

LA CITÉ DANS TOUS SES ÉTATS. ORDRES ET DÉSORDRES DANS LA POLITIQUE ARISTOTÉLICHIENNE

Introduction

« Une cité est la communauté des lignages et des villages menant une vie parfaite et autarcique. C'est cela, selon nous, mener une vie bienheureuse est belle. Il faut donc poser que c'est en vue des belles actions qu'existe la communauté politique, et non en vue de vivre ensemble »

Conformément à cette définition pleine et entière de la *pólis* qu'Aristote nous livre au Livre III, Chapitre 9 des *Politiques* (1281a1-5), nous serions tentés, de prime abord, de situer l'ordre de la cité dans sa matière – c'est-à-dire dans son territoire et dans sa population, en tant qu'ils constituent la *pólis* comme espace autarcique et clos sur lui-même. Dans cette perspective, se situer à l'intérieur de cette dernière constituerait le réquisit minimal permettant de cerner et de délimiter un ordre ; inversement, le désordre consisterait à être *hors* de celle-ci et, ce faisant, à étouffer dans l'œuf ce qui demande à être actualisé dans un effort commun. Entre ordre et désordre, la distinction ne serait donc rien moins que la limite, la frontière instituée entre un *intérieur* (l'espace politique) et un *extérieur*, étranger hostile, actuellement ou potentiellement source de désordres.

Pourtant, pareille identification serait par trop hâtive, et le Stagirite nous en dissuade, faisant plutôt consister l'ordre de la *pólis* dans sa forme – ce qui, sous un autre point de vue, n'a en fait rien d'étonnant, la physique nous ayant appris que la forme était fin, et en ce sens, qu'elle seule était en mesure de disposer, d'organiser et d'agencer « au mieux » les éléments matériels. De fait, la notion de *taxis* parsème les *Politiques* d'Aristote, qui l'utilise à maintes reprises pour caractériser trois entités ayant trait à la

Esther ROGAN, «La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

forme de la cité, à savoir : (1) justice, (2) constitution et (3) loi¹. Ainsi affirme-t-il, au début des *Politiques*, que « la justice est un ordre » ; puis, au Livre IV, que : « la constitution est un ordre » ; enfin lit-on : « la loi est un ordre »². Non seulement Aristote utilise le même terme à chaque fois, mais de plus, cette formule n'a rien d'anodin, puisqu'elle vient répondre à la question du *ti estin* ; autrement dit, sa charge est de livrer une définition.

Cette formule constituera le point de départ et le fil directeur de cet article, dans la mesure où elle constitue un angle pertinent pour déterminer la nature de l'ordre politique et corrélativement celle du désordre, ainsi que les rapports problématiques et changeants que ces notions entretiennent l'une avec l'autre.

De fait, l'ordre prend à chaque fois différents noms, qui sont également différents visages (justice / constitution / loi), ce qui nous enjoint

¹ Si je place ici justice, constitution et loi du côté de la forme de la cité, c'est conformément à l'analogie établie en *Politiques*, III, 3, 1276b1-15 (selon laquelle l'identité de la cité réside dans sa forme, c'est-à-dire dans son gouvernement et dans sa constitution) : « Si la cité est une sorte de communauté et si c'est une participation commune des citoyens à un gouvernement, dès que la forme du gouvernement devient spécifiquement autre ou simplement différente, il est inévitable, semble-t-il, que la cité aussi ne soit plus la même, tout comme nous disons qu'un chœur, tantôt comique, tantôt tragique, n'est pas le même, bien que souvent il soit composé des mêmes personnes. De même aussi tout autre communauté et < tout autre > composé sont autres si la forme de la composition est autre, par exemple pour un morceau de musique composé des mêmes sons, nous disons qu'il est autre quand il est d'abord dorien, puis phrygien. Si donc les choses ont bien lieu de cette manière, il est manifeste qu'il faut dire que la cité est la même principalement en regardant sa constitution. Par contre, on peut lui donner un nom différent ou lui garder le même, qu'elle continue d'être habitée par les mêmes < hommes > ou par des hommes totalement différents ».

² (1) La justice est un ordre : ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις. (*Politiques*, I, 2, 1253a35-37). (2) La constitution est un ordre : πολιτεία μὲν γὰρ ἐστὶ τάξις ταῖς πόλεσιν ἢ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νενέμηνται, καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἐκάστης τῆς κοινωνίας ἐστίν. (*Pol.* IV, 1, 1289a16-18). (3) La loi est un ordre : ἡ γὰρ τάξις νόμος. τὸν ἄρα νόμον ἄρχειν αἰρετώτερον μᾶλλον ἢ τῶν πολιτῶν ἓνα τινά, κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον τοῦτον, κἂν εἴ τις ἀρχειν βέλτιον, τούτους καταστατέον νομοφύλακας καὶ ὑπηρέτας τοῖς νόμοις. (*Pol.*, III, 16, 1287a18-22).

immédiatement à nous demander si l'on doit considérer ces occurrences comme formant un tout cohérent et systématique : la notion de *taxis* a-t-elle le même sens à chaque fois, ou bien, quoiqu'utilisant le même terme, Aristote fait-il implicitement varier les significations qu'il attribue à cette notion ? Autrement dit, est-ce bien au même ordre qu'il est fait référence ? Et si oui, comment comprendre le rapport de l'ordre à chacune des trois entités qu'il vient définir ?

Doit-on définir ce dernier de manière strictement interne et analytique, auquel cas justice, constitution et loi seraient intrinsèquement, essentiellement liées les unes aux autres ? En ce sens, elles seraient moins des *entités séparées* que des *aspects ou des points de vue* distincts sur un seul et même objet, l'ordre.

Ou bien faut-il comprendre ce rapport de manière externe et synthétique, auquel cas justice, constitution et loi, tout en participant, tout en prenant part à la notion d'ordre et en l'ayant pour qualité commune, seraient cependant différentes et indépendantes les unes des autres – ceci impliquant, corrélativement, de concevoir l'ordre, non plus d'une manière univoque (c'est-à-dire comme une notion monolithique) mais d'une manière « plurielle », comme une notion à tiroirs ayant plusieurs niveaux d'application ?

Dans ce dernier cas, le rapport de nos trois notions serait comparable à celui du genre à ses espèces. Ainsi, bien que le singe, le perroquet et l'homme ont le genre « animal » en commun, ils n'en forment pas moins des espèces distinctes. Il se pourrait qu'il en aille de même s'agissant de la justice, de la constitution et de la loi : toutes auraient en partage l'ordre comme genre, ce qui ne les empêcheraient nullement de se distinguer réellement selon l'espèce – il s'agira alors de voir en quoi.

Mais si c'est effectivement ainsi qu'il faut concevoir le rapport de l'ordre à la justice, à la constitution et à la loi (comme un rapport des espèces au genre), se pose enfin le problème de savoir si ces trois notions y prennent part de manière identique ou bien si l'on doit accorder la prévalence à l'une d'entre elles et si oui, à laquelle, et pourquoi ?

Répondre à ce premier champ d'interrogations est donc crucial, dans la mesure où il y va, avec lui, de la détermination d'un critère définitoire de

Esther ROGAN, «La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

l'ordre politique, autrement dit, de ce qui en fait sa consistance véritable et propre.

En ce sens, il y va également de notre compréhension du désordre, celle-ci étant solidaire et indissociable de notre compréhension de l'ordre (et de l'endroit où il sera situé).

Ce dernier est-il le contradictoire absolu de l'ordre, c'est-à-dire son dehors pur et simple, en ce sens incompatible avec l'espace politique et résidant de ce fait dans un lieu atopique ou dans un « ailleurs » qui, bien qu'indéterminé ou inintelligible, n'en serait pas moins envisagé comme étant la source ou le foyer potentiels des bouleversements internes à la *pólis* ? Ou bien faut-il seulement attribuer au désordre une valeur relative et faire de ce dernier, non le contradictoire absolu, mais le contraire relatif de l'ordre ? Il se pourrait alors que les deux notions puissent s'entremêler et s'entrecroiser : par exemple, il serait envisageable d'être *hors* de la constitution tout en étant *dans* la loi – il nous faudra donc examiner à quelle condition ceci est pensable et dans quelle mesure cela implique de distinguer plusieurs types d'ordres et de désordres, n'ayant pas tous le même impact ni la même résonance pour la communauté politique.

A partir des différentes compréhensions et définitions de l'ordre qui se font jour dans les *Politiques*, il s'agira donc de s'intéresser aux appellations multiples et corrélatives des désordres susceptibles d'affecter une cité, de s'interroger sur le rapport qui les unit et, pour finir, sur la définition du politique qui se fait jour à partir de là.

Nous souhaiterions démontrer la thèse suivante : en politique, il n'est aucune norme de l'ordre ou du désordre qui soit absolue, c'est-à-dire aussi donnée une fois pour toutes ; l'un comme l'autre dépendent toujours, en dernière instance, de l'assentiment que les citoyens veulent bien donner à la constitution, autrement dit d'un choix réfléchi et actif de la part de ceux qui sont « gouvernés ». Or c'est bien parce qu'il n'est jamais acquis et de ce

Esther ROGAN, «La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

fait, sans cesse confronté à son contraire³, que l'ordre politique humain est fondamentalement ou essentiellement, précaire et instable.

Nous envisagerons dans un premier temps ordres et désordres comme des contradictoires absolus ; puis nous serons conduits à relativiser cette distinction, en les définissant comme de simples contraires, pouvant coexister et s'entremêler à l'intérieur de la cité. Dès lors il nous faudra questionner le principe même d'où procède le désordre : il se pourrait que ce dernier ne soit pas foncièrement distinct de celui qui préside à l'engendrement de l'ordre, ce pour quoi il s'agira dans un dernier temps de faire droit à la pensée d'un désordre positif qui, à bien des égards, apparaît *toujours déjà* comme étant un ordre partiel, bel et bien concomitant à l'ordre même.

I. Ordre et désordre : deux genres distincts

Au premier abord, ordre et désordre semblent constituer deux genres distincts, en ce sens même contradictoires, ce qui signifie qu'aucun passage de l'un à l'autre n'est réellement envisageable ni envisagé. Ces deux concepts s'opposent comme l'intérieur s'oppose à l'extérieur, sans qu'il n'y ait jamais de *milieu ou de point de passage entre les deux*, de sorte que l'alternative semble évidente (du moins en première lecture) : soit on est « dedans », et dans ce cas-là, on se situe dans l'ordre, soit on est « dehors », et dans ce cas-là on *est* ou l'on *devient* une source, un principe de désordre. Cette hypothèse s'appuie sur une donnée textuelle importante : c'est toujours sous la figure topique de l'ailleurs, c'est-à-dire aussi, sous les catégories de l'étrangeté et de l'altérité – dont on sait depuis Benveniste qu'elles se lient intimement à celle de l'inimitié – qu'Aristote pense ou représente le désordre⁴. En ce sens, notre philosophe est bien l'héritier de

³ Mis en face de celui-ci (*stásis* ?).

⁴ Sur ce point, cf. E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Livre 1, Section II, Chapitre 7 « L'étranger est nécessairement un ennemi – et, corrélativement, [...] l'ennemi est nécessairement un étranger. C'est toujours parce que celui qui est né au dehors est *a priori* un ennemi, qu'un engagement mutuel est nécessaire pour

toute une tradition qui court avant lui, et que Nicole Loraux résume de la manière suivante : « la citoyenneté grecque se fonde par exclusion, en maintenant l'étranger aux marges de la cité »⁵.

1. L'ordre consiste dans la justice, dans la constitution et dans la loi qui, liées de manière analytique, définissent l'intérieur, l'essence de la cité, c'est-à-dire l'espace politique en son propre

Afin de montrer cela, il convient de définir l'ordre comme une notion univoque, voire monolithique : il semble tout autant et tout entier résider dans la justice, dans la constitution et dans la loi – ce qui, finalement, est tout un, car l'ensemble, compris sous le terme générique d'ordre, constitue la cité en son intériorité véritable, c'est-à-dire en son « âme ».

De fait, justice, constitution, et loi semblent être liées de manière organique, génétique et analytique : tout se passe comme si elles s'engendraient mutuellement, se prolongeaient, correspondant à des moments distincts d'un seul et même processus, celui-là même qui préside à l'engendrement et au maintien de l'ordre politique humain.

Ainsi, comme nous y enjoint la traduction de Pierre Pellegrin au Livre I, Chapitre 2 des *Politiques* (« la justice <introduit> un ordre dans la communauté politique » – 1281a1-5), la justice semble être le premier moment constituant de la cité ; elle paraît être son fondement même, par différence avec les communautés des autres animaux qui, si elles sont bien politiques, ne s'appuient pas sur de telles notions⁶.

établir, entre lui et EGO, des relations d'hospitalité qui ne seraient pas concevables à l'intérieur même de la communauté », p. 92.

⁵ N. Loraux, *Né de la terre, Mythe et politique à Athènes*, « Les bénéfices de l'autochtonie », p. 38.

⁶ Sur ce point, je renvoie au texte bien connu extrait des *Politiques*, Livre I, Chapitre 2, dans lequel Aristote fait de la possession des notions de juste et d'injuste le critère constituant et distinctif des communautés politiques humaines – « or avoir de telles notions en commun c'est ce qui fait une famille et une cité » ; et je renvoie à l'extrait allant de 1253a7 à 1253a20.

Esther ROGAN, «La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés

La constitution, quant à elle, semble être tout à la fois prolongement mais également traduction, à l'instant *T*, de ces notions de juste et d'injuste, c'est-à-dire le contenu qu'elles revêtent à tel moment précis.

Enfin, la loi semble aller un cran au-dessus, constituant l'accomplissement même de l'ordre inhérent à la justice, c'est-à-dire aussi, ce par quoi elle trouve à s'enraciner dans les mœurs et dans la société.

Mais, au total, justice, constitution et loi semblent ne faire qu'un, l'ordre de la cité, envisagé sous différents points de vue – en sorte que la chaîne, logique plus que chronologique, serait réversible : de même qu'on pourrait *aller* de la justice à la loi, on pourrait également *revenir* de la loi à la justice – nos trois entités n'ayant d'indépendance que par une opération de la pensée nommée abstraction, celle-ci consistant littéralement dans le fait de les séparer, en les posant à part les unes des autres. Au moment abstrait de la naissance ou à celui de la genèse fictive correspondrait ainsi la justice, au moment de son institution, la constitution, enfin, à celui de la pratique et de l'histoire (ce que l'on peut appeler d'une manière générale les « mœurs »), la loi.

En outre, l'ordre ainsi défini, constitue le propre de la cité ; autrement dit, il circonscrit et délimite son intériorité, entendue au sens fort, comme ce qui fait son identité, c'est-à-dire son essence ou sa *quiddité*.

De fait, il existe d'autres types d'organisations que la *pólis* : par exemple, l'ordre divin, caractérisé par son infinité (contrairement à l'ordre humain, le dieu maintient le *tout* et non pas seulement une *partie* de l'univers, comme l'affirme Aristote⁷). Du fait qu'il est sans bornes, cet ordre n'est pas marqué du sceau de la loi⁸.

⁷ *Politiques*, VII, 4, 1326a30-35.

⁸ Aristote soulignant par ailleurs dans un passage bien connu de l'*Ethique à Nicomaque* qu'il serait absurde d'imaginer que les dieux aient des lois – dans la mesure où ils actualisent la justice par le seul fait qu'ils sont : « On admet communément que les dieux possèdent au suprême degré béatitude et bonheur. Or, quelles actions faut-il leur attribuer ? Les actions justes ? Quel éclat de rire ! Verra-t-on les dieux signer des contrats, rendre des dépôts, etc. ? [...] Que l'on passe tout en revue, et l'on verra que tout ce qui constitue le domaine de l'action est petit et indigne des dieux » (*EN*, X, 10, 1178b8-12). Il s'agit ici de la justice au sens strictement conventionnel et non de la justice comme vertu ou comme disposition interne ; autrement dit, de la justice comme conformité aux lois, aux contrats, et

Mais, même s'agissant des organisations humaines, toutes ne reposent pas sur la justice, sur la constitution et sur la loi. Ainsi est-ce le cas pour les alliances militaires ou pour les associations d'échanges, dont Aristote prend soin de distinguer la cité en *Politiques*, III, 9, 1280b30-1281a10.

On pourrait alors nous objecter qu'aucune de ces communautés – divines ou humaines – ne sont véritablement *politiques*⁹, et que c'est pour cette raison qu'elles ne sont pas caractérisées par la justice, par la constitution, et par la loi. Cependant, une telle objection ne tiendrait pas dans la mesure où, même s'agissant des autres communautés qu'Aristote qualifie de « politiques » (et c'est le cas pour certains animaux, en un sens qui n'est pas seulement métaphorique¹⁰), ces dernières non plus ne reposent pas sur la justice, sur la constitution et sur la loi.

C'est pourquoi, outre le fait qu'elles apparaissent essentiellement solidaires les unes des autres, justice, constitution et loi contribuent à définir le propre de la communauté politique humaine, autrement dit, son intériorité véritable, ce qui la constitue comme ordonnancement singulier, non assimilable à d'autres types d'organisations.

2. Le désordre est le « dehors » pur et simple de l'ordre ainsi défini

Or si le fait de reposer sur la justice et d'être doté d'une constitution et de lois constitue le critère discriminant ou le trait distinctif de cette

comme observance de certaines règles, résidant simplement dans l'extériorité de l'acte et non dans la qualité intrinsèque de l'agent.

⁹ On définira minimalement l'adjectif « politique » comme le fait de viser un avantage commun, cette fin induisant un « vivre-ensemble », c'est-à-dire une communauté, une *koinonia* à entendre au sens fort.

¹⁰ Sur les communautés animales qualifiées de « politiques » par Aristote, cf. en particulier *Histoire des animaux*, I, 1, 488a7-10. Et sur le sens propre d'une telle expression, voir en particulier J.-L. Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, « Introduction ».

Esther ROGAN, «La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

organisation spécifiquement humaine qu'est la cité, et si d'autre part justice, constitution et loi « sont ordre », le désordre semble bien devoir être défini *a contrario* ou à rebours comme fait d'être « hors-la-loi », « hors-la-constitution » et « hors-la-justice », autrement dit, comme le dehors pur et simple de l'ordre¹¹.

De fait, tout au long des *Politiques*, Aristote n'a de cesse de lier les représentations diverses du désordre à la figure topique de l'extériorité et à la catégorie de l'étranger hostile – cette catégorie étant variable et protéiforme, ainsi que le remarque Benveniste :

« Il n'y a donc pas d'« étranger » en soi. Dans la diversité de ces notions, l'étranger est toujours un étranger particulier, celui qui relève d'un statut distinct »¹².

Quelles sont alors les figures de cette étrangeté ? Corrélativement, quelles sont les notions de désordres qui lui sont associées ?

Matériellement – c'est-à-dire au niveau de la population constitutive de la cité –, cette extériorité est susceptible de prendre deux formes : (a) l'une, principielle, consistant dans une extraction initiale et immédiate de l'ordre, (b) l'autre, conséquentielle et seconde, consistant en une exclusion *de fait* par l'ordre lui-même (le désordre est alors la conséquence de l'ordre).

¹¹ Alors même qu'il devrait en aller autrement. Et il y a là, d'ailleurs, une sorte de paradoxe inhérent à la notion de désordre : ce dernier suppose quand même toujours une forme de relation ou de rapport à l'ordre ; en ce sens c'est une notion relative, que l'on ne peut peut-être pas considérer en un sens absolu... Aussi cette extériorité est-elle synonyme de désordre uniquement en tant qu'elle est inadéquate à la nature de l'être qu'elle affecte – ainsi, pour le dieu, il est tout à fait naturel de vivre hors la loi et, partant, hors de la cité, sans pour autant qu'une telle existence implique désordre ; bien au contraire, elle est le signe d'un ordre absolu et d'une béatitude.

¹² E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Tome I, livre 3, chapitre 5, p. 360-361.

(a) Soit *la première forme de désordre*, consistant en une extraction principielle de l'ordre : cette dernière se trouve associée à la notion de guerre, *polēmos*. Telle est la figure bien connue de l'Athénien qui, « naturellement et non par suite des circonstances », ne peut ou ne doit pas être une partie de la cité et se trouve donc rejeté hors d'un tel lieu. Rappelons-nous le fameux chapitre 2 du Livre I des *Politiques*, dans lequel Aristote analyse longuement une telle figure¹³.

L'analyse du Stagirite a ceci de remarquable qu'elle associe le schème topique de l'extériorité (cet individu est semblable à une « pièce isolée à un jeu ») et l'extraction politique radicale : il a tout simplement *rompu* avec justice et loi. On relèvera ici l'utilisation du verbe *chōrizo*, qui nous renvoie à la notion toute platonicienne de *chōrismos*, et qui désigne – de manière très schématique – la séparation entre de deux ordres : le sensible et l'intelligible¹⁴. L'utilisation, ici, d'un tel verbe n'a rien

¹³ Cf. en particulier les deux extraits suivants :

I, 2, 1252a1-8 : ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ' Ὀμήρου λοιδορηθεὶς “ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος”· ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς.

« Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard <des circonstances>, est soit un être dégradé soit un être surhumain, et il est comme celui qui est injurié <en ces termes> par Homère : « sans lignage, sans loi, sans foyer ». [10] Car un tel homme est du même coup naturellement passionné de guerre, étant comme un pion isolé au jeu de trictrac ».

I, 2, 1253a30-35-1253a40 : φύσει μὲν οὖν ἡ ὀρμηὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος· ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθεὶς βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χεῖριστον πάντων.

« [15] C'est donc par nature qu'il y a chez tous <les hommes> la tendance vers une communauté de ce genre [la cité], mais le premier qui l'établit <n'en> fut <pas moins> cause des plus grands biens. De même, en effet, qu'un homme accompli est le meilleur des animaux, de même aussi quand il a rompu avec loi et justice est-il le pire de tous ».

¹⁴ *Chōrismos* renvoie à un concept clé de la métaphysique aristotélicienne (131 occurrences de termes formés à partir du radical *chōrism-* dans l'ensemble du *corpus* aristotélicien, dont 32 dans la *Métaphysique* et 8 dans les *Politiques*). Elle renvoie à la séparation du sensible et de l'intelligible, et désigne la séparation ou l'absence de commensurabilité entre deux ordres (notamment entre le sensible et l'intelligible, par

d'anodin : elle vient attester le fait qu'en déniait son appartenance à la cité, un tel être se sépare en même temps de ce qui faisait son humanité. C'est sans doute pourquoi cette double rupture, topique et politique, en induit une troisième, que l'on peut qualifier d'anthropologique : celle qui est avec notre nature d'homme (cet individu est soit une bête soit un dieu mais, qu'il soit l'un ou l'autre, il n'est plus un homme humain – *anthrôpos* – et, en ce sens, plus un mâle citoyen non plus – *anêr*).

Aussi est-il frappant de constater que le moment de sortie hors de l'ordre, autrement dit le *basculement* dans un ailleurs est tout simplement sauté, comme si l'instant qui scellait la rupture constituait un impensable. C'est donc en des termes figés, statiques, qu'Aristote semble considérer l'alternative de l'ordre et du désordre : être « dedans » équivaut à être dans l'ordre ; être « dehors » équivaut à être une source de désordre – un tel être étant qualifié de « brandon de discorde », *polêmos*.

Reste alors à savoir pourquoi ou en quoi le fait d'être « hors de » est ici synonyme de désordre. Si tel est le cas, c'est parce que l'extraction topique et politique signifie, *toujours déjà*, appartenance à un ordre différent ou à une altérité radicale, que cette dernière soit supérieure (dans le cas du dieu) ou inférieure (dans le cas de la bête sauvage).

Or cette appartenance à un nouvel ordre fera valoir d'autres normes, ce qui explique qu'elle puisse entrer en conflit ou en contradiction avec l'ordre spécifique de la cité. Et ceci justifie, mais aussi explique, en dernière analyse, qu'Aristote qualifie un tel individu de « brandon de discorde ».

La figure de l'apolitique permet ainsi de voir comment on passe du cœur ou de l'ordre politique, défini par justice et loi, à un extérieur apolitique, hors-justice et hors-loi, étroitement associé au désordre.

(b) Passons à présent à l'examen de la *seconde forme de désordre*, celle qui provient d'une exclusion *de fait* par l'ordre lui-même : une telle extériorité se trouve notamment associée aux notions de *thôrubos* et de *stâsis*. Ces cas paraissent plus problématiques, dans la mesure où, cette fois, le désordre n'est pas « naturel », mais produit par la cité elle-même. Il va donc s'agir de comprendre ici que c'est la *pôlis* qui, lorsqu'elle adopte un

exemple en *Métaphysique*, 989b4 ou 1039 a31 ; mais aussi entre la partie et le tout – cf. *Mét.*, 1040b7).

Esther ROGAN, «La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés

fonctionnement problématique – comprenons par là, un fonctionnement dévié et pathologique – engendre ses propres étrangers, c'est-à-dire aussi ses propres ennemis.

Deux cas peuvent être envisagés.

Premièrement, le cas des femmes à Sparte, évoqué au Chapitre 9 du Livre II des *Politiques*. C'est parce qu'elles sont reléguées à l'extérieur de l'ordre de la cité et ce, du fait d'une négligence de la part du législateur, que les femmes causent un certain type de désordre (*thórubos*) lors de l'invasion de Sparte par les Thébains :

ἔτι δ' ἡ περὶ τὰς γυναῖκας ἄνεσις καὶ πρὸς τὴν προαίρεσιν τῆς πολιτείας βλαβερὰ καὶ πρὸς εὐδαιμονίαν πόλεως. ὥσπερ γὰρ οἰκίας μέρος ἀνὴρ καὶ γυνή, δῆλον ὅτι καὶ πόλιν ἐγγὺς τοῦ δίχα διηρῆσθαι δεῖ νομίζειν εἰς τε τὸ τῶν ἀνδρῶν πλῆθος καὶ τὸ τῶν γυναικῶν, ὥστ' ἐν ὅσαις πολιτεαῖς φαύλως ἔχει τὸ περὶ τὰς γυναῖκας, τὸ ἥμισυ τῆς πόλεως εἶναι δεῖ νομίζειν ἀνομοθέτητον. ὅπερ ἐκεῖ συμβέβηκεν· ὅλην γὰρ τὴν πόλιν ὁ νομοθέτης εἶναι βουλόμενος καρτερικὴν, κατὰ μὲν τοὺς ἄνδρας φανερός ἐστι τοιοῦτος ὢν, ἐπὶ δὲ τῶν γυναικῶν ἐξημέληκεν· ζῶσι γὰρ ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς.

« [5] De plus le relâchement en tout ce qui concerne les femmes est dommageable à la fois pour le but <que se propose> la constitution et pour le bonheur de la cité. De même, en effet, qu'homme et femme sont des parties de la famille, il est évident qu'il faut considérer la cité comme partagée à peu près en deux entre l'ensemble des hommes et celui des femmes, de sorte que dans celles des constitutions qui adoptent de mauvaises dispositions concernant les femmes il faut considérer que la moitié de la cité vit hors la loi. [6] Et c'est ce qui est arrivé <à Lacédémone>. Le législateur voulant endurcir la cité tout entière y est, manifestement, parvenu en ce qui concerne les hommes, mais il a négligé <la question> des femmes, car elles vivent sans règle, dans un dérèglement total et dans la mollesse ».

Politiques, II, 9, 1269b15-23 (c'est nous qui soulignons).

Les femmes sont ici qualifiées d'« ἀνομοθέτητον » (*anomothētēton*), c'est-à-dire « sans loi », et cette privation doit être comprise de manière

Esther ROGAN, «La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

radicale, absolue, ce qui revient à la convertir en exclusion – ainsi qu’en atteste bien la traduction de Pierre Pellegrin, qui rend l’adjectif *anomothētōton* par « hors-la-loi ». Paradoxalement, il s’agit donc de comprendre que les femmes spartiates, tout en se situant sur le territoire de la cité, ne sont pourtant pas soumises à ses lois ou à son ordre ; pareille exclusion, non pas géographique mais politique, induit l’inimitié de ces dernières, ce pour quoi le véritable ennemi est finalement moins extérieur qu’intérieur – et Aristote joue ici de ces catégories en inversant les manières habituelles de penser : lors de l’invasion des Thébains, les femmes spartiates « causèrent plus de trouble que les ennemis »¹⁵ !

Mais il y a plus : l’exclusion de la loi ou l’étrangeté peut traverser le corps des citoyens lui-même. Corps censément homogène, du moins en droit, le citoyen étant défini par sa capacité à participer aux « fonctions délibératives et judiciaires »¹⁶ –, la notion de citoyen varie cependant en compréhension selon la nature de la constitution¹⁷, qui induit une distinction entre « gouvernants » et « gouvernés », c’est-à-dire aussi entre ceux qui, *intérieurs* à la constitution, sont des « citoyens actifs » et ceux qui, extérieurs à cette dernière, sont seulement des « citoyens passifs » – pour reprendre le titre de l’article de Claude Mossé¹⁸.

Or, une telle disjonction, invisible dans les constitutions droites réalisant l’avantage commun, le *koinōn sumpherōn*, devient manifeste et même problématique dans les constitutions déviées. Une scission ou une division, *stásis*, s’opère en celles-ci, car les gouvernés, purement et simplement exclus du pouvoir, sont rendus étrangers aux gouvernants qui, oubliant *ceux pour qui ils gouvernent*, autrement dit la fin de la cité (le bonheur ou l’avantage commun) ne gouvernent plus que pour eux-mêmes – visant non plus le *koinōn*, mais l’*idion sumpherōn*, c’est-à-dire leur avantage

¹⁵ *Politiques*, II., 9, 1269b35-40.

¹⁶ *Politiques*, III, 1, 1275b17-19.

¹⁷ *Politiques*, III, 1, 1275a37-b5.

¹⁸ Cf. C. Mossé, « Citoyens actifs et citoyens « passifs » dans les cités grecques : une approche théorique du problème », p. 241-251, in *Revue des études anciennes*, LXXXI, 1979. « Il existe des cités où des gens qui faisaient partie de la communauté civique n’*en* étaient pas moins écartés de toute activité politique, et de ce fait réduits à la condition de citoyens « passifs », *archomenoi* », p. 244.

privé, particulier. Or pareille exclusion engendre nécessairement inimitié à l'intérieur du corps des citoyens, car :

ὅταν γὰρ ἄτιμοι πολλοὶ καὶ πένητες ὑπάρχωσι, πολεμίων ἀναγκαῖον εἶναι πλήρη τὴν πόλιν ταύτην). λείπεται δὴ τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς.

« Quand beaucoup de ses membres sont privés des honneurs publics et misérables, il est inévitable qu'une cité soit remplie d'ennemis », *Politiques*, III, 11, 1281b25-30.

Pour finir, cette exclusion synonyme d'inimitié induit la division du corps politique, celle-ci prenant le nom de *stásis* : cette dernière advient ainsi lorsqu'une fraction de la cité se constitue en faction, autrement dit lorsque la partie, décloisonnée et externalisée, se prend pour le tout et devient cité dans la Cité – le but poursuivi par les séditeux étant précisément d'agir sur la constitution afin de modifier le rapport gouvernants / gouvernés jugé inéquitable et injuste¹⁹.

Formellement (c'est-à-dire au point de vue de la constitution), le désordre absolu se traduit par l'absence pure et simple de justice, de constitution et de loi, à laquelle Aristote donne les noms de : *dunasteía*, *anarchia*, *ataxia*, et dont le tyran incarne une des figures privilégiées. Sans entrer dans le détail de chacune de ces notions, remarquons avec Pierre Pellegrin que la notion de *dunasteía* n'est même pas une constitution déviée : elle est *hors* du champ constitutionnel²⁰. De fait, c'est bien sous le

¹⁹ Sur ce point, je renvoie en général au Livre V des *Politiques* et en particulier au Chapitre 1, 1301b5-15. Nous reviendrons en fin de parcours sur la question de la *stásis*.

²⁰ p. 190 dans son édition des *Politiques*. Le terme *dynasteia* se trouve utilisé en différents endroits des *Politiques*, notamment en II, 10, 1272b10, où Aristote l'oppose à la *politeía* ; cf. également : IV, 5, 1292b10.

Sur la notion d'*anarchia* : cf. en particulier *Pol.*, 1272b12, où elle est placée aux côtés des notions de *στασιάζειν* et *μάχεσθαι* ; ainsi que 1302b29, où elle apparaît par deux fois synonyme de la notion d'*ἀταξία*.

Enfin, à propos de la tyrannie, cf. (en particulier) III, 10, *in extenso*.

Esther ROGAN, «La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

schème de la sortie hors de l'humain que se caractérise un tel régime, qui se trouve associé au gouvernement de la bête sauvage²¹.

Ainsi les notions d'ordre et de désordre s'associent-elles étroitement à celles d'intérieur et d'extérieur – repoussant sans cesse les frontières de la cité et faisant de l'expression « ennemi du dedans » un non-sens. Pour pouvoir être principe de désordre, il faut toujours déjà être étranger à la cité, ce qui, en dernière instance, équivaut à être son « ennemi ». La problématique de l'inclusion et de l'exclusion semble donc structurer la distinction ordre-désordre, en sorte que ce premier schème d'analyse associant inclusion, amitié, ordre et politique d'une part, exclusion, inimitié, désordre et apolitisme d'autre part, semble bien valoir comme paradigme à l'intérieur de la cité aristotélicienne, où il joue à tous les niveaux.

II. Rencontre de l'ordre et du désordre à l'intérieur de la *pólis* (variation des notions à l'intérieur d'un même genre, le politique)

Pourtant notre premier paradigme nécessite d'être complété et enrichi. D'une part, il fait fi de la multiplicité des situations à laquelle une cité peut être confrontée ; d'autre part, il nous faut interroger à nouveaux frais le lien analytique qui semblait unir nos trois notions et ce, afin de comprendre l'ordre non plus de manière interne et analytique, mais plutôt de manière externe et synthétique (comme contenant en son sein différents niveaux d'application). Il appert alors que loin d'être antinomiques, ordres et désordres sont susceptibles de se rencontrer, voire de coexister à l'intérieur de la cité. Toutefois, envisager cette hypothèse implique pour nous d'admettre deux vérités – en apparence paradoxales – de la politique : un ordre *de fait* peut être désordonné *en droit* ; symétriquement, un désordre *en droit* peut être ordonné *de fait*.

²¹ Sur ce point, cf. *Politiques*, III, 16, 1287a25-30.

1. Première vérité paradoxale de la politique aristotélicienne : un ordre de fait peut être désordonné en droit

Cette première vérité nous est révélée par l'examen des constitutions, réelles et idéales, mené par le Stagirite au Livre II des *Politiques*. Sous peine de sombrer dans un dangereux idéalisme, celui-là même qui, selon lui, aurait perdu Platon, Aristote *constate* que l'ordre politique ne repose pas *toujours* sur la seule raison ou sur la seule loi, mais qu'il peut être produit « par hasard » et, en ce sens, contenir de façon immanente des poches d'inintelligibilité et de désordre.

En atteste notamment l'exemple de Carthage, dont le Stagirite fait un modèle de cité ordonnée, dans la mesure où elle est parvenue à échapper à ces deux fléaux que sont tyrannie et guerre civile. Or, de toutes les constitutions envisagées par Aristote au Livre II, Carthage est la seule qui ait échappé à ces deux maux, ce qui fait d'elle une exception²².

Mais quel est le fondement d'un tel ordre, se demande Aristote ? Et sa réponse a de quoi surprendre : loin de reposer sur la loi (c'est-à-dire aussi sur la raison, comme nous le verrons un peu plus loin), l'ordre carthaginois repose sur la *tuchè*, c'est-à-dire sur la fortune ou le hasard, donc sur *rien* qui soit rationnel. Par conséquent, il ne pourra pas être reproduit, puisqu'on ne peut, ultimement, en rendre raison ! C'est pourquoi, après qu'il a fait l'éloge de cette cité, Aristote relativise l'ordre qui y règne et qui, loin d'être stable parce qu'intelligible de part en part, apparaît plutôt comme étant le fruit de circonstances propices et favorables, et de ce fait, prêt à s'effondrer « au moindre revers de fortune »²³.

²² σημείον δὲ πολιτείας συντεταγμένης τὸ τὸν δῆμον διαμένειν ἐν τῇ τάξει τῆς πολιτείας, καὶ μήτε στάσιν, ὃ τι καὶ ἄξιον εἰπεῖν, γεγενῆσθαι μήτε τύραννον.

« Un signe que cette constitution est bien organisée, c'est que la classe populaire qu'elle renferme demeure <à sa place> dans l'ordre constitutionnel, et que <la cité n'a connu>, chose digne d'être mentionnée, ni sédition ni tyran », *Politiques*, II, 11, 1272b30-33.

²³ ὀλιγαρχικῆς δ' οὐσῆς τῆς πολιτείας ἄριστα <στάσιν> ἐκφεύγουσι τῷ πλουτεῖν αἰεὶ τι τοῦ δήμου μέρος, ἐκπέμποντες ἐπὶ τὰς πόλεις. τούτῳ γὰρ ἰῶνται καὶ ποιοῦσι μόνιμον τὴν πολιτείαν. ἀλλὰ τουτί ἐστι τύχης ἔργον, δεῖ δὲ ἀστασιάστους εἶναι διὰ τὸν νομοθέτην. νῦν δέ, ἂν ἀτυχία γένηταί τις καὶ τὸ πλῆθος ἀποστῆ τῶν ἀρχομένων, οὐδὲν ἔστι φάρμακον διὰ τῶν νόμων τῆς ἡσυχίας.

Esther ROGAN, «La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

La cité carthaginoise apparaît ainsi comme étant ordonnée *de fait*, mais bel et bien désordonnée *en droit*. Il faut donc distinguer l'ordre réel, fondé sur la loi, de l'ordre seulement apparent qui, lui, n'a pas de fondement véritable, sinon un fondement externe, la bonne fortune – ce qu'Aristote lui-même semble suggérer, choisissant le participe passé *suntetagnēnēs* (du verbe *suntássō*) pour qualifier l'ordre qui règne à Carthage, de préférence au terme de *táxis*. Or ce verbe est plus neutre : ainsi que l'indique le Liddell Scott Jones, il s'agit d'abord d'un terme militaire, qui renvoie au fait d'agencer ou de disposer les différents éléments convenablement, indépendamment de tout souci de la qualité de l'ordre, c'est-à-dire indépendamment de ce qui le fonde et de ce qu'il vise. Du reste, c'est ainsi qu'Aristote l'emploie à d'autres endroits dans les *Politiques*²⁴.

Voilà, donc, pour la première vérité paradoxale de la politique.

Symétriquement, il convient d'apercevoir ce qui semble être un second paradoxe.

2. Un désordre en droit peut être ordonné de fait

Afin de bien entendre cela, il va falloir opérer une disjonction à l'intérieur de la notion d'ordre, et distinguer constitution et loi.

Dans une bipartition bien connue, Aristote distingue, à l'intérieur des constitutions, celles qui sont droites et celles qui sont déviées²⁵. Mais il distingue également, parmi les constitutions déviées, celles qui, en

« [15] Tout en ayant une constitution oligarchique, <les Carthagois> en évitent au mieux les inconvénients par l'enrichissement, en envoyant sans cesse une partie du peuple dans les cités <clientes>. Ainsi corrigent-ils la constitution et la rendent-ils plus stable. Mais cela est fait au petit bonheur, alors qu'il faut que ce soit du fait du législateur qu'il n'y ait pas de révoltes. [16] Mais, en fait, s'il survient quelque revers de fortune et que la masse des gouvernés se révolte, aucun remède n'est <à attendre> des lois pour <ramener> la tranquillité », *Politiques*, II, 11, 1273b17-23.

²⁴ *Politiques*, 1317a, l. 6, 1330a, l. 7.

²⁵ *Politiques*, III, 1, 1275a37-b5.

Esther ROGAN, «La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

appliquant la loi, viseront l'avantage commun et celles qui, en faisant régner l'arbitraire d'un seul homme ou de quelques-uns, viseront seulement l'avantage particulier²⁶. Cette distinction est énoncée au Livre IV, chapitre 1, en particulier en 1289a18-20 :

νόμοι δ'οἱ κεχωρισμένοι τῶν δηλούντων τὴν πολιτείαν, καθ' οὗς δεῖ τοὺς ἄρχοντας ἄρχειν καὶ φυλάττειν τοὺς παραβαίνοντας αὐτούς.

« Mais les lois sont distinctes des dispositions constitutionnelles, et c'est selon les lois qu'il faut que les gouvernants gouvernent et qu'ils les protègent contre ceux qui les enfreignent ».

Or, la conséquence première, et non des moindres, de cette distinction, est 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 (*dunasteía*), dont nous avons vu qu'il était 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 ! En attestent plusieurs extraits des *Politiques*²⁷, dans lesquels Aristote subordonne, en dernière analyse, la qualité de la constitution à l'usage que les gouvernants en feront : cet usage sera « bon » s'ils le soumettent à la loi et « mauvais » dans le cas contraire. Plus encore que la nature de la constitution, le critère ultime de l'ordre d'une cité semble donc être sa subordination à la loi, cette dernière étant érigée en condition *sine qua non* de la stabilité de la *pólis*. Conclusion : bien que les constitutions déviées soient qualitativement moins bonnes que les constitutions droites qui, par nature, visent l'avantage commun, il convient de relativiser cette bipartition en distinguant *par ailleurs* constitution et loi.

²⁶ « De fait, ils [les Grecs] ne cherchaient point à définir leurs droits et leurs libertés par rapport à la cité dont ils faisaient partie et à laquelle ils s'identifiaient : ils demandaient seulement que cette cité elle-même fût régie par une règle à elle et non point par un homme. La loi était ainsi le support et le garant de toute leur vie politique », Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, « Avant-Propos », p. 1.

²⁷ Les plus significatifs sont : V, 8, 1308a3-10 ; III, 14, 1285a18-25.

Ces deux vérités paradoxales de la politique semblent ainsi faire du politique le lieu où le fait finit toujours par avoir raison du droit (dans la mesure où l'usage ou la *praxis* semblent ici être plus forts que les principes eux-mêmes). Si tel est effectivement le cas, est-ce à dire qu'il soit le lieu d'un relativisme absolu ?

Il nous paraît nécessaire de répondre par la négative à cette interrogation, sous peine de faire d'Aristote ce qu'il n'est pas, à savoir : un pragmatique ou un machiavélique convaincu.

3. En effet : la relativisation des notions d'ordres et de désordres n'aboutit pas à un relativisme politique

Elle implique « seulement » que l'on distingue plusieurs types d'ordres et de désordres, qui n'ont pas tous le même impact ni la même résonance pour la communauté politique.

Ainsi distinguera-t-on deux types d'ordres, qui n'ont pas la même valeur : tantôt il s'agit de l'ordre entendu au sens faible, en son seul niveau d'efficacité, tantôt, de l'ordre entendu au sens fort, non plus simplement comme le fait de fonctionner, mais encore comme le fait de le faire bien et, ce faisant, d'accomplir sa fin propre et immanente. Minimale, l'ordre est stabilité, *asphaleia*, ou stable, *monimos* : il s'agit de l'ordre au sens de « ça fonctionne » ; « ça vit », soit l'ordre au niveau de la seule efficacité. Maximalement, l'ordre est excellence. Il s'agit alors non pas seulement de l'ordre mais du bon ordre²⁸, ce qui est le cas lorsque la cité « fonctionne bien », c'est-à-dire lorsqu'elle atteint sa fin et réalise le bonheur commun (entendons par là, celui de *tous* les citoyens). Une telle excellence est désignée par plusieurs noms : *eutaxia*, mais également *eunomia* et *politeía*²⁹.

²⁸ *Pol.*, IV, 8, 1294a5-10.

²⁹ Sur le lien entre *eutaxia* et *eunomia*, voir en particulier *Politiques*, VII, 4, 1326a 30 : ὁ τε γὰρ νόμος τάξις τις ἐστὶ, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι.

Esther ROGAN, «La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

Dans cette perspective, la tranquillité (*hesuchia*) doit être considérée comme une condition nécessaire de l'ordre : car, de même qu'un artisan de ne peut réaliser son œuvre sans disposer d'une matière convenablement apprêtée, de même, la cité ne pourra jamais atteindre sa fin si les citoyens n'ont cessé de se rebeller³⁰. Cependant, tout en étant condition nécessaire, la tranquillité est insuffisante à fonder l'ordre, dans la mesure où elle tout à fait est compatible avec un régime d'arbitraire (*dunasteia*)³¹.

On distinguera, corrélativement, deux types de désordres : un désordre absolu, compris comme *absence pure et simple de justice, de constitution et de loi*. Il s'agit du désordre apolitique, informe, monstrueux (« ça ne fonctionne pas du tout » – désordre absolu de la *dunasteia*). Mais ce désordre, absolu, ne saurait être confondu avec un désordre relatif, compris comme écart par rapport à l'ordre et qui, pour sa part, est bien politique, bien que pathologique (« ça fonctionne quand même » car, même si ce n'est pas *bien*, c'est relativement stable). On trouve trace de cette distinction au Chapitre 9 du Livre V des *Politiques*³².

A l'issue de ce second moment, on aboutit donc à une double conclusion, qui peut s'énoncer de la manière suivante : (1) il est nécessaire de relativiser les notions d'ordres et de désordres, qui nous sont apparues ici comme des notions complexes dont les différentes strates peuvent s'entremêler ; (2) toutefois, ceci n'implique pas relativisme : comme nous l'avons vu, la distinction ordre / désordre n'a pas été vidée de son sens. Pourquoi ? Qu'est-ce qui, ici, a (implicitement ou explicitement) garanti le maintien de cette dernière ?

Dans chacun des cas examinés, il semblerait que la loi ait joué un rôle décisif, celui de garant de l'ordre ; partant, c'est également grâce à elle aussi qu'une frontière entre ce dernier et son contraire, le désordre, a pu être maintenue.

³⁰ *Pol.*, II, 9, 1278b18-23 ; VII, 4, 1326a25-35.

³¹ Sur ce point, cf. *Pol.*, II, 10, 1272a40-1272b15.

³² En particulier : 1309b20-35. A propos de ce texte, nous renvoyons aux analyses éclairantes de Pierre Pellegrin : « Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote », in Günther Patzig (ed.): *Aristoteles' 'Politik'*: Akten des XI. Symposium Aristotelicum, 1990 ; ainsi qu'à celles d'Annick Jaulin : « Aristote et la pathologie politique », in *Qu'est-ce qu'un monstre ?*, 2005.

Voici, alors, une première manière de formaliser les choses.

Seule la loi, en tant que pure intelligibilité (le *nómos* est un *noûs* en acte, c'est-à-dire aussi, une « raison sans désir »), s'identifie pleinement à l'ordre : aussi, quelle que soit par ailleurs la forme constitutionnelle en vigueur, appliquer la loi revient toujours corrélativement à exclure le désordre – ce pour quoi la loi constitue bien en dernière instance le critère ultime et définitoire de l'ordre même, son sceau, son actualité, ainsi qu'en atteste Aristote lorsqu'il affirme que « vouloir le gouvernement de la loi c'est vouloir le gouvernement du dieu et de la raison seul, tandis que vouloir celui d'un homme c'est y ajouter celui d'une bête sauvage »³³.

La constitution, quant à elle, renvoie à l'ordre entendu en un sens plus faible et plus neutre. En effet, ce dernier dépend certes de la qualité intrinsèque de la constitution, qui pourra être « droite » ou « déviée », mais il dépend aussi, et peut-être plus encore, de l'usage qu'on en fait, donc de l'application ou de la non-application de la loi. La constitution est donc un ordre compris compris comme disposition ou d'un agencement hiérarchisé qui assigne à chacun une place et un rôle défini eu égard au pouvoir.

En revanche, il n'est pas facile d'y voir clair avec la justice qui, tout en étant au fondement de la communauté politique, semble ici avoir purement et simplement disparu...

³³ *Politiques*, III, 16, 1287a30-35. Un problème étant par ailleurs qu'il se pourrait bien que l'application pure ou absolue de l'ordre nous fasse sortir des limbes de l'humain pour appartenir à un ordre supérieur, l'ordre divin... c'est du moins ce qu'Aristote semble suggérer dans ce texte. Toutefois, se pose un problème capital : peut-on raisonnablement absolutiser la loi et en faire un élément rationnel indépendant des constitutions ? Tel n'est pas la conclusion de Pierre Pellegrin qui, à l'article « Constitution » de son vocabulaire d'Aristote, écrit : « Ce sont les lois qui, quand elles sont bonnes, développent la vertu dans le corps des citoyens. Or les lois ne seront bonnes que si la constitution est droite. Les lois dépendent, en effet, de la constitution, et non l'inverse : telle loi – qui, par exemple, instaure un partage égal des biens – sera bonne dans un régime populaire, et mauvaise dans un régime aristocratique. Or la même forme de constitution ne convient pas à tous les peuples » (*Dictionnaire Aristote*, p. 57). Toutefois, l'extrait précédemment cité semble aller à l'encontre d'une telle conclusion. Sans qu'il faille trancher entre les deux, peut-être conviendrait-il de distinguer entre plusieurs sens du terme de « loi » : un sens absolu et un sens relatif. Au sens absolu, peut-être pourrait-elle être indépendante de la constitution ; mais non au sens relatif.

D' où un problème : *quid* de la justice ? Quel ordre définit-elle, définit-elle vraiment *un ordre* et, si oui, définit-elle *un ordre seulement* ?

III. La justice, noyau problématique de la cité, au principe d'ordres *et* de désordres.

Afin de répondre à ces interrogations, il s'agira, dans un dernier temps, de montrer que c'est la justice qui, en sa nature même, constitue le cœur ou le noyau problématique de la cité, dans la mesure où, loin d'être incluse dans l'ordre, elle en contient plusieurs ; de ce fait elle apparaît comme étant un principe d'ordre *et* de désordre (ce dernier devant être redéfini comme n'étant pas la simple négation ou privation absolue de l'ordre, mais plutôt son affirmation, sa position même, bien que celles-ci puissent être relatives, partielles, partiales et erronées).

Que la justice (*dikē*) soit moins *incluse* dans l'ordre que *principe générateur* d'ordres (au pluriel), c'est là une conclusion que l'on peut déduire d'une relecture attentive de cette formule quasi-liminaire des *Politiques* : « Car la justice [*dikē*] <introduit> un ordre dans la communauté politique, et la justice [*dikaiosunē*] démarque le juste de l'injuste »³⁴. Ici, deux termes sont utilisés : *dikē*, puis *dikaiosunē*, qui n'ont pas le même sens chez notre auteur. En effet, *dikaiosunē* a toujours, chez lui, une connotation laudative, renvoyant à la justice en tant que vertu éthique ou politique³⁵. La *dikaiosunē*, c'est donc la justice au sens plein, sa maximisation ou son actualité. La *dikē*, quant à elle, semble avoir un sens plus formel et plus neutre, désignant au sens large tout critère par lequel on démarque le juste de l'injuste – la *dikaiosunē* pouvant justement être l'un d'entre eux, au surcroît le meilleur, puisqu'en accord avec le juste *haplōs*. Par conséquent,

³⁴ *Politiques*, I, 2, 1253a35-37.

³⁵ Cf. *Ethique à Nicomaque*, 1173a18 ; *Politiques*, 1323b34 : la *dikaiosunē* est une des vertus fondamentales du législateur et apparaît aux côtés des vertus de tempérance (*sophrosunē*) et de prudence (*phronēsis*) ; elle est même définie – dans un passage crucial – comme étant la « vertu communautaire à la suite de laquelle viennent nécessairement toutes autres <vertus> », κοινωνικὴν γὰρ ἀρετὴν εἶναι φάμεν τὴν δικαιοσύνην, ἣ πάσας ἀναγκαῖον ἀκολουθεῖν τὰς ἄλλας, *Politiques*, III, 13, 1283a39-41.

si *dikē* et *dikaioṣunē* sont ici identifiées, et apparemment interchangeable, ce n'est pas toujours le cas, et il convient dès lors de se demander si la *dikē*, dotée d'une extension plus large que la *dikaioṣunē*, est toujours ou systématiquement porteuse d'ordre, ou bien si elle ne revêt pas cette qualité seulement en tant qu'elle s'identifie à la *dikaioṣunē*.

Or, c'est ici que les choses se compliquent ; ici, aussi, que la justice, *dikē*, devient principe générateur d'ordres au pluriel. Car il existe plusieurs critères de démarcations – c'est-à-dire plusieurs normes – du juste et de l'injuste, de sorte que ce tracé n'est ni donné ni unique : il est susceptible de prendre plusieurs formes³⁶, selon le critère qu'on érigera en norme absolue.

Ainsi, comme l'affirme Aristote, « si tout le monde est d'accord que le juste c'est l'égalité proportionnelle, les gens se trompent sur ce qu'elle est »³⁷. Autrement dit, si l'on s'accorde formellement sur le principe (« en droit ») pour dire qu'il est juste de donner à chacun la part qui lui revient selon son mérite, les erreurs surgissent dès lors qu'il s'agit d'assigner un contenu à ce mérite. Ainsi Aristote distingue principalement trois critères : liberté, richesse et vertu – à cette dernière s'indexe partiellement le critère de la bonne naissance. En fonction du critère choisi, c'est à chaque fois un ordre bien différent qui sera engendré : à la liberté correspond ainsi la démocratie ; à la richesse, l'oligarchie ; à la vertu enfin, l'aristocratie ou le régime constitutionnel, *politeia*. Or ces différents ordres ne sont pas équivalents sur le plan axiologique. Ainsi s'agira-t-il de placer l'aristocratie ou la *politeia* en tête, puis la démocratie, et pour finir l'oligarchie (en tant qu'elle est la plus en proie aux séditions)³⁸.

Mais, si la justice engendre des ordres qui, variant du moins au plus, la réalisent également *plus* ou *moins*, il convient d'apercevoir qu'elle

³⁶ D'ailleurs il semblerait intéressant de se demander en quel sens le *logos* implique que l'on possède les notions du juste et de l'injuste ; autrement dit, il se pourrait que l'on possède naturellement ou spontanément le *sens* de ces notions (une sorte d'intuition rationnelle), mais qu'ensuite, le contenu qu'on leur donne dépende d'une multitude de facteurs qui, quant à eux, ne sont pas donnés ni naturels – mais qui sont fonction de la place qu'on occupe dans la cité, des habitudes acquises etc.

³⁷ *Politiques*, V, 1, 1301a25-1301a40.

³⁸ *Politiques*, V, 1, 1302a8-15.

entretient un lien, une parenté essentielle avec le désordre – redéfini positivement, comme constituant l’affirmation partielle, partielle et erronée de l’ordre lui-même. Autrement dit, tout en le reconnaissant comme négativité et comme mal, on doit, me semble-t-il, assigner une positivité au désordre, et plus précisément à ce désordre de nature très particulière qu’est la *stásis* (et qui désigne au sens large et formel une rupture advenant au sein du corps des citoyens du fait d’une contradiction entre gouvernants et gouvernés).

A plusieurs reprises, en effet, Aristote donne à voir une parenté essentielle entre justice et *stásis*. Ainsi, dès le début du Livre V, dont l’objet est de rechercher « les sources et les principes d’où naissent les discordes civiles », le Stagirite souligne que les motifs des séditeux peuvent être *tantôt* justes, *tantôt* injustes, comme si la *stásis* était une réalité neutre, pouvant indifféremment prendre part à la justice ou à l’injustice selon les motifs pour lesquels elle serait engagée³⁹.

De plus, en deux endroits des *Politiques*, Aristote en vient à envisager une *stásis* des individus vertueux qui, à ses yeux, en constituerait également la forme la plus légitime⁴⁰.

Enfin et surtout, le lien de la *stásis* à la justice ne semble pas seulement externe, mais également interne et, en quelque sorte, analytique, dans la mesure où la *stásis* met systématiquement en jeu, explicitement ou implicitement, une conception ou une norme du juste. Il se pourrait, d’ailleurs, que l’appel aux notions du juste et d’injuste distingue la *stásis* d’autres types de conflictualités. Ainsi, les conflits advenant entre un maître et son esclave ne sont jamais désignés par le terme de *stásis*, auquel Aristote préfère, pour les qualifier, celui d’*epíthesis*. De même la *stásis* ne vient-elle jamais empreindre les communautés politiques animales. Ces dernières, privées des notions de juste et d’injuste, peuvent certes connaître la guerre, *pólemos*, ou encore le soulèvement, *epíthesis*, mais en l’occurrence, elles ne sont jamais en proie aux *stáseis*. Il semble donc que les appellations des

³⁹ *Politiques*, V, 2, 1302a25-30.

⁴⁰ La première référence se trouve en *Politiques*, V, 1, 1301a39 et la seconde en *Politiques*, V, 4, 1304a36.

différents types de conflictualités mettent bien en évidence le fait que la participation au juste fonde et signe toute la spécificité de la *stásis*.

A cet égard, remarquons en outre que c'est toujours l'erreur faite sur le juste qui engendre les *stáseis*⁴¹. Or si cette erreur contient bien une face négative, elle semble également revêtir un contenu positif en ce qu'elle prend part au juste, bien que de manière fautive ; de sorte que – pour faire vite – on peut dire qu'« il y a de l'idée » dans la *stásis*, autrement dit, un noyau d'ordre véritable, même s'il s'agit seulement d'une ébauche, d'une esquisse. Tout se passe donc comme si le mouvement de l'ordre était amorcé par le désordre lui-même.

Deux conclusions ressortent de cet examen.

Il s'agit, premièrement, d'assigner une positivité à l'erreur, ainsi qu'Aristote semble le faire dans la *Grande Morale*⁴² – cette positivité allant de pair avec l'idée d'une autonomie de ce que Pierre Rodrigo nomme « région des choses humaines »⁴³. Dans cet ouvrage, le Stagirite associe étroitement erreur, pensée et délibération (il n'y a erreur que sur des choses qui ne sont pas fixées une bonne fois pour toutes par une convention).

Deuxièmement, il nous faut admettre une affinité ou une parenté de la justice avec l'amitié *comme* avec l'inimitié, suggérée par Aristote lui-même. Tout en insistant, dans l'*Ethique à Nicomaque*, sur la coïncidence de l'amitié avec la justice lorsqu'elles sont entendues en leur sens fort, le Stagirite n'en laisse pas moins de différencier ces deux notions en plaçant, sous chacune d'entre elles, des types d'égalités différents : à l'amitié correspond ainsi l'égalité arithmétique, tandis qu'à la justice correspond l'égalité géométrique⁴⁴. Or cette répartition des égalités semble induire une parenté essentielle de la justice avec la différenciation des individus, dont les conséquences sont importantes : il se pourrait en effet que la *dikè* soit intrinsèquement porteuse d'un conflit entre deux types d'égalités – l'une allant vers le rassemblement et donc vers l'amitié, l'autre vers la différenciation et, en ce sens, vers la division et la séparation. Autrement dit, tout en entretenant une parenté essentielle avec l'ordre et l'amitié, la justice

⁴¹ *Poétiques.*, V, 1, 1301a25-1301a40.

⁴² *Grande Morale*, I, 17, 10.5-11.5.

⁴³ *Aristote et les choses humaines*.

⁴⁴ *Ethique à Nicomaque*, VIII, 9, 1158b30-1159a10.

pourrait également avoir partie liée avec cette forme de désordre qu'est la *stásis*. C'est donc finalement à la nature problématique et ambivalente de la justice que l'examen des notions d'ordres et de désordres dans la politique aristotélicienne nous conduit.

Conclusion

Pour conclure, nous pouvons dire que la conception aristotélicienne des ordres et des désordres politiques situe résolument le Stagirite d'une pensée singulière, riche et féconde, qui en garantit toute l'actualité. Evoquons donc pour finir quelques points de passage entre notre philosophe et les « Modernes ».

Tisser un lien avec Hobbes d'abord : si c'est en tant que la *stásis* a partie liée avec la justice qu'elle contient un noyau de positivité, et si d'autre part le fait de posséder les notions de juste et d'injuste constitue le propre de la communauté politique humaine, il convient dès lors de donner raison au philosophe anglais relisant Aristote, et de reconnaître avec lui que le *logos* est bien « trompette de sédition et allumette de la guerre »⁴⁵. Or ceci a pour conséquence que les hommes – contrairement aux bêtes – se disputent sur le bien commun et que, tout en étant, chez Aristote, une réalité naturelle, la cité et son ordre n'en requièrent pas moins d'être conquis au prix d'un choix actif ; autrement dit, cet ordre n'est jamais donné mais toujours choisi et en ce sens, conventionnel, artificiel – ce qui en fait toute la précarité.

Sur ce point, je me permets de renvoyer au *Citoyen*, et plus particulièrement au chapitre 5 de la seconde section (« L'Empire »).

La philosophie aristotélicienne semble également entretenir un lien avec celle de Spinoza, et ce à plusieurs égards.

Il semblerait intéressant de mettre en perspective la conception aristotélicienne du désordre avec celle de l'idée confuse chez Spinoza⁴⁶. Chez ce dernier, en effet, l'erreur n'est pas pensée privation absolue, mais

⁴⁵ Hobbes, *De Cive*, « L'Empire », Chapitre 5, V.

⁴⁶ Spinoza, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, § 41-42 (C. Appuhn).

elle a un noyau de positivité, en sorte que c'est toujours par « extension progressive » que l'on parviendra à la vérité et que l'on se défera de notre ignorance première. Or il me semble que cette conception graduelle ou « extensive » de la vérité est proche de celle d'Aristote faisant de la *stásis* le fruit d'une erreur portant sur le juste : certes, il y a de la négativité dans cette dernière, mais pas seulement... de sorte que, si le désordre est une ébauche ou une esquisse timide de l'ordre, il s'agira de comprendre que c'est par une modification de son propre regard, de son propre point de vue et de son rapport aux êtres et à soi-même que l'on accède, progressivement, à une connaissance vraie.

Par suite, il semblerait également intéressant de mettre Aristote et Spinoza en perspective eu égard au relativisme des notions d'ordres et de désordres qu'ils admettent et qui ne les empêche pas, par ailleurs, de maintenir une notion d'excellence pour l'un, de modèle pour l'autre⁴⁷. Mais peut-être pas à n'importe quel prix : pour l'un comme pour l'autre, excellence ou modèle doivent être pensés en fonction de la réalité, et certainement pas l'inverse, ce qui signifie également que c'est toujours depuis une réalité immanente que les deux philosophes semblent tenir un discours, qui se veut moins fustigeant que compréhensif.

Troisièmement, cette intervention nous aura permis de voir que le désordre en tant que négation absolue ne peut jamais être pensé : *sortie* ou *perturbation* d'un ordre, il apparaît toujours déjà comme signant l'*entrée* et l'*appartenance* à un autre type d'ordre. Ici, Aristote est proche de Bergson qui, dans *La pensée et le mouvant*, reléguait l'absoluité de l'ordre et du désordre comme étant de faux problèmes métaphysiques, nous invitant alors à reconsidérer le désordre de manière positive : « Tout désordre comprend ainsi deux choses : en dehors de nous, un ordre ; en nous, la représentation d'un ordre différent qui est seul à nous intéresser »⁴⁸.

Or tout ceci, et pour finir, fait apparaître le lieu politique comme étant celui où les perspectives s'affrontent et se confrontent, une norme en balayant une autre, sans que jamais ne cesse un tel chassé-croisé qui

⁴⁷ Spinoza, *Ethique*, Livre IV, « Préface ».

⁴⁸ Bergson, *La pensée et le mouvant*, « Le possible et le réel », p. 108-109.

constitue la vie interne de la *pólis*. En admettant cette « vérité de l'immanence », il semble alors qu'Aristote ait définitivement été phénoménologue avant l'heure...

Esther Rogan
Université Paris I – Panthéon-sorbonne

Esther ROGAN, «La cité dans tous ses états. Ordres et désordres dans la politique aristotélicienne », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés