Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité ;

Philosophie médiévale et métaphysique

**Le problème de l'unité dans la cité :
Platon, Aristote, Proclus**

Jean-Marc Narbonne

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3276>

DOI : 10.4000/asr.3276

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 119-132

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jean-Marc Narbonne, « Le problème de l'unité dans la cité :

Platon, Aristote, Proclus », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 20 juillet 2020, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3276> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3276>

*Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique
et de la fin de l'Antiquité*

Philosophie médiévale et métaphysique

Jean-Marc NARBONNE

Directeur d'études invité

Professeur à l'Université Laval (Québec, Canada)

**Le problème de l'unité dans la cité :
Platon, Aristote, Proclus**

**I. L'unité souhaitée dans la cité selon Platon, sur la base principalement de
la *République* et des *Lois***

(8 novembre 2018)

La première conférence avait pour but de montrer l'importance de l'idée d'unité dans la pensée politique de Platon et le rôle structurant qu'elle joue dans l'organisation du corps social selon lui. Un certain nombre de textes platoniciens ont été examinés dans cette optique. Ce sont les suivants :

Texte 1 (*République* 462 C 9-E 3) : Et c'est bien ce qui [*i. e.* cette cité] se rapproche le plus d'un homme unique ? Ainsi, quand il arrive au doigt de l'un de nous de recevoir un coup, la communauté entière, celle s'étendant tout le long du corps, en rapport avec l'âme, en direction d'un unique arrangement qui est celui de ce qui en elle commande –, ressent le coup et souffre en commun immédiatement, tout entière et dans son ensemble, avec la partie qui a mal, et c'est ainsi, par conséquent, que nous disons que l'homme a mal au doigt ; et à propos de n'importe quelle autre des parties qui sont en lui, ne tient-on pas le même discours, et pour la peine, une partie étant dans la souffrance, et pour le plaisir, quand elle guérit ? En effet, c'est le même langage que l'on tient. Et quant à cela que tu demandes, je répondrai que à un tel individu ressemble au plus près la cité qui est la mieux gouvernée. Par conséquent, crois-je, un seul des citoyens éprouvant quoi que ce soit, un bien ou un mal, une telle cité à la fois déclarera au plus haut point que ce qui pâtit lui appartient à elle-même, et tout entière en partagera le sentiment ou en partagera la peine. Nécessairement, dit-il, du moins la cité disposant d'une bonne législation.

Texte 2 (*République* 464 A1-B 3) : Par conséquent, ne disions-nous pas que ce qui s'ensuit, avec cette conviction et cette expression, est que les plaisirs et les peines existent en commun ? Et à juste titre, le disions-nous. Par suite, nos citoyens ne participeront-ils pas au plus haut point de la même chose, qu'ils appelleront, en

conséquence, « à moi » ? Et participant donc de cette chose de cette manière, ne posséderont-ils pas au plus haut point communauté de peine et de plaisir ? Tout à fait ! Est-ce que de ces choses, la cause, en sus du reste de l'institution, ne réside-t-elle pas dans la communauté des femmes et des enfants pour les gardiens ? Tout à fait, assurément, et de beaucoup dit-il ? Mais nous avons accordé que c'est cela du moins le plus grand bien pour une cité, en comparant comme par image une cité bien administrée à un corps, tel qu'il se comporte dans la douleur et le plaisir, à l'égard d'une partie de lui-même.

Texte 3 (*République*, 423 D 2-6) : Cela dans le but de faire entendre aussi que les autres citoyens, ce pour quoi quelqu'un se trouve disposé par nature, pour cela, un seul à une seule tâche, il faut que chacun s'occupe, de manière à ce que chaque homme, s'appliquant à la tâche une qui est la sienne, soit non pas plusieurs hommes mais un seul, et qu'ainsi donc, la cité tout entière croisse une et non pas plusieurs (comparer *Lois*, V, 739 B-D).

Texte 4 (*République*, IV, 434 C) : Voilà donc ce qu'est l'injustice. Mais à rebours, disons ainsi que pour la classe du négociant, du militaire auxiliaire et du gardien, une activité appropriée, chacune de celles-ci exerçant dans la cité ce qui lui revient, au contraire du cas précédent serait la justice et ce qui permettrait que la cité soit juste.

De ces extraits se dégage une conception que l'on peut dire *organiciste* de la cité, le maximum d'*unité* correspondant au maximum de bien réalisé dans l'État. Un certain nombre de commentateurs qui se sont penchés sur cette problématique ont été invoqués dans le séminaire pour éclairer ces textes¹. De manière générale, on peut dire que l'opinion des spécialistes est de plus en plus critique sur cet aspect du platonisme au fil du temps et notamment à partir du XIX^e siècle – avec l'exception d'un Bornemann par exemple –, allant jusqu'à l'affirmation de l'insoutenabilité du propos, déjà par exemple chez Wilamowitz, *Platon I*, « *Diese Verleugnung der Individualitäten, die einander ergänzen, auch wenn sie widerstreben, ist gewiss ein Irrtum, der sich überall fühlbar macht* » (cf. p. 391, *apud* Bornemann, p. 130), ou encore chez S. Halliwell, notant que « *the idea is, in a strict sense, inconceivable* » (p. 172). En lien avec l'unité extrême de l'État a été abordée et discutée la question de la *tâche propre*, à savoir le concept de l'*οἰκαιοπραγία* forgé par Platon, chaque individu se trouvant rivé à une tâche propre dont il ne doit pas se libérer ou se délivrer – du moins dans les conditions idéales –, comme la chose est énoncée en *Rép.*, IV, 434 C.

Au terme de ce premier exposé, les conclusions auxquelles nous sommes parvenus peuvent être résumées de la manière suivante :

1. Nous avons observé que la volonté d'unification était poussée au point de dissoudre la dimension personnelle de la vie ;
2. La cité et ses citoyens sont comparés à un corps vis-à-vis de ses membres, la sensation et les sentiments devant idéalement être communs ;

1. À la fin, voir la liste des Principales sources secondaires.

3. La métaphore organiciste peut laisser concevoir la cité comme une structure psychosomatique, où les parties sont toujours et le plus possible assujetties au tout ou à la partie directrice du tout ;
4. Le principe de l'*oikeiopragia* (*tâche propre*) doit s'appliquer partout d'un bout à l'autre du corps social en vertu d'une hiérarchie quasi fermée (les déplacements horizontaux demeurant bénins, tandis que ceux verticaux sont jugés dangereux), les dirigeants constituant une caste à part, au régime de vie séparé et aux décrets indiscutables, en vertu d'un savoir ou d'une science qu'ils sont les seuls à détenir ;
5. Le régime des *Lois* prolonge à certains égards le programme de la *République* (au moins dans sa version idéale, par opposition à la *seconde cité* que Platon institue faute de mieux), le *Conseil nocturne*, qui se perpétue par cooptation, jouant le rôle de l'instance suprême inspirée par le divin.

II. L'unité relative à rechercher dans la cité selon Aristote I

(14 novembre 2018)

La première conférence ayant établi avec quelque assurance et précision le degré d'unité que Platon souhaitait effectivement réaliser au sein de la cité, la seconde conférence pouvait désormais entreprendre sur cette base d'évaluer les correctifs qu'Aristote entendait apporter à cette conception.

Comme chacun sait, c'est au Livre II des *Politiques*, chapitres 1 à 6, qu'Aristote concentre les critiques qu'il adresse aux thèses politiques platoniciennes. Parmi toutes ces objections, la plus importante touche justement la question de l'unité de la cité, qu'on peut lire en *Politiques*, II, 2, 1261 a 10-b 9 :

La communauté des femmes entre tous les citoyens offre beaucoup d'inconvénients de toutes sortes, et, notamment, la raison pour laquelle Socrate prétend qu'il faut inscrire cette manière de faire dans la loi ne découle manifestement pas de ses arguments. De plus, à propos du but qui, d'après lui, doit être celui de la cité, si on s'en tient à ce qu'il dit effectivement, il n'est pas possible ; et sur comment on doit le caractériser, rien n'est déterminé ; je veux parler du fait que ce qu'il y a de meilleur, c'est que la cité entière soit une, le plus possible : car c'est cette hypothèse que Socrate prend pour base. Pourtant, il est manifeste qu'en progressant et en devenant davantage une, elle ne sera plus une cité. Car la cité a pour nature d'être *une sorte de multiplicité* (πλῆθος γάρ τι), et en devenant plus une, de cité elle deviendra famille, et de famille, homme individuel. Car on peut dire que la cité est plus une que la famille, et l'individu davantage un que la famille ; de sorte que même si on pouvait accomplir cela, il ne faudrait pas le faire : car ce serait ruiner la cité.

La cité, en effet, n'est pas seulement constituée d'un plus grand nombre d'hommes, mais d'hommes qui *diffèrent spécifiquement* (εἶδει διαφερόντων). Car une cité ne naît pas d'*individus semblables* (ἐξ ὁμοίων). En effet, autre est une alliance militaire et une cité. D'un côté, c'est la quantité qui fait l'utilité, alors même qu'il y a identité *par l'espèce* (τῷ εἶδει) (car l'alliance militaire est par nature en vue du secours <mutuel>), comme si un poids plus grand entraînait le plateau de la balance (et c'est de cette manière aussi que différerait une cité d'une ethnie, lorsque la peuplade, ce n'est pas par quartier que ses membres sont divisés, mais qu'ils sont comme les

Arcadiens) ; tandis que <pour la cité>, il faut que les individus dont naît l'unité *diffèrent spécifiquement* (εἶδει διαφέρει).

Voilà pourquoi l'égalité par réciprocité assure le salut des cités, comme cela a été dit dans les *Éthiques*², puisqu'il en est nécessairement de la sorte, entre des gens *libres et égaux* (ἐλευθέρους καὶ ἴσοις) : tous, en effet, ne peuvent pas gouverner en même temps, mais pendant un an, ou selon un arrangement différent ou pendant un laps de temps différent. Et c'est de cette manière, par conséquent, qu'il advient que tous puissent gouverner, *comme si les cordonniers et les charpentiers échangeaient leurs fonctions, et que ce ne soit pas toujours les mêmes qui soient cordonniers et charpentiers*. Comme il est meilleur qu'il en soit également ainsi dans la communauté politique, il est évident qu'il vaut mieux que ce soit toujours les mêmes qui gouvernent, si c'est possible ; mais pour les gens vis-à-vis desquels ce n'est pas possible, du fait de leur nature égale à tous, il est juste en même temps aussi – <peu importe> que le fait de gouverner, soit bon ou mauvais – que tous y participent, † cela qu'imite en un sens le fait que les hommes qui sont égaux se cèdent à tour de rôle le pouvoir et qu'ils demeurent semblables à la suite de leur commandement †. Alors, les uns gouvernent et les autres sont gouvernés chacun à tour de rôle, *comme s'ils étaient devenus autres* (ὥσπερ ἂν ἄλλοι γινόμενοι). Or, c'est de la même manière que des magistrats différents occupent des magistratures différentes. De tout cela donc, il ressort manifestement que par nature la cité n'est pas de la sorte une, comme certains [*scilicet* Platon] le prétendent, et que ce qui est énoncé comme le plus grand bien pour les cités, détruit les cités.

Dans ce texte absolument capital, Aristote mentionne un certain nombre d'éléments qui donnent à comprendre pour quelles raisons et de quelle manière la diversité doit être préservée au sein du corps civique. Un premier argument consiste à soutenir que la cité est une *sorte de multiplicité* (πλῆθος γάρ τι) du fait qu'elle se trouve composée d'hommes qui diffèrent spécifiquement (εἶδει διαφερόντων), et non pas d'individus semblables (ἐξ ὁμοίων), ces individus se trouvant par ailleurs les uns par rapport aux autres dans un rapport de réciprocité puisqu'ils sont des gens libres et égaux (ἐλευθέρους καὶ ἴσοις). On constate ici que la question de la différence *par l'espèce*, εἶδει (le point est répété trois fois dans ce seul passage : 1261 b 22-23 ; 26 et 30) est prééminente dans toute l'argumentation, et c'est cette donnée fondamentale qu'il faut investiguer, car dire qu'il y a différence par l'espèce et affirmer qu'il existe pour la cité une sorte de multiplicité (πλῆθος γάρ τι), et poser enfin que la cité n'est pas constituée d'individus semblables (ἐξ ὁμοίων), c'est chaque fois viser la même problématique fondamentale. De là, la question essentielle, *que veut dire différer spécifiquement*?

Rendu à ce point, notre exposé a consisté à analyser dans l'œuvre d'Aristote cette notion de différence spécifique, en commençant par ses douze emplois dans les *Politiques* (1252a ligne 10 ; 1253b ligne 30 ; 1254a ligne 5 ; 1259b ligne 37 (le plus important) ; 1261a lignes 23, 26, 30 (3 occurrences) ; 1275 a ligne 36 ; 1275a ligne 39 ; 1276b ligne 2 ; 1290a lignes 6 et 7) et en comparant cet usage avec ce qu'on trouve ailleurs dans le corpus.

2. Cf. *EN*, 1132 b 31-34 ; 1133 a 10-18.

Dans un premier temps, on a rappelé que la différence spécifique servait à distinguer la gouvernance politique des autres formes de gouvernance (familiale, despotique) : *Politiques*, I, 1, 1252 a 7-17 :

Tous ceux qui croient que le gouvernant d'une cité, le roi, le chef d'une famille et le maître d'esclaves, est le même homme, tiennent un discours qui n'est pas correct. Ils croient que chacune de ces choses se distingue par le grand nombre ou le petit nombre <des gens gouvernés>, et non point spécifiquement (*eidei*), par exemple, sur peu de gens, en étant un maître, sur davantage de gens, en étant un chef de famille, et si sur plus de gens encore, en étant un homme politique ou un roi, comme si rien ne différenciait une grande famille d'une petite cité. Et on serait <indifféremment> politique et roi, d'une part, quand on l'exerce soi-même, on serait roi, mais quand c'est selon les règles de la science qui est telle qu'on est à tour de rôle gouvernant et gouverné, on serait homme politique. Or ces assertions ne sont pas vraies (comparer : I, 3, 1253 b 18-20 sur l'absence de science du gouvernement).

En second lieu, nous avons examiné le passage le plus significatif, soit I, 13, 1259 b 32-1260 a 4 :

Donc de manière générale, cela doit être examiné au sujet de celui qui par nature est gouverné ou qui gouverne, à savoir si la vertu est la même ou si elle est différente. Si en effet ils participent tous les deux à ce qui relève de l'honnête homme, pour quelle raison devrait-il, l'un gouverner, l'autre être gouverné, une fois pour toutes. Or, il n'est pas non plus possible, par le plus ou le moins, de les distinguer : car, *être gouverné et gouverner diffèrent spécifiquement (eidei diapherei)*, tandis que le plus et le moins, aucunement. Que l'un doive participer à la vertu, et l'autre non, serait bien étonnant. En effet, soit celui qui gouverne ne sera ni tempérant [40] ni juste, alors comment pourra-t-il gouverner correctement ? Soit ce sera celui qui est gouverné, mais comment pourra-t-il l'être correctement ? Car en étant intempérant et lâche, il n'accomplira aucune de ses obligations. Il est par suite manifeste que les deux nécessairement participent à la vertu, mais qu'au sein de celle-ci il existe des différences [non génériques, mais spécifiques et de degrés], comme il y en a par nature parmi ceux qui gouvernent.

Le morceau clé ici est celui où est affirmé : « être gouverné et gouverner diffèrent spécifiquement (*eidei diapherei*), tandis que le plus et le moins, aucunement » (1260 a 37-38). Quel en est le sens ? Si la cité est une certaine multiplicité, et qu'on incarne une multiplicité quand on contient des choses différentes spécifiquement, et si commander et être commandé diffèrent spécifiquement, alors dans la cité qui n'est pas trop « une », on aura des gens qui alternativement commandent et sont commandés, ce qui invalide la cité platonicienne trop « une » où les mêmes commandent toujours. Quel est maintenant le sens de la fin de la phrase, « tandis que le plus et le moins, aucunement » ? Elle signifie que dans le cas où il y a du *plus et du moins*, ou ce qu'on appelle de *l'antérieur et du postérieur* – thème qui renvoie à la conception générale du genre dans le platonisme et l'aristotélisme –, on diffère non pas *spécifiquement* mais *génériquement* (cf. par exemple *EN* I, 4, 1096 a 17-23), car là où on trouve un genre commun, il n'y a pas de plus et de moins mais de simples différences de degrés intragénériques (cf. *Métaphysique*, 999 a 12-14 ; 1054 b 27-32).

Donc la cité n'est pas *une* précisément parce qu'on y diffère spécifiquement, notamment par le pouvoir exercé ou non, entre des gens considérés comme « libres et égaux (ἐλευθέρους καὶ ἴσους) » (1261 a 32), mais non pour autant tous identiques, tous « semblables » (1261 a 24). C'est en ce sens qu'Aristote peut parler de l'échange des fonctions comme un *devenir autre* : « Alors, les uns gouvernent et les autres sont gouvernés chacun à tour de rôle, *comme s'ils étaient devenus autres* (ὥστερ ἄν ἄλλοι γινόμενοι) » (1261 b 4-5). Conclusion : la multiplicité sociale dépend de la *différenciation dynamique des fonctions*.

Ce principe est si puissant, si fondamental chez le Stagirite, qu'il permet : 1) de différencier les régimes politiques les uns par rapport aux autres ; 2) de distinguer les types de citoyens les uns par rapport aux autres, comme on le note en *Politiques*, III, 1, 1275 a 34-b 7 :

Mais on ne doit pas perdre de vue que les choses pour lesquelles les substrats *diffèrent spécifiquement* (*diapherei tō eidei*), et dont l'un d'entre eux est premier, l'autre second et ainsi de suite, [ces choses] ou n'ont en tant que telles absolument rien de commun, ou presque rien. Or nous voyons que les constitutions *diffèrent spécifiquement* (*eidei*) les unes des autres, et que les unes sont postérieures, les autres antérieures [mais de manière *intragénérique*] ; celles qui sont défectueuses et déviées étant nécessairement postérieures à celles qui sont sans défaut (comment nous parlons de constitutions défectueuses, ce sera clair plus tard). Par conséquent, le citoyen lui aussi sera nécessairement différent <spécifiquement> selon chaque constitution. C'est pourquoi *le citoyen dont nous avons parlé existe surtout en démocratie* ; dans les autres régimes, c'est admissible, mais pas nécessairement.

Pourquoi le citoyen existe-t-il surtout en démocratie ? Parce qu'un citoyen se définit avant tout comme celui qui a le droit, le pouvoir ou le privilège, de participer activement à la direction des affaires (1275 a 22-23), or c'est surtout en démocratie qu'il possède cette prérogative. Participer aux affaires est d'ailleurs à la base une forme de liberté (ἐλευθερίας δὲ ἐν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν 1317 b 2-3).

La multiplicité politique est donc fonction de la permutableté fonctionnelle, qui à son tour est fonction de son mode opératoire démocratique. Or une cité devient autre spécifiquement selon que sa constitution change (1276 b 1-2), et sa constitution change selon que ses citoyens participent plus ou moins aux affaires.

Entre une démocratie, une oligarchie et une tyrannie, il n'y a rien de commun ou presque rien, énonce Aristote, comme c'est aussi le cas pour les citoyens vivant dans ces régimes. S'il n'y avait absolument rien de commun au sens strict, on ne serait plus du tout dans un même genre (*genos*), on serait dans l'*extragénérique*. Mais ce n'est pas le cas, on se trouve dans un même genre, mais à des distances potentiellement extrêmes, le citoyen d'une tyrannie ne possédant quasiment aucun droit. C'est un citoyen diminué, dévié, parce que moins participant aux affaires.

Il est bien évident que le principe même de l'unité de la cité imaginée par Platon, impliquant la mainmise du pouvoir par certains et l'assignation de chacun

à une tâche propre (*oikeiopragia*)³, vole ici définitivement en éclats. La pluralité politique fondée sur la permutabilité générale des charges d'une part, et sur l'alternance du pouvoir entre égaux de l'autre, est ni plus ni moins que la machine de guerre élaborée par Aristote pour anéantir les structures politiques platoniciennes.

III. L'unité relative à rechercher dans la cité selon Aristote II (suite)

(lundi 26 novembre 2018)

Pour bien faire apparaître le rôle capital joué par l'alternance des charges publiques dans la compréhension aristotélécienne du politique, nous avons été amenés à analyser les passages des *Politiques* où cette thématique apparaît.

À partir d'une approche de type terminologique, nous avons pu établir qu'Aristote se référerait à ce phénomène par l'emploi de quatre formules principales culminant à 22 occurrences au total. Le pouvoir, on dira que c'est soi *κατὰ μέρος* qu'on l'exerce (11 occurrences), soit *ἐν μέρει* (5 occurrences), soit *ἀνὰ μέρος* (2 occurrences), soit non une fois pour toutes (*καθόπαξ*, 2 occurrences), soit en se l'échangeant (*μεταβάλλει*, 2 occurrences). Il y a aussi un 23^e cas où l'alternance est mentionnée mais sans le recours aux formules précédentes, en parlant simplement du moyen de faire participer davantage de gens aux magistratures : « là où il y a une cité qui n'est pas trop petite, il est plus d'un gouvernement constitutionnel et d'un régime démocratique de faire participer plus de gens aux magistratures » (1273 b 12-13), ce qui revient bien sûr à implanter une forme de rotation des responsabilités dans ces régimes.

D'autre part, il y a un certain nombre de passages (non assortis des formules précédentes) où Aristote insiste sur l'importance du couple *commander/être commandé*, lequel en fait rejoint le sens profond de ce qui constitue la vie politique au sens premier (les plus importants passages étant 1277a ligne 27 ; 1277b ligne 14 ; 1283b ligne 42 ; 1284a ligne 2). On ne peut pas passer en revue et discuter en détail ici toutes ces occurrences, mais on peut s'arrêter un instant sur certaines d'entre elles.

Au départ, Aristote enseigne que gouverner *politiquement*, et non comme un roi par exemple, c'est gouverner et être gouverné *tour à tour* (*κατὰ μέρος* 1252a ligne 15 ; 1259 b 5) ; entre gens semblables, il est juste que les gens gouvernent *à tour de rôle* (*ἀνὰ μέρος* 1287 a 17). L'idéal démocratique serait de n'être gouverné par personne, mais comme c'est impossible, à défaut, il convient de l'être *tour à tour* (*κατὰ μέρος*, 1317 b 16) ; « pour des gens semblables, il est bon et juste de gouverner *à la suite les uns des autres*, car c'est là que sont égalité et similitude » (*τοῖς γὰρ ὁμοίοις τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον ἐν τῷ <ἐν> μέρει*, τοῦτο γὰρ ἴσον καὶ ὁμοιον, 1325 b 7-8).

Dans le même esprit, on apprend que « l'excellence d'un bon citoyen est d'être capable de bien commander et de bien obéir » (*ἡ ἀρετὴ εἶναι τὸ δύνασθαι καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι καλῶς* 1277a ligne 27 ; comparer 1277b ligne 14). Dès le départ, encore une fois, « un citoyen pris au sens commun, c'est celui qui participe au fait

3. Cette notion, comme l'écrivait G. Grote, qui « reduces every man to a special machine, unfit to any other purpose than its own » (p. 187).

de commander et d'être commandé » (πολίτης δὲ κοινῇ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἐστὶ 1283 b 42-a 1).

Tous ces passages font apparaître qu'Aristote élabore une analyse du politique qui part de prémisses entièrement différentes de celles de Platon, et qui sont pour-rait-on dire *ascendantes*, allant *de bas en haut* (structure *bottom-up*). Fondamen-talement, le politique concerne un rapport d'égalité entre des gens semblablement libres qui tous alternativement participent aux affaires. Puis, selon les types de régime, il arrive qu'on s'écarte de ce modèle de référence. Or c'est cette partici-pation par alternance, on l'a vu, qui empêche d'arriver à la situation où tous sont semblables – tels les soldats dans l'armée – et qui préserve ainsi le caractère de multiplicité, de *pléthos*, à la cité, puisque changer de fonction, assumer une nou-velle charge, c'est un devenir autre, c'est *différer spécifiquement*.

Historiquement, ce point a souvent été extrêmement mal compris, car on a tout simplement confondu la *diversité des fonctions* – que Platon admet lui aussi dans sa cité – avec la *permutation réciproque des fonctions* au sein de la cité⁴, qui sup-pose complètement autre chose, puisqu'elle limite ou annule la domination du petit nombre ou d'un seul sur tous les autres. R. Mayhew, par exemple, a eu raison de souligner cet aspect : « Il s'ensuit que la critique d'Aristote implique la diversité des parties et comment *ces parties sont connectées* dans la cité [...] » (p. 14). En fait, c'est vraiment le second point qui change tout, à savoir comment les parties sont *associées les unes aux autres et peuvent être associées différemment*.

En s'attaquant à l'unité induite de la cité, Aristote s'en prend à la thèse majeure de Socrate, comme il l'énonce lui-même :

La communauté des femmes entre tous les citoyens offre beaucoup d'inconvénients de toutes sortes, et, notamment, la raison pour laquelle Socrate prétend qu'il faut inscrire cette manière de faire dans la loi ne découle manifestement pas de ses arguments. De plus, à propos du but qui, d'après lui, doit être celui de la cité, si on s'en tient à ce qu'il dit effectivement, il n'est pas possible ; et sur comment on doit le caractériser, rien n'est déterminé ; je veux parler du fait que ce qu'il y a de meilleur, c'est que la cité soit une, le plus possible : *car c'est cette hypothèse que Socrate prend pour base (Politiques, II, 2, 1261 a 10 ss.)*.

Or de cette unité induite découle pratiquement tous les autres maux pour Aris-tote. Il y a bien sûr l'assignation forcée ou restrictive à une fonction, il y a aussi par voie de conséquence la séquestration injustifiée du pouvoir par certains qu'aucune supériorité réelle ne justifie, tout cela fondé sur une fausse prémisse, l'idée que l'augmentation de l'unité correspond à une bonification de la cité, et qu'il faudrait concevoir l'unité civique sur le modèle organiciste du vivant. Or un individu, en tant qu'il forme une réalité continue, ne peut pas être séparé de ses membres à la façon de l'individu en cité qui lui, est *séparé* ou *séparable* de sa famille ou de sa

4. Confusion classique par exemple chez V. Cousin, commentant *République* 423 d et réagissant à *Polit.* B, 2. 1261 a 17 *sqq.* : « Cette argumentation [d'Aristote] ne laisse pas d'être captieuse, car Platon ne prétend nullement supprimer la multiplicité dont parle Aristote, mais simplement l'ordonner – selon la hiérarchie même qu'impose la nature – dans une unité qui l'enferme ».

cité. Les parties du corps n'ont pas de vies propres indépendamment du corps, tandis qu'un individu peut quitter sa cité et aller vivre dans une autre cité, ou il peut mener sa vie de manière relativement autonome par rapport à sa cité (1253 a 3-4 ; 1324 a 14-17). Pour Aristote, les propos de Platon sur la cité impliquent donc un véritable *paralogisme de l'unité*.

À ces maux, avons-nous dit, s'ajoutent d'autres maux, mais lesquels ? Ils sont bien sûr liés à la communauté des femmes, des enfants et des biens préconisée dans la *République*, une proposition de régime qu'Aristote tient pour sérieuse dans l'esprit de son concepteur et à laquelle il réplique lui-même (Livre II, 1-6) en tout sérieux.

À ce chapitre, une difficulté devait d'abord être abordée, celle de savoir si ce communisme extrême concerne la cité tout entière ou s'il vise seulement les gardiens de l'État. Je résume ici certains arguments qui furent développés et discutés à ce propos lors de l'exposé :

1. Dans les passages examinés chez Platon où il est question de l'unité de la cité et du sentiment que tout est commun, il est bel et bien question de toute la cité (cf. 462 b ; 462 c ; 465 b ; *Lois* 739 c) et non pas seulement des gardiens, ce que la majorité des commentateurs remet cependant en cause, d'où le quiproquo – quand ce n'est pas la mauvaise foi – attribué à Aristote par plusieurs, mais qui est en partie au moins justifié (sur ce point, je me suis inspiré de R. Mayhew, p. 135, et de Stalley, 1991, p. 186).

2. De deux choses l'une : si le communisme ne concerne que les gardiens de la cité et non pas l'ensemble des citoyens, en quoi cette mesure sera-t-elle garante de l'unité du tout, puisque les autres citoyens seront complètement séparés d'eux du fait de leur mode de vie radicalement distinct, et on obtiendra, raisonne Aristote, plutôt deux cités en une, formée de deux groupes hétéroclites et hostiles l'un à l'autre (cf. II, 5, 1264 a 24-25)⁵ ; en revanche, si le communisme concerne tout le monde – comme semblent l'impliquer certains passages platoniciens qui sont d'ailleurs lus en ce sens par Aristote – et que la cité est vraiment une comme un corps organique est un, plus rien fondamentalement ne séparerait désormais les gardiens des autres citoyens – les femmes, les enfants et les biens de tout le monde seraient à tout le monde – et pourquoi, dès lors, les gardiens devraient-ils régner et les autres leur obéir ?

3. Même réduit au seul groupe des gardiens, le communisme préconisé ne s'avère-t-il pas tout aussi critiquable que s'il concernait l'ensemble de la cité ? Ne produirait-il pas les mêmes méfaits et les mêmes travers ? Comment imaginer qu'entre les gardiens eux-mêmes les rivalités et les querelles ne sévissent pas, surtout qu'on a là des gens également dignes d'honneurs et de considération et qui le savent ? (II, 5 1264 b 6 ss.).

5. Sans compter les méfaits d'un tel isolement de cette caste. Je laisse sur ce point la parole à Th. GOMPERZ, *The Greek Thinkers, Plato*, vol. 3, 1901, p. 121 : « We need not depict at length the ossification, the intellectual rigidity, which such a 'pedantocracy' would have infallibly produced [...] ».

Laissant de côté la question de l'*étendue* du communisme préconisée par Platon, nous avons examiné ensuite pour elles-mêmes les objections principales d'Aristote aux propositions émises dans la *République* (et subsidiairement dans les *Lois*). Voici en résumé la liste des points qui furent discutés ou mentionnés :

1. L'unité n'est pas le bien suprême mais s'avère destructrice de la cité, laquelle constitue naturellement une multiplicité (*plèthos*) de gens différenciés ;
2. Le communisme proposé (femmes, enfants et biens) ne peut produire l'unité recherchée ;
3. Que tous disent « le mien » des mêmes choses implique un paralysisme ;
4. On néglige naturellement ce qui est commun et n'est de la responsabilité de personne ;
5. La parenté fractionnelle qui s'ensuit du communisme n'est pas source de cohésion ;
6. On ne peut oblitérer les liens physiologiques de parenté, d'où un système impraticable ;
7. Non seulement on n'élimine pas les ennuis qu'on souhaite minimiser, mais on en crée d'autres ;
8. L'expérience montre que le partage en commun est source de disputes non moins grandes, voire de plus de disputes en réalité que la possession privée ;
9. Les simples crimes de droit commun deviendront potentiellement consanguins ;
10. L'unité élargie artificiellement rompt la *philia* naturelle entre les proches ;
11. Le plaisir que l'on tire de ce qui est à soi disparaîtrait ;
12. On ne pourrait plus reconnaître l'effort individuel, tout se trouvant noyé dans tout ;
13. On élimine la tempérance vis-à-vis des biens d'autrui, tous pouvant se servir de tout ;
14. On élimine le plaisir de la libéralité pratiquée vis-à-vis de ses proches véritables ;
15. Le projet platonicien étant sans aucun précédent historique, l'expérience des siècles passés parle contre lui et il est forcément impossible ;
16. Le système entier proposé s'avère *contre nature*, le communisme prive finalement de bonheur tout le monde (malgré ce que Platon prétend), et encore plus les gardiens, qui doivent renoncer à toute vie normale.

IV. Proclus à la défense de l'unité politique platonicienne

(28 novembre 2018)

La dernière conférence du programme avait pour objet un texte bien précis, la « Dissertation XVII » du *Commentaire sur la République* de Proclus, dans l'édition de W. Kroll, *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, vol. 2, Teubner, Leipzig 1901, p. 360.4-368.16.

L'existence de cette dissertation confirme qu'à la fin de l'Antiquité on disposait encore des *Politiques* d'Aristote et que le débat initié par ce dernier contre Platon suscitait toujours de l'intérêt. Le *skopos* de Proclus dans l'essai est clair et net :

défendre Platon contre les attaques du Stagirite touchant le degré d'unité approprié pour une cité.

Un fait d'abord s'avère frappant, c'est que Proclus évacue dans un premier temps la métaphore organiciste platonicienne et admet d'emblée que ce type d'unité est manifestement irréalisable. Qu'il n'y ait absolument rien de commun entre des citoyens est impossible, note-t-il d'abord, « mais qu'il y ait communauté de toutes choses est pareillement impossible, si du moins il est nécessaire qu'ils se servent de leur corps en privé, de leurs sensations variées et de la totalité de leurs activités naturelles » (360, 14-15). Toutefois, reprenant volontiers le principe de l'*oikeiopraxis* (« il faut que chacun ne s'occupe que d'une seule tâche, celle pour laquelle il existe par nature », 360, 23-24), Proclus réintroduit d'une autre manière la dimension corporelle comme critère de l'unité, car « il faut que la cité soit ordonnée par rapport à elle-même *comme le sont les parties par rapport à un unique corps* » (361, 4-5), et défend dès lors l'idée d'une sympathie réciproque de toutes les parties : « toutes sont en sympathie par rapport aux autres, vivent une vie unique et rattachée à une âme unique » (361, 7-8).

S'agissant de la question de l'unité, destructrice ou non de la cité, Proclus développe une théorie très originale, à savoir l'idée de deux types d'unité, l'unité matérielle d'un côté, l'unité destinale ou finale de l'autre. L'unité matérielle est celle qui fait disparaître les différences et ramène tout à un même dénominateur commun (« il faut dire que le “un” n'est pas tel que celui-ci <Aristote> l'entend, <à savoir> l'“un” qui est indivisible, c'est-à-dire celui qui existe numériquement et vers lequel il aurait ramené la cité » (361, 30-362, 2), tandis que l'unité finale maintient les parties en tant que telles en les conduisant vers un terme commun : « puisque Socrate veut unifier la cité, ce n'est pas en la conduisant vers l'“un” qui est matériel qu'il en machine l'unité, mais vers l'“un” qui est final et qui est le Bien lui-même, par le moyen duquel et à partir duquel advient pour toutes choses l'unification » (362, 12-14).

La conclusion de Proclus sur ce point est donc la suivante :

Quand, par conséquent, <Aristote> dit que l'un détruit la cité, tandis que le bien de chaque chose préserve chaque chose, nous accuserons la première prémisse de considérer cet un-là, et non pas celui qui est rassembleur et cohésif pour la multiplicité, mais celui qui est matériel : celui-ci, en effet, est véritablement destructeur de la multiplicité et de la totalité, étant partie et non pas un tout, tandis que cet un-là préserve bien davantage le tout, étant cause de sympathie et de concorde (362.18-24).

L'expression « un numérique » ou un « quant au nombre », renvoyant à l'un qui est matière, n'est pas une pure invention de Proclus mais une extrapolation à partir de *Mét.*, Δ 1016 b 31-34⁶. Quoi qu'il en soit, on constate que l'unité finale ou l'unité comme Bien qui est cause de sympathie et de concorde ne répond aucunement à

6. ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμὸν ἔστιν ἓν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῷ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἶδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο.

l'objection principale d'Aristote qui, on l'a vu, récusant l'*oikeiopragia*, réclame non seulement la présence d'une diversité de fonctions dans la cité, mais la permutation réciproque de ces fonctions, seule capable d'un véritable *devenir autre*, d'une véritable *diversité*. La réponse de Proclus suppose au contraire qu'on maintienne la hiérarchie établie en se contentant de l'ordonner, chaque niveau demeurant où il se trouve, à une unité supérieure. En ce sens, c'est exactement le type de réponse qu'on a rencontré auparavant chez V. Cousin (*supra*, note 4) : « Platon ne prétend nullement supprimer la multiplicité dont parle Aristote, mais simplement l'ordonner – selon la hiérarchie même qu'impose la nature – dans une unité qui l'enferme ».

Cette conception du rapport de l'unité au tout va conditionner la réponse de Proclus à la problématique de l'autarcie. Pour Aristote, un individu sensible, une substance concrète, un *tode ti*, par exemple un homme, est *plus un* qu'une cité, laquelle est formée de plusieurs individus, mais *moins autarcique* qu'elle. À l'inverse, la cité est *moins une* mais *plus autarcique*. Bref, tout ce qui est *davantage un* n'est donc pas *davantage autosuffisant*.

Selon Proclus, l'usage du terme « un » est ici homonymique (cf. 363.2 ὁμωνυμίαν), car *matériellement*, la cité est à la fois *moins une* et *moins autarcique*, moins une, car elle contient plus d'individus, et moins autarcique, car elle a besoin de plus de choses : donc manque d'unité et manque d'autarcie marchent en fait de concert. Bien évidemment, Proclus peut arriver à ce résultat dans la mesure où autarcie ne signifie plus chez lui *suffire à ses besoins* mais *avoir besoin de moins de choses*. Or la cité a besoin de beaucoup de choses, donc elle est moins autarcique (« [...] ἥττον αὐταρκες· πλειόνων γὰρ δεῖ τῇ πόλει πρὸς <τὸ> εἶναι καὶ σώζεσθαι » 363. 7-8) ! Cet usage du terme autarcique contrevient bien sûr à son sens habituel grec, mais aussi à son sens aristotélicien (*Pol.* III, 9, 1280 b 34 ss. ; VII, 4, 1326 b 4 ss.) de même que platonicien (*Rép.* 369 B-C) ! Par contre, comme cause finale, poursuit Proclus, comme cela qui maintient (τὸ δὲ συνέχον 363, 13), la cité est à la fois plus une et plus autarcique, ce que confirme le *Phédon* (363, 20). D'où sa conclusion : « Il ne faut donc pas dire [comme Aristote (cf. 1261 b 6-15)] que la cité est davantage autarcique que chacun de ses nombreux membres et moins une » (364, 23-24).

S'agissant enfin de la possession collective de toutes choses par tous (femmes, enfants, biens), on se souvient qu'Aristote avait élevé de nombreuses difficultés (*Pol.* II, 1261 b 32-1262 b 35). Or ces défauts sont peut-être vrais, rétorque Proclus, mais dans une autre éducation que celle qui se pratique actuellement, les citoyens vivront justement à l'inverse de ce qui existe actuellement : « il faut qu'à l'inverse les citoyens bien formés choisissent les biens communs avant ce qui leur est propre » (368. 8-9).

Que retenir dans l'ensemble des réponses de Proclus ? On constate que les objections d'Aristote ne sont pas vraiment prises en compte et surtout, que le sens réel de ces critiques n'est pas compris ou considéré. Deux raisons possibles à cela, nous semble-t-il.

D'une part, l'argumentation d'Aristote est assez subtile pour ne pas dire cryptique, si bien que sa signification doit être déduite de l'ensemble du contexte. En d'autres termes, Aristote n'expose pas en toute clarté son point de vue, et cela

pour des raisons qu'il n'est pas facile d'identifier, lui qui dans bien d'autres cas est beaucoup plus explicite et direct⁷. Il eût en effet été facile pour lui de déclarer : « J'entends par multiplicité (*plèthos*) pour une cité, le fait qu'on entretienne en son sein des différences spécifiques par l'alternance des charges (comme on le pratique surtout en démocratie), chacun pouvant tour à tour commander et être commandé, la chose valant subsidiairement pour la pratique au choix de tel ou tel métier ». Or Aristote ne s'exprime pas de cette manière, même si c'est cela qu'implique finalement sa thèse.

D'autre part, il est clair que le dessein (*skopos*) de Proclus est de défendre coûte que coûte le point de vue de Platon, quitte à admettre sans broncher le communisme des femmes et des enfants, quitte à entériner, comme le notait Stalley, « an unashamedly organic view of the state »⁸.

En conséquence, il n'y a pas vraiment de *débat* ou de *discussion* avec Aristote, mais plutôt une réaffirmation sans condition des principes métaphysiques platoniciens appliqués au politique.

Principales sources secondaires

- ABBATE, M., *Proclo. Commento alla Repubblica di Platone (Dissertationi I, III-V, VII-XII, XIV-XV, XVII)*, Milan 2004 [trad. ital. de la *Dissertation XVII*, p. 314-329 et 421-427].
- ALLAN, D. J., « Individual and State in the *Ethics* and in the *Politics* », dans *La Politique d'Aristote, Entretiens sur l'Antiquité classique* (Fondation Hardt), t. XI, Vandœuvres-Genève 1965, p. 53-95.
- ARENDS, J. F. M., « Plato as a problem-solver. The unity of the πόλις as a key to the interpretation of Plato's *Republic* », dans E. N. OSTENFELD (dir.), *Essays on Plato's Republic*, Aarhus 1998, p. 38-41.
- BORNEMANN, E., « Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie », *Philologus* 33 (1924), p. 70-111 ; p. 113-158 et p. 234-257.
- CANTO-SPERBER, M., *Éthiques grecques*, Paris 2001, cf. « L'unité de l'État et les conditions du bonheur public », p. 277-304.
- GROTE, G., *Platon and the Other Companions of Sokrates* [réimpr. de l'édition de 1888], New York 1973.
- HALLIWELL, S., *Plato: Republic 5*, trad. S. HALLIWELL, Warminster 1993.
- HELMER, E., « D'une réciprocité à l'autre : la spécialisation des métiers et des fonctions comme principe d'unité politique dans la *République* de Platon », *Revista Archaï : Revista sobre as origens do pensamento ocidental* 16 (2016), p. 13-42.
- MAYHEW, R., « Aristotle on the extent of the communism in Plato's *Republic* », *Ancient Philosophy* 13 (1993), p. 313-321.
- , *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, New York-Oxford 1997.
- NARBONNE, J.-M., « Aristote et l'irréalisable utopie politique platonicienne », *Cahiers Verbatim, volume II, Utopies, fictions et satires politiques I. Cycle de conférences 2017 (Chaire Unesco d'études des fondements philosophiques de la justice et de la société*

7. Le fait est noté par R. MAYHEW, 1997 : « [Aristote] est souvent bref, obscur et incomplet. C'est sans doute là la plus forte critique qu'on puisse faire à *Pol.* II, 1-5 » (p. 2).

8. R. STALLEY, 1995, p. 129.

démocratique, en collaboration avec la Chaire de recherche du Canada en Antiquité Critique et Modernité Émergente), Québec 2017, p. 9-30.

—, « La naissance de l'antiplatonisme politique moderne : De Pauw et Condorcet », dans J.-M. NARBONNE et J. BOULAD-AYOUB (éd.), *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, Québec-Paris 2017, p. 1-24.

NUSSBAUM, M. C., « Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato », dans A. OKSENBURG RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley 1980, p. 395-406.

PEROLI, E., « Aristote et la métaphysique de la subjectivité. La valeur des individus et la critique du projet politique platonicien », *Revue Philosophique de Louvain* 113/1 (2015), p. 1-31.

ROMEYER-DHERBEY, G. « L'un et l'autre dans la cité d'Aristote », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 130/2 (2005), p. 191-202.

SAXONHOUSE, A. W., « Family, polity & unity: Aristotle on Socrates' community of wives », *Polity* 15/2 (1982), p. 202-219.

SIMPSON, P., « Aristotle's Criticisms of Socrates' Communism of Wives and Children », *Apeiron* 24 (1991), p. 99-113.

STALLEY, R. F. « Aristotle's Criticism of Plato's *Republic* », dans D. KEYT et F. D. MILLER Jr., *A Companion to Aristotle's politics*, Cambridge (Mass.) 1991, p. 182-199.

—, « The Unity of the State: Plato, Aristotle and Proclus », *The Journal for Ancient Greek Political Thought* 14 (1995), p. 129-149 (trad. angl. de la *Dissertation XVII* de Proclus contre Aristote [= Kroll II, 360.4-368.16]).

VEGETTI, M., *Platone, La Repubblica. Libro V, trad. e commento*, Naples 2000, cf. notamment l'étude de M. VEGETTI, « La critica aristotelica alla *Repubblica* nel secondo libro della *Politica*, il *Timeo* e le *Leggi* », p. 439-452.

VLASTOS, G., « A Theory of Social Justice in the polis in Plato's *Republic* », dans D. W. GRAHAM (éd.), *Studies in Greek philosophy*, Princeton 1995, p. 69-103.