

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RPHI&ID_NUMPUBLIE=RPHI_052&ID_ARTICLE=RPHI_052_0191

L'un et l'autre dans la cité d'Aristote

par Gilbert ROMEYER-DHERBEY

| Presses Universitaires de France | *Revue philosophique de la France et de l'étranger*

2005/2 - Tome 130 - n° 1

ISSN 0035-3833 | ISBN 2130551351 | pages 191 à 202

Pour citer cet article :

– Romeyer-Dherbey G., L'un et l'autre dans la cité d'Aristote, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2005/2, Tome 130 - n° 1, p. 191-202.

Distribution électronique Cairn pour Presses Universitaires de France .

© Presses Universitaires de France . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'UN ET L'AUTRE DANS LA CITÉ D'ARISTOTE

La problématique de l'un et du multiple, présente en Grèce depuis les présocratiques, va s'appliquer à la réflexion aristotélicienne sur la Cité tout d'abord en termes quantitatifs : la Cité est un regroupement de villages, lesquels sont un regroupement de familles, lesquelles à leur tour sont une communauté d'individus. Se pose alors la question de l'ampleur souhaitable de cette multiplicité qu'est la Cité – ou, si l'on veut, de sa taille. Il y a un chiffre minimal d'habitants en deçà duquel une collectivité ne peut pas être une Cité, et un chiffre maximal au-delà duquel la Cité n'en est plus une. Écoutons la *Politique*, VII, 4 : « Le beau surgit d'habitude de la multiplicité et de la grandeur, mais il y a une certaine mesure de grandeur pour la Cité aussi, comme pour toutes les autres choses, animaux, plantes, outils » (1326 a 36).

Aristote prend alors l'exemple du navire, qui n'en est pas un s'il a 20 cm ou 350 m, et il ajoute : « Il en va de même aussi pour la Cité » (1326 b 2).

Si la Cité est trop petite, elle n'aura pas d'*autarkéia* et, si elle est trop grande, elle deviendra un *ethnos* (peuplade, nation) ; et, pour se faire entendre du peuple, il faudrait posséder la voix de Stentor ! L'*Éthique à Nicomaque* apporte une précision numérique : « Si dix hommes, en effet, ne sauraient constituer une Cité, cent mille hommes ne sauraient non plus en former une » (IX, 9, 1170 b 31).

Le chiffre minimal constitue une critique de l'analyse platonicienne de *République* II, 369 b - 371 c, où Platon montre la genèse de la πρώτη πόλις à partir de quatre métiers de base : un tisserand, un cordonnier, un paysan et un maçon.

Le chiffre maximal a été contesté par Hume, qui s'écrie : « Quoi ! Trouver impossible qu'une ville puisse contenir cent mille habitants ! J'avoue que ceci passe ma conception » (*Essai sur la population des nations anciennes* ; éd. Daire et Molinari, p. 151). Il

est vrai qu'Athènes avait plus de 100 000 habitants (ce qu'Aristote devait savoir mieux que Hume puisqu'il y résidait), mais Aristote pensait simplement qu'Athènes était une Cité trop vaste. Quel est alors le chiffre *optimum* de la grandeur de la population ? Aristote concède : « La quantité à observer n'est sans doute pas un nombre nettement déterminé, mais un nombre compris entre certaines limites » (*EN, ibid.*).

Ce nombre quelconque doit être tel qu'au minimum l'*autarkéia* doit être possible et, au maximum, que la population rassemblée soit visible d'un seul coup d'œil (*εὐσύνοπτος*, *Politique*, VII, 4, 1326 b 34).

La Cité doit pouvoir en quelque sorte tenir sous le regard et donc pouvoir être *unifiée* par la vision qui l'embrasse.

La multiplicité quantitative qui compose la Cité est donc limitée et unifiable ; elle n'est pas multiplicité indéfinie et pluralité pure. D'autre part et surtout, elle n'est pas multiplicité seulement quantitative, mais aussi pluralité *qualitative*, c'est-à-dire altérité. Être citoyen, c'est d'abord et, d'un certain point de vue, différer de son concitoyen.

D'où la nécessité de mettre avant tout en lumière, dans une première partie, *la Cité et sa diversité*. Nous verrons successivement, dans cette première partie, deux points : d'abord les principes théoriques (niveau politique), puis la mise en œuvre concrète (niveau éthique).

*

Principes théoriques

L'axiome de base

Le principe fondamental de la politique aristotélicienne est le suivant : ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πληθός ἐστιν.

« La Cité en effet est *une certaine multiplicité* de citoyens » (*Pol.*, III, 1, 1274 b 43).

Mais il faut tout de suite moduler différemment ce principe qui, si on le comprenait mal, pourrait sembler dire simplement cette banalité énorme qu'une Cité n'est pas faite d'un seul individu ! Aristote précise donc : « Il est impossible que tous les citoyens soient semblables » (III, 4, 1276 b 41), ce dont on peut trouver le corollaire dans une autre formule de la *Politique* :

« La Cité est faite de dissemblables » (III, 4, 1277 a 5), et Aristote compare sur ce point la Cité à un *vivant* qui est constitué d'une

âme et d'un corps ; à une âme qui est constituée de raison et d'appétit ; et à une famille qui est constituée d'un homme et d'une femme. Or il est naturel qu'il en soit ainsi. Puisque la Cité est faite d'une multitude d'hommes, elle n'est pas un être simple mais un être composé : « La Cité fait partie des composés comme tout autre tout qui est composé de parties multiples » (*Pol.*, III, 1, 1274 b 39-41).

Or, comme les parties d'un tout peuvent se composer de manière différente, Aristote va faire intervenir alors la notion de *τάξις*, d'ordre, qui servira, à son tour, à rendre compte des différentes Constitutions possibles :

« La Constitution est une certaine mise en ordre de ceux qui habitent la Cité » (III, 1, 1274 b 38).

Cité et alliance

Aristote insiste à plusieurs reprises sur le fait que la différenciation des citoyens doit être *qualitative* et non pas reposer sur un simple numéro d'ordre qui ne constituerait qu'une fausse différence entre des éléments, en fait, identiques et interchangeable.

Ainsi, en *Politique* II, 1, après avoir rappelé une nouvelle fois que « la Cité est en effet, relativement à sa nature, une sorte de pluralité » (1261 a 19), Aristote nous invite à distinguer entre une Cité (*polis*) et une alliance (*summachia*).

Entre les membres d'une alliance, qui vaut par le nombre et le poids, il n'y a pas de différence spécifique, tandis que les citoyens diffèrent « par l'espèce » (*ἐξ ἑστέου*). Et c'est d'ailleurs cela la condition d'une véritable unité : « Les éléments dont une unité doit être constituée doivent différer spécifiquement » (1261 a 29).

Il faut donc bien prendre garde au fait que, si l'un s'oppose au multiple, l'identité s'oppose à la diversité, et que la Cité n'est pas seulement multiple mais diverse :

« La Cité n'est pas seulement faite d'une multiplicité d'hommes mais aussi d'hommes qui diffèrent spécifiquement » (1261 a 23 sq.). Mais quelles sont concrètement ces différences spécifiques entre les citoyens ? C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Mise en œuvre concrète

L'illustration des formules théoriques de l'analyse politique est à chercher au niveau éthique dans l'analyse de la justice, dont nous évoquerons simplement deux points : les formes de commandement et la justice distributive.

Les formes de commandement

Aristote aborde en premier lieu le problème de la diversité politique dans un dialogue perdu, reconstitué par Paul Moraux, et intitulé *Sur la justice*. Selon toute vraisemblance, ce dialogue contenait une critique de Platon préalable à l'analyse des différentes sortes de commandement (εἰδη ἀρχῶν). Comme le remarque Paul Moraux¹, Platon, dans le *Politique*, 258 e - 259 c, se demande si le dirigeant doit être considéré comme roi, comme chef de famille ou comme maître des esclaves, ou si ces appellations correspondent à des arts de commander distincts. Et il répond : non. Ce qui fait un chef, c'est la possession de la science du commandement. Or elle est une et la même ; l'étendue de la communauté sur laquelle s'exerce le pouvoir ne change rien à l'affaire : la même science se retrouve chez le roi, le chef de famille et le maître des esclaves. Or Aristote soutient la thèse inverse, et nous devons rappeler ici brièvement cette typologie de l'autorité (*Pol.*, III, 6, 1278 b 30), où Aristote renvoie à ses écrits publiés (*logoi exôtèrikoi*).

Les types de commandement sont au nombre de trois :

- 1 / le commandement *despotique* vise essentiellement l'intérêt du maître et, par accident seulement, celui de l'esclave ;
- 2 / le commandement de type *familial*, exercé par le père sur ses enfants, sa femme et sa famille, recherche l'avantage de ses subordonnés ;
- 3 / le commandement de type *politique*, à l'état sain et naturel, est fondé sur l'égalité de fait et de droit des citoyens ; ceux-ci exercent l'autorité à tour de rôle et visent l'intérêt des autres ou, plutôt, l'intérêt commun.

Armé de ces distinctions, Aristote va montrer l'insuffisance des constitutions déviées : le despotisme exerce à l'intérieur d'une Cité le type de pouvoir qui est le propre de la seule communauté maître-esclave ; la royauté, le pouvoir caractéristique de la communauté familiale, sous l'angle du rapport père-enfant.

Passons maintenant à l'évocation de quelques traits de l'analyse de la justice en *Éthique à Nicomaque*, V.

1. *A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue « Sur la justice »* ; éd. B. Nauwelaerts, Paris, 1957, p. 26, n. 22.

La justice distributive

On pourrait dire que pour distribuer des biens ou des honneurs point n'est besoin d'un art spécial, il suffit de partager en parts égales, puisque la justice, c'est l'égalité. Mais ce serait insuffisant, et on aboutirait au contraire à l'injustice, puisque, dit Aristote, l'injustice naît « lorsque des hommes égaux possèdent et reçoivent en partage des lots inégaux, ou bien lorsque des hommes inégaux possèdent et reçoivent en partage des lots égaux » (*EN*, V, 6, 1131 a 24).

La justice distributive distribue selon la valeur ou le mérite ; elle doit considérer la *différence* de ceux à qui elle distribue. Elle doit considérer non seulement la quantité de ce qu'elle distribue, mais aussi la *qualité* de ceux à qui elle distribue.

La justice corrective des relations involontaires

Il s'agit ici de la réparation des torts que l'on a infligés ou subis. La solution proposée par les Pythagoriciens était celle de la réciprocité (*antipéponthos*) ou loi du talion, que l'on identifiait volontiers à la règle de Rhadamante : « Si l'on subit ce qu'on a fait, ce sera là droite justice » (*EN*, V, 8, 1132 b 26).

Or le talion, où ce qui est rendu c'est l'identique, apparaît à Aristote comme très insuffisant.

En effet, l'on n'est guère dédommagé, objectivement parlant, lorsque autrui a subi lui-même un tort identique à celui qu'il nous a fait. Il vaut mieux l'obliger à réparer, c'est-à-dire à donner l'équivalent. Or l'équivalent, c'est le même *sous une forme différente*. Donc, on ne va pas rendre ce qui a été pris, mais son équivalent, un autre bien de même valeur.

La justice corrective des relations volontaires

Dans l'échange, je ne propose pas à mon concitoyen exactement la même chose que ce qu'il a et peut me vendre ; on n'échange pas du blé contre du blé, et de l'huile contre de l'huile. Là aussi intervient un principe de différenciation : on échange du blé contre de l'huile et du vin contre du blé, ou encore des lits contre une maison ; là encore, on n'échange pas l'identique mais l'équivalent, ce qui rend nécessaire la diversité des professions : des médecins, dit Aristote, ne peuvent former une communauté.

Ces principes de base une fois posés et illustrés, qui montrent la diversité à l'œuvre dans la Cité, Aristote se heurte de plein fouet à l'axiome de son maître Platon, selon lequel le bien de la Cité c'est l'Un, l'unité la plus poussée possible. C'est pourquoi nous étudierons dans une seconde partie la *critique de la Cité monolithique de Platon* conduite par Aristote dans la *Politique*.

*

L'hypothèse ou principe de base de Platon dans la *République* est, selon Aristote, la suivante : « L'unité de la Cité entière est d'autant meilleure qu'elle est plus grande » (τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν παῖσαν ὡς ἄριστον ὅτι μάλιστα, *Politique*, II, 1, 1261 a 15).

Est-ce bien le cas ? Reportons-nous à *République* V, 462 a-b, où Platon raisonne ainsi : « Y a-t-il pour la Cité un plus grand mal que celui qui la divise et d'une seule en fait plusieurs, et un plus grand bien que celui qui l'unit et la rend une ? »

Le répondant acquiesce. Or, « ce qui divise, n'est-ce pas l'égoïsme ? » (ἰδίωσις διαλύει). L'une des illustrations de cet égoïsme est, bien sûr, la *pléonexie* de Calliclès dans le *Gorgias*. La conclusion est qu'il faut supprimer tout ferment d'égoïsme individuel, et donc, si l'on peut dire, réduire la Cité à un *ego* :

« La Cité la mieux gouvernée est celle qui se rapproche le plus du modèle de l'individu. »

L'hypothèse de Platon est donc correctement exprimée par Aristote, puisque *République* 443 e souhaite, au sujet de la Cité, « qu'elle devienne, de multiple qu'elle était, absolument une ».

Réaliser cette unité, c'est imposer, par voie législative, la communauté des biens et la communauté des femmes et des enfants. Rappelons très brièvement ces thèses célèbres.

Communauté des biens (Rép., III, 415 d - 417 b)

L'interdiction d'accéder à la propriété personnelle vise les *gardiens* : « Aucun d'eux n'aura rien qui lui appartienne en propre, sauf les objets de première nécessité. Ensuite, aucun n'aura d'habitation où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture, ils recevront de leurs concitoyens les vivres exactement indispensables, sans qu'il y ait excès ni manque [...]. Eux seuls de tous les citoyens ne doivent pas manier ni toucher l'or et l'argent » (éd. Les Belles Lettres, trad. É. Chambry, p. 139).

Communauté des femmes et des enfants (Rép. V, 451 c - 465 c)

Ici, l'argumentation de Platon est plus sinieuse, et il prend un certain nombre de précautions pour se préserver du ridicule à cause de la pièce d'Aristophane, *L'Assemblée des femmes*, jouée au moins vingt ans avant la rédaction de la *République*.

Première vague

Platon commence par souligner l'égalité de l'homme et de la femme, en prenant la comparaison des chiens de berger : les mâles comme les femelles gardent les troupeaux, sans que les chiennes doivent rester à la niche. Donc, les femmes feront tout ce que font les hommes, recevront la même éducation, et feront de la gymnastique pour s'exercer à la guerre. Comme Glaucon est un peu réticent, Socrate dit : « Ce que tu y trouves de plus ridicule, c'est évidemment de voir les femmes s'exercer toutes nues dans les palestres avec les hommes ! » Et il répond : « Leur vertu leur tiendra lieu d'habits ! » (457 a)¹.

Ce thème de l'identité de l'excellence (*ἀρετή*) de l'homme et de la femme est un thème socratique, puisque Antisthène écrivait : « La vertu est la même pour l'homme et pour la femme » (*DL VII, 12* ; Giannantoni, *SSR, III*, p. 187).

Seconde vague

Platon prévient que la seconde vague du discours de Socrate sera une vraie déferlante. La voici : « Les femmes de nos gardiens seront communes et le père ne connaîtra pas son fils, ni le fils son père » (*ibid.*, 457 d).

La conséquence bénéfique pour l'unité de la Cité est la suivante : « Tout citoyen, en tous ceux qu'il rencontre, croira voir un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille, ou des descendants ou des aïeux de tous ces parents » (463 c), et donc il adoptera la conduite qui répond à ces noms. Ainsi, tous penseront avoir le même intérêt ; les procès mutuels disparaîtront, ainsi que les coups et blessures : « Un jeune n'osera pas faire violence ni frapper un homme âgé, le respect l'empêchant de toucher à quelqu'un qui peut être son père » (465 a).

1. Il y a néanmoins des limites au féminisme de Platon, qui déclare que dans toutes les fonctions qu'elle exerce la femme est inférieure à l'homme (455 e).

La main droite et la main gauche

Il s'agit là d'un thème qui peut sembler mineur mais qui est en fait révélateur de cette perspective uniformisante qui efface les différences. Platon veut que tous soient ambidextres. Mais ce qui est à souligner, c'est que Platon ne pense pas qu'il faille se rendre ambidextre par l'exercice ; il déclare que tout être humain l'est par nature, et que c'est une éducation mauvaise qui nous a fait privilégier la main droite et donc affaiblir la main gauche.

En effet, dans les *Lois*, l'Athénien parle du préjugé de « croire qu'il y a, pour toutes nos actions, une différence naturelle d'aptitude entre la droite et la gauche pour ce qui est des mains (car pour les pieds aucune différence n'est visible dans leur rendement) ; et c'est seulement pour les mains que la sottise des nourrices et des mères nous a tous faits, pour ainsi dire manchots (οἶον χωλοὶ) (...). Ceux-là travaillent contre la nature qui travaillent à rendre la main gauche plus faible que la droite » (VII, 794 d - 795 a ; éd. Les Belles Lettres, trad. A. Diès, p. 20-21).

On ne saurait mieux méconnaître ce que les psychologues appelleront la « latéralisation »¹...

Les critiques d'Aristote

Nous évoquerons brièvement les principales qui nous montrent Aristote soucieux d'éviter l'embrigadement total du citoyen dans la Cité du Même.

Arguments contre la communauté des biens

Aristote commence par une remarque réaliste : « Mais, en général, vivre ensemble et partager toutes les affaires humaines, c'est difficile » (1263 a 15).

Il donne pour exemple les disputes incessantes des héritiers qui ont un bien en commun et qui sont toujours en procès et en chicanes juridiques : « Nous voyons que ceux qui possèdent des biens en commun ou qui en partagent la jouissance ont beaucoup plus de différends que ceux qui ont un patrimoine propre » (1263 b 24).

Le fait de n'avoir plus rien en propre supprime d'ailleurs une

1. Aristote s'oppose à ces vues en *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134 b 34, et *De partibus animalium*, III, 4.

vertu éthique, comme la libéralité : « En effet, le libéral ne pourra ni se montrer tel ni accomplir aucun acte de libéralité » (1263 b 12). L'intention, en effet, ne suffit pas et nous sommes ici en présence d'une conception objectiviste de la vertu.

Enfin, Aristote introduit une différence entre l'égoïsme (*φιλαυτία*) et l'amour de soi (*φιλεῖν ἑαυτὸν*) (1263 b 2 ; voir aussi *EN*, IX, 8). Le premier est blâmable ; le second, légitime : « L'amour que chacun a pour soi-même n'existe certainement pas en vain, mais il est naturel » (1263 b 1).

On sent à ce propos le souci aristotélicien de donner en quelque sorte une épaisseur et une légitimité au moment de la particularité, donc de la différence d'un citoyen à l'autre.

Arguments contre la communauté des femmes et des enfants

Aristote commence par noter, autre remarque réaliste, que « l'on se soucie au plus haut point des biens propres, mais beaucoup moins des biens en commun » (1261 b 34). Mais pourquoi, puisque l'intérêt commun est aussi *mon* intérêt ? – Parce que, répond Aristote, « ce dont un autre s'occupe, on le néglige plus » (1261 b 36). C'est ainsi qu'on ne peut pas dire que, plus il y a de serviteurs, mieux le travail soit fait. Tous les parents seront censés s'occuper de tous les enfants, « si bien que tous les parents négligeront semblablement tous les enfants » (1262 a 2), ce qui est le contraire du but cherché. Et Aristote de conclure, non sans ironie : « Il vaut mieux être *cousin* proprement dit que *fils* à cette mode-là » (1262 a 14). Le fait que les enfants appellent « père » le premier venu aura pour effet que le mot de *père* ne voudra plus rien dire ; l'affection se dilue dans la masse anonyme, « comme en effet un peu de sucre mélangé à beaucoup d'eau ne se sent plus dans le mélange » (1262 b 17). De plus, si l'on ignore quels sont ses parents et ses frères et sœurs, il y aura des mariages consanguins et des incestes. Enfin, les coups et blessures seront infiniment plus graves s'ils sont commis sur les parents, frères ou sœurs, et le fait de ne pas savoir qu'ils le sont n'innocente pas le coupable (là encore, nous relevons une conception objective de la faute).

Il y a donc bien des dangers à vouloir faire de la Cité une famille, c'est-à-dire lui donner un degré d'unité qu'elle ne peut admettre.

Cette célèbre critique aristotélicienne de l'unitarisme, ou du monolithisme platonicien en politique, a été généralement mal accueillie par les commentateurs. On l'a sévèrement critiquée, et l'on a dit ou bien qu'Aristote n'avait qu'un vague souvenir du texte

platonicien ou, pire encore, qu'il le caricaturait. Nous allons donc, dans une troisième partie, esquisser une *réponse aux critiques de la critique aristotélicienne*.

*

Aristote, en effet, ne prend pas en compte dans sa critique toute la *République*, mais un morceau qui va de la fin du livre III au livre V, encore qu'il n'ait pas parlé du gouvernement des philosophes exposé à la fin du livre V. Ainsi, il ne nous dit rien de la tripartition de l'âme ou de l'Idée du Bien, qu'il critiquera ailleurs. Il ne dit rien non plus, et c'est plus grave, de la division du travail telle qu'elle est analysée dans *République II*, et qui peut sembler importante pour la question. De telles considérations ont conduit certains interprètes à condamner sévèrement Aristote en tant qu'historien de la philosophie.

Je vais me référer, pour contester cette condamnation, à une intéressante étude de Mario Vegetti, « La critica aristotelica alla *Repubblica* nel secondo libro della *Politica* »¹. Vegetti remarque que le résumé de la *République* que donne Aristote, et que les commentateurs incriminent, « coïncide exactement avec un autre résumé de la *République*, fait, celui-là, par l'auteur : le résumé présenté comme complet par Platon lui-même, dans le *Timée* » (*op. cit.*, p. 442).

Effectivement, en 19 *a-b*, à Socrate qui demande si, dans ce résumé, « il faut regretter quelque omission », Timée répond : « Nullement (οὐδ'αὐμῶς), c'est bien cela même que nous avons dit, ô Socrate. » Aristote, dans sa critique, reprend, comme le souligne M. Vegetti, les quatre points principaux du résumé ; seul l'ordre change :

- 1 / les citoyens sont divisés en agriculteurs et artisans, d'un côté, en guerriers, de l'autre (3^e point chez Aristote) ;
- 2 / pas de propriété privée pour les gardiens (2^e point d'Aristote, chez qui cette thèse est élargie ; nous y reviendrons) ;
- 3 / les femmes auront les mêmes tâches que les hommes, et feront la guerre (4^e point d'Aristote) ;
- 4 / communauté des enfants (1^{er} point d'Aristote).

Ici, le problème rebondit parce que, même si son résumé sélectif peut se prévaloir de l'autorité du *Timée*, dialogue beaucoup plus récent que la *République*, Aristote modifie de manière importante une des thèses de la *République* (et du *Timée*, 18 *b*).

1. Dans *La Repubblica*, traduzione e commento, a cura di Mario Vegetti, volume IV, libro V, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 439-452.

Chez Platon, la communauté des biens et des femmes est réservée aux seuls gardiens ; Aristote, au contraire, considère que Platon a étendu « la communauté des enfants, des femmes et des biens à tous les citoyens entre eux » (1261 a 4).

Aristote, sur ce point, a-t-il mésinterprété Platon ? « Pas plus que Platon lui-même », dit Vegetti (*op. cit.*, p. 445). En effet, « ce sont les *Lois* (V, 739 c - 740 a) qui fournissent à Aristote la clé de son interprétation » (*ibid.*).

Dans ce texte où Platon rappelle les grands traits de sa Cité idéale, on retrouve à peu près la formule par laquelle Aristote en résume l'inspiration en 1261 a 15 (*μίαν εἶναι τὴν πόλιν*) : « [...] ces lois qui font la Cité la plus une qu'il est possible » (739 d).

Et Platon y étend bel et bien à *tous les citoyens* la communauté des femmes, des enfants et des richesses. Le vieux dicton pythagoricien selon lequel « les biens des amis sont communs » doit régner « sur la Cité tout entière » (739 c) et s'étendra à « la communauté des femmes, la communauté des enfants, la communauté de toutes les richesses » (*ibid.*).

La collectivisation, et donc la réduction à l'unité, est dans ce texte poussée à l'extrême : il faut collectiviser « autant qu'il est possible aussi ce qui est privé par nature » (739 c) – à savoir, « les yeux, les oreilles, les mains, de façon qu'on ait l'air de voir, d'entendre, d'agir *comme un seul homme* » (*καθ'ἑν*)¹.

Nous pouvons donc rejeter le reproche adressé à Aristote d'être un mauvais historien de la philosophie ; ce faisant, nous éviterons de tomber dans le travers d'être plus platonicien que Platon ou, plutôt, de l'être beaucoup plus mal...

Néanmoins, une dernière difficulté nous attend : s'il est vrai que Platon valorise l'uniformité et Aristote la diversité dans la Cité, encore faut-il bien reconnaître que cette diversité d'éléments multiples forme, pour Aristote, comme on l'a vu en commençant, un tout, un composé où les parties reçoivent un certain *ordre (taxis)*. Or l'ordre implique un principe d'organisation, donc une certaine unité. Ne sommes-nous pas alors renvoyés à Platon ?

*

1. Ici Platon, notons-le en passant, critique Antiphon qui, de son côté, déplorait que « l'on ait légiféré en effet sur les yeux, les choses qu'ils doivent voir et celles qu'ils ne doivent pas. [...] Et sur les mains, les choses qu'elles doivent faire et celles qu'elles ne doivent pas » (Fgt B 44, col. II, l. 30 sq.). Voir sur ce point notre ouvrage, *Les Sophistes*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2002, p. 104-105.

Pour lever cette difficulté, remarquons pour conclure que la clé de la compréhension aristotélicienne de l'Un est à trouver dans la thèse que l'un, tout comme l'être, se dit en plusieurs sens. Il y a une unité qui est exclusive de toute multiplicité et diversité, c'est celle de l'élément dernier constitutif d'un tout, par exemple l'individu par rapport à la Cité. Mais il y a aussi une unité qui inclut la diversité, et dont les éléments, tout en restant différents et distincts, se composent en une harmonie. L'unité politique appartient à cette seconde catégorie, et non pas à la première. Tel est le sens de la critique aristotélicienne de la Cité du Même de Platon : *le niveau d'intégration de l'individu dans la Cité y est trop poussé*. Lorsque la Cité est devenue l'individu suprême, paradoxalement il n'y a plus d'individus (au pluriel), et il n'y a plus de Cité non plus. La Cité devenue *comme Un* n'a plus rien à mettre en *commun*. Cette thèse fondamentale, Aristote l'exprime par une métaphore musicale, où il oppose l'*homophonie* et la *symphonie* :

« Il faut en effet que d'une certaine façon (πῶς) la famille et la Cité soient unes, mais pas totalement (πᾶντως). Car il y a, dans la marche vers l'unité, un point passé lequel il n'y aura plus de Cité [...] comme si quelqu'un voulait faire d'une symphonie une homophonie, ou un rythme avec un seul pied » (*Politique*, II, 5, 1263 b 31-35).

Dans la Cité du Même, on ne peut que chanter à l'unisson, et marcher au pas¹. Mais il existe un ordre plus souple, une unité symphonique qui admet, sans cesser d'être harmonieuse, la différence des rythmes et la variation des voix. Telle est la Cité d'Aristote, à la fois Cité et diversité. C'est exactement cette position aristotélicienne que Hegel reprendra à son compte dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*² : « Le simple, la répétition d'un seul son n'est pas une harmonie. À l'harmonie appartient la différence. Il faut essentiellement, absolument qu'il y ait une différence. »

Gilbert ROMEYER-DHERBEY,
Université de Paris-Sorbonne.

1. Sur ce thème, on pourra se reporter à l'étude 11 de notre ouvrage, *La parole archaïque*, Paris, PUF, 1999, p. 348-359.

2. Trad. franç. P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, t. I, p. 160.