

Crise politique (*stásis*) et métamorphoses de la cité chez Aristote

ESTHER ROGAN

Récurrente dans la pensée grecque, l'analogie de la *stásis* et de la maladie (*nósos*), constitue, comme Sophie Gotteland l'a bien montré¹, une métaphore figée. Lorsqu'il s'agit de penser la crise politique, la métaphore médicale constitue en effet un moyen privilégié pour les poètes², pour les orateurs³, pour les historiens⁴, ou bien encore pour les philosophes⁵. Aussi, chez ces différents auteurs, l'analogie de la *stásis* et du *nósos* n'a-t-elle pas seulement une valeur rhétorique et emphatique: elle revêt également une fonction explicative, théorique. Car, en établissant un rapport entre ces deux types de maux, il s'agit également de définir et de cerner la nature de la dis-corde civique.

Lecteur attentif de ses prédécesseurs, Aristote ne pouvait donc ignorer un tel *tópos*. Pourtant, il semblerait qu'il abandonne cette identification puisque, dans l'ensemble de son corpus, le philosophe n'associe qu'une seule fois ces deux termes de manière explicite. En outre, cette association intervient, non dans les *Politiques*,

mais dans la *Constitution d'Athènes*: au Chapitre 13, Aristote affirme que les Athéniens «ne cessaient de se rendre malades (*no-soûntes*) les uns les autres»⁶. Cet état maladif s'associe au retour de la *stásis* provoqué par le départ de Solon qui, le temps de son archontat, était parvenu faire cesser cette dernière, en s'érigeant en tiers au-dessus des factions. Toutefois, cette occurrence intervient juste après qu'Aristote a cité Solon lequel, définissant la *stásis* comme un «mal populaire»⁷, semblait faire sienne cette analogie: il se pourrait donc que l'on ait ici à faire à un emprunt à la terminologie solonienne, plus qu'à une expression véritable de la pensée aristotélicienne. En outre, l'enjeu général de la *Constitution d'Athènes* va également dans ce sens: dans cet ouvrage, en effet, il s'agit moins pour Aristote d'exposer ses propres conceptions, que de collecter des données afin de décrire l'histoire politique d'Athènes et ses vicissitudes. Le contexte de cette occurrence nous inviterait donc à relativiser la portée de l'association *stásis/nósos* en ter-

rain aristotélicien, et ce d'autant plus que cette dernière est bel et bien absente des *Politiques*.

Dans ces conditions, nous serions donc tentée de penser qu'Aristote romprait avec l'ensemble de la tradition grecque sur ce point, cherchant peut-être à débarrasser le discours sur la *stásis* des comparaisons et des images auxquelles elle était constamment associée. Une telle affirmation serait, cependant, par trop hâtive.

En effet, plusieurs éléments nous empêchent de conclure à un abandon pur et simple de cette identification. En premier lieu, si Aristote n'associe plus directement *stásis* et *nósos*, il ne se débarrasse pas pour autant du modèle épistémologique de la médecine, ni du schème de la maladie lesquels, dans le contexte général des *Éthiques* et surtout des *Politiques*, lui sont toujours utiles à penser la politique. Ainsi Aristote met-il souvent en parallèle médecine et législation⁸. De même, il lie explicitement maladie et constitutions déviées:

C'est pourquoi pour les magistratures politiques aussi, quand 'la constitution' est fondée sur l'égalité et sur la similitude des citoyens, ceux-ci trouvent juste de les exercer à tour de rôle; en des temps plus anciens, comme il est naturel, ils trouvaient juste que chacun prenne à sa charge à son tour les fonctions publiques, et qu'un autre veille en retour sur son bien, tout comme il avait veillé aux intérêts de cet autre quand celui-ci était magistrat. Aujourd'hui, par contre, du fait des avantages que l'on retire des 'biens' publics et du pouvoir, les gens veulent gouverner continuellement, comme si, cela était toujours un gage de santé, pour ceux qui gouvernent, si ma-ladifs soient-ils⁹.

Si, comme nous le verrons, division (*stásis*) et déviation (*parékbasis*) ne coïncident pas, les constitutions déviées se lient néanmoins à la *stásis*, en ce que cette der-

nière manifeste la perte de l'avantage commun, et sa dissolution pure et simple dans des «factions», lesquelles constituent autant d'intérêts particuliers. En outre, le thème de la maladie est également présent dans le contexte plus spécifique du Livre V des *Politiques* – dans lequel Aristote développe son analyse des changements constitutionnels et de la *stásis*. Bien qu'Aristote n'ait plus directement recours à ce *tópos* dans les premiers chapitres, le registre médical, dont le Livre V est saturé, apparaît notamment lorsqu'il est question des «remèdes» (*phármakoi, ákoi*)¹⁰ à apporter aux discordes civiques, ce qui semble accréditer, rétrospectivement, la pertinence de la métaphore médicale pour penser la *stásis*. Enfin, l'analogie établie entre organisme politique et organisme biologique suggère une identité de fonctionnement entre ces deux structures, qu'un rapprochement entre les *Politiques* et les écrits biologiques d'Aristote¹¹ semble également confirmer. En effet, on ne peut qu'être frappée par la convergence entre le vocabulaire de l'harmonie et de la division dans le domaine politique, et celui de la santé et de la maladie dans le champ biologique.

Le problème auquel nous tenterons ici de répondre peut donc s'énoncer de la manière suivante: plutôt qu'à l'abandon de l'analogie *stásis/nósos*, ne serait-il on pas en train d'assister au déplacement de cette association chez Aristote? Si oui, que signifie désormais, pour la cité, être malade ou être en bonne santé? Enfin, en quoi ces déplacements contribuent-ils à modifier la pensée commune de la *stásis*?

Afin de répondre à ces questions, nous établirons, au cours d'un premier moment, la pertinence et les limites de l'analogie *stásis/nósos*: tout en fonctionnant «comme»

une maladie, il se pourrait que la *stásis* ne soit pas seulement un mal, et puisse, dans une certaine mesure, s'associer à la justice ainsi qu'au bien. Pourtant, si de la *stásis* comme n'étant pas nécessairement un mal, à la *stásis* comme mal nécessaire, il n'y a qu'un pas, Aristote ne le franchit jamais. Revenant à l'étymologie ambivalente de ce terme, nous serons donc conduite à envisager la négativité réelle à l'œuvre dans la *stásis* qui, plus qu'une maladie définie par son mouvement (même dérégulé), signe l'arrêt, la mort du principe de la cité. Que faire, dès lors, du couple santé/maladie, et à quoi correspond-il exactement dans les *Politiques*? C'est à ce problème que nous répondrons dans un dernier temps.

La stásis aristotélicienne entre maladie (nósos) et mouvement neutre

Au premier abord, tout porte à croire que la *stásis* constitue, pour la *pólis*, l'équivalent d'une maladie pour un vivant. En effet, en même temps qu'elle la présuppose, cette équivalence se justifie, dans un premier temps, par l'analogie entre organisme individuel et organisme politique, établie par Aristote à différents endroits des *Politiques*. À l'instar d'un organisme, la cité apparaît comme une totalité composée de plusieurs parties:

S'il existe plusieurs régimes, la raison en est que toute cité renferme plusieurs parties. En premier lieu, nous voyons que toutes les cités sont composées de familles, ensuite que, dans cette multitude à son tour, fatalement les uns sont riches, d'autres pauvres, d'autres de condition moyenne¹².

Cela ne signifie évidemment pas que les deux totalités (organisme/cité) soient identiques, mais qu'il y a, entre l'une et l'autre, une différence de degré, c'est-à-dire également de complexité, plutôt qu'une différence de nature. Ainsi la différence entre organisme individuel et cité réside-t-elle dans leur complexité, quantitative et qualitative. Car, à la différence d'un organisme individuel, une cité est un «organisme d'organismes». Semblable à «une sorte d'homme unique aux multiples pieds, aux multiples mains et avec beaucoup d'organes des sens»¹³, la *pólis* s'apparente donc à un individu multiple.

Aussi, empruntant sur ce point à la théorie des humeurs hippocratique¹⁴, Aristote définit-il la santé de manière dynamique comme un équilibre entre quatre humeurs (bile, phlegme, sang et bile noire), et les qualités physiques (sec, humide, chaud et froid) qui les accompagnent¹⁵. Elle se lie ainsi à la mesure «mesure» (*métria*)¹⁶, ou à la proportion entre ces éléments divers qui, coexistant de façon harmonieuse, se contrecarrent mutuellement, en même temps qu'ils se combinent positivement. Autrement dit, la santé de l'organisme repose sur l'heureuse composition de ces humeurs qui, constitutives de tout vivant, ne sont pas intrinsèquement pathogènes. Dès lors, seul l'excès, c'est-à-dire la prédominance de l'une d'entre elles, rend ces humeurs nocives car, comme Aristote l'affirme à reprises, et notamment dans les *Parties des animaux*: «toute chose a besoin d'un contrepoids pour atteindre l'équilibre et le juste milieu, car c'est là en effet que réside l'essence et la raison, et non dans chacun des extrêmes pris à part»¹⁷. La maladie se trouve ainsi associée à l'hégémonie excessive ou à la prépondérance induite d'une

humeur qui, du fait même de cet excès, devient également nocive et dangereuse¹⁸.

Or, de telles conceptions sont également applicables à la cité. En effet, le bon fonctionnement de la communauté politique n'est pas dissociable de la «multiplicité» (*plêthos*)¹⁹, quantitative, et surtout qualitative, qui la définit intrinsèquement. À l'instar de la santé individuelle, la santé de la *pólis* sera donc également pensée de manière dynamique, comme un équilibre intégrant les citoyens spécifiquement distincts²⁰, dont elle se compose naturellement: riches, pauvres, vertueux, ou encore gens bien-nés²¹. Dans cette perspective, la *pólis* accomplit sa fin, lorsque ces éléments différenciés sont tous inclus dans son gouvernement (sans nécessairement y participer directement), c'est-à-dire lorsque chacun prend (*sa*) part à la fin de la communauté politique, qui n'est autre que le bonheur, la vie heureuse²². Aussi cette fin est-elle atteinte dans les constitutions droites, lesquelles visent un «avantage commun» (*koinòn sumpherón*). Inversement, la *pólis* est déséquilibrée et, par conséquent «malade», lorsque l'une de ses parties, en ce sens analogue d'une humeur, se prend pour le tout, et impose sa qualité à l'ensemble de la communauté.

Or, une telle situation est le propre des constitutions «déviées», dans lesquelles les gouvernants exercent leur pouvoir, non pas en vue de l'avantage commun, mais uniquement en vue d'eux-mêmes, c'est-à-dire en vue de leur avantage particulier. La cité bascule alors dans le champ du rapport de force ou du «despotique». En son sens propre, ce terme renvoie, chez Aristote, à tout pouvoir qui s'exerce dans l'intérêt du gouvernant, et par accident seulement dans celui du gouverné²³. Or, si ce type de

pouvoir est le propre du rapport entre un maître et son esclave, entre lesquels l'inégalité de nature implique également celle des pouvoirs, il ne l'est pas, en revanche, du rapport entre citoyens: libres et égaux, ces derniers sont liés politiquement, ce qui signifie qu'ils visent une finalité commune²⁴. Pourtant, le despotique s'introduit parfois dans la relation entre citoyens, précisément lorsque les gouvernants exercent leur pouvoir en visant uniquement leur propre bien, traitant alors leurs concitoyens en purs et simples esclaves. Cette situation, qui est le propre des constitutions déviées, est cependant contre-nature, car elle est improprie à la nature de la cité, c'est-à-dire au politique en tant que tel.

Or, caractéristique de la maladie pour un organisme individuel, cette domination d'un contraire l'est également de la *stásis* pour la cité, comme en atteste l'extrait d'ouverture du Livre V des *Politiques*, dans lequel Aristote met en évidence le lien intrinsèque qui unit la *stásis* à l'excès:

De nombreuses constitutions sont nées parce que, si tout le monde est d'accord que le juste c'est l'égalité proportionnelle, les gens se trompent sur ce qu'elle est, comme cela a été dit plus haut. Un régime populaire, en effet, naît du fait que des gens qui sont égaux dans un 'domaine' estiment être égaux absolument: c'est parce qu'ils sont tous pareillement libres qu'ils estiment être égaux absolument. Une oligarchie, par contre, naît du fait que des gens inégaux dans un seul domaine déterminé posent en principe qu'ils sont inégaux en tout: c'est parce qu'ils sont inégaux par la richesse qu'ils posent en principe qu'ils sont inégaux absolument. Par suite, les premiers, au nom de leur égalité, s'estiment en droit de participer également à tout, alors que les seconds, au nom de leur inégalité, cherchent à avoir plus, car avoir plus c'est une inégalité. Tous ces 'régimes' ont donc quelque chose de juste, mais absolument parlant ils sont erronés, et, pour cette raison, chacun des deux groupes,

quand il ne participe pas à la vie politique selon l'idée qui se trouve être la sienne, provoque des séditions²⁵.

Dans cet extrait des *Politiques*, le Stagirate tente de mettre au jour le mécanisme d'absolutisation par lequel les citoyens en viennent à la sédition, en prenant comme point de départ le fait qu'il existe un accord formel entre ces derniers: de fait, tous identifient correctement le juste et l'égal proportionnel²⁶. En ce sens, tous ont également raison, car le juste absolu (*haplôs*) consiste effectivement dans une telle égalité aux yeux d'Aristote. Le problème, cependant, vient du fait que cet accord est seulement formel, c'est-à-dire aussi, langagier: on s'accorde en paroles, mais nullement dans l'idée.

Aussi, dès lors qu'on tente de conférer un contenu réel à cette égalité, les erreurs se font jour et, avec elles, les désaccords et les malentendus – ce qui explique d'ailleurs pourquoi les constitutions sont immédiatement plusieurs, plurielles. D'un côté, la conception démocratique affirme que tous les citoyens, partageant une qualité commune, la liberté, doivent recevoir une part identique de pouvoir et d'honneur, au nom de cette liberté érigée en critère absolu de la valeur ou du mérite (*axia*). D'un autre côté, la conception oligarchique prend pour critère ultime la richesse et affirme que chacun doit recevoir la part qui lui revient proportionnellement à ses richesses, érigées en qualité absolue du mérite. Autrement dit, chaque groupe utilise la qualité qui est la sienne afin de justifier la constitution politique qu'il cherche à instaurer, selon un raisonnement erroné, qui conduit les uns à passer d'une égalité relative à une égalité absolue, et les autres, à inférer, de leur inégalité relative, leur inégalité absolue.

En outre, le raisonnement qui est propre à chacun aboutit à des conclusions parfaitement antinomiques: tandis que les uns, au nom de cette égalité partielle – car relative à la liberté –, revendiquent leur commune participation au pouvoir (démocratie), les autres, au nom de leur supériorité partielle – car relative à la richesse –, revendiquent leur seule participation au pouvoir à l'exclusion des autres (oligarchie).

Ainsi, bien qu'elle ne soit jamais formulée, tout se passe comme si l'analogie *stásis/nósos* était implicite dans le discours d'Aristote. Or, cette analogie présente une double fécondité. En premier lieu, elle permet de penser la *stásis* comme un élément connaturel, ou comme un principe immanent à ce substrat qu'est la cité. De fait, chez Aristote, la discorde civique se lie à la multiplicité constitutive de la communauté politique, dans laquelle elle est et sera toujours. Ce qui change est donc sa modalité d'existence: la *stásis* peut être en puissance ou en acte en son sein. En second lieu, ce paradigme permet de penser le dynamisme des discordes civiques, au moment même où elles adviennent, et dans la mesure où elles sont en train d'advenir.

Cependant, un argument majeur s'oppose à la validité absolue de l'analogie *stásis/nósos*. En effet, dire que la *stásis* est une «maladie» ou un mal implique de penser cette dernière, non seulement comme une simple modification d'un état antérieur, mais également, d'un point de vue qualitatif, comme une dégradation de celui-ci. Si la *stásis* était maladie, cela voudrait donc dire qu'à l'instant «*t+1*» («malade»), la cité serait dans un état nécessairement pire, que celui dans lequel elle se trouvait précédemment, à l'instant «*t*» («saine»). Tout le problème serait



Athena Lemnia, marmo della prima metà del V secolo a. C.

alors de savoir comment retrouver cet état de santé initial. Or, cet ordre rigoureux, qui équivaldrait, *in fine*, à identifier, d'une part, santé, constitutions droites, absence de *stásis* et, d'autre part, maladie, constitutions déviées, présence de *stásis*, ne peut être appliqué au Livre V des *Politiques*.

En premier lieu, en effet, la diversité des situations envisagée par Aristote révèle l'absence de détermination de la *stásis*: à la différence de Platon²⁷, Aristote ne lie pas de façon nécessaire cette dernière à un type de constitution en particulier. La sédition peut donc naître dans les constitutions déviées, comme dans les constitutions droites. En outre, et surtout, elle ne s'oriente pas nécessairement vers le pire. Ainsi, comme le souligne Aristote au début du Livre V,

le changement se fait selon le plus ou le moins²⁸: dans cette mesure, les séditeux peuvent tout aussi bien faire advenir une constitution encore plus déviée que la première, mais ils peuvent également s'orienter vers davantage de modération. Dès lors, plus qu'un mouvement négatif, plus qu'une maladie, la *stásis* semble s'apparenter à un mouvement neutre, dont la qualité et dont la valeur dépendent, en dernière instance, des motifs et des agents qui en sont à l'origine. Car, si elle est parfois déséquilibre néfaste, la *stásis* semble également pouvoir être politiquement fondée.

En second lieu, en effet, il appert qu'il est parfois légitime de s'indigner ou, pour reprendre les termes d'Aristote: les revendications des séditeux «adviennent tan-

tôt justement, tantôt injustement»²⁹. Les aspirations des séditieux seront «justes», lorsque ces derniers s'indigneront en voyant leurs concitoyens recevoir une part qui se trouve être, effectivement, disproportionnée au regard de leur mérite réel. En revanche, ces aspirations seront «injustes» lorsque les séditieux prétendront aux mêmes privilèges que ceux qui leur sont effectivement supérieurs et inégaux; autrement dit, lorsqu'ils se prévaudront d'une qualité indue afin de réclamer une part égale – alors qu'ils ont ce qu'ils méritent en réalité³⁰. Ainsi, de même qu'Aristote admettait l'existence d'une «saine colère» dans l'*Éthique à Nicomaque*³¹, de même semble-t-il admettre celle d'une «saine stásis» dans les *Politiques*.

En troisième lieu enfin, non seulement celle-ci est susceptible d'être engagée pour de justes motifs, mais elle peut l'être encore par des individus vertueux: bien qu'il le soit de façon elliptique, ce cas est évoqué à deux reprises³² par Aristote.

Ainsi, au Livre V des *Politiques*, s'efforçant de distinguer l'analyse de la stásis de celle des constitutions politiques (droites/déviées), sur lesquelles le couple juste/injuste s'était focalisé dans les *Politiques*, Aristote met-il en rapport la stásis avec ces deux notions, le juste et l'injuste, mais comme n'étant, en elle-même, ni l'un ni l'autre. Autrement dit, tout se passe comme si le Stagirite pensait la sédition à l'instar des «puissances rationnelles»³³, lesquelles sont puissances de plusieurs effets, véritables puissances des contraires. Ainsi en va-t-il de la médecine, susceptible de faire advenir la santé, tout autant que la maladie. Cela dépend de l'usage que le médecin fera de son art. De même, la stásis semble être puissance du juste comme

de l'injuste. Dès lors, elle apparaît comme un outil ou comme un instrument dont la fin dépend tout autant des citoyens qui en usent, que de la cité dans laquelle elle advient. Tout semble donc se passer comme si, de la stásis comme maladie, Aristote était passé à la stásis comme mouvement neutre, susceptible de s'orienter vers le juste comme vers l'injuste. Telle est d'ailleurs l'interprétation qu'en donne N. Dubos, lorsqu'il affirme que «le phénomène de stásis est comme ramené à la normalité avec Aristote»³⁴. Cependant, est-il vraiment possible de conclure à une «banalisation» de la stásis chez Aristote?

La stásis comme «mort provisoire» de la cité

Cette hypothèse, certes tentante, est cependant irrecevable. Car, si Aristote initie effectivement de surprenantes associations en terrain grec, lesquelles nous incite à penser qu'il ne réduit plus la stásis à une simple maladie, et qu'il en perçoit même les bienfaits éventuels, il serait néanmoins erroné de conclure à une neutralisation de la stásis chez ce philosophe.

Le Stagirite, en effet, ne légitime jamais une telle action, pas plus qu'il ne fait de la stásis, un instrument neutre pour le citoyen qui s'en empare – quand bien même celui-ci serait vertueux, c'est-à-dire susceptible de conduire la cité vers son bien propre, l'avantage commun. Ainsi, la stásis des individus vertueux en vue du bien semble demeurer toujours en puissance, et n'être jamais en acte. Du moins, si elle est susceptible de l'être, ce n'est que très rarement. Or, Aristote n'en livre jamais la raison ultime: dans un cas, dit-il, c'est

parce que les honnêtes gens, qui ont une droite conception du juste, sont peu enclins à la *stásis*; dans l'autre, au contraire, Aristote impute leur attentisme, non à un choix réfléchi, mais à leur faiblesse numérique. Si l'argument éthique et l'argument pragmatique ne sont pas incompatibles, il n'en reste pas moins que le résultat est le même: les vertueux n'engagent pour ainsi dire, pas de sédition. Autrement dit, si, de la *stásis* «pour» ou «en vue» du bien, à la *stásis* «comme» bien, il n'y avait qu'un pas, Aristote, cependant, ne l'a jamais franchi. Dès lors, il convient de se demander ce qui fait problème au moment du passage à l'acte – et si cela ne tient pas, malgré tout, à la nature de la *stásis* elle-même. Tel nous semble effectivement être le cas.

En effet, si, de la *stásis* comme n'étant pas nécessairement un mal, à la *stásis* comme mal nécessaire pour obtenir un bien, la conséquence n'est pas bonne, c'est parce que la discorde civique recèle une négativité intrinsèque, fondamentale et, en ce sens, également inadmissible. De ce point de vue, plus encore qu'une maladie, il convient de repenser cette dernière comme une véritable destruction de la cité en son principe. Car que fait, au juste, ou plutôt: que font les séditeux? La réponse à cette question nous est peut-être donnée au Livre III des *Politiques*, dans lequel Aristote s'interroge sur la légitimité du pouvoir souverain. Pour ce faire, il examine les différentes qualités qui, présentes dans la cité, seraient susceptibles de prétendre au pouvoir: si toutes peuvent effectivement le revendiquer, aucune n'est en droit d'imposer sa qualité – riche, pauvre, vertueux, etc. –, qui est nécessairement une qualité partielle, au tout³⁵. Quand bien même il s'agirait de la plus qualité la plus noble,

Aristote s'insurge, en effet, contre une telle tentation: «Mais enfin ce n'est pas l'excellence qui va détruire ce qui la possède, et le juste n'est 'tout de même' pas 'facteur' de destruction d'une cité!»³⁶. Or, dans la mesure où la *stásis*, en tant qu'elle émane d'une qualité particulière, absolutise un juste partiel, et dans la mesure où cette absolutisation constitue *en soi* une destruction, la *stásis* s'apparente, purement et simplement, à un retournement du juste contre lui-même. Dès lors, même engagée pour de justes motifs ou par des gens méritants, la *stásis* ne saurait jamais être un bien. En son fond, elle est, et demeure, une «erreur» coupable: quelles que soient les circonstances, qui que nous soyons, acter pour la *stásis* revient ainsi à faire du juste, une arme de destruction.

Dès lors, plus encore qu'un processus ou qu'un changement, il nous faut concevoir la *stásis* comme un état. Elle est, plus exactement, cet état qui, privant la cité de sa forme ou de son principe, «interrompt» la vie de la *pólis*, s'apparentant ainsi à la mort, paradoxalement provisoire, de cette dernière³⁷. En effet, au cours de ce moment singulier, la cité est privée de sa forme, c'est-à-dire de sa constitution (*politeía*). Or, la constitution est définie, au Livre III, comme «une sorte de vie pour une cité»³⁸, ce qui revient à dire qu'elle est, pour la cité, l'analogue de l'âme pour l'individu³⁹. En effet, l'âme et la vie sont étroitement liées chez les Grecs, puisque, en son sens premier, le terme «*psukhè*» signifie «souffle, respiration, haleine», «force vitale, vie, nettement sentie comme un souffle»⁴⁰. Aristote ayant conservé ce sens originaire, «âme» et «vie» sont souvent synonymes chez le philosophe. En outre, dans le *Traité de l'Âme*, Aristote a défini l'âme comme

la forme du corps vivant – tout comme la vision est la forme de l'œil⁴¹. En ce sens, «l'âme est donc ce qui fait d'un être vivant ce qu'il est, c'est-à-dire son essence, sa nature ou sa définition, tous termes en l'occurrence synonymes», pour reprendre les propos de P. Pellegrin⁴². Or, il en va de même s'agissant de la cité, dans laquelle Aristote attribue ce rôle à la constitution, définie comme «un certain ordre 'institué' entre les 'gens' qui habitent une cité»⁴³. Faire de la *politeía*, l'analogue de l'âme pour la cité, revient donc à dire que c'est elle qui confère à *telle* communauté politique son identité propre, c'est-à-dire qu'elle en est la forme, le principe individuant, l'âme, ou bien encore, ce qui est tout un, «la vie». Aussi, à la différence d'un changement de population ou de territoire, qui n'affecte pas la nature spécifique d'une communauté politique, un changement constitutionnel équivaut quant à lui à un changement d'identité: «quand la constitution devient spécifiquement autre c'est-à-dire différente, il semblerait que nécessairement la cité ne soit plus la même»⁴⁴. Ainsi, «il est manifeste qu'il faut dire que la cité est la même principalement en regardant sa constitution»⁴⁵.

Aussi Aristote définit-il la *stásis* comme une voie par laquelle le changement constitutionnel (*metabolè tôn politeíôn*) advient⁴⁶, ce dernier pouvant être total, ou bien seulement partiel⁴⁷. Précisément, lorsque les séditieux substituent une constitution à celle qui est actuellement présente, c'est-à-dire lorsqu'ils visent un changement complet de constitution, ils privent également la cité de sa forme, de son principe vital au moment où ils agissent. En ce sens, les séditieux paralysent la vie de la cité et la mettent en sursis. Or, sous ce point de vue,

plus que celle de la maladie, c'est-à-dire aussi plus qu'un mouvement, il semble que l'image statique de la division du corps militaire, utilisée par Aristote au Livre V des *Politiques*, soit plus à même de décrire cet état d'arrêt et de blocage que constitue la *stásis*:

Car de même que dans les guerres, la traversée de ruisseaux, même quand ils sont tout à fait négligeables, disloque les phalanges, de même il semble que toute différence engendre un désaccord. Le désaccord le plus important est donc sans doute entre vertu et perversité, ensuite entre richesse et pauvreté, et ainsi de suite, telle différence causant plus de désaccord que telle autre, l'une d'elles étant celle dont on vient de parler⁴⁸.

Si ce n'est pas le terme de *stásis*, mais celui de *diastasis*, qui est utilisé, il y a, entre ces deux termes, une différence d'aspect, plus qu'une différence de sens. On retrouve ainsi le sens premier du terme *stásis* qui, avant de désigner l'opposition ou la division, renvoie à l'arrêt, c'est-à-dire un état de repos, où les deux forces se font face, dans un équilibre statique et inquiétant, qui interrompt le cours régulier des choses.

Cependant, et c'est là sans doute, tout le paradoxe, cette mort doit être pensée comme «relative» ou comme «provisoire». À chaque fois, l'indétermination caractéristique du moment critique est perçue sur fond d'une cité qui se régénère au moment où elle meurt, quitte à troquer son identité, ce pour quoi la *stásis* demeure un état «politique». Émanant de la *pólis*, elle ne propose pas un autre mode de vie: les séditieux, s'ils veulent la cité autre, ne veulent pourtant pas autre chose que la cité. Ainsi, là où Pascal critique les frondeurs, ces «demi-habiles» qui «mènent un jeu

sûr pour tout perdre»⁴⁹, Aristote n'envisage jamais jusqu'au bout la disparition de la cité, laquelle équivaldrait à un renoncement au politique dans sa forme propre, laquelle ne peut être que la cité. Car la *pólis* est la «communauté la plus éminente»⁵⁰, c'est-à-dire la communauté suprême: il n'y en a donc pas d'autre au-delà. La *stásis* advient donc toujours à partir d'un cadre donné, qui est celui de la *pólis*, et que les séditieux n'interrogent pas en tant que tel. Autrement dit, si la *stásis* interroge la cité *en* son principe, c'est-à-dire en son identité individuelle, Aristote ne va jamais jusqu'à penser un anéantissement du principe même de la cité⁵¹.

L'absence totale de forme se trouve quant à elle rejetée hors de l'espace politique et, ce faisant, hors de l'humain. Car sortir de la cité revient à renoncer son humanité – ce qui fait, paradoxalement, que les revendications des séditieux ont bien, malgré tout, quelque chose d'«humain, trop humain». Cette rupture topique et anthropologique est notamment évoquée par Aristote au début des *Politiques*, par les célèbres images du «pion isolé au jeu de trictrac» (ou «brandon de discorde») et du «dieu»⁵². Dans les deux cas, l'excès naturel d'un individu rend impossible sa participation à la vie humaine et le conduit vers d'autres modes de vie, vers un ailleurs de la politique et de l'humain: soit une vie de bête sauvage (être dégradé), soit une vie contemplative et parfaite (être surhumain).

Signant la destruction provisoire, passagère de *tel* ou *tel* composé matière/forme, la *stásis* est et demeure donc bien un acte négatif et destructeur. Aussi, bien qu'il cherche à penser son dynamisme propre, et bien qu'il lui assigne une positivité, Aristote ne banalise ni ne normalise, en

aucun cas, un tel fait. Il semble plutôt mener une interrogation critique, laquelle cherche à éclaircir les fondements d'un tel acte. Or, en le sondant jusqu'au bout, on perçoit également à quel point il est destructeur, ce qui explique également pourquoi le paradigme de la maladie nous est ici apparu insuffisant. En effet, tandis que la maladie est le contraire de la santé, et que ces deux états contraires caractérisent un seul et même substrat, la *stásis*, elle, fait disparaître ce substrat individuel et s'apparente à un changement d'identité – c'est-à-dire au passage d'une espèce à une autre. Il s'agit cependant seulement d'une mort provisoire, les possibilités de l'organisme politique étant plus grandes que celles d'un organisme individuel.

Il reste alors à nous interroger sur le couple santé (*ugieia*)/maladie (*nósos*): celui-ci a-t-il désormais un correspondant dans la politique aristotélicienne, et si oui, lequel?

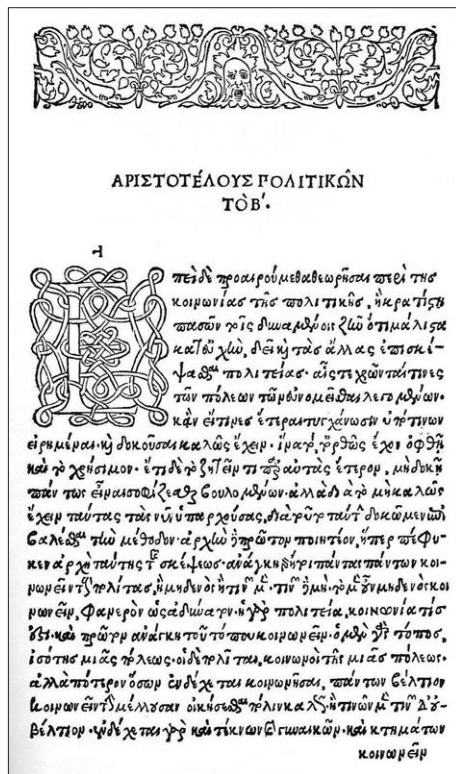
Santés et équilibres dans l'organisme biologique et dans l'organisme politique

Dans un dernier temps, nous aimerions tisser des liens entre les écrits biologiques et les *Politiques* d'Aristote, afin de montrer qu'il existe de fortes similitudes entre les principes de sauvegarde de la cité et la conception aristotélicienne de la santé dans le domaine biologique.

Premièrement, à l'instar de leurs contraires respectifs, santé individuelle et excellence politique sont des principes pluriels, c'est-à-dire qu'elles sont relatives et dépendantes de l'organisme singulier auquel elles se rapportent. Ainsi, il est im-

possible de définir en soi la santé et la maladie, lesquelles dépendent tout autant de facteurs externes, que de facteurs internes: «santés et maladies, au rythme des saisons, affectent différemment les animaux de genres différents, et en général ne se manifestent pas de la même façon chez tous»⁵³. De même, s'agissant de la cité, s'il existe un genre de vie définitoire de son excellence⁵⁴, il serait vain de croire qu'une seule constitution serait susceptible d'y correspondre. En ce sens, les nombreux débats autour de la «meilleure constitution» chez Aristote semblent peu féconds. En effet, lorsqu'Aristote affirme que «partout (*pantakhoû*) il n'y a qu'une seule constitution qui est conforme à la nature»⁵⁵, il ne veut pas dire que partout la même forme constitutionnelle est naturelle, mais que, où que l'on soit, il n'y a qu'une forme qui soit naturelle. Comme l'ont bien montré P. Pellegrin⁵⁶, puis P.-M. Morel⁵⁷, il convient donc d'attribuer à l'adverbe *pantakhoû* un sens distributif, lequel nous autorise à conclure à la pluralité des excellences congruentes aux cités. Ainsi, même si l'on est actuellement dans une oligarchie, qui est une constitution «déviée», on ne saurait imposer une aristocratie ou une monarchie, qui sont des constitutions droites, sans une préparation préalable: l'amélioration devra donc se faire de manière progressive, et toujours de l'intérieur.

Compte tenu de ce premier principe, on peut, dans un second temps, retrouver le couple santé/maladie lequel intervient à deux niveaux dans la cité d'Aristote. À un premier niveau, que nous qualifions d'absolu, la question de la santé et de la maladie concerne d'abord la nature des constitutions. En effet, comme nous l'avons rappelé dans notre introduction,



L'esordio della *Politica* di Aristotele (Venezia, Aldo Manuzio, 1498)

Aristote lie étroitement maladie et déviation: les gouvernants «malades» sont ceux qui, au lieu de viser l'avantage commun, ne visent que leur avantage particulier, niant ainsi la liberté et l'égalité constitutives du lien politique, définitoire de la relation entre citoyens. En ce sens, toute constitution déviée apparaît comme une maladie de la cité, puisqu'elle manifeste la prépondérance d'une «humeur» ou d'une différence, laquelle exerce sa qualité au détriment de toutes les autres. Inversement, une cité est en bonne santé lorsqu'il y règne une constitution droite laquelle, visant un

avantage commun, réalise le bonheur de l'ensemble des citoyens et, partant, mène également la cité à sa fin. De ce point de vue, donc, nous dirons qu'une cité est «saine» lorsqu'il y règne une constitution «droite», qu'il s'agisse d'un gouvernement constitutionnel, d'une aristocratie, ou bien encore d'une monarchie. Inversement, elle est «malade», lorsqu'y règne une constitution «déviée»: tyrannie, oligarchie ou démocratie.

Cependant, le couple santé/maladie intervient à un second niveau, que nous qualifierons de «relatif», au sens où il permet d'introduire des nuances au sein de cette première distinction. Car la santé elle-même se dédouble, ou se dit en deux sens. En effet, deux critères caractérisent ce qu'Aristote nomme la santé: d'une part, accomplir sa fonction propre et, d'autre part, n'être pas fatigué après avoir accompli sa fonction. En effet, «un organe en bonne santé est un organe qui accomplit convenablement sa fonction, et qui n'est pas fatigué après avoir accompli sa fonction»⁵⁸. Le premier critère définitoire de la santé porte donc sur la finalité, c'est-à-dire sur l'excellence ou sur la vertu, laquelle réside dans le fait, pour un organe ou pour un individu, d'accomplir sa fonction propre. Le second critère, mesuré *a posteriori*, tient compte de l'état dans lequel ce même organe ou individu se trouve, afin de parvenir à cette fin qui lui est immanente. Il concerne donc la cause efficiente, plus que la cause finale. À partir de là, on peut avancer que l'organisme est susceptible de se trouver, non pas dans deux, mais dans trois états. Entre ces deux états extrêmes que sont, d'une part, la bonne santé ou santé complète, correspondant au fait d'accomplir sa fonction propre sans que cela ne nous coûte un effort par-

ticulier et, d'autre part, la maladie grave, consistant à ne pas accomplir sa fonction tout en étant perpétuellement fatigué, se loge un état intermédiaire, lequel s'apparente à un état de santé relative, ou à une maladie bénigne. Celui-ci correspond au moment où l'organisme peine à accomplir sa fonction propre, voire n'accomplit plus sa fonction, tout en continuant cependant de vivre et en n'étant pas fatigué.

Or, de telles nuances sont également repérables à l'échelle de la cité, comme en atteste notamment un extrait du Livre V des *Politiques*, dans lequel Aristote se sert de l'image des nez, afin d'illustrer les différentes étapes par lesquelles une constitution déviée s'éloigne de la forme parfaite, puis du juste milieu:

Outre cela il ne faut pas perdre de vue ce qu'aujourd'hui, les constitutions déviées perdent de vue: le juste milieu. Car beaucoup de mesures qui semblent prises pour le peuple ruinent les démocraties, et 'beaucoup qui semblent' oligarchiques ruinent les oligarchies. Mais ceux qui croient qu'il n'y a qu'une excellence et que c'est celle qui est 'relative à une constitution déviée' tombent dans l'excès, ignorant que, comme un nez qui a dévié de la forme droite la plus belle jusqu'à devenir aquilin ou camus, n'en est pas moins beau et gracieux pour la vue, mais que si on augmente encore cette tendance, et jusqu'à l'excès, d'abord on sacrifiera l'harmonie de cet organe, et à la fin les choses en viendront au point qu'on ne 'lui' donnera même plus l'apparence d'un nez à cause de l'excès ou du défaut 'en lui' de ces contraires, et il en est de même pour les autres organes⁵⁹.

Prenant comme point de départ la «ligne droite», identifiée à la forme la plus harmonieuse qu'un nez puisse avoir, Aristote distingue ici deux étapes successives de dégradation, ou plutôt de déformation des nez. La première se caractérise par une perte relative de la forme parfaite, laquelle

n'est pas contradictoire avec le maintien d'une apparence harmonieuse. La seconde étape constitue quant à elle un éloignement *absolu*, car le nez, en plus d'avoir perdu sa forme parfaite (ici équivalente au nez droit), perd également sa forme relative (aquilin ou camus), c'est-à-dire son «juste milieu». Dans ce cas, cette double perte s'apparente à une privation totale de la forme: il n'est alors plus possible de parler de cohésion ni d'unité dans le cas de cet organe qui, n'en ayant plus la forme, n'en a plus non plus la fonction.

Les trois états précédemment distingués au sujet de l'organisme individuel, trouvent ainsi une applicabilité au niveau politique. Ainsi, la santé au sens plein correspond ici à la forme droite, qui est, de toutes, la plus harmonieuse et qui, pour une cité, correspond au fait d'accomplir sa fonction propre, sans être fatiguée, c'est-à-dire dans la durée et dans la stabilité. Cet état correspond notamment à la cité idéale, décrite dans les Livres VII et VIII des *Politiques*: idéale, cette cité l'est, non pas au sens où elle s'incarnerait dans une constitution en particulier, mais parce qu'elle réalise l'excellence pleine et entière, qui est celle de la vertu. Cet état correspond donc au moment où la politique rejoint, et coïncide avec l'éthique. Le second état (intermédiaire) correspond à celui dans lequel la cité vit et se maintient, sans pour autant accomplir sa fonction propre, mais tout en étant douée d'une relative stabilité. Ce cas se manifeste notamment lorsque des constitutions, pourtant déviées et, en ce sens, contraires à l'avantage commun, se soumettent à la loi⁶⁰: bien que «malades» d'un point de vue absolu, de telles constitutions acquièrent, ce faisant, une relative viabilité, laquelle permet à ces dernières de

s'inscrire dans la durée. Enfin, le dernier état correspond à celui où la cité n'accomplit pas sa fonction et est, de plus, dans un état d'instabilité perpétuelle. Contrairement à ce que l'on pourrait croire de prime abord, la déviation n'est donc pas, en soi, le pire état qu'une cité peut connaître, car elle-même se dédouble: il convient alors de distinguer entre des «déviations droites», et ce que l'on pourrait appeler des «déviations de déviations». Cette situation extrême advient quand, outre le fait de s'être objectivement écartées du juste milieu en son sens absolu, les constitutions déviées s'écartent d'elles-mêmes, et du juste milieu qui leur est immanent, c'est-à-dire de la loi qui les définissent. Dans de tels cas, le dysfonctionnement est total, car *une* seule qualité qui s'est emparée du pouvoir, exerce en outre celui-ci au détriment de toutes les autres, ne parvenant plus à inclure ou à intégrer, d'une manière ou d'une autre, les autres qualités contraires, néanmoins toujours présentes au sein de la cité. Aussi ces états, dans lesquels la cité n'est plus que l'ombre d'elle-même, prennent-ils des noms bien précis en fonction des constitutions dans lesquelles ils adviennent: reprenant ici le lexique alcméonien de la «maladie»⁶¹, Aristote nomme *monarchia*, l'état d'une démocratie non soumise au règne de la loi; *dynasteia*, celui d'une oligarchie non soumise au règne de la loi; *tyrannis*, enfin, celui d'une tyrannie non soumise au règne de la loi. Génériquement, ces états de privation prennent les noms d'*anarchia* et d'*ataxia*.

Aussi la distinction entre ces trois états permet-elle de faire émerger un autre point commun entre organisme biologique et organisme politique: tous ne sont pas des ordres exacts, c'est-à-dire qu'ils

ne relèvent pas du vrai et du faux, mais ils tolèrent chacun des «erreurs» (*amartánô*, è *amartía*) ou des «anomalies» (*prosexa-martánô*), lesquelles ne font nullement obstacle à leur maintien. Ainsi, dans l'*Histoire des animaux*, Aristote distingue-t-il la maladie, laquelle requiert un traitement pour être guérie, de la simple anomalie, laquelle se résout d'elle-même⁶². Dans les *Politiques*, examinant dialectiquement le problème de savoir s'il est bon de changer la loi, Aristote enjoint également à préférer «tolérer certaines erreurs de la part des législateurs ou des magistrats», plutôt que d'encourir les dommages liés à un changement perpétuel des lois⁶³. Dans les deux cas, le philosophe préfère donc laisser être l'existant (dans la mesure où son état demeure acceptable), plutôt que de préconiser un remède drastique, radical, lequel risquerait d'entraîner des conséquences plus néfastes encore sur l'organisme ou sur la cité.

Enfin, on soulignera qu'un seul et même principe définit la santé ou l'équilibre, ce qui est tout un, dans le domaine biologique et dans le domaine politique. Dans l'un comme dans l'autre, ceux-ci sont indissociables du juste milieu (*to méson*), dont Aristote fait le principe immanent ou le tiers nécessaire, par lequel une liaison, c'est-à-dire également une commensurabilité, entre des éléments hétérogènes, trouve à s'établir – et en l'absence duquel, inversement, cet équilibre et cette santé se perdent nécessairement.

Ainsi, dans ses écrits biologiques, Aristote confère au *méson* un statut laudatif, et il en fait un synonyme du «meilleur», ou de l'excellence⁶⁴. C'est notamment ce dont atteste le cœur: dans la conception cardiocentriste d'Aristote, cet organe, qui est

également principe vital, est défini comme un «juste milieu», ce qui en fait l'élément central ou nodal, susceptible d'être atteint à partir de n'importe quel point de l'organisme. Premier de tous les organes, le cœur est à la fois «principe et source du sang»⁶⁵. En outre, il faut également que cet organe soit grand, de façon à pouvoir avoir trois ventricules, et ce «afin qu'il n'y ait qu'un seul principe commun», c'est-à-dire aussi, afin que le mélange des deux ventricules puisse s'opérer correctement.

Or, dans la cité, le juste milieu joue également un rôle fondamental, notamment dans le Chapitre 11 du Livre IV des *Politiques*, dans lequel Aristote met en place un nouveau paradigme de l'excellence politique à partir de ce principe: l'excellence politique passera désormais par la prépondérance numérique des gens de fortune moyenne (les *mésoi*) et dans la forme mixte qu'est la *politeía*. Or, cette constitution, en tant qu'elle porte le nom qui est commun à toutes les autres, n'en est pas une parmi d'autres: elle est véritablement le cœur de chacune d'elles, ou le principe commun à toutes, de même que le cœur l'est dans chacun des organes qu'il permet d'irriguer.

Sans constituer la vérité ultime du politique, la biologie et l'organisme individuel constituent donc un modèle pertinent afin de penser la cité, définie comme un organisme pluriel. Bien qu'ils soient quantitativement et qualitativement distincts, ces deux structures apparaissent comme étant régies par des principes communs.

Établir ce parallèle nous a ainsi permis d'envisager la nature duelle et fondamentalement ambivalente de la *stásis*: simultanément état et processus, légitime et illégitime, elle constitue une arme aux mains de tous les citoyens, parce qu'elle

est coextensive à la redéfinition de la cité comme multiplicité. Cependant, la sagesse et la prudence politiques consisteront, précisément, à ne pas en user, et à préférer, à ce genre d'action violente et brutale, une harmonisation immanente et progressive de la constitution. Aristote s'oppose donc à l'absolutisation de tout principe – même quand ce dernier émanerait des meilleurs. À l'inverse de Platon, aux yeux duquel les philosophes peuvent et doivent être rois, Aristote considère donc quant à lui que l'avantage commun ne l'est que dans la

mesure où il concerne et prend en compte l'ensemble des citoyens et de leurs intérêts. En ce sens, on peut parler d'une richesse intrinsèque de la quantité, laquelle n'est peut-être pas autre chose – mais c'est déjà beaucoup – que celle de la vie même.

¹ S. Gotteland, *La Cité malade chez les orateurs grecs de l'époque classique*, in S. Franchet d'Espérey, V. Fromentin, S. Gotteland [et al.], *Fondements et crises du pouvoir*, Bordeaux, Ausonius, 2003, pp. 237-251.

² Voir par exemple Eschyle, *Euménides*, v. 858-866; Euripide, *Hercule*, v. 34; v. 273.

³ Afin de dépeindre l'état des habitants d'Oréos, Démosthène affirme «qu'ils souffrent de discordes civiles» (*Deuxième Olynthienne*, 9, 12).

⁴ Voir Hérodote, *Histoires*, 28, 8; Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, IV, 61, 1.

⁵ Ainsi Platon, dans les *Lois*, V, 744d, définit-il la stasis comme le «pire fléau» (*tau megistou nosēmatos*) des cités. Voir également *Timée*, 81e-82b, et *République*, IV, 444-445.

⁶ Aristote, *Constitution d'Athènes* (C.A.), XIII, 3, 2.

⁷ Solon, Fragment 4, line 26: *δημόσιον κακόν*, in M.-L. West (ed.), *Iambi et elegi Graeci*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1972.

⁸ *Politiques*, III, 16, 1287b1-5; *É.N.*, X, 10, 1181a25-b2. Sur le rapport entre médecine et science pratique, voir P. Pellegrin, *Aristote*,

Hippocrate, Œdipe, in R. Wittern, P. Pellegrin (éd.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie: Verhandlungen des VIII. Internationalen-Kolloquiums in Kloster Banz*, Hildesheim, Olms, 1996, pp. 183-199.

⁹ *Politiques* (Pol.), III, 6, 1279a8-21.

¹⁰ *Phármakon: C.A.*, 57, 3, 3; *Pol.*, II, 11, 1273b23; VI, 7, 1321a16; *ákos*, *Ibid.*, II, 7, 1266b8; 10, 1272b1; V, 5, 1305a30; 8, 1308b25.

¹¹ Nous pensons notamment aux ouvrages suivants: *Parties des Animaux*, *Histoire des Animaux*, *Génération des Animaux*, *Génération et Corruption*.

¹² *Pol.*, IV, 3, 1289b27-31.

¹³ *Ibid.*, III, 11, 1281b5-7. Voir également *Ibid.*, III, 4, 1276b5-12.

¹⁴ Comme le montre A. Thivel, *Hippocrate et la théorie des humeurs*, in «Noesis», n. 1, 1997, pp. 85-108, pp. 95 s., deux théories des humeurs se sont succédées. On distingue d'abord les théories «qui utilisent deux humeurs, la bile et le phlegme, et expliquent tout par leurs innombrables variétés et combinaisons; viennent ensuite les théories à quatre humeurs». Parmi les secondes, il convient de distinguer le traité *De la nature de l'homme*, qui admet la

bile, le phlegme, le sang et la bile noire, et d'un autre côté quelques traités (*Affections*, *Maladies I et IV*, *Lieux dans l'homme*) qui utilisent un autre système à quatre humeurs: bile, phlegme, sang, et eau. Aristote se réfère à la théorie des humeurs héritée du traité *De la nature de l'homme*, qui n'est pas d'Hippocrate, mais de Polybe, son gendre.

¹⁵ Voir *Parties des Animaux*, II, 2, 648b6, où il est dit que le chaud, le froid, le sec et l'humide sont les causes principales de la vie et de la mort, du sommeil, de la vieillesse, de la santé et de la maladie.

¹⁶ Sur ce point, voir *Parties des Animaux*, II, 5, 651a36-b2, où mesure et santé sont associées, tandis que l'excès se lie à la maladie. Voir également *Génération des Animaux*, II, 6, 743a33 (la malformation résulte de l'excès); IV, 2, 767a23.

¹⁷ *Parties des animaux*, II, 7, 652b16-19. Voir également *Génération des Animaux*, VII, 2.

¹⁸ En ce sens, nous nous accordons avec A. Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-la-Neuve, Paris, Dudley, Éditions Peeters, 2005, p. 162: «ce qui est dévalorisé ou contraire à la nature

vivante, c'est l'excès».

- ¹⁹ *Pol.*, II, 2, 1261a23.
- ²⁰ «Une cité, au contraire, doit être une unité composée d'éléments différant spécifiquement», *Pol.*, II, 2, 1261a29-30.
- ²¹ Sur ces qualités constitutives de la communauté politique, voir *Pol.*, III, 10; *Ibid.*, 12, 1283a17-22; *Ibid.*, 13, 1283a30-44.
- ²² «La cité est la communauté de la vie heureuse», *Pol.*, III, 9, 1280b39.
- ²³ Sur le pouvoir despotique, qui suppose l'inégalité entre les deux termes, voir *Pol.*, I, 6, 1255a39-b15; III, 6, 1278b32-1279a17.
- ²⁴ Le pouvoir politique ne peut s'exercer que sur des hommes libres et égaux: voir *Pol.*, I, 7, 1255b15-25; III, 4, 1277b7-10.
- ²⁵ *Pol.*, V, 1, 1301a25-1301a40. Notre traduction.
- ²⁶ Dans l'*Éthique à Nicomaque*, V, 8, 1132b32 ss., Aristote précise sa conception de la réciprocité en disant que l'égalité doit être «proportionnelle», c'est-à-dire que le pouvoir, les biens, les honneurs doivent être répartis selon la valeur des individus et non en parts quantitativement égales. L'égalité proportionnelle se distingue de l'égalité numérique ou arithmétique, laquelle consiste à distribuer une part identique de biens à tous les citoyens. Aristote rappelle cette distinction à plusieurs reprises dans les *Politiques*. Voir notamment *Pol.*, V, 1, 1301b29-33.
- ²⁷ Sur cette critique, nous renvoyons notamment aux *Politiques*, Livre V, Chapitre 12.
- ²⁸ *Pol.*, V, 1, 1301b13 s.
- ²⁹ *Pol.*, V, 2, 1302a28-29. Notre traduction. Voir également *Ibid.*, 1302b1-2, pour une affirmation similaire.
- ³⁰ C'est le cas de Sparte, lorsque les Parthéniens (enfants illégitimes) ont l'orgueil de se croire les égaux des 'citoyens' excellents: c'est-à-dire des Égaux, citoyens au sens plein nés de père et de mère citoyens et ayant suffisamment de

biens pour participer aux repas en commun (*Pol.*, V, 7, 1306b27-32).

- ³¹ Dans l'*Éthique à Nicomaque* (IV, 11), en effet, Aristote cherche à penser un usage positif de la colère, définie comme une disposition ou comme une inclination (*diathésis*). De fait, il y a des cas et des circonstances qui, non seulement expliquent, mais encore justifient qu'on se mette en colère: «l'homme donc qui est en colère pour les choses qu'il faut et contre les personnes qui le méritent, et qui en outre l'est de la façon qui convient, au moment et aussi longtemps qu'il faut, un tel homme est l'objet de notre éloge», *Ibid.*, 1125b32-1126a4. Dès lors, loin de s'opposer à la douceur du caractère, la colère maîtrisée peut s'intégrer dans cette vertu médiété; et, dans ce cadre, l'absence de colère devient un signe de faiblesse – voire de niaiserie (1126a4-8). Or, peut-être en va-t-il de même avec la *stásis*: si cette dernière peut être engagée injustement, il n'en va pas toujours ainsi. Et peut-être même y a-t-il des cas où les *stáseis*, lorsqu'elles sont maîtrisées, constitueraient un devoir civique pour les vertueux.
- ³² *Pol.*, V, 1, 1301a40-b2; V, 4, 1304a40-b6.
- ³³ Dans la *Métaphysique*, Θ, 2, 1046b4-7, Aristote distingue les puissances irrationnelles et les puissances rationnelles. Les premières sont déterminées à une seule chose par la nature et ne sont puissances que d'un seul effet – notamment car ces puissances sont soumises aux conditions de la matière qui excluent la contrariété. Ainsi la chaleur n'est-elle puissance que de l'échauffement. Les puissances rationnelles supposent quant à elles un sujet possédant la raison. Elles sont puissances de plusieurs effets, c'est-à-dire qu'elles sont puissances des contraires. Voir J. Siggen, *L'expérience chez Aristote: aux confins des connaissances sensible et intellectuelle en perspective*

aristotélicienne, Bern, P. Lang, 2005, pp. 320 ss.

- ³⁴ N. Dubos, *Le mal extrême, La guerre civile vue par les philosophes des origines à nos jours*, Paris, CNRS Éditions, 2010, p. 30.
- ³⁵ *Pol.*, III, 10, 1281a10-22. Comme le montre Aristote dans ce texte, croire qu'une qualité pourrait l'emporter sur les autres, c'est être «oligarchique». Le seul pouvoir légitime est celui qui *inclut* tout le monde.
- ³⁶ *Ibid.*, III, 10, 1281a19-20. ἀλλὰ μὴν οὐχ ἡ γ' ἀρετὴ φθείρει τὸ ἔχον αὐτήν, οὐδὲ τὸ δίκαιον πόλεως φθαρτικόν.
- ³⁷ Nous nous accordons sur ce point avec R. Polansky, *Aristotle on political change*, in D. Keyt, F.D. Miller Jr (éd.), *A companion to Aristotle's Politics*, Oxford Cambridge, Basil Blackwell, 1991, p. 345, lorsqu'il affirme: «It is evident from III. 3, 1276b1 ff. that some changes change the polis completely».
- ³⁸ *Pol.*, IV, 11, 1295a40b1. ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως.
- ³⁹ Cette définition de la *politeia* est très certainement héritée d'Isocrate qui, dans l'*Aréopagitique*, 14, définissait précisément l'âme de la cité comme n'étant «rien d'autre que la constitution».
- ⁴⁰ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 2009 [1968], p. 1248. Sur l'analyse des métaphores et des mythes liés au souffle, on se reportera à E. Barra-Salzédo, «En soufflant la grâce» (*Eschyle, Agamemnon, v. 1206*): âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne, Grenoble, Millon, 2007.
- ⁴¹ *De l'âme*, 412a1-413a10.
- ⁴² P. Pellegrin, *Dictionnaire Aristote*, Paris, Ellipses, 2007, p. 19.
- ⁴³ *Pol.*, III, 1, 1274b37-38. Au chapitre 6, Aristote précisera sa définition, affirmant qu'«une constitution est pour une cité une organisation des diverses magistratures et surtout de celle qui est souveraine dans toutes 'les affaires'» (*Ibid.*, III, 6, 1278b8-10).
- ⁴⁴ *Ibid.*, III, 3, 1276b2-4.

⁴⁵ *Ibid.*, 1276b10-11.

⁴⁶ Elle n'est cependant pas la seule, car «les changements constitutionnels peuvent également advenir sans sédition», *Pol.*, V, 3, 1303a14. Platon, *République*, VIII, 545d, établissait quant à lui un lien de causalité strict entre ces deux notions.

⁴⁷ *Pol.*, V, 1, 1301b5-13.

⁴⁸ *Ibid.*, V, 3, 1303b12-17. Notre traduction. C'est également un tel arrêt qu'Aristote évoque par les métaphores de l'animal et du nez (*Pol.*, V, 3, 1302b33-1303a3; V, 9, 1309b18 s. À force de changements, l'animal est «détruit» (et non pas simplement «malade») et le nez n'est plus, tout simplement. Cependant, ces images viennent caractériser la forme de la cité, là où celle du corps militaire décrit la dislocation qui s'opère au niveau de la matière – cette division étant précisément la stásis.

⁴⁹ *Pensées*, 100, Paris, Le Seuil, 1963.

⁵⁰ *Pol.*, I, 1, 1252a6.

⁵¹ Sur ce point, nous nous écartons de la thèse de Polansky, *Aristotle on political change*, art. cit., pp. 330-331, selon lequel les changements politiques menaceraient l'existence même de la cité: «Thus much of the treatment of political change is really a consideration of how to deal with the social changes that have altered the background for the polis and threaten its very existence».

⁵² *Politiques*, I, 2, 1253a1 s. Sur cet extrait, nous renvoyons à notre article E. Rogan, *La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne*, in S. Alexandre, E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres dans la Philosophie grecque - Actes des colloques de l'association Zetesis*, n. 2, 2012, <<http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article23>>.

⁵³ *Histoire des Animaux*, VIII, 18, 601a25-26.

⁵⁴ Ce genre de vie est celui qui mène au bonheur, et qui se réalise notamment dans les constitutions droites: gouvernement constitu-

tionnel (*politeia*), aristocratie et monarchie.

⁵⁵ *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1135a5. Cette pluralité des excellences peut également être envisagée à partir de *Pol.*, IV, 1, 1288b22-39.

⁵⁶ P. Pellegrin, *Les Politiques*, introduction, Paris, Flammarion, 1990, pp. 37-42.

⁵⁷ P.-M. Morel, *Pouvoir, crise du pouvoir et juste milieu dans la Politique d'Aristote*, in S. Franchet d'Espérey, V. Fromentin, S. Gotteletand [et al.], *Fondements et crises du pouvoir*, Bordeaux, Ausonius, in «Études», 2003, p. 15; P.-M. Morel, *Aristote, une philosophie de l'activité*, Paris, Flammarion, 2003, pp. 218-224.

⁵⁸ *Histoire des Animaux*, X, 1, 633b18-20.

⁵⁹ *Pol.*, V, 9, 1309b18-30. On mettra ce passage en regard avec un autre extrait: Aristote, *Rhétorique*, I, 4, 1360a29. Pour une analyse de ce passage des *Pol.*, et sur ses soubassements hippocratiques, voir le riche et court article de P. Demont, *Les régimes politiques et les thèses* (*Aristote, Pol.*, V, 9, 1309 b 21-22), in A. Billault (éd.), *Opéra, Etudes de littérature antique offertes au Recteur J. Bompaire*, Paris, PUPS, 2001, pp. 17-21.

⁶⁰ En effet, si Aristote distingue entre constitutions droites et constitutions déviées, il apparaît néanmoins que toutes les déviations ne sont pas équivalentes: certaines, en se soumettant à la loi, pourront être sauvées, tandis que d'autres, refusant de s'y soumettre, verseront dans le pur et simple régime d'arbitraire ou dans l'abus de pouvoir (*dunasteia*), hors du champ constitutionnel. Ainsi peut-on concevoir qu'une oligarchie, en principe mauvaise et désordonnée (c'est une constitution déviée), soit ordonnée; et même – comble du comble – qu'une tyrannie le soit. Sur ce point, cf. *Pol.*, V, 8, 1308a3-10; III, 14, 1285a18-25.

⁶¹ En effet, utilisant un vocabulaire politique afin de définir les états

de santé et de maladie, Alcméon définissait la première, par le mot *isonomia*, et la seconde, par celui de *monarchia*. Voir Alcméon, fr. B4 in H. Diels, W. Kranz (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1951, I vol. Pour un commentaire de cet extrait, et pour une comparaison avec d'autres analogies politiques appliquées au domaine médical, voir G. Cambiano, *Pathologie et analogie politique*, in F. Lasserre, P. Mudry (éd.), *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Genève, Droz, 1983, notamment pp. 441-444.

⁶² *Histoire des animaux*, 1, 634a40-b1: l'anomalie est «un accident d'un genre tel que tout peut rentrer dans l'ordre, même sans traitement si le sujet ne présente aucune autre anomalie».

⁶³ *Pol.*, II, 8, 1269a15-18.

⁶⁴ De ce point de vue, voir *Histoire des Animaux*, I, 9, 492a16 s., où Aristote valorise la taille moyenne des yeux, puis applique ensuite ce principe du juste milieu ou du meilleur aux oreilles.

⁶⁵ *Parties des animaux*, II, 4, 666a8.