

## Aristote, un fondateur méconnu

(9<sup>e</sup> séance : 23 novembre 2016)

Nous avons laissé en suspens, à la séance précédente, la question de savoir ce qui pouvait bien être naturel dans la justice politique, puisque chaque régime instaurait sa propre conception de ce qui est juste suivant son propre critère de participation au pouvoir politique. Le passage de l'*Éthique à Nicomaque* consacré à cette question concluait qu'il devait exister, dans chaque régime, une forme conforme à la nature et la meilleure, mais ne précisait pas comment elle était définie. C'est ce que nous allons découvrir maintenant dans la *Politique*, à partir de la comparaison entre les différents régimes.

### Communauté et cité

L'ouvrage commence par une justification de la naturalité de la cité<sup>1</sup>, à partir de l'évolution historique des regroupements humains. À ce propos, on pourrait se demander comment Aristote concilie l'évolution historique des civilisations avec la fixité de l'espèce humaine. Il se fonde sur une croyance ancienne, présente aussi chez Platon, selon laquelle la terre subit régulièrement un grand cataclysme (souvent un déluge) qui détruit tout, à l'exception de quelques individus, à partir desquels toute la culture doit être reconstruite. Cela explique pourquoi l'enquête historique (pratiquée avec des méthodes critiques depuis Hérodote) révèle une progression, à des stades inégaux selon les régions, de la taille des communautés humaines et de la complexité de leurs modes de vie et de leurs institutions. Qu'est-ce qui fait la spécificité de l'organisation en cités, c'est-à-dire de l'organisation politique, par rapport à des communautés d'une certaine ampleur et d'un certain degré de développement technique ? Un premier texte établit la différence entre une communauté humaine et une communauté dans une autre espèce animale :

1. La communauté de plusieurs villages est la cité achevée, atteignant désormais dans tous les domaines pour ainsi dire le seuil de l'autarcie, et apparue en vue du vivre mais existant en vue du bien vivre. C'est pourquoi toute cité existe par nature, puisque c'est le cas aussi des premières communautés. (...)

Il apparaît d'emblée que seule la cité dépasse la simple reproduction des conditions de la vie pour assurer la production d'une vie belle et bonne, conformément aux critères de la meilleure vie établis dans les *Éthiques*. Or, l'être humain est par nature porté à la vie sociale (la fin du passage l'exprime très clairement), de sorte qu'il est naturel qu'il se regroupe, et tout aussi naturel que ce regroupement aboutisse à un certain moment à une vie politique. Cela ne signifie pas que la cité doive nécessairement apparaître partout : des sociétés humaines peuvent en rester au stade social sans développer la forme politique, ou y venir beaucoup plus tard que les autres. En effet, pour Aristote, l'histoire ne suit pas un cours nécessaire, mais est ouverte aux décisions humaines à l'intérieur du cadre des possibilités naturelles de l'espèce.

Pourquoi l'homme est un animal politique plus que l'abeille ou tout animal grégaire, c'est clair du fait que, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain...

---

<sup>1</sup> Dans certaines traductions, « cité » (*polis*) est rendu par « État ». Il me semble qu'il vaut mieux éviter cette traduction car il n'y a pas d'équivalence entre la cité antique et l'État tel qu'il se construit à l'époque moderne : celui-ci est d'emblée institué comme un pouvoir séparé de la société, un ensemble d'institutions qui viennent s'imposer à elle et qui sont créées et régies par une certaine classe de personnes, non par l'ensemble des membres de cette société. La cité, au contraire, n'est pas considérée comme une instance supérieure à la société mais comme immanente à elle, même quand elle n'est pas démocratique.

Cette dernière expression, qui revient souvent sous la plume d'Aristote, exprime un type de finalisme qu'il est important de bien comprendre. Ce n'est pas le finalisme d'une intention ou d'une intelligence créatrice ; la nature n'est pas personnifiée, elle est seulement la force de développement interne aux organismes. Cependant, si chaque organisme se développe muni de certains organes, c'est parce qu'il a besoin des fonctions de ces organes, et non l'inverse : ce n'est pas parce qu'il se trouve par hasard muni de ces organes qu'il en exerce les fonctions. En l'absence d'une explication par la sélection des individus bien adaptés, Aristote veut rendre compte du fait que chaque espèce possède tout ce qui est nécessaire pour son propre mode de subsistance (prédateur ou herbivore, etc.) et que chaque organe est en accord avec tous les autres de telle sorte que l'ensemble de l'organisme est efficace et durable ; ce sont donc les fonctions qui commandent les organes nécessaires, non pas comme si elles existaient avant l'existence des organes (puisqu'on est dans le cadre d'une existence éternelle des espèces) mais au sens d'un principe permanent de justification. Autrement dit encore, si un animal possède un certain organe, c'est que celui-ci lui est utile pour son mode de vie, et l'on ne voit nulle part d'organe qui ne sert à rien : « ne fait rien en vain » signifie « ne fait rien d'inutile » (la théorie de l'évolution rejoint Aristote sur ce point seulement, en montrant que les organes qui ne sont plus utilisés ont tendance à disparaître de l'espèce).

or seul des animaux l'homme possède la parole : la voix exprime la douleur et le plaisir, et c'est pourquoi elle appartient aussi aux autres animaux, car leur nature s'étend jusqu'au point d'éprouver douleur et plaisir et de se les communiquer entre eux ; mais la parole sert aussi à exprimer l'utile et le nuisible, et de ce fait le juste et l'injuste, car c'est là ce qui est propre à l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à éprouver le bien et le mal, le juste et l'injuste etc., et c'est la communication de ceux-ci qui produit la maisonnée et la cité.

Il est clair ici que tant la communauté primitive que la cité ont besoin de la justice et qu'il s'agit là d'une caractéristique du groupe humain mais pas encore de la politique. Il y a en effet, nous l'avons vu dans les *Éthiques*, un type de justice qui régit les relations intra-familiales et même toute relation interpersonnelle. Nous savons bien également, grâce aux études anthropologiques, que dans toute société humaine le partage entre bien et mal, permis et interdit, juste et injuste, est clairement défini, soit par décision explicite et convenue (c'est la forme la plus rare) soit implicitement, par des justifications mythologiques ou théologiques.

(...) Que donc la cité est antérieure par nature à l'individu, c'est clair, car si l'individu ne se suffit pas à lui-même quand il est séparé, il se trouve dans la même situation que les autres parties par rapport au tout, et celui qui n'est pas capable de vivre en communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même ne fait pas partie d'une cité, mais il est ou une bête sauvage ou un dieu. (*Politique*, I, 3, 1252b27-1253a29).

La théorie aristotélicienne du tout et de la partie distingue, d'une part, des ensembles d'éléments identiques, où les parties peuvent exister séparées avant d'être rassemblées en un tout (comme un tas de graviers) et, d'autre part, des ensembles organisés où chaque partie joue un rôle précis en synergie avec les autres ; dans ce cas, la partie n'existe pas d'abord à l'état séparé, par exemple les parties d'un corps vivant, mais parties et tout se développent ensemble et les parties sont définies en fonction de leur rôle dans le tout. Un individu humain est une telle partie par rapport à sa communauté, car il ne peut exister à l'état d'élément séparé qui pourrait ou non s'inscrire dans un ensemble, et il ne peut acquérir les fonctions propres à l'humain sans les relations avec les autres membres d'une communauté. C'est pourquoi, la cité est antérieure à l'individu qui en est membre, non certes chronologiquement, mais au sens définitionnel, car l'individu est défini comme membre d'une certaine communauté.

## Économie et esclavage

Aristote examine d'abord les conditions du simple vivre, c'est-à-dire l'économie domestique, ce qui lui donne l'occasion d'opposer les formes naturelles d'acquisition et de production et les abus artificiels de la « chrématistique », l'accumulation des biens au-delà du besoin et aux dépens des autres (nous en avons parcouru les grandes lignes à la séance précédente). C'est dans ce cadre qu'il consacre plusieurs chapitres à la question de l'esclavage, d'abord pour préciser son rôle dans l'économie, et ensuite pour en justifier une seule forme par opposition à toutes les autres. D'abord donc, l'esclave, de même que tout exécutant et subordonné, accomplit les tâches nécessaires, qui sont coordonnées, supervisées et commandées par ceux qui conçoivent l'ensemble des moyens en vue d'une fin :

2. Parmi les instruments, les uns sont inanimés, les autres animés (par exemple, pour le pilote, le gouvernail est un instrument inanimé et la vigie un animé, car le subordonné est de l'ordre des instruments pour les techniques) ; de même, l'objet possédé est un instrument pour la vie et la possession est un ensemble d'instruments, et l'esclave est un objet possédé animé, et tout subordonné est une sorte d'instrument qui précède les instruments. En effet, si chacun des instruments pouvait, sur ordre ou par perception, accomplir son œuvre propre, et si, comme les statues légendaires de Dédale ou les trépieds d'Héphaïstos qui, d'après le poète, entraînent spontanément dans l'assemblée des dieux, si de même les navettes tissaient et les cithares jouaient toutes seules, il n'y aurait aucun besoin ni de subordonnés pour les maîtres d'œuvres ni d'esclaves pour les maîtres de maison. (*Politique*, I, 4, 1253b27-1254a1).

Considérer un être humain comme un instrument, un outil ou un moyen n'entraîne pas nécessairement une réification ; la distinction entre « animé » et « inanimé », c'est-à-dire « vivant » et « non vivant » évite de faire de l'outil vivant un simple rouage d'une machine (ce qui sera plutôt le propre de la civilisation industrielle). La différence entre l'esclave et l'employé libre ne se situe pas dans la relation d'utilisation, qu'ils partagent tous les deux, mais seulement dans le fait d'être ou non une propriété : c'est bien là la spécificité de la condition d'esclave, de pouvoir être acheté et vendu, et de ne pas avoir le droit de changer d'employeur. En revanche, les deux statuts sont à nouveau indifférents quant à la nécessité, en l'absence de toute automatisation, d'accomplir de nombreuses tâches répétitives, subalternes, éventuellement pénibles, sans initiative ni intelligence. Cette équivalence nous permet d'ailleurs de conclure que rien, dans ce passage, ne justifie encore l'esclavage plutôt que le salariat. Nous pouvons certes interroger l'affirmation, présentée comme évidente, qu'il faut des personnes différentes pour, d'un côté, concevoir, avoir la vision d'ensemble, coordonner les diverses tâches et les commander, et d'autre part, exécuter chacun sa partie du travail. Pour mettre fin à cette différence hiérarchique, il faudrait que tous les participants à un travail aient la même vision d'ensemble, conçoivent ensemble ce qu'il y a à faire et se répartissent volontairement l'exécution de ce qu'ils ont décidé. C'est ce qu'on appelle l'autogestion, et elle a été expérimentée sous diverses formes depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, mais elle reste encore extrêmement minoritaire dans le système économique actuel.

À partir de plusieurs chapitres, j'ai reconstitué les articulations principales du raisonnement par lequel Aristote défend la thèse que seul est juste l'esclavage fondé sur des particularités individuelles de naissance, qui font que certains individus ne sont pas capables d'avoir la vue d'ensemble, la conception de ce qu'il faut faire, et le choix correct des moyens pour arriver à leurs fins.

3. Celui qui peut prévoir grâce à sa pensée est commandant par nature et maître de maison par nature, tandis que celui qui peut faire des efforts par le corps est commandé et esclave par nature ; c'est pourquoi le maître et l'esclave ont le même intérêt. (...) Cependant, certains disent que l'esclavage est contre nature, car c'est par la loi que l'un est esclave et l'autre libre, mais ils ne diffèrent en rien par nature ; par suite, ce n'est pas juste puisque c'est par violence. (...) Existe-t-il quelqu'un qui soit tel par nature ou non, et est-il profitable et juste pour quelqu'un d'être esclave ou non, c'est ce qu'il faut maintenant examiner. Ceux qui

sont aussi éloignés que l'âme l'est du corps et l'homme de la bête sauvage (et c'est le cas de ceux dont la seule activité est l'usage du corps, et dont c'est là le meilleur qu'ils puissent tirer d'eux-mêmes), ceux-là sont esclaves par nature, et pour eux il vaut mieux être commandés de ce type de commandement. En effet, est esclave par nature celui qui est capable d'appartenir à un autre (et c'est pourquoi il lui appartient), et celui qui a part à la raison dans la mesure où il la perçoit mais ne la possède pas. (...) Cependant, ceux qui disent le contraire ont aussi raison d'une certaine façon, ce n'est pas difficile à voir. En effet, l'esclavage et l'esclave s'entendent de deux façons. Il existe un esclave par la loi, car la loi est un accord sur le fait que ce qui est vaincu à la guerre appartient au vainqueur. (...) Que donc la contestation a une certaine raison et que ce n'est pas toujours par nature que les uns sont esclaves et les autres libres, c'est clair, et aussi que chez certains la distinction existe, et que pour eux il est avantageux et juste que l'un soit esclave et l'autre maître, et que l'un doit être commandé et l'autre commander selon le commandement qui leur est naturel, c'est-à-dire le commandement domestique. Mais si la distinction est mal faite, alors c'est dommageable pour les deux, car la même chose est utile pour la partie et pour le tout, pour le corps et pour l'âme, or l'esclave est une sorte de partie du maître, au sens d'une partie animée et séparée ; c'est pourquoi, il y a intérêt commun et amitié réciproque pour un esclave et un maître qui sont estimés tels par nature, mais pour ceux qui ne le sont pas de cette façon, mais par la loi et la violence, c'est tout le contraire. (*Politique*, I, 2, 1252a31-34 ; 3, 1253b20-23 ; 5, 1254b17- 6, 1255a3-7, b4-15).

À l'époque d'Aristote, l'esclavage pour dettes était aboli depuis longtemps (depuis Solon à Athènes) ; on était esclave soit en naissant d'une esclave, soit par prise de guerre ou de piraterie. Les esclaves étaient surtout affectés aux tâches domestiques (nettoyage, cuisine, culture du champ familial,...), parfois plus intéressantes (musique, gestion et comptabilité du domaine,...). Il y avait aussi des esclaves de la cité, qui exécutaient les travaux liés aux charges publiques (voir ci-dessous) et parfois des travaux plus lourds selon les cités : par exemple, à Sparte, les champs sont collectifs et cultivés par les hilotes (ethnie réduite à la servitude au moment de la conquête du territoire par les Grecs) ; à Athènes, les mines d'argent sont attribuées chaque année en fermage à un administrateur privé qui y fait travailler des esclaves publics. Il n'y avait pas de droit de vie ou de mort sur les esclaves, même si le meurtre de l'un d'eux était puni moins sévèrement que celui d'un homme libre. Il n'y avait en général pas non plus de mauvais traitements, surtout dans le cadre domestique, où l'on vivait en commun et où les relations pouvaient être familières (la relation entre un maître et son esclave impertinent est un ressort permanent de la comédie antique, d'une façon tout à fait semblable à la relation entre maître et valet dans les comédies de Molière). L'affranchissement était une pratique courante en reconnaissance pour avoir bien servi, en particulier par testament lors de la mort du maître.

La distinction entre esclave et employé libre réside donc uniquement, pour Aristote, dans le fait que le second est capable de mener correctement par lui-même sa vie privée tandis que l'esclave est jugé incapable même de gérer convenablement ses propres affaires (on peut penser à des gens qui sont incapables de gérer leur budget, d'estimer s'ils seront en mesure de rembourser des dettes, etc.). Cependant, il ne se pose pas ici la question de savoir si cette déficience est vraiment naturelle ou si elle aurait pu être évitée par une éducation, une formation, un environnement meilleurs — mais on peut supposer, d'après ses indications sur le développement des facultés dans les *Éthiques*, que les potentiels naturels peuvent être tels, en effet, que la formation ne puisse les corriger tout à fait.

En conséquence de tout cela, la question qu'on souhaiterait poser à Aristote est : croit-il vraiment qu'il existe suffisamment de personnes aussi peu pourvues de qualités pour qu'on puisse les affecter à tous les postes qu'on leur réservait ? Maintenant encore nous sommes incapables de répondre à cette question, puisque jamais encore n'ont été mis en œuvre tous les moyens pour réaliser au mieux les potentiels de chacun. Par ailleurs, on peut se demander si, en affranchissant lui-même plusieurs de ses esclaves dans son testament (ce dont nous avons une

attestation assez sûre), il ne contredisait pas sa théorie par sa propre pratique. En effet, s'ils méritaient d'être affranchis, c'est qu'ils n'étaient pas naturellement faits pour être esclaves, et alors pourquoi les utilisait-il comme tels jusque là ? Mais il faut répondre sans doute qu'il était bien obligé de s'adapter à la situation réelle de l'époque, dans laquelle certains esclaves, selon sa conception de la justice, n'auraient pas dû l'être et certains hommes libres l'auraient dû, or il n'avait pas le choix d'acheter ceux-ci plutôt que ceux-là.

## But de la politique et régime le plus juste

Après ces précisions concernant les relations domestiques, Aristote retourne à la définition de ce qui est propre à la relation politique (c'est-à-dire à la cité) par rapport aux autres communautés humaines :

4. Il est manifeste que la cité n'est pas seulement le partage d'un lieu, en vue d'empêcher les injustices réciproques et de garantir les échanges<sup>2</sup>. Tout cela est nécessaire pour qu'il y ait cité, mais ne suffit pas, car la cité est un partage du bien vivre entre les familles et les lignages, en vue d'une vie complète et autarcique. (...) Il faut donc poser que la communauté politique est en vue des belles actions et non du simple vivre ensemble.

Ce que recouvrent le bien vivre et la vie complète est considéré ici comme bien connu, et de fait Aristote l'a suffisamment défini dans les *Éthiques* : il s'agit de la vie où s'exercent les facultés humaines les plus élevées, c'est-à-dire les activités intellectuelles et, dans le champ pratique, les grandes réalisations civiques telles que l'établissement des institutions les plus justes, les exploits sportifs et artistiques publics (temples, statues, représentations théâtrales, ...). Hannah Arendt rappellera cette distinction quand elle cherchera à remettre l'économie à sa place subalterne, et à libérer les humains de la prépondérance du travail relevant de la seule reproduction biologique pour les inciter à retrouver des activités plus élevées.

C'est pourquoi, ceux qui contribuent davantage à cette communauté reçoivent davantage de la cité que ceux qui leur sont égaux ou supérieurs en liberté ou en naissance mais inégaux en qualité politique, ou que ceux qui les dépassent en richesse mais sont inférieurs en qualité. On voit donc par là que ceux qui se disputent à propos des constitutions ne parlent que d'une partie de la justice. (*Politique*, III, 9, 1280b29-1281a10).

Ici se trouve la réponse à la question du juste politique au sens absolu et non au sens de chaque régime (ce dernier étant dit ici « partiel »). Il est en effet un critère qui dépasse les critères relatifs aux constitutions (liberté pour la démocratie, richesse ou lignage pour l'oligarchie), et c'est le critère de la qualité (ou vertu) politique. Ceux qui sont égaux sur ce point ont un droit naturel à davantage de responsabilités et d'honneurs politiques. Quelle sont exactement ces qualités politiques, nous le découvrirons bientôt. Mais il faut d'abord décrire les pouvoirs politiques existant à l'époque et les types de responsabilités confiées aux citoyens, pour bien se rendre compte des capacités nécessaires pour les mener au mieux.

Aristote distingue trois pouvoirs politiques : le délibératif, l'archontat et le judiciaire. Le délibératif n'est pas seulement législatif ; il fait les lois, mais il délibère aussi sur les événements qui se présentent et qui demandent une décision commune, émise par décret. C'est le pouvoir de l'Assemblée des citoyens (à Athènes, l'*ekklesia*). Les tribunaux ne sont jamais professionnels, mais toujours populaires et en général composés d'un grand nombre de citoyens (plusieurs centaines pour certains jugements). L'archontat (du verbe *archein* : commander) est l'ensemble des charges, non pas strictement exécutives, mais que l'assemblée accorde pour un mandat court (généralement un an), soit par tirage au sort, soit par élection. Ces charges sont, par exemple : l'entretien de la voirie, l'entretien

---

<sup>2</sup> Remarquons que ces deux caractéristiques sont exactement celles qui suffisent à la définition libérale de l'État moderne.

des bâtiments publics et religieux, la surveillance des sources, les finances publiques, la surveillance des marchés (contrôle des prix et des mesures), l'organisation des concours sportifs et de théâtre, des processions ; enfin, les stratégies et commandements militaires subalternes, qui sont des charges électives même en démocratie. Quel que soit le régime, les archontes (ou leur équivalent sous une autre appellation) doivent toujours, à leur sortie de charge, rendre des comptes devant l'assemblée qui les a désignés, et peuvent être sanctionnés s'ils n'ont pas effectué correctement leur mandat.

En dépit de la grande variété des constitutions, Aristote peut donner une définition du citoyen qui soit valable dans toutes :

5. Celui qui a la possibilité de participer au pouvoir délibératif et judiciaire, celui-là nous disons qu'il est citoyen de cette cité. (*Politique*, III, 1, 1275b18-20).

En effet, les pouvoirs délibératif et judiciaire sont détenus par l'ensemble des citoyens, en permanence pour l'Assemblée et alternativement par tirage au sort pour les tribunaux. Ce qui varie, c'est le nombre des personnes qu'on peut appeler des citoyens, le plus large étant, en démocratie, l'ensemble des natifs mâles adultes, les autres régimes introduisant des restrictions censitaires ou de lignage. Quant à ceux qui n'ont pas accès à ces pouvoirs, il ne faut pas les appeler citoyens mais seulement habitants de la cité.

Quelle est la meilleure constitution aux yeux d'Aristote ? Pour l'établir, il commence par reprendre la distinction platonicienne entre régimes corrects et régimes déviés, mais sans adopter pour les distinguer le critère de régner suivant la loi ou suivant l'arbitraire des dirigeants. Il lui semble, en effet, que, d'une part, la loi est nécessairement générale et doit être complétée par des appréciations en fonction des situations, et d'autre part, dans un régime mauvais les lois sont mauvaises, de sorte qu'il ne suffit pas de les respecter pour faire un régime correct. Il remplace ce critère par celui de gouverner dans l'intérêt de tous ou dans l'intérêt des seuls dirigeants. Ensuite, dans chacune des deux sortes, les constitutions sont distinguées par le nombre des citoyens effectifs. Cela donne :

	<u>constitutions correctes</u>	<u>constitutions déviées</u>
(un seul)	royauté	tyrannie
(un nombre restreint)	aristocratie	oligarchie
(un grand nombre)	<i>politeia</i>	démocratie

La *politeia* est un régime nommé du même nom que la constitution en général. On le traduit parfois par « république », mais ce n'est pas exact puisque ses institutions ne correspondent ni à celles de la république antique (romaine) ni à celles de la république moderne. Le mieux serait de l'appeler « régime citoyen ». Il est composé le plus souvent d'une population majoritaire de petits agriculteurs propriétaires de lopins à peu près égaux, d'un revenu suffisant pour posséder leur armement et constituer eux-mêmes l'armée de leur cité. Étant de condition à peu près égale et attachés à la sauvegarde de leur territoire, ils ont tout intérêt à décider en commun des mesures qui seront les meilleures pour tous. Ils se caractérisent aussi par leurs grandes qualités morales. L'ensemble de ces caractéristiques évoquent la cité prônée par Rousseau dans *Le Contrat social*.

À l'opposé de cela, la démocratie est rangée parmi les constitutions déviées en tant que privilégiant uniquement une majorité de pauvres au détriment des autres classes. N'est-ce pas cependant contradictoire avec le fait que tous sont citoyens quelle que soit leur classe sociale ? La justification de ce classement vient du fait que la démocratie peut revêtir plusieurs formes et que, si la première forme est caractérisée par l'égalité de tous, en revanche la dernière forme (au sens de la plus mauvaise) reflète la situation réelle à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle, où les pauvres exerçaient le pouvoir contre les autres. Comment en était-on arrivé là ? Aristote mentionne deux évolutions qui furent déterminantes dans la voie de cette dégénérescence. D'abord, Périclès, qui exerça en tant que stratège une grande influence sur les décisions de l'assemblée athénienne dans la deuxième moitié du Ve siècle, avait fait établir une rémunération pour la participation aux assemblées et aux tribunaux, afin de

dédommager les paysans vivant loin de la ville, qui perdaient deux ou trois jours de travail à chaque déplacement. Cette rémunération devint la principale source de revenus d'une certaine population qui n'avait que sa force de travail à vendre pour assurer sa subsistance. En même temps, l'Assemblée se mit à multiplier les décrets ordonnant des mesures ponctuelles, en particulier la confiscation des biens des riches en vertu de dénonciations de toutes sortes, attisées par les démagogues. Devant la multiplication des sessions de l'Assemblée et des tribunaux, seuls ceux qui n'avaient rien d'autre à faire pouvaient assister à toutes, de sorte qu'eux seuls avaient le pouvoir effectif et la majorité, qu'ils exerçaient aux dépens des classes possédantes.

Cependant, si l'on comprend que cette dernière forme est une constitution déviée, il faut tenir compte aussi des autres formes de la démocratie, qui ne possèdent pas cette déviation dans leurs principes. C'est pourquoi, pour justifier son classement, Aristote ajoute comme condition supplémentaire pour être une constitution correcte, l'exigence que ceux qui sont citoyens soient aussi ceux qui possèdent davantage les qualités politiques, à la fois intellectuelles et morales.

Nous verrons la fois prochaine à quelles conditions on peut réaliser cette exigence.