

Laval théologique et philosophique



Le droit naturel aristotélicien comme division du droit politique

Lionel Ponton

Volume 47, Number 3, octobre 1991

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400629ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400629ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ponton, L. (1991). Le droit naturel aristotélicien comme division du droit politique. *Laval théologique et philosophique*, 47(3), 367–378.
<https://doi.org/10.7202/400629ar>

LE DROIT NATUREL ARISTOTÉLICIEEN COMME DIVISION DU DROIT POLITIQUE

Lionel PONTON

RÉSUMÉ. — Tandis que Leo Strauss distingue dans la philosophie pratique d'Aristote deux droits naturels, l'un axé sur le bien commun, l'autre sur la justice distributive, Ernst Bloch croit y découvrir une dissociation du droit distributif et du droit naturel. L'auteur, en s'appuyant sur le III^e livre de la Politique, affirme au contraire que le bien commun et le droit distributif véritable relèvent tous les deux du droit naturel et que, pour Aristote, ils sont indissociables.

Dans un chapitre intitulé *On Natural Law de Studies in Platonic Political Philosophy*, Leo Strauss définit le droit naturel aristotélicien comme le «droit qui doit être reconnu dans n'importe quelle société appelée à durer et qui pour cette raison est partout en vigueur»¹. Ainsi compris le droit naturel présente un double aspect que Strauss nomme un plancher et un plafond: il délimite les conditions minimales de la vie politique et, bien qu'il soit indifférent à la différence des régimes politiques alors que le droit positif est relatif à chacun, il pointe vers «le seul régime qui est par nature le meilleur partout». Ce régime, «le régime divin», est une certaine sorte de royauté, le seul régime qui, ne comportant pas de droit positif, est entièrement l'œuvre de la nature. Leo Strauss, par ailleurs, est d'avis que le droit naturel qui sous-tend la justice distributive et commutative n'est pas identique au droit naturel qui délimite les conditions minimales de la vie politique et qui pointe vers le régime le meilleur partout: les régimes mauvais violent en effet de façon habituelle les principes de la justice distributive et commutative, et pourtant en arrivent à durer. Ainsi il existerait un droit naturel qui assure l'existence de la cité et un autre qui serait le garant plus ou moins efficace de la justice qui y a cours. Dans *Droit naturel et dignité humaine*, Ernst Bloch adopte un point de vue différent; pour lui, Aristote fait de la justice «la vertu politique maîtresse», «le fondement de la vie en communauté»². Bloch rappelle le

1. Léo STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1983, p. 140.

2. Ernst BLOCH, *Droit naturel et dignité humaine*, Critique de la politique, Traduit de l'allemand par Denis Authier et Jean Lacoste, Paris, Payot, 1976, p. 50.

passage de l'*Éthique* à *Nicomache* où il est écrit que le droit «est quelque chose de proportionnel» et que cette proportion est «ce qui dans la communauté politique produit et entretient la félicité et ses éléments».

Le problème qui nous intéresse se trouve ainsi posé d'une manière brutale: le droit naturel qui délimite les conditions minimales de la vie politique est-il vraiment distinct du droit naturel qui sous-tend la justice distributive et commutative? Poussons plus loin notre enquête. Ne pourrions-nous affirmer plutôt, comme Ernst Bloch, que les principes de la justice distributive et commutative appartiennent tout simplement au droit positif? Aristote amorce l'étude du droit naturel dans l'*Éthique* à *Nicomache* mais comme l'*Éthique* fournit à la *Politique* ses *éléments*, c'est dans cette dernière œuvre qu'il complète cette étude et qu'il en indique les applications.

Par droit naturel ou juste par nature, il faut entendre le juste de soi, le juste qui a puissance par lui-même. Le droit naturel se distingue du droit légal qui n'a force et autorité que par la loi. La distinction médiévale entre le *jus naturale* et le *jus gentium* n'est pas d'origine aristotélicienne, mais romaine³. Aristote d'ailleurs limite son propos à la justice politique dont l'une des deux espèces est dite naturelle: «Est naturelle celle qui a partout la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion.» Précédemment, Aristote avait déclaré que la justice politique «est celle qui doit régner entre des gens associés en vue d'une existence qui se suffise à elle-même, associés supposés libres et égaux en droits, d'une égalité soit proportionnelle, soit arithmétique»⁴. Le juste politique est soit distributif, soit commutatif. Dans les deux cas, il renvoie à la loi qui est son expression. Le droit économique, paternel et dominatif, qui règle, dans la famille, les rapports entre le mari et sa femme, les parents et les enfants, le maître et l'esclave, n'est «juste» que par analogie ou similitude. Toute communauté qui implique des rapports de subordination est ainsi exclue.

L'expression «droit ou juste politique» est-elle restrictive, même à l'intérieur de la sphère que nous appelons politique? Aristote ne s'attarde pas à la monarchie asiatique de caractère despotique. Il précise d'ailleurs dans l'*Éthique* à *Nicomache* que la justice et l'injustice au sens *politique* «dépendent de la loi et n'existent que pour ceux qui vivent naturellement sous l'empire de la loi, à savoir, comme nous l'avons dit encore, ceux à qui appartient une part égale dans le droit de gouverner et d'être gouverné»⁵. Aristote semble s'en tenir dans l'*Éthique* au concept strict de *Politeia* qui implique traditionnellement la participation active des polites au gouvernement, à tour de rôle ou par le biais de collèges. Dans sa présentation de la justice distributive, dans le même ouvrage, il mentionne les critères différents qui font autorité lorsqu'il s'agit de la distribution des biens politiques et matériels, dans les régimes démocratique, oligarchique et aristocratique. Dans la *Politique*, s'il distingue les monarchies (royautés

3. S. Thomas D'AQUIN, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Marietti, L.V, 1, 12, n. 1019.

4. ARISTOTE, *Éthique* à *Nicomache*, V, 10, 1134 a 26-28.

5. *Ibid.*, V, 10, 1134 b 13-15. La justice distributive est prioritaire, puisque la justice commutative, celle qui règle les échanges et est corrective, en dépend largement. Sur l'importance de la justice distributive dans la cité grecque, voir Georges D. CONTOGIORIS, *La Théorie des révolutions chez Aristote*, L.G.D.J., pp. 38-41 et David Ross, *Aristote*, traduction par Jean Samuel, p. 296.

et tyrannies) des *politeiai* en 1310 b 1 et sq., il les range en 1279 a 22 et sq. parmi les formes de gouvernement (*politeiai*). L'enquête qu'institue Aristote sur la justice politique concerne, dans les livres III et IV, aussi bien la royauté et la tyrannie que l'oligarchie et la polittie. La définition de la cité comme «association d'hommes libres et égaux», si elle s'applique avant tout à l'aristocratie et à la polittie, semble recouvrir, par conséquent, au moins, tout régime dont l'arkhè est tourné vers le bien commun des citoyens. Le droit naturel, qui est une partie du droit politique, est présent en effet dans les royautés, qu'il s'agisse de la royauté du roi exceptionnel ou de la royauté du roi qui gouverne selon les lois. Il n'y a donc aucune raison de restreindre la signification de l'expression «droit politique».

1. LE DROIT NATUREL ET LES RÉGIMES POLITIQUES

Selon Leo Strauss, le droit naturel au sens premier serait «indifférent à la différence des régimes politiques». Ceux-ci tireraient leur caractère distinctif d'une moralité publique fondée sur l'opinion et l'accord des citoyens. Les constitutions, étant neutres et sans aucun rapport au droit naturel, relèveraient entièrement du droit purement conventionnel. Cette interprétation provient d'une lecture rapide des textes. La distinction que fait Aristote entre les régimes politiques corrects et les régimes politiques incorrects repose en effet sur leur conformité ou leur absence de conformité à la nature. La démarche qu'adopte Aristote dans le livre III de la *Politique* est à cet égard instructive. Après avoir défini le citoyen, il s'interroge sur la fin pour laquelle la communauté politique a été instituée: «Dans un premier exposé..., on a déjà dit, entre autres choses, que l'homme est par nature un "être politique". Voilà pourquoi même s'ils n'ont pas besoin d'aide réciproque, les hommes n'en aspirent pas moins à vivre ensemble; néanmoins, même leur intérêt commun ne les réunit que dans la mesure où par là échoit à chacun une part de bien vivre.»⁶ La cité est constituée d'hommes libres de sorte que le bien de la cité ne peut être que le bien commun des citoyens. Plus loin, le problème de l'égalité à faire prévaloir dans la cité l'amène à se pencher de nouveau sur la raison d'être de la cité et sur la justice qui lui est propre. Dans un chapitre tout à fait remarquable, il soutient que la cité n'est pas une alliance militaire, ni une association économique que des lois conventionnelles mettraient à l'abri des injustices, ni même une façon agréable de vivre ensemble. Elle est une communauté éthique orientée vers «les belles actions» et la vie heureuse. Elle est le lieu de l'accomplissement humain. L'égalité selon le mérite doit donc être établie en prenant le bien commun des citoyens comme critère et mesure. Ce bien n'est pas principalement économique, militaire ou affectif, il est le bien éthique supérieur. Ainsi le mérite va de pair, non avec la simple liberté, la naissance illustre ou la richesse, mais plutôt avec la vertu: «C'est précisément pourquoi ceux qui contribuent le plus à former une telle communauté ont dans la cité une plus large part que ceux qui, égaux ou supérieurs par la liberté et la naissance, leur sont cependant inférieurs pour la vertu propre à la cité, et que ceux qui, les dépassant par la richesse, sont dépassés

6. Id., *Politique*, III, 6, 1278 b 18-24, traduit par Jean AUBONNET, p. 65.

par eux en vertu.»⁷ Aristote renvoie ainsi dos à dos les démocrates et les oligarques en utilisant contre eux le principe dont ils se réclamaient: celui de la supériorité comme critère de la distribution des biens politiques et matériels. Cette supériorité repose pour Aristote sur l'excellence civique qui se définit par le bien commun: «Ce qui est "juste" doit s'entendre comme "conforme à l'égalité", et ce qui est "juste conformément à l'égalité" doit viser l'intérêt général de la cité tout entière et le bien commun des citoyens.»⁸ Le juste n'est ni l'inégal sur un point qui se transformerait en un inégal en tout, ni l'égal sur un point qui se transformerait en un égal en tout, mais bien un égal qui est fondé sur la contribution de chaque citoyen au bien de la cité envisagée comme communauté éthique. L'égal est le proportionnel: il tient compte de la valeur des personnes. Précédemment Aristote avait considéré la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie comme des régimes déviés à tendance despotique; maintenant, il peut les qualifier de contraires à la nature puisqu'ils vont à l'encontre de la fin qui a présidé à la fondation de la communauté politique, le bien commun, et à l'encontre de l'égalité basée sur l'excellence éthique qu'on doit y retrouver: «mais le pouvoir tyrannique n'est pas conforme à la nature, pas plus qu'aucune des autres formes qui constituent des déviations, car ces formes se développent contrairement à la nature»⁹. La tyrannie, l'oligarchie et la démocratie ont pour objet l'intérêt du tyran, des riches et des pauvres: aucun de ces régimes «ne vise à servir l'intérêt commun». Comme la participation au bien commun est la mesure et le critère de la justice distributive, celle-ci doit tabler sur ce qui est essentiel à la cité, non seulement pour son existence mais pour le bien vivre qu'elle a pour mission d'assurer, c'est-à-dire l'excellence éthique et non la richesse ou la simple liberté: «Mais s'il s'agit d'une vie bonne, c'est avant tout l'éducation et la vertu qui auraient les prétentions les plus justes.»¹⁰ Il n'est donc plus possible, lorsqu'il s'agit de la distribution des honneurs et des biens matériels de s'en tenir, comme dans les oligarchies et les démocraties, à une justice relative et purement apparente. La justice doit y être absolue.

Aristote ne cache pas l'enjeu du débat. Il pose la question de façon abrupte: «qui doit être le *souverain* de la cité?» Qui doit assumer les responsabilités publiques?: «Ce sera évidemment ou la masse populaire ou les riches ou les hommes de valeur ou un seul homme, le meilleur de tous, ou un tyran.»¹¹ Il écarte du revers de la main les réponses qu'on pourrait proposer: les miséreux, ils ne manqueraient pas de se partager les biens des riches; la majorité, elle persécuterait la minorité; le tyran, il userait de violence; les riches, ils pilleraient et confisqueraient les biens de la multitude; les plus vertueux, ils monopoliseraient les honneurs; l'homme le plus vertueux, non plus, puisque la souveraineté doit aller à la loi. Aristote accorde d'emblée son attention à la solution populaire. La majorité, affirme-t-il, peut, par l'union de tous, être meilleure que l'élite. «Du fait qu'ils sont plusieurs, chacun a sa part de vertu et de sagesse pratique, et de leur union naît comme un seul homme à plusieurs pieds,

7. *Ibid.*, III, 9, 1281 a 4-8.

8. *Ibid.*, III, 13, 1283 b 40-42.

9. *Ibid.*, 17, 1287 b 39-41.

10. *Ibid.*, 10, 1283 a 24-25.

11. *Ibid.*, 10, 1283 b 40-42.

plusieurs mains et doué de plusieurs sens, et il en va de même pour le caractère et l'intelligence. »¹² Aristote formule alors un principe qui figure dans tous les traités de politique: refuser au peuple l'accession et la participation au pouvoir «est chose redoutable»¹³. Il y a certainement des emplois qui sont à la portée de tous: l'élection des magistrats, la vérification des comptes, les activités de délibération commune. Sans mépriser les experts, Aristote estime qu'il faut tirer avantage, en politique comme dans les arts, du rôle que peuvent jouer les simples usagers qui ne sont pas tous dépourvus, tant s'en faut, de culture politique. Il va plus loin. Il soutient que la sagesse du grand nombre l'emporte souvent sur la sagesse de quelques privilégiés, même lorsqu'il s'agit de débattre les questions importantes¹⁴. L'égalité proportionnelle de la justice distributive n'est pas pour autant mise au rancart. Au contraire! Aristote désire simplement faire voir que l'application des principes politiques doit tenir compte des ressources et des possibilités éthiques de la cité. La diversité des régimes politiques sains provient en droite ligne de la structure sociale puisque chacun d'eux se fonde sur la vertu qui y est inscrite ou qui y prévaut. Le peuple et ses ressources constituent un sol fertile où les régimes peuvent prendre racine.

S'appliquant à illustrer le rapport entre les régimes politiques et les potentialités éthiques des cités, Aristote signale tout d'abord le cas des individus exceptionnels qui sont en eux-mêmes la loi et qui s'imposent à la cité comme ses chefs naturels:

Mais s'il y a un individu — ou plus d'un, mais pas assez pour constituer l'effectif d'une cité — dont la supériorité de vertu soit telle que ni la vertu ni la capacité politique de tous les autres ne puissent se comparer aux leurs, s'ils sont plusieurs, aux siennes, s'il est seul, de tels hommes ne doivent plus être traités comme une simple fraction de la cité; on leur fera tort en ne leur reconnaissant que des droits égaux, tant leur vertu et leur capacité politique les rendent inégaux; il est naturel qu'un tel individu soit comme un dieu parmi les hommes.¹⁵

Il y a là une indication de la nature qui est impérative: «Le seul parti qui reste donc et qui semble fondé en nature (*πεφυκέναι*), c'est d'obéir tous à un tel homme, de bonne grâce; et ainsi des hommes comme lui seront perpétuellement rois dans leurs cités.»¹⁶ Il en va différemment lorsque la cité se compose d'individus semblables et de vertu égale. La royauté cesse alors d'être conforme à la nature: «Les êtres semblables par nature doivent avoir nécessairement les mêmes droits et la même dignité en vertu de leur nature même.»¹⁷ La souveraineté d'un roi médiocre sur tous est injuste, qu'il y ait des lois ou qu'il n'y ait pas de lois. Historiquement, devant une telle constatation, le régime aristocratique apparut comme une suite naturelle: «Mais dès lors qu'il y eut en grand nombre des hommes pareils en vertu, ils commencèrent à ne plus supporter cette autorité, mais à chercher quelque chose de commun et à élaborer une consti-

12. *Ibid.*, III, 1281 b 4-7.

13. *Ibid.*, III, 11, 1281 b 29.

14. *Ibid.*, III, 11, 1282 a 38-39.

15. *Ibid.*, III, 13, 1284 a 3-11.

16. *Ibid.*, III, 14, 1284 b 32-34.

17. *Ibid.*, III, 16, 1287 a 12-13.

tution.»¹⁸ Une véritable *politeia* se trouva ainsi constituée: l'aristocratie qui se fonde sur la noblesse de naissance et la vertu. La composition et les potentialités éthiques des cités appellent des régimes politiques différents. Aristote dresse un tableau des variations qu'il a pu observer:

Est propre à être gouverné par un roi le peuple qui a une aptitude naturelle à produire une «famille» d'une valeur incontestée dans la conduite des affaires de la cité; est fait pour un régime aristocratique le peuple qui produit naturellement un corps de citoyens capables d'être gouvernés comme des hommes libres par des chefs aptes, grâce à leur valeur, à mener les affaires de la cité; est adapté à une «politie» le peuple où existe naturellement une multitude au tempérament guerrier capable d'être gouvernée et de gouverner selon la loi qui répartit les magistratures entre les citoyens aisés d'après leur mérite.¹⁹

Aristote note avec ferveur que dans la «politie» la distribution des honneurs se fait conformément au mérite et que l'alternance au pouvoir y est de règle. En chacun des cas invoqués, Aristote emploie l'expression «il est juste» et il souligne que la justice distributive repose sur le critère de la valeur personnelle et de la contribution au bien de la cité.

II. LA MEILLEURE *POLITEIA* SELON LA NATURE

Selon la remarque de Leo Strauss, le droit naturel aristotélicien pointe vers la seule forme de gouvernement qui est la seule partout naturellement la meilleure. À son avis, le seul meilleur régime est «une sorte de royauté». Dans *Droit naturel et histoire*, il modifie son interprétation en mettant en avant cette fois «une aristocratie de praticiens et de gentilshommes». La constitution la meilleure, par définition, répond aux aspirations des citoyens et elle est la plus juste. Le livre III ne laisse aucun doute sur la nature de la meilleure constitution. Aristote y déclare péremptoirement: «Un citoyen est, en général, celui qui tour à tour gouverne et est gouverné, mais sa condition varie suivant chaque régime politique et, dans le meilleur de tous, c'est celui qui est capable et qui choisit délibérément d'être gouverné et de gouverner en vue d'une vie conforme à la vertu.»²⁰ L'insistance sur la vertu et sur le choix délibéré d'être gouverné et de gouverner indique sans ambiguïté que l'aristocratie est en cause. L'égalité qui exige qu'on traite de la même manière des citoyens semblables se vérifie ici d'une manière exemplaire. David Ross, après avoir donné la première place à la royauté de l'homme éminent, se ravise aussitôt et propose l'aristocratie: «L'État idéal qu'il décrit est une aristocratie, un gouvernement par des hommes de vertu haute et éclairée, dans lequel nul n'est admis comme citoyen sans cette qualité, et où tous les citoyens gouvernent et sont gouvernés à tour de rôle.»²¹ Pour sa part, Jacqueline de Remilly soutient qu'Aristote préfère la constitution mixte, c'est-à-dire la politie, «où se combi-

18. *Ibid.*, III, 15, 1286 b 11-12.

19. *Ibid.*, III, 17 1288 a 8-15.

20. *Ibid.*, III, 12, 1283 b 42-1284 a 43-45.

21. David Ross, *Aristote*, Paris, Publications Grammo, 1971, pp. 359-360.

nent les éléments de l'oligarchie et de la démocratie»²². Ces points de vue ne sont pas incompatibles. Il faut mettre à part la royauté platonicienne, celle de l'homme éminent. Elle est hors catégorie. Pour Aristote, le régime qui répond aux vœux des citoyens et qui implique une justice absolue est une aristocratie de militaires et d'intellectuels, particulièrement propice à l'implantation et au développement des études philosophiques. Mais ce régime suppose beaucoup de ressources même matérielles et on doit pouvoir compter sur l'aide de la fortune. Les conditions existantes obligent le législateur à proposer un régime excellent et plus approprié, la *politie* qui bénéficie d'un support social plus large. Pawel Rybicki croit qu'il ne faut pas hésiter à relativiser la notion de «la meilleure constitution»: «On ne s'attache plus à un modèle constitutionnel unique, toujours et partout valable. La réflexion est maintenant centrée sur ce que sont les meilleures constitutions possibles dans des conditions et situations déterminées.»²³ Il est vrai qu'Aristote s'intéresse aux corrections qui pourraient rendre supportables les régimes incorrects. Mais il le fait sans illusion. Aussi refuse-t-il de considérer la démocratie, le plus supportable des régimes déviés selon Platon, comme «le meilleur régime», même dans l'hypothèse où l'avènement d'un régime politique sain serait impossible. «Pour nous, déclare-t-il, au contraire, nous soutenons que les constitutions déviées sont vicieuses du tout au tout, et qu'on a tort de parler d'une oligarchie meilleure qu'une autre: en fait, elle est seulement moins mauvaise.»²⁴

Aristote compare le *nomothète* au maître de gymnastique qui a pour première tâche de bien connaître les meilleurs exercices qui relèvent de son art. Il pourra par la suite répondre aux besoins des athlètes les plus doués, des gens ordinaires et même des individus qui désirent seulement acquérir «un état corporel ou un savoir limité». La philosophie politique a une tâche toute semblable. Elle doit déterminer «la forme qui est la plus parfaite dans l'absolu et celle qui est la meilleure eu égard aux circonstances de fait»²⁵. Elle ne doit pas ignorer comment tel régime politique est apparu et comment il pourrait être conservé. Les remèdes à apporter aux situations pathologiques doivent aussi être l'objet d'un examen minutieux. En un mot, la philosophie politique se préoccupe du bien de la cité, mais l'expression «bien de la cité» a plusieurs sens disparates dont l'unité est analogique. S'il convient de ne pas laisser dans l'obscurité la constitution idéale, c'est qu'elle est la grille sans laquelle les problèmes concrets ne pourraient pas être diagnostiqués et résolus de façon adéquate.

Si le droit naturel aristotélicien pointe vers le meilleur régime, ce n'est là qu'une intention. La nature n'arrive pas toujours à réaliser ses intentions. Le *nomothète* doit alors favoriser le régime qui s'en rapproche le plus. Ainsi la *politie* privilégie un segment de vertu, le courage; elle tente, fort heureusement, par le biais de la classe moyenne, de faire cohabiter les riches et les pauvres; enfin, elle met en œuvre la justice distributive selon le mérite sans limiter l'accès des *polites* aux diverses magis-

22. Jacqueline DE ROMILLY, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1975, p. 263; *Politique*, IV, 11, 1296 b 3-4.

23. Pawel RYBICKI, *Aristote et la pensée sociale moderne*, Ossolineum, 1984, p. 145.

24. ARISTOTE, *Politique*, IV, 2, 1289 b 9-11.

25. *Ibid.*, IV, 1, 1288 b 26-28.

tratures selon la loi. De façon très remarquable, Aristote établit un rapport étroit entre la politie et l'amitié civique²⁶.

III. LA MUTABILITÉ DU DROIT NATUREL

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote insiste sur le caractère mutable du droit naturel: «Certes, chez les dieux, pareille assertion n'est peut-être pas vraie du tout; dans notre monde, du moins, bien qu'il existe une certaine justice naturelle, tout dans ce domaine est cependant passible de changement; néanmoins on peut distinguer ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas.»²⁷ Ainsi il peut être juste naturellement qu'un roi gouverne. Mais encore faut-il que la cité ait produit une famille d'une valeur incontestée dans la conduite des affaires de la cité. Selon le mot de Platon, un roi ne naît pas dans la cité comme «apparaît une reine à l'intérieur de l'essaim». Aussi est-il naturellement juste, qu'à défaut d'un roi éminent, ceux qui sont égaux en vertu, les eupatrides, assument les responsabilités publiques selon la règle de l'alternance, ou la collégialité. Mais encore il est naturellement juste que le peuple lui-même gouverne là où la vertu et la capacité sont diversement réparties. Sur ce point, Aristote innove d'une manière audacieuse: «rien n'empêche parfois la masse, prise non pas individuellement mais en bloc, d'être meilleure et plus riche que le petit nombre.»²⁸ Aristote voit dans les dispositions naturelles des peuples par rapport au bonheur «l'origine des diverses espèces et variétés d'États et de la pluralité des constitutions»²⁹. Les peuples tendent au bonheur chacun à leur façon et «ils se créent à eux-mêmes des modes de vie et des institutions qui varient de l'un à l'autre».

Le meilleur régime selon la nature est le même partout parce qu'il incarne les principes de la vie proprement politique: la primauté du bien commun des citoyens, l'égalité selon le mérite véritable et selon la loi, la valeur des gouvernants, etc. Tout autre régime sain lié aux situations de fait ne peut appliquer ces principes que dans une certaine mesure. La royauté n'est qu'un régime moyen: la vertu qu'on exige d'un roi est hors de portée. La politie elle-même «n'est pas la politeia idéale qui a pour fin la vertu complète et active»³⁰. Il est difficile en effet que le grand nombre atteigne la perfection «en toute sorte de vertu». La politie fait du seul courage sa marque distinctive, rien de plus. Les régimes incorrects rabaissent la politique au niveau du despotique et mettent la cité en péril. L'oligarchie, basée sur l'acquisition non-naturelle de la richesse, par la rivalité qu'elle suscite entre les riches, ne fait qu'accroître la masse des pauvres. La démocratie radicale, en voulant supprimer les extrêmes que sont les riches et les pauvres, s'attaque à la propriété et provoque la ruine de la cité. Le juste naturel est vraiment lié à l'essence de la cité et de la vie proprement politique.

26. *Ibid.*, IV, 11, 1295 b 23-24.

27. *Id.*, *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134 b 28-30.

28. *Id.*, *Politique*, III, 13, 1283 b 33-35.

29. *Ibid.*, VII, 8, 1328 a 36-1328 b 2.

30. Georges D. CONTOGIORGIS, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris, L.G.D.J., 1978, p. 71.

IV. LA THÈSE DE LEO STRAUSS

Y a-t-il comme le prétend Leo Strauss deux droits naturels, l'un partout en vigueur et conditionnant l'existence de la cité, et un autre sous-jacent à la justice distributive, que les cités violeraient ouvertement, sans compromettre leur survie ?

À plusieurs reprises, dans la *Politique*, Aristote distingue les conditions d'existence de la cité et sa bonne administration, son *esse* et son *bene esse*. Ainsi la cité ne pourrait exister si elle ne comportait pas des riches, des nobles, des hommes libres. Sans cette diversité naturelle, la cité disparaîtrait. S'il en est ainsi, il faut que la distribution des fonctions et des richesses tienne compte des éléments qui constituent l'être de la cité : « C'est donc à juste titre que les nobles, les hommes libres et les riches se disputent les honneurs. »³¹ Mais Aristote fait remarquer aussitôt que c'est par la justice et le courage que la cité s'identifie au *bien vivre*. Le mérite et la dignité civique doivent prioritairement alors être pris en considération. En particulier, l'exercice du pouvoir souverain suppose la capacité et la valeur personnelle. Aristote choisit de privilégier la vertu — la justice ne peut mettre la cité en péril —, mais sans négliger les diverses composantes de la cité. Il propose d'associer la vertu et le nombre en alliant l'égalité numérique à l'égalité proportionnelle : « Aussi est-il bon de faire appel, partie à l'égalité numérique, et partie à l'égalité d'après le mérite. »³² Pour que les parties de la cité aient la volonté d'assurer son existence, il est juste qu'elles participent aux responsabilités publiques. Si certaines fonctions doivent être réservées aux meilleurs, d'autres peuvent être offertes aux simples citoyens d'une manière avantageuse. L'*esse* et le *bene esse* vont de pair. Parmi les régimes politiques, Aristote met en relief la polittie : ce régime politique conjugue les exigences de la justice naturelle relatives à la vertu tout en préservant, grâce à la classe moyenne, l'équilibre social. L'accès très libéral aux charges administratives constitue une caractéristique de ce régime.

Mais peut-être Leo Strauss a-t-il en tête une autre distinction. Ne songe-t-il pas plutôt à un droit naturel qui assurerait le salut de la cité en temps de guerre, même au détriment de la justice distributive et commutative ? « L'existence, la continuité et l'indépendance de la communauté politique » justifieraient une telle cassure³³. Les exemples que Strauss emprunte à Aristote (en les dépouillant de leur aspect légal) nous incitent à le penser : racheter les captifs, honorer les dieux protecteurs de la cité et rendre hommage à un général vainqueur. Mais y a-t-il vraiment dédoublement ? Les actes que Leo Strauss rattache au droit naturel des temps de guerre relèvent tous de la justice distributive et de ses parties : la religion, la reconnaissance et la solidarité civique. De plus, si le droit naturel au premier sens pointe vers le régime politique le meilleur, il faut bien noter que la royauté dont parle Strauss est conforme à la nature dans la mesure où elle confie le pouvoir souverain à « l'homme supérieur en vertu et en capacité d'accomplir les meilleures actions »³⁴, c'est-à-dire en tant qu'elle applique

31. ARISTOTE, *Politique*, III, 12, 1283 a 16-17.

32. *Ibid.*, V, 1, 7-8.

33. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, traduit de l'anglais par Monique Mathan et Eric de Dampierre, Paris, Plon, 1954, p. 174.

34. ARISTOTE, *Politique*, VII, 3, 1325 b 10-12.

la justice distributive d'une manière adéquate. Le régime aristocratique met aussi en œuvre théoriquement une justice distributive stricte ou absolue.

Ayant dissocié les constitutions du droit naturel, Strauss ne peut plus accepter que les régimes politiques autres que «le meilleur» soient conformes à la nature : «Le meilleur régime n'est possible que dans les conditions les plus favorables. Il n'est donc juste et légitime que dans les mêmes conditions. Lorsqu'elles sont plus ou moins favorables, il ne peut y avoir que des régimes plus ou moins imparfaits mais qui n'en sont pas moins légitimes. Il n'y a qu'un seul meilleur régime, mais il y a différents régimes légitimes. Cette diversité répond à la diversité des circonstances.»³⁵ Dans *La cité et l'homme*, Strauss admet que le principe légitimant n'est qu'une notion particulière de la justice, «la justice démocratiquement entendue», «la justice oligarchiquement entendue», etc. Le rapport à la nature s'estompe au profit de «ce que la partie prépondérante de la société (et non nécessairement la majorité) tient pour juste»³⁶. Parmi les régimes imparfaits se retrouvent aussi bien la polittie que l'oligarchie et la démocratie. Strauss se réfère à deux textes d'Aristote qu'il juge décisifs. Dans le premier, Aristote affirme que la polittie et certaines aristocraties, qui ne sont pas des déviations, sont habituellement comptées avec les déviations «parce qu'elles s'écartent de la constitution correcte par excellence»³⁷. Dans le second, Aristote fait une nette distinction entre les actions nobles «créatrices et génératrices de biens», et les actions bonnes «seulement parce qu'elles sont nécessaires», comme les châtiments³⁸. Il va de soi que dans le régime politique le meilleur les actes de vertu réalisent un bien positif. Les autres régimes s'écartent du régime politique le meilleur en se limitant à des actions négativement bonnes : «Un régime très imparfait peut être la seule solution juste aux problèmes d'une communauté donnée; mais comme ce régime ne peut conduire efficacement à la plénitude de la perfection de l'homme, il ne sera jamais noble.»³⁹ Strauss ne va pas jusqu'à séparer la justice du droit naturel. Si on envisage la communauté politique en elle-même, sans sa subordination à la vie philosophique, la justice des cités «dans le demi-jour essentiel à la vie humaine, en tant que seulement humaine», semble «parfaite et bonne»⁴⁰. Toutefois, Strauss ne réactualise le droit naturel aristotélicien qu'au niveau des seules décisions : le droit naturel est constitué par les décisions que réclament les situations et qui s'y ajustent, mais pas forcément par l'intermédiaire de règles ou de principes clarifiés⁴¹. C'est à ce point de vue, selon lui, que le droit naturel est changeant. Il en vient d'ailleurs à opter pour un «État mondial» qui serait placé sous l'autorité d'une aristocratie de sages. En se réfugiant dans le droit naturel platonicien qui réserve le pouvoir aux philosophes et qui exclut la propriété, il rompt ainsi les liens qui le rattachaient à Aristote.

35. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, p. 154.

36. ID., *La cité et l'homme*, traduit par Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris, Agora, 1964, p. 66.

37. ARISTOTE, *Politique*, IV, 8, 1293 b 22-26.

38. *Ibid.*, VII, 13, 1332 a 10 sq.

39. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, p. 155.

40. *Ibid.*, p. 171.

41. *Ibid.*, p. 173.

V. ERNST BLOCH

Dans *Droit naturel et dignité humaine*, Ernst Bloch déclare qu'Aristote a posé et réfléchi «un ordre dans lequel le bien commun de l'ensemble résulte d'une situation où les différentes classes de la société ne se voient reconnus que l'influence et les avantages qui correspondent exactement à leur importance dans la totalité politique»⁴². Si Bloch souligne fortement la primauté de la justice distributive dans l'*Éthique à Nicomaque*, c'est pour mieux indiquer qu'Aristote s'en tient au droit patriarcal. Il constate que «la Politéia d'Aristote ne connaît pas d'autres modèles d'État que ceux qui sont donnés dans la tradition»⁴³. Selon lui, c'est saint Thomas d'Aquin qui aurait, le premier, introduit la justice dans le droit naturel relatif (celui qui vivifie le droit positif) et qui lui aurait donné «un rôle dirigeant». Pourtant Aristote ne sépare pas la justice du droit naturel. Les régimes politiques sains se développent d'une manière conforme à la nature, les régimes dégénérés, non. La nature, c'est-à-dire l'essence de la cité, est la règle. Si Aristote examine les régimes qui se sont succédé historiquement, c'est à la façon d'un médecin qui s'applique à discerner ce qui est normal de ce qui est pathologique. Le concept du régime politique le meilleur ou le plus juste de soi ne peut être obtenu que grâce à une telle enquête. Aristote ne cache pas qu'il procède en philosophe soucieux «de ne pas limiter son regard à l'aspect pratique» et d'établir la vérité «sur chaque chose»⁴⁴. La question de l'égalité et de l'inégalité lorsqu'il s'agit de l'attribution des magistratures relève incontestablement de la philosophie politique. Il importe, lorsque les doutes sont prépondérants, de dépasser les opinions immédiates. L'action, par suite, s'inscrit dans une préoccupation de vérité qui évacue tout droit naturel anti-étatique et utopique.

*
* *

Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel note qu'Aristote «ne pouvait avoir l'idée d'un prétendu droit naturel»⁴⁵. Par l'expression «droit naturel» Hegel entend le jusnaturalisme moderne qui considère l'homme abstrait «en dehors de ses liens réels» et lui attribue des droits dont certains sont proclamés inaliénables. Pour Aristote, l'individu n'est pas premier selon la nature et la cité n'est pas un simple «ajout», une addition comme un vêtement ou une maison. L'ordre de la nature est en effet celui de la perfection et la perfection consiste dans «la pleine suffisance». Séparé de la cité, naturellement et non par l'effet du hasard, l'individu, à moins qu'il soit un dieu, est forcément un être dépravé, un brandon de discorde et il faut le comparer «à une pièce isolée au jeu de trictrac». Aristote illustre son propos en invoquant le principe de l'antériorité naturelle du tout sur les parties: «Que dans ces conditions la cité soit aussi antérieure naturellement à l'individu, cela est évident: si,

42. BLOCH, *Droit naturel et dignité humaine*, p. 50.

43. *Ibid.*, p. 49.

44. ARISTOTE, *Politique*, III, 8, 1279 b 12-15.

45. G. W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 3: La philosophie grecque, Platon et Aristote, traduction par Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1972, pp. 591-592.

en effet, l'individu pris isolément est incapable de se suffire à lui-même, il sera par rapport à la cité comme, dans nos autres exemples, les parties sont par rapport au tout. »⁴⁶ L'individu sans la loi et sans la justice «est la plus impie et la plus sauvage des créatures» et «la plus grossière de toutes en ce qui regarde les plaisirs de l'amour et ceux du ventre». Précisons que les droits de l'homme, contrairement à ce qu'enseigne le jusnaturalisme, sont les droits de l'*individu moderne* et qu'ils se sont développés à l'intérieur de l'État moderne. L'individu moderne n'est pas l'homme abstrait ayant des droits indépendamment de tous liens sociaux. Pour Aristote, la cité est le lieu d'épanouissement humain et, par conséquent, elle est première conceptuellement. En dénonçant l'enseignement du philosophe sur l'antériorité naturelle de la cité sur l'individu, on l'a accusé d'avoir préparé le totalitarisme du XX^e siècle⁴⁷. Il suffit de répliquer à ceux qui portent une telle accusation que la cité est pour Aristote une association d'hommes *libres et égaux* et que toute cité qui va à l'encontre de l'égalité et de la liberté ne peut, selon lui, que dégénérer en un pouvoir despotique. Nous sommes ainsi très loin du totalitarisme.

46. ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1253 a 25-27. Ce concept d'*autarcie* ou d'auto-suffisance «présente incontestablement un import éthique: il indique les conditions dont dépend la réalisation de la finalité interne de l'État et de l'épanouissement, qui y est indissolublement lié, de chacun des citoyens». Cf. Victor Goldschmidt, *Aristote: le concept d'autarcie*, in *Écrits*, tome 1, p. 85.

47. Karl R. POPPER, *La société ouverte et ses ennemis*, tome 2, traduit de l'anglais par Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Éditions du Seuil, 1979, première partie. Karl R. Popper n'a que des mots durs pour qualifier la philosophie politique d'Aristote: esclavagisme, idéalisme tribal, tentation de transiger avec les tendances libérales de son temps, féodalisme, l'État comme conscience des citoyens, etc. Il n'a pas vu que pour Aristote la cité est une communauté d'hommes libres (*Politique*, III, 6, 1278 b 22), qu'elle s'ouvre sur la recherche philosophique, que l'esclavage est remis en question, que le droit naturel politique n'a aucune connotation cosmique, etc. Nous ne faisons que mentionner tous ces problèmes. Nous ne pouvons nous y engager ici.