

Οὐ καλῶς : Éléments pour une métacritique de l'interprétation aristotélicienne de la *République* de Platon

Francesco Gregorio



Éditeur
Société d'Études Platoniciennes

Édition électronique

URL : [http://
etudesplatoniciennes.revues.org/1119](http://etudesplatoniciennes.revues.org/1119)
ISSN : 2275-1785

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2004
Pagination : 91-111
ISBN : 978-2-251-44265-5

Référence électronique

Francesco Gregorio, « Οὐ καλῶς : Éléments pour une métacritique de l'interprétation aristotélicienne de la *République* de Platon », *Études platoniciennes* [En ligne], 1 | 2004, mis en ligne le 11 août 2016, consulté le 22 novembre 2016. URL : <http://etudesplatoniciennes.revues.org/1119> ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.1119

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Société d'Études platoniciennes

Οὐ καλῶς :
ÉLÉMENTS POUR UNE MÉTACRITIQUE
DE L'INTERPRÉTATION ARISTOTÉLICIENNE
DE LA *RÉPUBLIQUE* DE PLATON

FRANCESCO GREGORIO¹

On n'honore pas un penseur en louant ou même en interprétant son travail, mais en le discutant, le maintenant par là en vie et démontrant dans les actes qu'il défie le temps et garde sa pertinence²

I Approche

Dans la grande logomachie produite par l'opposition entre les philosophies de Platon et d'Aristote, la confrontation des théories politiques de ces deux penseurs est un épisode au moins aussi disputé que les théories relevant d'autres domaines. Dans son traité politique, Aristote énonce un certain nombre de critiques adressées au dialogue majeur de Platon sur la justice. Au lieu de se demander si la lecture aristotélicienne est juste ou injuste, il semble préférable de reculer d'un pas et se poser la question d'apparence anodine : comment un philosophe lit-il un collègue ? Et même ici, dans le cas qui nous occupe : comment un géant de la pensée lit-il un autre géant ? Posons aussi la question métaréflexive : comment

1. Texte d'une conférence faite le 15 décembre 2001 à l'Université Lille3-Charles De Gaulle, lors du Deuxième séminaire international du *Collegium Politicum* sur la réception de la *République* de Platon organisé par André Laks.

2. C. Castoriadis, « Les destinées du totalitarisme », in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris 1986, p. 201 (à propos de H. Arendt).

un interprète doit-il lire cette lecture aristotélicienne ? On voit immédiatement que la difficulté majeure est de savoir à qui imputer les critères de jugement en amont des prédicats juste/injuste. Un début de solution de ce problème revient à déployer les espaces de pensée qui se juxtaposent de manière indéterminée. En d'autres termes, cela revient à engager un travail de discrimination. L'objet de ce texte est d'élucider quelques éléments de ce travail de discrimination afin d'articuler une spécificité aristotélicienne de la critique avec une spécificité de la critique aristotélicienne.

Définissons par souci de brièveté l'ensemble A1 comme l'ensemble des arguments³ de la *République* de Platon et l'ensemble A2 comme l'ensemble des arguments des *Politiques* d'Aristote qui discutent, commentent et critiquent A1. La question est alors de savoir quelles sont les relations entre A1 et A2. Cette question relève d'une tâche métacritique. Pour éviter autant que faire se peut les possibles malentendus que peuvent faire surgir l'utilisation du vocabulaire souvent proche, voire identique entre A1 et A2, je définis un certain nombre de termes, compris comme le métavocabulaire de l'analyse métacritique.

J'entends par *polithénie* la critique de l'unité de la πόλις.

J'entends par *politélie* la critique du τέλος de la πόλις.

J'entends par *prôtopolie* la critique de la genèse logique-chronologique de la πόλις.

J'entends par *koinôniologie* la critique des différentes modalités de l'être-en-commun et de la mise en commun d'êtres ou de choses.

J'entends par *méréologie* la critique des parties de la πόλις.

Je distingue *polémique* et *critique* : la polémique est liée à une intention de défense et illustration d'un auteur, la critique est un travail réflexif qui juge et trie en fonction d'un certain nombre de critères pertinents.⁴ Je pose d'une part qu'Aristote fait une critique de certains arguments de la *République* de Platon, et qu'il y a lieu de faire une critique de cette critique.

Dans l'optique d'une métacritique, il y a peu de choses à dire sur l'évaluation de l'ensemble A2 dans l'Antiquité. D'une part parce que nous n'en avons quasiment rien, et d'autre part parce que tout ce que nous en avons relève de la polémique, initiée par les membres de l'école platonicienne, poursuivie par les lectures néoplatoniciennes. Il nous reste la dissertation de Proclus⁵, qui relève elle aussi manifestement de la polémique. Le traité politique d'Aristote ne jouera qu'un rôle marginal jusqu'au treizième siècle qui va créer

3. La notion d'argument est ici comprise *latissimo sensu*.

4. J'utilise une distinction élaborée par H. Meschonnic, *Politique du rythme, politique du sujet*, Lagrasse 1995, p. 40.

5. Cf. Proclus, *Commentaire sur la République*, XVIIème Dissertation, trad. et notes par A.-J. Festugière, Paris 1970, t. III, pp. 317-323.

l'aristotélisme politique (Thomas d'Aquin, Marsile de Padoue, Gilles de Rome et Dante Alighieri). Plus tard, l'*editio princeps* des *Politiques* en 1498 entraînera un grand nombre d'éditions et de traductions commentées.⁶ E. Bornemann⁷ est le premier auteur à faire une histoire de l'évaluation de l'ensemble A2 du seizième siècle jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle. Bien que son travail soit très détaillé, il reste dans le registre polémique, arrivant au résultat bien peu en faveur de celui que l'on avait appelé le 'lecteur' : selon Bornemann en effet, Aristote ne sait pas lire et ne peut pas comprendre Platon.⁸

L'évaluation de l'ensemble A2 est plus circonstanciée depuis une trentaine d'années, ainsi qu'en témoignent M. Canto-Sperber⁹, A. B. Neschke¹⁰, G. Bien¹¹ et O. Höffe.¹² La plupart de ces études cherchent à faire une place à la fonction philosophique de la critique aristotélicienne.¹³ Ce point est bien sûr le plus riche d'avenir, pour comprendre non seulement la critique d'Aristote mais aussi le projet politique d'Aristote en son entier. C'est dans cette perspective que je propose d'évaluer la critique aristotélicienne. Je me propose de faire une première synthèse partielle et provisoire de l'ensemble A2, ceci afin de disposer d'une base de données qui pourrait servir de point de départ à un comparatisme des philosophies politiques de Platon et d'Aristote.

Pour étayer ce comparatisme, il est nécessaire de mettre à jour la fonction et le mode de la critique aristotélicienne. On sait que dans chaque ouvrage d'Aristote se trouvent des passages dans lesquels il discute les idées de ses prédécesseurs. Dans un premier temps, on pourrait les diviser en passages doxographiques et passages critiques.

6. Cf. A. Dreizehnter, *Aristoteles' Politica*, München 1970, pp. XLII et W. Oncken, *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen*, 2Bde, Leipzig 1870/75, Bd.1, pp. 80-100.

7. Cf. E. Bornemann, « Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie », *Philologus*, 79 (1924), pp. 70-158, 234-257.

8. Cf. E. Bornemann, *art. cit.*, pp. 137, 146, 147, 148. J'exagère à peine : Aristote n'aurait « keine Fähigkeit, sich in Platons Vorstellungen hineinzuendenken » (p. 137). La question traitée ici n'est pas celle d'un *Hineindenken* mais celle des modalités d'un *Auseinandersetzen*.

9. Cf. M. Canto-Sperber, « L'unité de l'État et les conditions du bonheur public : Platon, *République*, V, Aristote, *Politique*, II », in P. Aubenque (dir.), *Aristote et la politique. Essais sur la Politique d'Aristote*, Paris 1993, pp. 49-72. « Aristote était sans doute un assez bon lecteur de Platon » (p.70).

10. Cf. A.B. Hentschke, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der 'Nomoi' im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*, Frankfurt a. Main 1971, p.128, note 98 : « Aristot. versteht den Staat der Politeia durchaus richtig, nämlich als Ausdruck eines Prinzips, das er durchschaut und kritisiert ».

11. Cf. G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München 1973, p.27.

12. Cf. O. Höffe, « Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der *Politeia* », in O. Höffe (Hrsg.), *Platon, Politieia*, Berlin 1997, pp. 333-360.

13. Je ne connais qu'une seule monographie dédiée à la question de la critique aristotélicienne de la *République* de Platon : R. Mayhew, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Boston Way 1997. L'auteur reconnaît à juste titre que la polithénie est la clef de la critique aristotélicienne.

Mais cette division est trop réductrice. Il faut essayer de reconstruire le *modus operandi* de cette procédure. On sait qu'Aristote était un grand amateur de « base de données », qu'il a généralisé, dans le cadre du Lycée, la procédure pratique de mise en série.¹⁴ On trouve ainsi, à la base du livre II des *Politiques* une mise en série de 158 constitutions.¹⁵

On trouve d'autre part des passages dans le corpus dans lesquels Aristote thématise sa méthode.¹⁶ Le problème est que ces listes (*διαγραφάς*) que fait Aristote à partir de la base de données restent en amont de l'écriture. A partir de ces listes, intervient un travail philosophique qui articule données et recherche de la vérité. Si bien qu'il nous faut distinguer une doxographie première (i.e. la procédure de mise en série des faits et opinions) et une doxographie seconde qui est inscrite dans le texte, mais dont la pertinence n'est pas celle d'une histoire de la philosophie. Comme l'a montré S. Mansion,¹⁷ Aristote n'est pas un historien de la philosophie, mais articule la chose à penser avec les opinions admises au sujet de la chose.¹⁸ Dans le cas de Platon, avec les mots d'Aristote : il y a lieu de distinguer l'amitié et la vérité.¹⁹ Se contenter du dualisme doxographie/critique ne peut que conduire à un malentendu, à une sorte d'anamorphose idéale du travail philosophique d'Aristote. Dans la suite, je me propose de réitérer le geste aristotélicien en mettant en série les instances critiques de A2 et de les comparer aux passages correspondants de la *République* de Platon. Identifions tout d'abord le corpus de la critique (A2).

La critique de la *République* occupe la plus grande place dans l'ensemble des arguments critiques qu'Aristote adresse aux textes politiques de Platon. Voici les lieux principaux :

1. *Pol.* II 2-6, 1261a10 à 1265a1.
2. *Pol.* IV 4, 1291a10-33.
3. *Pol.* V 12, 1316a1-b27.

Une fois le corpus de la critique isolé, il faut s'interroger sur les modalités discursives de la critique aristotélicienne. Dans les cas où la critique est assez étendue, Aristote cite régulièrement le titre de l'œuvre et l'interlocuteur principal.²⁰ Dans le livre II, on trouve

14. Cf. C. Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna 1991, pp. 121-146.

15. Cf. *EN* X 9, 1181b17.

16. Cf. *Top.* I 14, 105b12-18, avec la note de J. Brunschwig sur (*διαγραφάς*) in *Aristote, Topiques (Livres I-IV)*, Paris 1967, p. 131.

17. Cf. S. Mansion, « Le rôle de l'ex-

posé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote » (1961), in *Etudes aristotéliciennes*, Louvain 1984, pp. 55-76.

18. Cf. *Meta.* XII 8, 1073b13-17 et *De coel.* III 7, 306a11sq.

19. Cf. *EN* I 4, 1096a11-17.

20. *Pol.* II 6, 1264b28-29 ; IV 4, 1291 ; V 12, 1316a1-2 ; VIII 7, 1342a33.

la séquence : titre de l'œuvre, nom de l'auteur, nom de l'interlocuteur principal.²¹ W. Fitzgerald²² a ainsi énoncé la règle selon laquelle Aristote se réfère au Socrate des Dialogues en y apposant l'article défini – ce qui est le cas dans les *Politiques*. En revanche, on trouve l'occurrence : nom sans article, chaque fois que c'est le Socrate historique qui est visé. Cette convention grammaticale trouve une ultérieure démonstration sur le plan du contenu des arguments. T. Irwin a ainsi montré qu'Aristote oppose sciemment le Socrate historique au Socrate des Dialogues.²³

L'élucidation de l'ensemble A2 dépend aussi d'une interprétation générale de A1. Impossible de faire un état de la question ici. Je signalerai seulement que le texte est lu plutôt, depuis Schleiermacher²⁴ comme le grand œuvre éthique, alors qu'avant c'était plutôt l'angle politique qui était privilégié. Mais l'opposition éthique /politique est un schème dix-neuviémiste dont la portée analytique est *en aval* de la question anthropologique que posent Platon et Aristote. Le problème se complique encore si l'on prend en considération l'aspect discursif de la *République*. La question se déporte alors sur la prégnance intellectuelle de l'ensemble A1, entre le schème polaire du sérieux et du jeu. Bref, la question de l'évaluation de l'ensemble A1 dépend d'une prise en considération de sa poétique textuelle. Et c'est justement ce point que certains reprochent à Aristote : il aurait raté la poétique du discours platonicien et par là même la portée de l'ensemble A1.²⁵

La question de la cohérence de la critique aristotélicienne n'est pas seulement une question d'historiographie philosophique. Elle s'inscrit dans un problème plus vaste et toujours en souffrance : la question de l'architecture conceptuelle des *Politiques*, de sa cohérence et de sa cohésion. Le grec ancien dit τὰ πολιτικά. Les hésitations sur la traduction au singulier (*La Politique*) ou au pluriel (*Les Politiques*)²⁶, ne sont pas des coquetteries de traducteur, mais font signe vers l'enjeu fondamental de l'interprétation du traité aristotélicien. Entre les mille et une propositions d'ordonnancement des huit livres, les approches génétiques et la question de l'unité – ou de l'absence d'une telle unité – conceptuelle, nous nous débattons encore aujourd'hui.

Pour me limiter à la pertinence du sujet que je traite, je me limiterai à deux remarques. Premièrement, il est évident qu'il y a au moins

21. *Pol.* II 1, 1261a6.

22. Cf. W. Fitzgerald, *Selections from the Nichomachean Ethics of Aristotle*, Dublin 1853.

23. Cf. T. Irwin, *Plato's Ethics*, New York/Oxford 1995, p. 9.

24. Cf. F. Schleiermacher, *Einleitung zu : Platons Staat*, in *Platons Werke*, III 1, Berlin 1828.

25. Cf. R. F. Stalley, « Aristotle's Criti-

cism of Plato's *Republic* » in D. Keyt and F. D. Miller Jr., (eds.) *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford 1991, pp. 182-199, ici p. 182. Pour une analyse approfondie de la stratégie discursive de la *République*, cf. N. Blössner, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons 'Politeia'*, Stuttgart 1997.

26. Cf. P. Pellegrin, *Aristote. Les Politiques*, Paris 1990.

une unité du traité, que l'on peut appeler l'*unité critique*. En effet, dans l'ensemble des huit livres des *Politiques*, Aristote est en discussion avec l'un des trois textes politiques de Platon (*République*, *Politique*, *Lois*). Deuxièmement, pour mieux visualiser les critiques d'Aristote, je propose un premier modèle très général et simplifié, formalisé à partir de la lecture du livre I des *Politiques*. La lecture des trois premiers chapitres du livre I des *Politiques* nous permet de dégager un modèle à trois strates.

La première strate est la strate biologique. C'est en effet par la maîtrise intellectuelle de l'ordre du vivant qu'Aristote construit sa philosophie. Ses éléments sont le mâle et la femelle.²⁷ C'est le domaine de la reproduction de l'espèce humaine. L'homme est vu comme un vivant (ζῷον). L'unité de base est la relation entre le mâle et la femelle, ils ne peuvent être l'un sans l'autre. L'homme et la femme sont ici pris dans l'orbe du genre biologique humain. A ce niveau, il n'y a pas de choix délibéré : seul le genre humain agit pour sa propre survie. Cette première strate isole ainsi la borne biologique. La thèse sous-jacente est élémentaire mais fondamentale : une société humaine qui ne se reproduit pas est condamnée à disparaître. L'étayage fonctionnel de la société sur la nature est un donné naturel (φυσικόν) qu'il ne faut pas démontrer mais qu'il faut prendre en compte.²⁸

La deuxième strate qu'Aristote isole est la strate « oïkonomique ».²⁹ Ses éléments sont composés de trois relations unissant à chaque fois deux termes. Le maître et l'esclave, le mari et la femme, le père et l'enfant. Nous sommes toujours dans l'orbe du nécessaire et du vivre (ἀναγκαῖον, ζῆν). La maisonnée est le lieu de la routine, de l'agencement quotidien des besoins biologiques de l'homme saisi comme vivant « oïkonomique ».³⁰

La troisième strate est la strate politique. Son unité est la relation entre les citoyens (πολιται). Les citoyens égaux et libres s'inégalisent tour à tour dans le cadre d'une division du travail politique, dans un rythme qui articule les valeurs active, médio-passive et passive du verbe ἄρχειν, à savoir : gouverner, se gouverner, être gouverné.

Isoler la spécificité de ces trois strates et leur articulation est l'objet de la théorie politique d'Aristote.

II Analyses

À partir du corpus de l'ensemble A2, j'ai isolé huit instances critiques que je me propose de commenter de la manière suivante :

27. Cf. *Pol.* I 1, 1252a 26-27.

28. Cf. *Pol.* I 1, 1252a29.

29. Je choisis à dessein ce semi-néo-logisme afin d'éviter toute contamination

notionnelle avec la notion d'économie.

30. Cf. *Pol.* I 1, 1252b13 et *EE* VII 10

1242a23 pour l'expression ζῷον οἰκονομικόν.

après un résumé des critiques d'Aristote, je les compare aux passages concernés de la *République* pour ensuite dégager quelques traits qui émergent des passages comparés.

La première instance est la critique de la *politélie* platonicienne. La critique du τέλος de la πόλις platonicienne est enchâssée dans la critique de la koinôniologie humaine et matérielle du livre II des *Politiques*. Dans l'ouverture du premier chapitre du livre II, Aristote présente son point de départ théorique. Il s'agit de la question de savoir quel est le degré de mise en commun que les citoyens doivent avoir.³¹ Une des options retenue est celle de Platon³². Celle-ci sera discutée dans les chapitres 3 à 5 du livre II. La critique de la koinôniologie humaine et matérielle constitue ainsi un des noyaux de la critique aristotélicienne.

Mais avant d'entrer en matière sur ce point, Aristote critique l'intention théorique d'une telle koinôniologie, qu'il identifie explicitement dans la *politélie* platonicienne. Or celle-ci, selon Aristote, relève d'une conception impossible (ἀδύνατον : II 1, 1261a13-14). De plus, Aristote regrette l'absence d'une définition plus scientifique du τέλος sous-jacent à la πόλις platonicienne. Ce τέλος, Aristote s'en fait l'écho : il s'agit pour Socrate de la proposition selon laquelle la plus grande unité possible de la polis est le plus grand bien : λέγω δὲ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ὡς ἄριστον ὃν ὅτι μάλιστα πάσαν· λαμβάνει γὰρ ταύτην <τὴν> ὑπόθεσιν ὁ Σωκράτης (II 2, 1261a15-16).

Aristote expose quatre arguments contre cette thèse, ou plutôt contre son excessive indétermination conceptuelle.

1. La πόλις est par nature une certaine multiplicité quantitative (II 1, 1261a18), elle est un πλῆθος γὰρ τι³³. Il y a une progression scalaire de l'unité quantitative entre l'homme, la maison et la πόλις. Cette logique de la gradation doit être respectée, sous peine de transformer la πόλις en οἶκος et en ἄνθρωπος (1261a18-20). En conséquence, Aristote conclut que l'on ne doit pas chercher à tout prix l'unité numérique, même si il y a une possibilité de la faire (1261a21-22).

2. La πόλις est en outre une multiplicité qualitative. Elle est composée d'hommes différents (1261a22-23). Il n'y a pas de πόλις là où il n'y a que des égaux (1261a 22-24 ; a 27).

31. Cf. *Pol.* II 1, 1260b37-39.

32. Cf. *Pol.* II 1, 1261a4-7.

33. Comment comprendre et traduire πλῆθος ? et a-t-il toujours la même valeur ? Aristote isole ici parfaitement une difficulté majeure de la philosophie politique : comment saisir conceptuellement la grammaire fluente

et multiple des groupes humains. Pour une remarquable illustration de cette difficulté qui nous accompagne encore aujourd'hui, voir le texte de M. Russo sur E. Canetti : « Massa e potere nell'antropologia inconcettuale di Canetti », in *Filosofia Politica*, XVI, 3 (2002), pp. 459-487.

3. Aristote fonde sa critique en exposant un principe instituant de toute πόλις : l'égalité par réciprocité (τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεποιθός, 1261a30), appliquée aux inégaux (1261a29-31) et aux égaux et libres (1261a32-b6), c'est-à-dire dans le cas de la division du travail/activité socio-économique³⁴, et dans le cas de la division du travail/activité politique.

4. Le dernier argument concerne la question de l'autarcie, qui est le τέλος aussi bien de la πόλις platonicienne que de la κοινωνία πολιτική d'Aristote. Mais, pour Aristote, l'autarcie se construit par différenciation sociale plus que par unification sociale, si bien que l'unification de la πόλις n'est pas le bon moyen pour atteindre la politélie (1261b10-15).³⁵

À cette première série d'objections contre la politélie platonicienne, on peut ajouter deux passages que l'on trouve dans le développement de la critique de la koinôniologie platonicienne (II 4, 1262b7-10 et II 5, 1263b31-35). Dans ces deux passages, Aristote revient sur la politélie par le biais de la koinôniologie platonicienne : celle-ci n'est pas adéquate pour atteindre la polithénie.

5. La koinôniologie platonicienne atteint le contraire de ce qu'elle cherche (II 4, 1262b3-7). L'amitié est bien le ciment social mais pour être opératoire, celle-ci ne doit pas être coupée de ses assises anthropologiques et naturelles.

6. Enfin, Aristote reconduit cette erreur de la politélie platonicienne à la mauvaise hypothèse de départ (ὑπόθεσις). L'οἰκία et la πόλις doivent atteindre *une certaine unité* mais pas une unité totale, sous peine de détruire l'objet que le philosophe cherche à identifier : δεῖ μὲν γὰρ εἶναι πῶς μίαν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐ πάντως. (II 5, 1263b31-32).

Si l'on tient d'une main ces six arguments, et que de l'autre on examine ce que Platon a dit de sa conception de la politélie dans la *République*, il faut élucider comment Aristote lit la *République*³⁶ et quels sont les critères de sa lecture.

En comparant II 2, 1261a13-16 et *Resp.*, V 462 a2ss., on voit qu'Aristote a remplacé sa propre terminologie à celle de Platon, mais le niveau conceptuel est sauvegardé. Platon pose bien que la politélie

34. Cf. aussi *ENV* 5, 1133a16sq. 1321b17 ; VII 4, 1326b3sq ; VII 7 1328b-

35. Sur l'autarcie comme τέλος de la cité chez Aristote, voir notamment : *Pol.* I 2, 1253a1 ; III 1, 1275b20ss ; III 5, 1280b33sq ; IV 4, 1291a10sq ; VI 8, 1321b17 ; VII 4, 1326b3sq ; VII 7 1328b-15sq.

36. Sur ὑπόθεσις et τέλος chez Aristote, cf. VI 1, 1317a35sq.

est l'unité de la πόλις. Mais à la place des signifiants ἀγαθόν et μέγιστον ἀγαθόν on trouve chez Aristote ὑπόθεσις. Dans le texte platonicien, ce sont les schèmes biomorphes qui dominent (V 462 c10) : la πόλις idéale est comparée à un corps. Et les cités existantes sont toutes déformées par le multiple (IV 422e9-423 a1 ; VIII 551 d5-7). La fusion entre la mise en commun et l'objectif de être-un entraîne une perte de l'empirie. Telle est la critique qu'Aristote adresse à la politélie platonicienne.

Une longue tradition qui va de Proclus à Stalley accuse Aristote de n'avoir soit pas compris l'intention de Platon (c'est le cas de Proclus qui reproche à Aristote d'avoir confondu deux valeurs de l'être-un - τὸ ὑλικόν et τὸ τελικόν - soit d'être confus.³⁷ Pourtant, il vaut la peine de relire la proposition de II 2, 1261a13-14. Selon celle-ci, l'intention d'Aristote est claire : il adresse *une critique de méthode* à Platon. La politélie n'est ni vraie, ni fausse ; elle est de l'ordre du « même pas faux » dans la mesure où son indétermination conceptuelle empêche une vue analytique. C'est surtout le concept de « être-un » qui est visé. Avancer dans cette direction reviendrait à mobiliser les développements théoriques qu'Aristote dédie aux unités de base de la méréologie : l'unité, le tout et les parties et leurs relations.³⁸

La *deuxième instance critique* qu'Aristote dresse à partir de certains arguments de la *République* peut être rassemblée sous la rubrique 'critique de la koinôniologie humaine'. Dans le livre II 2, 1261b16-a14 et 1262b35-36, Aristote critique la koinôniologie humaine développée par Platon. L'objectif de sa critique est de démontrer que la koinôniologie humaine de Platon n'est pas un *moyen* adéquat pour atteindre la polithénie. De plus, Aristote apportera un soin particulier à montrer que le projet koinôniologique de Platon entraîne des problèmes pratiques insurmontables. Là aussi, Aristote commence par une objection de méthode : la nécessité de la koinôniologie humaine platonicienne est insuffisamment démontrée (II 1, 1261a11-13). On trouve ainsi la même critique contre l'insuffisante détermination de l'argumentation platonicienne. La suite s'articule de la manière suivante.

1. Analyse du concept de πᾶς, distributif et collectif. Le concept de « tout » est bivalent. Or, la valeur collective que défend Socrate entraîne un ἀδύνατον anthropologique. Avec une pointe d'ironie, Aristote déclare que cela serait certes beau que tous nomment le même « mien », mais cela est impossible (II 1, 1261b30-32). Après cet argument logico-anthropologique, Aristote énumère un certain nombre d'objections provenant de l'empirie.

2. La mise en commun excessive détruit le souci du propre (II 1, 1261b32-35)

37. Cf. R. F. Stalley, *art. cit.* p. 191.

38. Cf. *Met.* V 6, 1015b36-1016a18, 1016b6-17 ; VII 16, 1040b5-15.

3. La mise en commun affaiblit le sens de la responsabilité (II 1, 1261b35-38). Tiré de l'empirie, cet argument est ensuite appliqué à la situation koinôniologique exposée par Socrate (II 1, 1262a1-14).

4. Argument de nature biologique : la tendance de la nature à engendrer le même entraîne des ressemblances phylogénétiques qui rendent certaines dispositions koinôniologiques difficiles à appliquer (II 1, 1262a14-18). Exemples d'autres peuples et du règne animal (II 1, 1262a18-24).

5. La suppression des liens de parenté entraîne un risque de briser les tabous éthiques et religieux (II 1, 1262a26-27).

6. La réglementation contre les relations homosexuelles est insuffisante et entraîne des dispositions absurdes (II 1, 1262a32.)

7. Les dispositions concernant les relations sexuelles sont trop vagues et entraînent des absurdités (II 1, 1262a37).

8. Reprenant un peu de hauteur (II 1, 1262b3-7), Aristote constate que ces diverses prescriptions de l'agencement koinôniologique atteignent le but opposé et manquent la politélie. Aristote précise alors en II 1, 1262b7-10 que lui aussi reconnaît l'amitié comme un liant social capital pour atteindre la polithénie, mais les *moyens* en vue de cette polithénie lui semblent contre-productifs. La mise en commun des femmes et des enfants entraîne une concentration de sentiments trop forte. (II 1, 1262b11, II 1, 1262b12-14).

9. Difficultés pratiques des prescriptions eugénistes (II 1, 1262b24-27).

10. Dangers des effets sociaux de telles prescriptions (II 1, 1262b29-35)

11. La suppression du lien conjugal supprime la condition d'exercice de la *σωφροσύνη* envers les femmes des autres (II 1, 1263b7-11).

La comparaison des arguments 1 à 11 avec les passages de *République* IV 423e6-424a2 et V 457c7-466d9 montre qu'Aristote suit très précisément le texte platonicien, en s'y conformant jusque dans l'isotopie lexicale.³⁹ On voit que la critique d'Aristote suit de manière très serrée le texte de Platon, sur lequel il s'appuie explicitement pour en élucider les difficultés. Notons que Platon lui-même indique les difficultés de certaines prescriptions⁴⁰, si bien que la critique d'Aristote ne fait que radicaliser la difficulté en en montrant

39. Comparer II 1, 1261b18-20 avec V 462b4-c8 ; II 1, 1262a1-2 avec V 464a4-6 ; II 1, 1262a25-32 avec V 463c9-d8 et V 464e4-465b3 ; II 1, 1262a14-24 avec V 457d2-3, 460b7-462e3 ; II 1, 1262a32-40 avec III 403a4-c2 ; II 1, 1262a36-39 avec III 403a4sq. et V 467c1sq. ; II 1, 1262b24-35 avec III 415b6sq.

40. En V 457d4-5, Glaucon doute du caractère réalisable de la koinôniologie humaine que Socrate expose. Socrate acquiesce. De même en V 461c8-11 (liens entre les parents) et V, 460b7ss (danger d'inceste). Si bien que la critique d'Aristote n'a qu'à cueillir les difficultés thématiques dans le dialogue.

notamment les conséquences pratiques. A cette stratégie discursive d'accompagnement du texte platonicien qui réfléchit les difficultés s'ajoute la critique des conséquences des moyens mis en œuvre pour atteindre la politélie. Pour Aristote, le projet koinôniologique platonicien obtient le contraire de ce pour quoi il est élaboré. En d'autres termes, la polithénie et la politélie platoniciennes ne peuvent pas être réalisées par les moyens mis en jeu par Socrate.

Traduite dans les termes de mon modèle des *Politiques*, la koinôniologie platonicienne détruit la strate II (oïkonomique). Et l'indifférenciation entre les strates II et III, à la base de laquelle on trouve l'idée que la koinôniologie oïkonomique est applicable à la koinôniologie politique, entraîne d'une part une perte de l'identification du domaine politique (en assimilant les différentes relations douliques et archiques de la koinôniologie humaine) et d'autre part détruit les vertus et comportements oïkonomiques qui structurent l'agir de la domesticité, en premier lieu l'amitié (φιλία, συγγένεια).⁴¹

La troisième instance critique relève de la koinôniologie matérielle et se trouve en I 5, 1262b37-1264a11. Contrairement au cas de la koinôniologie humaine où le projet platonicien tient lieu d'amorce à la discussion critique, on trouve dans le cas présent une exposition générale des problèmes que pose la koinôniologie matérielle, en amont de la version platonicienne :

Ἐχόμενον δὲ τούτων ἐστὶν ἐπισκέψασθαι περὶ τῆς κτήσεως, τίνα τρόπον δεῖ κατασκευάζεσθαι τοῖς μέλλουσι πολιτεύεσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν, πότερον κοινὴν ἢ μὴ κοινὴν εἶναι τὴν κτήσιν. τοῦτο δ' ἂν τις καὶ χωρὶς σκέψαιτο ἀπὸ τῶν περὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας νενομοθετημένων. (II 2, 1267b37-40).

Aristote précise que la question doit être traitée séparément (χωρὶς) de la koinôniologie humaine (II 2, 1262b40-41) et articule la question selon le libellé suivant : vaut-il mieux que la propriété soit commune tout comme l'usage des biens (II 2, 1263a1-3). Aristote examine trois possibilités :

1. Propriété (foncière) privée et usage commun (II 2, 1263a3-5)
2. Propriété (foncière) commune et usage privé (II 2, 1263a5-8)
3. Propriété (foncière) commune et usage commun (II 2, 1263a8)

On ne trouve ici aucune mention à Platon. Aristote expose d'abord les difficultés que pose la propriété commune, notamment dans le

41. Sur l'amitié oïkonomique, cf. F. Dirlmeier, *ΦΙΛΟΣ und ΦΙΛΙΑ im vor-bellenistischen Griechentum*, München 1931, p. 14sq. Pour la comparaison entre Platon et Aristote, voir R. F. Stalley, « Aristotle's Criticism of Plato's Republic », *art. cit.* pp 182-199.

cas où ce sont les mêmes qui travaillent la terre et qui ont la terre en commun. Aristote exprime sa préférence pour les pratiques actuelles qui représentent la moins pire des solutions dans la mesure où la propriété est d'une certaine manière privée mais aussi commune (δεῖ μὲν γὰρ πῶς εἶναι κοινὰς, II 2, 1263a24-26). Aristote enchaîne avec des arguments en faveur de la propriété privée (II 2, 1263 a40-b14). Sur la base de cette première exposition générale, Aristote se tourne vers la koinôniologie matérielle exposée dans la *République* : elle pourrait sembler séduisante et philanthrope (II 2, 1263b15-16), mais il soulève un certain nombre d'objections.

1. La merveilleuse amitié de tous envers tous qu'elle est censée construire est impossible dans le domaine humain. Fût-elle possible qu'elle supprimerait tous les maux des constitutions politiques et, en dernière instance, la théorie politique n'aurait pas d'objet. Mais Aristote oppose à cela l'expérience de la réalité : les maux ne viennent pas de la propriété privée mais du fond anthropologique. Les hommes qui mettent en commun des biens et en ont un usage commun se querellent plus facilement.

2. S'il est vrai que le communisme des biens peut supprimer certains maux, il faut aussi prendre en compte les biens qu'un tel communisme supprime. Pour Aristote, cette koinôniologie aboutit à une forme de vie impossible (πάμπαν ἀδύνατος ὁ βίος, II 2, 1263b29). Et la cause de cette erreur est toujours la même : la fausse conception de la polithénie (II 2, 1263b29sq.) qui aboutit à la destruction de la πόλις (II 2, 1263b29-35). La πόλις est un multiple qu'il faut amener par l'éducation à la communauté et à l'unité (II 2, 1263 b36-37). Et il est absurde de penser que les moyens exposés par Platon dans sa koinôniologie matérielle puissent créer l'unité, alors qu'il faut plutôt compter sur les mœurs, la culture philosophique et les lois (II 2, 1263b37-40).

3. Le dernier argument avancé par Aristote est lui aussi tiré de l'empirie : la koinôniologie platonicienne ne se rencontre pas dans la réalité social-historique. Or l'enquête historique sert ici, du moins partiellement, de critère de vérité : presque tout a été découvert. La mise en série des diverses constitutions existantes ne laissent apparaître aucun indice en faveur du caractère réalisable des prescriptions platoniciennes.

Comparons ces arguments avec les passages correspondants dans la *République*.⁴²

42. Comparer II 1, 1261a5-8 ; II 2, 1263b15sq. avec V 464d7 ; II 2, 1263b21-1263b19-24 avec V 464d8-9, VIII 543b3-22 avec V 465c1 ; II 2, 1263 b41sq. avec 4, V 464b8-c1. II 2, 1263b7-8 et II 2, III 416e3-4 et V 458c8-9. 1263b29-35 avec V 464c5-d5 ; II 2,

Il faut tout d'abord revenir sur le mode d'exposition de la critique de la koinôniologie matérielle platonicienne. Nous l'avons vu, Aristote est parti d'une problématique générale, celle des questions que pose la koinôniologie matérielle ἀπλῶς. La critique de Platon n'intervient que comme une des réponses possibles, si bien que les arguments directs contre Platon sont assez peu nombreux (c'est-à-dire uniquement en II 2, 1263a15-22 et 1263b15-29). Mais il s'agit aussi de la part d'Aristote d'un principe d'économie. En effet, les chapitres 3 et 4 du livre II qui exposent la critique de la koinôniologie humaine platonicienne contiennent des arguments que l'on peut reporter sans autre sur la critique de la koinôniologie matérielle. Ainsi les critiques contre les moyens mobilisés par Platon pour atteindre la polithénie (II 1, 126b23sq). Bref, en tant que moyens en vue de la polithénie, le projet de koinôniologie (humaine et matérielle) que Platon développe dans la *République* est redevable de la même critique de fond.

Après la critique de la koinôniologie platonicienne sous la forme d'un constat d'échec pour atteindre la polithénie, Aristote examine les *conséquences* du projet koinôniologique platonicien (II 5, 1264a11-b6) sur la stratification sociale et l'ordonnancement (τάξις) de la πολιτεία. Il s'agit d'une critique des effets anthropo-sociologiques de la koinôniologie platonicienne. C'est la *quatrième instance critique*.

1. Aristote reproche à Socrate de ne pas avoir pris en compte l'agencement de la πολιτεία *lato sensu* (II 2, 1264a11-12). Il ajoute ici, en écho à l'ironie socratique, que la tâche est difficile à accomplir (1264a12-13).

2. Aristote critique l'absence de dispositions sur les autres classes sociales que les gardiens (II 2, 1264a13-14). Qu'en est-il des dispositions koinôniologiques pour ceux qui ne sont pas gardiens ? Si elles sont identiques, quelle sera la différence avec les gardiens ; si elles sont différentes, i.e. que la forme de vie koinôniologique des chrématistes n'est pas la même que celle des gardiens, alors on brise le projet polithénique en deux πόλεις opposées. Platon obtient un duel entre les gardiens et le reste des citoyens.

3. Pour Platon la polithénie ne peut entrer en dysfonctionnement (i.e. sous la forme de procès, accusations, révoltes etc.) car les citoyens reçoivent une παιδεία qui fabrique des hommes qui ont besoin de peu de lois. Mais Aristote soulève le problème de la destination exclusive de cette παιδεία aux gardiens. (II 2, 1264a27-32).

En II 2, 1264a36-40, Aristote interrompt la mise en série des problèmes soulevés par l'absence de dispositions koinôniologiques

pour les autres groupes sociaux. Les points non abordés sont nombreux même si, remarque ironiquement Aristote, il n'est en effet pas facile de les traiter. Aristote se contente dans la suite d'indiquer quelques inconséquences : cas des paysans qui ont les femmes en commun et le foncier en privé (II 2, 1264a40-b4) ; critique de l'analogie utilisée pour démontrer l'identité de fonction de l'homme et de la femme, basée sur un recours au règne animal (II 2, 1264b4-6). De même en II 6, 1264b34-37 Aristote mentionne quelques indéterminations à ajouter au catalogue : Socrate n'indique pas si les paysans et les artisans doivent aussi participer aux magistratures ou non, s'ils ont droit au port d'armes et sont autorisés à faire la guerre. Pour le reste, les remarques sur la koinôniologie humaine s'appliquent de la même manière ici - notamment l'idée que les prescriptions platoniciennes sont stasigènes et ne créent pas l'amitié.

La comparaison des instances critiques avec les passages de la *République* permet de dégager les remarques suivantes :⁴³

Aristote reste très proche du texte platonicien, mais il interprète la relation entre les gardiens et les chrématistes selon la relation maître-esclave (relation despotique/doulique), ce qui n'est pas le cas chez Platon qui imagine des relations de réciprocité économique (III 416e1-2, V 464c1-2, VIII 543c1-2).

Le flou terminologique du texte platonicien quant aux dispositions koinôniologiques concernant les chrématistes permet à Aristote de se glisser entre les lignes pour critiquer là aussi l'insuffisante détermination des dispositions.

Si Aristote interprète la relation entre gardiens et chrématistes dans les termes d'une relation doulique, cela l'amène immédiatement à poser la question du statut civique des chrématistes : comment les chrématistes peuvent-ils être des citoyens sans aucun droit civique (II 2, 1264a37-40)? Selon sa définition du citoyen (III 1, 1275a22-24 et b18-19), Aristote ne peut cautionner cette thèse. En sous-main, on devine qu'Aristote critique la conception de la division du travail socio-économique, dans la mesure où elle ne laisse aucune place à la division du travail politique. Ce qui nous amène à la critique aristotélicienne des relations archiques discutées dans la *République*.

La *cinquième instance critique* porte sur les relations archiques. Aristote commence sa critique par le point essentiel : les dispositions de Platon ont pour conséquence que ce sont toujours les mêmes qui gouvernent :

43. Comparer : II 2, 1264a13-14 avec 1264a29-32 avec IV 425c10-e2 ; II 2, IV 428d11-e1 et IV 428e7-8 ; II 2, 1264 a32-34 avec III 416d7-e3 ; II 2, 1264a26-27 avec IV 419a11-420a1 ; II 2, 1264b4-5 avec V 451d4-9.

ἐπισφαλές δὲ καὶ τοὺς ἄρχοντας ὡς καθίστησιν ὁ Σωκράτης. ἀεὶ γὰρ ποιεῖ τοὺς αὐτοὺς ἄρχοντας· τοῦτο δὲ στάσεως αἴτιον γίνεται καὶ παρὰ τοῖς μηδὲν ἀξίωμα κεκτημένοις. (II 5, 1264b6-9).

Pour Aristote, ce monisme archique est dangereux et stasigène (II 2, 1264b8-10). Il entraîne un fixisme archique cautionné par le mythe de la posologie métallurgique des âmes (II 2, 1264b10-13). Dans les termes de mon modèle, cela correspond à un fixisme de la strate III : c'est toujours le même groupe social qui gouverne (i.e. le ou les philosophes ; cf. VII 520d6-9 ; 540a9-b7). Dans le livre VII, Aristote reprend la question des dispositions archiques dans le cas de la πόλις superlative⁴⁴. La question est de savoir quelle est l'éducation requise pour le citoyen de la πόλις superlative. Si Aristote considère en un premier temps qu'il est de loin préférable que cela soit toujours les mêmes hommes qui gouvernent (VII 14, 1332b21-23 ; 1261a34-39), les conditions requises pour une telle possibilité (la supériorité des gouvernants doit être indiscutable parmi les gouvernés et ils doivent être le groupe social le plus important) relèvent du domaine de l'impossible (VII 13, 1332b29-32).

La seule solution est alors d'octroyer à tous les citoyens des droits politiques, égalisant ainsi au niveau de la strate III les inégaux socio-économiques ; puis, au moyen de dispositions qui s'appuient sur la temporalité, il faut mettre en place un régime d'alternance archique entre gouvernant et gouvernés, ce qui a pour effet cette fois d'inégaliser les égaux, mais cette inégalisation est temporaire et réversible (I 5, 1259b4sq. ; II 1, 1261a29sq. ; VII 8, 1329a2sq. ; VII 13, 1332 b23sq.). Cette relation archique de la strate III n'a rien à voir avec les relations archiques que l'on trouve à la strate II. Et c'est l'assimilation de la valeur oïconomique de la relation archique à sa valeur politique qu'Aristote critique (VII 14 1333a3sq. et I 1, 1252a7-16). Entre égaux et libres, la relation archique despotique/doulitique est impossible car injustifiable. Mais c'est cette relation que Platon prévoit, à cause de l'analogie entre la ψυχή et la πόλις. En matière archique, l'unité de l'âme et la polithénie sont différents. Notamment, l'analogie platonicienne efface toute possibilité de temporalité archique : le gouvernant ne peut à son tour être gouverné. Tout au plus, le philosophe alterne son mode de vie entre l'exercice politique (strate III) et la méditation métémpirique (VII 519 e1sq.).

En comparant ces remarques critiques avec les passages concernés de la *République*⁴⁵ il est possible là aussi d'affirmer qu'Aristote cite correctement Platon, soit en paraphrasant soit en reprenant des

44. J'entends par πόλις *superlative* la recherche de la meilleure cité, sous la forme d'une grammaire du superlatif. Ce syntagme permet d'échapper aux catégories de l'idéal et/ou de l'utopique et met la confrontation entre Platon et Aris-

tote à son niveau d'effectuation : le travail de la pensée dans et par le langage.

45. Comparer : II 2, 1264b7-8, b10-11 avec VII 520d6-9, 540 a9-b7 ; II 2, 1264b9-10 avec IV 441a2, II 375a11, b7, 376c4 ; II 2, 1264b11-15 avec III 414b8-415 d.

passages complets, notamment l'exposé du mythe du mélange des métaux dans l'âme.

Sixième instance critique. Toujours dans le livre II des *Politiques*, Aristote termine sa critique de certains thèmes de la *République* par une critique de la conception platonicienne du bonheur (II 6, 1264b15-24). Il amorce sa critique avec la remarque de Socrate que le bonheur n'est pas l'apanage des gardiens, mais que le législateur doit rendre toute la cité heureuse.

Aristote articule ses remarques critiques de la manière suivante :

1. La πόλις en son entier ne peut être heureuse si (presque) toutes les parties ne le sont pas.
2. Le bonheur ne se comporte pas comme un chiffre pair.
3. Si les gardiens ne sont pas heureux, alors qui le sera?

Le point de la critique est de savoir comment articuler le bonheur de la πόλις et le bonheur de l'individu. Tournons-nous maintenant vers le texte de Platon.⁴⁶ La comparaison des passages permet de dégager les remarques suivantes :

1. Sur la question du bonheur retiré aux gardiens pour l'attribuer à la πόλις en tant que tout, Aristote suit précisément le texte de Platon. Mais il faut préciser qu'Aristote isole un argument de la poétique textuelle de la *République*. En effet, Socrate, en dialogue avec Adimante déclare certes qu'il ne veut pas accorder le bonheur à un seul groupe social mais à l'ensemble. Si bien que, dans l'optique de Platon, l'inférence d'Aristote (si les gardiens ne sont pas heureux, personne ne l'est) est fautive. Car dans la πόλις de Platon, tous les groupes sociaux sont heureux, de manière collective. Ainsi, les dispositions koinôniologiques à l'encontre des gardiens doit les rendre non seulement heureux, mais encore plus heureux que les vainqueurs aux Jeux à Olympie (V 465d2-3). La πόλις entière est heureuse, même si Platon précise que les gardiens sont plus heureux que les artisans et les paysans (V 466a8-b2).

2. Si l'inférence aristotélicienne n'est pas fidèle à l'intention de Platon, c'est en raison de la neutralisation de la prémisse philosophique que Platon défend pour articuler les relations ensemblistes entre le tout et ses parties : pour Platon chaque groupe social est heureux car chacun de ses membres respecte le principe taxique de la justice (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). La justice est la réalisation de ce principe (IV 433a1-b4 ; 441d8-e2). Et la justice est la condition du bonheur (I 354a4 ; V 472c4-11). Chaque partie du tout qu'est la

46. Comparer : II 2, 1264b15-17 avec IV 419a1sq ; II 2, 1264b16-17 avec IV 420b5-8, V 465d2-3, 465e4sq., 466a2-6, 466a8-b2.

πόλις doit ordonner son existence en fonction de ce principe taxique en vue de la polithénie.⁴⁷

3. Selon les dispositions platoniciennes, chaque partie doit *s'ajuster*, en renonçant au bonheur personnel pour le bonheur impersonnel de la πόλις. Platon dérive ainsi le bonheur des individus du bonheur de la πόλις (IV 421b3-c6). Et c'est là le point de divergence avec Aristote, qui tient la thèse opposée : le bonheur de la πόλις est une *résultante* dérivée du bonheur des individus (VII 2, 1324a8-13).

4. Dans l'exposé de la πόλις superlative, Aristote cite presque explicitement Platon (VII 9, 1329a23-24) et s'oppose à sa conception du bonheur. Pour Aristote, être heureux requiert d'autres conditions :

a. Bien extérieurs, physiques et psychiques (VII 1, 1323a24-27 ; 1323b40-1324 a2)

b. La πόλις est une communauté d'égaux orientée vers la meilleure vie possible.

c. Le meilleur, c'est le bonheur qui consiste en l'activité de la vertu.

d. Le bonheur est lié à l'action juste, qui s'appuie sur ἀρετή et φρόνησις.

e. Dans la πολιτεία superlative, les artisans, marchands et paysans ne peuvent être citoyens en raison de leur profession qui les prive de la temporalité civique (σχολή). (VII 9, 1328b33sq.).⁴⁸

La critique de l'eudémonie platonicienne consignée en II 2, 1264b15-24 est très brève. On ne comprend l'enjeu de cette critique qu'en prenant en compte les développements du livre VII sur la πολιτεία superlative. C'est alors seulement que l'on peut disculper Aristote de la critique qui lui est faite de ne pas donner de raisons dans les quelques remarques qu'il donne au livre II.

Septième instance critique. La critique de la première πόλις platonicienne (IV 3, 1291a10-33) est enchâssée dans le traitement de la question des parties nécessaires de la πόλις (IV 3, 1290b23sq.). Pour Aristote, l'étude de la méréologie est importante dans la mesure où l'agencement taxique des parties donne la clef de composition de la πολιτεία (IV 3, 1291b11). La connaissance méréologique,

47. Pour le détail : les chrématistes, μάθημα pour appliquer leur savoir à la seuls à posséder des biens matériels, doivent renoncer au luxe matériel (IV 421c8-422 a8) ; les gardiens doivent renoncer au mariage, à la famille et à la propriété (IV 421b7-c2) ; les philosophes-gouvernants doivent renoncer à la contemplation continue du μέγιστον

48. Ces quelques remarques doivent être complétées avec EN I 6, 1098a7sq., I 10, 1101a14sq., VII 13, 1153b9sq., X 7, 1177a12sq., VII 13, 1332a7sq., 1332a-32sq., VII 9, 1329a19sq.

les types de constitutions appartiennent au savoir du législateur (IV 1, 1289a7-21). Pour Aristote, la πόλις est un *polymère*, si bien que les différents agencements des parties donnent des formes de πολιτεία différentes (IV 3, 1290a5sq.). Après un développement méthodologique appuyé sur un schème biomorphe (l'analyse doit s'inspirer des canons méthodiques de la classification animale), Aristote, amorce un premier décompte des parties nécessaires de toute πόλις.

C'est ici qu'Aristote introduit, non sans ironie (κομψῶς) sa critique de la *République* (IV 3, 1291a11-12). La suite s'articule de la manière suivante :

1. Aristote traite de la première πόλις platonicienne et formule des objections (IV 3, 1291 a11-19).

2. Aristote discute la πόλις agrandie, en y opposant sa critique (1291IV 3, a19-24), qu'il fonde (a24-28) avant de revenir sur une question de méthode (a28-31).

La comparaison avec les passages de la *République*⁴⁹ permet des dégager les remarques suivantes :

1. Aristote résume fidèlement les développements de la *République*. Là aussi le texte est soit résumé, paraphrasé ou encore cité assez exactement. Ainsi l'expression πλήρωμα τῆς πρώτης πόλεως en II 7, 1267b16 reprend πλήρωμα πόλεως en 371 e7.

2. En revanche les attributs que Platon donne à la première polis ne sont pas repris et on peut y voir une première distance critique entre l'intention platonicienne et la lecture d'Aristote : pour Platon, la première polis est ἀληθινή et ὑγιής (372 e6-7). Aristote se contente de l'adjectif πρώτη.

3. Quant à la πόλις développée, Aristote se contente d'une paraphrase assez condensée des développements que l'on trouve dans la *République*, mais il faut insister que cette paraphrase est dans l'ensemble très fidèle au texte platonicien.

Si Aristote lit très précisément le texte de Platon, cela nous donne une clé pour son interprétation : il suffit de faire l'analyse différentielle entre ce qu'il cite et ce qu'il laisse délibérément de côté. Dans le cas de la prôtopolie, ce qu'il ne reprend pas est tout simplement, dans l'intention de Platon, l'essentiel, à savoir que la prôtopolie doit mettre en évidence la problématique de la justice dans la première πόλις et de l'injustice dans la πόλις élargie.

49. Comparer : IV 4, 1291a10-33 avec II 369b5-372 e7, 370d5-371e10, 372e2-374a1.

Platon le dit pourtant clairement (II 368e2-369b3 et II 372e2sq.). Si bien qu'Aristote ignore le but des développements, ce qui est probablement la cause des agacements des interprètes qui reprochent à Aristote de ne pas voir l'église au milieu du village. Mais le point est qu'Aristote voit bien l'église, mais elle ne l'intéresse pas. C'est en fonction de sa propre conception de la πόλις qu'il lit Platon. Celle-ci est constituée par ses trois strates, biologique, oïconomique et politique. Les deux premières concernant les moyens nécessaires (τὰ ἀναγκαῖα), et la troisième constituant le comparatif de l'être-politique (εὖ ζῆν). Même si Aristote force un peu le trait, il est clair que la prôtopolie platonicienne s'arrête à la strate II du modèle aristotélicien. Dans le livre VII des *Politiques* (VII 7, 1328a21sq.) Aristote reprend la question sur ce point en appliquant sa conception gradative du politique : il faut distinguer les parties nécessaires et les parties politiquement prégnantes de la πόλις. Dans la πόλις superlative, les paysans, artisans et marchands sont des parties nécessaires mais elles n'ont pas de part à la vie bonne, si bien que, du point de vue superlatif, elle ne sont pas des parties véritables de la polis (VII 8, 1329a35-39).

Huitième instance critique. La critique des changements constitutionnels se trouve consignée dans le livre V, en appendice de la théorie d'Aristote (V 12, 1316a1-b27). La critique d'Aristote peut se résumer en sept points :

1. Platon ne donne aucune information sur les changements susceptibles d'affecter la première et la meilleure constitution (1316a3-17)

2. Platon ne justifie pas la raison qui entraîne le changement de la meilleure constitution en une constitution spartiate. Par ailleurs, Aristote objecte que le changement constitutionnel n'est pas aussi rigide et uniforme que le prévoit Platon (1316a17-18).

3. Socrate ne donne aucune information sur ce qui se passe après le régime tyrannique. Sur la base d'informations historiques, Aristote indique plusieurs schémas de changement constitutionnel qui se sont avérés, lorsque l'on part d'une tyrannie (1316a25-26).

4. Aristote critique l'explication de la constitution oligarchique : la cause n'est pas due à la pléonexie mais l'égalisation des inégaux dans la décision politique (1316a39-b3).

5. Aristote critique la conception de la πολιτεία oligarchique, dont le trait commun selon Platon est la division entre riches et pauvres. Pour Aristote, le point déterminant est le nombre de riches ou de pauvres. (1316b6-10)

6. Platon est trop simpliste dans l'explication de la constitution oligarchique, en se limitant à la question socio-économique de l'enrichissement et de l'appauvrissement. (1316b14-25)

7. Enfin, Aristote objecte que la multiplicité des causes de constitution, notamment concernant l'oligarchie et la démocratie n'est pas prise en compte par Platon. Comme Aristote l'a déjà dit (IV 1 1289a8-10), la réduction schématique ou typique que fait Platon va trop loin (1316 b25-26). En quelque sorte, la typologie platonicienne est trop réductrice et ne rend pas compte de la réalité. Tout comme la *πόλις*, soumise à la réduction excessive du multiple à l'un, entraîne la perte de l'objet que l'analyse devrait isoler, de même, la trop grande réduction des formes existantes de régimes politiques entraîne une perte d'intelligibilité.

La comparaison de ces instances critiques avec la *République*⁵⁰ permet de dégager les traits suivants. Dans l'ensemble des arguments qu'il critique, Aristote est là aussi très fidèle au texte de la *République* : il cite exactement, paraphrase ou résume de longs développements. Sa lecture est cependant sélective : il se contente de l'aspect politique des arguments platoniciens en les isolant du contexte général. Pour Platon, l'exposé du cycle des constitutions doit mettre en évidence la problématique de la justice dans un contexte anthropologique précis.⁵¹ Mais Aristote laisse de côté l'aspect psycho-anthropologique du développement platonicien.

III Résultats

Que peut-on tirer comme conclusion de ce rapide parcours? Il me semble que l'on peut tenir un certain nombre de points. Aristote n'a pas volé son sobriquet, c'est un lecteur, et en l'occurrence un bon lecteur de la *République*. Le relevé de A2 montre qu'il est souvent très précis, cite exactement, paraphrase ou résume sans trop s'éloigner du texte de Platon. Du point de vue de l'historien de la philosophie, on peut dire qu'il n'est pas toujours exact, qu'il profite des trous et des indéterminations conceptuelles pour y glisser des critiques, mais relevons qu'il a le mérite de dire à plusieurs reprises que le texte platonicien oublie des points ou n'est pas assez analytique.

50. Comparer les blocs d'arguments V 10, 1316a1-b27 avec VIII 545c8-IX 576b9. Dans le détail : V 10, 1316a11-14 et 1316a4-5 avec VIII 546a2-3 ; V 10, 1316a5 avec VIII 546b3sq. ; V 10, 1316a5-8 avec VIII 546c1-d2 ; V 10, 1316a8-9 avec VIII 546 c6sq. ; V 10, 1316a8-9 avec 546c6sq. ; V 10, 1316a17-18 et a21-23 avec VIII 545c8-548 d5, 550c4-552e11, 555b3-558 c7, 562a4-569 a9 ; V 10, 1316a39-b1 avec 550c4-551b7 ; V 10, 1316b6-7 avec VIII 551d5sq. ; V 10, 1316b14sq. avec VIII 555 b8sq.

51. Cf. N. Blössner, *op. cit.* p. 205 : « Der sogenannte Verfassungswandel der 'Politeia' ist primär weder eine politische Analyse noch eine politische Stellungnahme, sondern er ist vor allem eine kritische Bewertung von Lebensformen und hinter ihnen stehenden Glückskonzeptionen ».

Un relevé de la sémantique de la critique montre ainsi que les syntagmes se divisent en trois groupes : l'absence ou l'indétermination conceptuelle⁵², la difficulté à penser la chose⁵³, et enfin le plus grand groupe souligne l'impossibilité, l'absurdité et la fausseté de A1.⁵⁴ Sur les 24 syntagmes décomptés, le plus grand groupe (6 occurrences) concerne la critique des métaboles constitutionnelles, ce qui ne surprend pas, dans la mesure où c'est bien sur le travail de l'empirie que la distance est la plus grande. Viennent ensuite la critique de la koinôniologie humaine (4 occurrences) et matérielle (4 occurrences).

Le relevé différentiel entre A2 et A1 met en évidence ce qu'Aristote laisse de côté. Nulle allusion à la problématique de la justice, à l'analogie ψυξή-πόλις, à la dialectique et à l'idée du bien.⁵⁵ Mais cette défonctionnalisation des idées-mère de la *République* semble être une stratégie de lecture du Platon tardif et de l'Académie⁵⁶, si bien qu'Aristote ne devait pas avoir le sentiment de commettre un quelconque parricide.

De plus, la mise en série des instances permet de voir un trait qui a été peu remarqué : l'ironie d'Aristote, qui vient réitérer l'ironie socratique.⁵⁷ Cette ironie seconde est l'indice le plus sûr qu'Aristote a bien lu Platon. Il l'a si bien lu qu'il peut jouer ironie contre ironie, en mobilisant les motifs du difficile et de l'impossible qui sont les motifs mêmes que Platon tisse dans l'élaboration de son dialogue mais en les déployant selon ses propres conceptions de la théorie politique, de ce qu'elle peut voir, de ce qu'elle peut dire.

Repartir sur la base des résultats obtenus dans cette première élucidation de l'ensemble A2, en l'élargissant à l'ensemble de la critique aristotélicienne aux traités politiques de Platon (soit en y joignant la critique qu'Aristote adresse aux *Lois* et au dialogue *le Politique*) permettrait de poser le problèmes dans des termes à la fois plus fidèles à l'intention d'Aristote et plus riches d'un point de vue philosophique, notamment en posant le problème dans les termes d'une analyse philosophique des modes d'être, de connaître et de dire le politique.

52. Par exemple : II 1, 1261a13-14 (οὐδὲν διώρισται), II 2, 1264a11-12 (οὔτε εἴρηκεν) ; V 12, 1316a3-4 et 1316b15 (οὐ λέγει) ;

53. Par exemple : II 4, 1262 b27 (πολλὴν ἔχει παραχῆν) ; II 5, 1263a22 (δυσχερείας).

54. Sur ἀδύνατον et ἄτοπον, cf. II 1, 1261a13-14 ; II 2, 1264b17 ; VII 8, 1332b-29-32 ; II 1, 1262a31 ; II 1, 1263b39 ; II 2, 1264b4-5 ; V 10, 1316a39 ; 1316b6.

55. On en trouve l'écho uniquement dans la sémantique de la critique aristotélicienne : au projet discursif de la *Kalipolis*, Aristote répond par un οὐ καλῶς λέγει.

56. Cf. M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma-Bari 1999, pp. 112-113.

57. Cf. II 1, 1261b30-32 ; II 2, 1264a12-13 ; 1264a40-b4 ; IV 3, 1291a11-12.