportent à l'interprétation de Platon plutôt qu'à celle d'Aristote et nous éloignent ainsi du sujet de nos entretiens. J'hésiterais à dire que l'opposition de la science royale et de la loi est, pour Platon, incertaine et provisoire. Sans doute y a-t-il lieu de distinguer

soigneusement entre différentes espèces de lois. Les règles édictées par l'homme royal du *Politique* sont l'expression même de sa science éminente, et, par conséquent, elles ont, elles aussi, une valeur éminente. Le propre de la législation élaborée dans les *Lois*, c'est, au contraire, qu'elle doit être utilisée en l'absence d'un « homme royal » ou de philosophes-rois; elle représente donc une solution de remplacement, un pis-aller dont on est souvent forcé de se contenter; d'ailleurs, elle n'acquiert sa forme définitive qu'après bien des essais et des tâtonnements. Quant aux lois concrètes d'Athènes, auxquelles Socrate entend demeurer fidèle, ce n'est pas leur valeur intrinsèque qui commande son attitude: il a fait trop souvent le procès de la démocratie athénienne pour considérer ses lois comme parfaites. Je crois, enfin, que M. Aubenque se propose de revenir sur le caractère καθόλου des prescriptions de la loi tel qu'Aristote l'a mis en lumière. J'attendrai donc son intervention avant de donner mon avis sur ce dernier point.

M. Gigon: Der grosse Einzelne, der neben der Herrschaft der Mehreren und jener der Vielen steht, ist unverkennbar mit dem φρόνιμος und σπουδαῖος der *E.N.* verwandt, der ja auch eine oberste Instanz ist, wo die allgemeinen Regeln versagen. In solchen Gedanken hat dann auch die hellenistische Vorbildethik und teilweise die antike Biographie ihrer Ursprung.

M. Moraux: Il y a sans doute des ressemblances. Pourtant, ce qui distingue l'homme exceptionnel auquel on doit confier le pouvoir politique n'est pas le fait que lui seul serait σπουδαῖος tandis que les autres ne le seraient pas: les subordonnés peuvent très bien être, eux aussi, des σπουδαῖοι (1283 *b* 21-23). Pour que l'on puisse légitimement remettre à un seul homme l'autorité dans l'Etat, il faut qu'à elle toute seule, son ἀρετή l'emporte sur celles de tous ceux qui seront ses sujets. Ce n'est donc pas dans l'absolu, parce qu'il est φρόνιμος et capable de combler les lacunes de règles trop générales, que cet homme a le droit de commander, mais relativement à la communauté sur laquelle s'exercera son autorité.

M. Aubenque : La troisième aporie abordée par M. Moraux (vaut-il mieux être soumis à l'homme le meilleur ou aux lois les plus excellentes ?) a sans aucun doute un arrière-plan historique. Mais je crois qu'ici plus encore qu'ailleurs Aristote apporte une perspective philosophique nouvelle en rattachant cette aporie à l'opposition du καθόλου, sur lequel porte la loi, et du καθ' ἕκαστον, qui exige des décisions singulières. C'est même là, je crois, la raison qui fait qu'Aristote ne peut résoudre la question comme le faisait Platon dans le *Politique :* Aristote ne peut plus compter sur l'ἐπιστήμη pour garantir l'infaillibilité de celui qui la possède, puisque la science, comme la loi, est générale. Ce n'est plus sur le savant, mais sur l'ἐπιεικής ou le φρόνιμος qu'Aristote compte pour corriger la loi ou la suppléer. A propos de l'ἐπιεικής, il précise que la règle que celui-ci emploie est indéterminée (ἀόριστος), comme les affaires qu'elle a à régler (*E.N.* V, 14, 1137 *b* 29-30). Si donc il arrive à Aristote d'employer des mots traditionnels (σπουδαῖος, φρόνιμος, ἐπιεικής) pour désigner le personnage qui est au-dessus de la loi parce qu'il est lui-même la loi, il l'entend en un tout autre sens que ses prédécesseurs.

M. Moraux : La supériorité de l'homme sur la loi réside effectivement dans son aptitude à tenir compte des circonstances individuelles et à prendre les décisions qu'elles réclament, tandis que la loi est faite de prescriptions générales. La connaissance du général lui sera indispensable (1286 *a* 16-17), mais, comme le souligne avec raison M. Aubenque, elle ne lui suffira pas, et sur ce point Aristote paraît bien voir les choses autrement que Platon. L'opposition du καθόλου, caractéristique de la loi, au καθ' ἕκαστον, qui réclame une intervention humaine, semble typiquement aristotélicienne, mais on ne peut nier qu'elle se dessine déjà dans la réflexion antérieure. La médecine du ve siècle, par exemple, avait reconnu que les règles générales ne suffisent pas et qu'il faut tenir compte des particularités que présente le cas à traiter (voir notamment Fr. Wehrli, *Ethik und Medizin*, in *Mus. Helv.* 8,1951, surtout pp. 43 sq.). Les prescriptions des *Lois* de Platon sont générales, et l'application aux cas particuliers est confiée aux

nomophylaques, aux exégètes et à d'autres magistrats (816 *c*, 823 *c*, 828 *b*, etc.). Déjà Gorgias pouvait, dans le même éloge (*Fr.* 82 B 6 DK[6]), opposer la « douce équité » à la « rigoureuse justice » et louer ceux qui avaient estimé que « la loi la plus divine et la plus générale était de dire ou de taire, de faire ou d'omettre ce qu'il fallait au moment où il le fallait ». La notion même de καιρός suppose que l'on ne s'arrête pas au général et que l'on tient compte des circonstances particulières.

M. Gigon : Die Antithese von Arm und Reich ist alt, ebenso wie der Begriff der μέσοι. Das alles findet sich bei Solon, kommt aber auch dem aristotelischen μεσότης-Begriff entgegen.

M. Moraux : D'accord. Il importe toutefois de souligner que dans les classifications courantes des constitutions, c'est surtout par le nombre de ceux qui participent au pouvoir que l'on oppose démocratie et oligarchie. Aristote a eu le grand mérite de bien mettre en lumière les aspects économiques et sociaux de cette opposition. C'est sans aucun doute à sa bonne connaissance de l'histoire grecque qu'il doit d'en avoir reconnu l'importance.

M. Gigon : Die hellenistische Monarchie ist in das griechische Staatsdenken nie mehr richtig aufgenommen worden. Es ist wohl nicht nur Kurzsichtigkeit des Aristoteles, wenn er erklärt, die Gegenwart kenne eigentlich nur noch Demokratien, und die Zeit der Monarchien sei vorbei. Trotz den mannigfachen Traktaten Περὶ βασιλείας fallen die hellenistischen Monarchien aus mehr als einem Grunde aus dem Rahmen des staatsphilosophischen Denkens: die Begriffe des Staatsvolkes wie des Staatsgebietes wie der Staatsordnung im althellenischen Sinne scheinen hier sinnlos zu sein.

M. Aalders : Hinsichtlich der Bemerkung Herrn Gigons, das Königtum spiele kaum eine Rolle im politischen Denken der Griechen im IV. Jh. v. Chr. ist zu bemerken, dass das Königtum nach der Ansicht des Aristoteles in der griechischen Welt tatsächlich kaum eine Rolle spielt ; das spartanische Königtum ist in Aristoteles' Augen ja kaum mehr als eine Art Magistratur. Andererseits sei jedoch hingewiesen auf den Gedanken (bei

Isokrates, dem alten Platon und besonders in dem *Hiero* des alten Xenophon), es sei möglich, dass ein Tyrann sich in einen guten Herrscher, einen Basileus verwandle.