

## LES FORMES POLITIQUES DE LA PLEONEXÍA CHEZ ARISTOTE

NB à l'attention du lecteur – On ne trouvera pas ici un « article » en bonne et due forme, mais les textes fondamentaux d'Aristote sur la pleonexía, et deux remarques interprétatives accompagnant cette lecture :

- Dans les *Politiques*, Aristote distingue entre plusieurs formes de pleonexía, et il confère à cette tendance de l'humain un visage social : les oligarques ou les notables en sont désormais les figures privilégiées.
- En outre, l'usage de ce terme montre que le Stagirite entend la pleonexía en deux sens : soit comme processus (« tendance à avoir plus »), soit comme acte ou fait d'avoir plus, auquel cas la pleonexía désigne le « privilège ». En ce sens, un usage légitime et mesuré, non contradictoire avec l'égalité réciproque, en est pensable. Ce sont ces deux pistes, ainsi que leur compatibilité, qu'il s'agira ici d'explorer.

### I. La définition canonique de la *pleonexía* chez Aristote : désir et injustice

I. 1. De la *pleonexía* chez Aristote, on retient bien souvent la définition canonique qui en est donnée dans l'*Éthique à Nicomaque*. Dans cet ouvrage, le philosophe fait de cette tendance humaine à « avoir plus », une injustice au sens du « manquement à l'égalité ». Rompant inéluctablement les relations politiques et l'harmonie civique, la *pleonexía* apparaît ainsi comme une violation de la justice « distributive »<sup>1</sup>.

➤➤ *Éthique à Nicomaque*, V, 2, 1129a31-b10, trad. J. Tricot, légèrement modifiée :

εἰλήφθω δὴ ὁ ἄδικος ποσαχῶς λέγεται. δοκεῖ δὴ ὁ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄνισος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ [ὁ] δίκαιος ἔσται ὁ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος. τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον.

ἐπεὶ δὲ πλεονέκτης ὁ ἄδικος, περὶ τὰγαθὰ ἔσται, οὐ πάντα, ἀλλὰ περὶ ὅσα εὐτυχία καὶ ἀτυχία, ἃ ἔστι μὲν ἀπλῶς ἀεὶ ἀγαθὰ, τινὶ δ' οὐκ ἀεὶ. οἱ δ' ἄνθρωποι ταῦτα

---

<sup>1</sup> La justice distributive renvoie au principe de l'égalité géométrique ou proportionnelle, et constitue, avec la justice correctrice, une espèce de ce qu'Aristote nomme « justice particulière », laquelle correspond à la justice entendue comme « égalité ». La justice particulière se distingue de la justice universelle, qui définit le juste comme « légalité ». Voir *Éthique à Nicomaque*, Livre V, en particulier Chapitres 5, 1130b30-35.

εὔχονται καὶ διώκουσιν· δεῖ δ' οὐ, ἀλλ' εὔχεσθαι μὲν τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ καὶ αὐτοῖς ἀγαθὰ εἶναι, αἰρεῖσθαι δὲ τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ.

ὁ δ' ἄδικος οὐκ ἀεὶ τὸ πλεόν αἰρεῖται, ἀλλὰ καὶ τὸ ἔλαττον ἐπὶ τῶν ἀπλῶς κακῶν· ἀλλ' ὅτι δοκεῖ καὶ τὸ μείον κακὸν ἀγαθὸν πως εἶναι, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἐστὶν ἡ πλεονεξία, διὰ τοῦτο δοκεῖ πλεονέκτης εἶναι. ἔστι δ' ἄνισος· τοῦτο γὰρ περιέχει καὶ κοινόν.

« Comprendons donc en combien de sens se dit l'homme injuste. On considère généralement comme étant injuste à la fois [1] celui qui viole la loi, [2] celui qui prend plus que son dû, [3] c'est-à-dire celui qui manque à l'égalité, de sorte que de toute évidence l'homme juste sera à la fois [1'] celui qui observe la loi et [3'] celui qui respecte l'égalité, et l'injuste ce qui est contraire à la loi [1] et ce qui manque à l'égalité [3]. [2] Et puisque l'homme injuste est celui qui prend au-delà de son dû, il sera injuste en ce qui a rapport aux biens, non pas tous les biens mais seulement ceux qui intéressent prospérité ou adversité, et qui, tout en étant toujours des biens au sens absolu, ne le sont pas toujours pour une personne déterminée. Ce sont cependant ces biens-là que les hommes demandent dans leurs prières et poursuivent, quoiqu'ils ne fussent pas le faire, mais au contraire prier que les biens au sens absolu soient aussi des biens pour eux, et choisir les biens qui sont des biens pour eux. Mais l'homme injuste ne choisit pas toujours plus, il choisit aussi moins dans le cas des choses qui sont mauvaises au sens absolu ; néanmoins, du fait que le mal moins mauvais semble être en un certain sens un bien, et que l'avidité a le bien pour objet, pour cette raison l'homme injuste semble être un homme qui prend plus que son dû. Il manque aussi à l'égalité, car l'inégalité est une notion qui enveloppe les deux choses à la fois et leur est commune ».

Cette définition est complexe, car Aristote commence par distinguer trois types d'homme injuste : celui qui viole la loi, celui qui prend plus que son dû et, enfin, celui qui manque à l'égalité. Puis il n'en retient que deux : ce qui est contraire à la loi / ce qui est contraire à l'égalité, traitant à part de la *pleonexia*, dont on comprend finalement qu'elle constitue une forme d'injustice, au sens du manquement ou du refus d'égalité. Pour davantage de clarté, c'est ainsi que nous avons proposé d'attribuer au second καὶ (l. 1 de notre extrait) une valeur explétive.

Trois éléments peuvent être retenus de cette définition. (1) En premier lieu, *pleion ekhein*, c'est vouloir plus de droits ou plus d'avantages qu'on n'en mérite effectivement. Autrement dit, c'est revendiquer pour soi-même une supériorité et une inégalité de manière indue, ce qui revient à confondre la partie et le tout : lorsque je veux *plus* que ma part, je fais de cette part qui

---

Esther ROGAN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

est mienne, un absolu. Or, pour que je puisse avoir plus, il faut nécessairement que je retire aux autres ce qu'ils ont, ce qui fait de la *pleonexia* une usurpation, un coup de force, une transgression<sup>2</sup>. (2) De plus, *pleonektēō*, c'est revendiquer *pour soi-même* tous les avantages possibles et laisser *aux autres* tous les devoirs et toutes les charges que l'on ne veut pas supporter : « avoir plus » – sous-entendu *de biens* – se dit donc toujours relativement ou comparativement à un « avoir moins » – sous-entendu *de maux*. *Pleonektēō* revient ainsi à viser son propre avantage, son avantage particulier, au détriment de l'avantage commun. (3) Enfin, c'est du point de vue de la fin qu'elle vise que la *pleonexia* constitue une injustice. Comme le remarque Aristote, cette dernière se rapporte aux biens extérieurs à l'âme, c'est-à-dire aux richesses (*khrēmata*), d'une part, ce qui lie la *pleonexia* à l'appât du gain (*kérdos*, *kerdaínō*), ainsi qu'au goût des honneurs (*timé*) d'autre part<sup>3</sup>. S'attachant à une vie de plaisir ou d'honneurs, la *pleonexia* se lie donc au bien apparent, plutôt qu'au bien réel : c'est pourquoi elle ne saurait produire le bonheur véritable<sup>4</sup>.

I. 2. Cette définition semble trouver un écho direct au Livre II des *Politiques*. Au Chapitre 7, en effet, Aristote critique la solution proposée par Phaléas de Chalcédoine<sup>5</sup> afin de faire cesser la *stásis*, ici synonyme

---

<sup>2</sup> J. SHKLAR, *The faces of injustice*, New Haven: Yale University Press, 1990, p. 28.

<sup>3</sup> Voir *Politiques*, II, 7, 1266b37 : *pleonektēō* s'associe à l'appât du gain et au goût des honneurs. Parfois, elle ne s'associe qu'à l'un des deux termes. Sur l'extension de l'objet de la *pleonexia* chez Aristote, voir R. BALOT, « Aristotle's Critique of Phaleas : Justice, Equality, and Pleonexia », *Hermès*, 2001, vol. 129, n°1, p. 32-44, en particulier p. 38 ; *Id.*, *Greed and injustice in classical Athens*, Princeton University Press, 2001, p. 33.

<sup>4</sup> Dans le Livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote a récusé les critères du plaisir, des honneurs et des richesses dans sa définition du bonheur ou du souverain bien. Ce dernier est indissociable de la vertu, définie comme exercice de la partie rationnelle de l'âme, et qui constitue, non pas un bien extérieur, ou un simple agrément, mais une véritable disposition interne du sujet.

<sup>5</sup> On sait très peu de choses de Phaléas de Chalcédoine, sinon qu'il est un contemporain de Platon (peut-être légèrement antérieur à ce dernier) et qu'il fait partie des penseurs utopistes, qui fleurirent à cette époque. À l'instar d'Hippodamos de Milet, qui sera évoqué au chapitre suivant (*Pol.*, II, 8), Phaléas n'imaginait guère d'autre solution aux problèmes

d'injustice. Quand ce dernier prônait l'égalisation des propriétés et des fortunes, le Stagirite souligne quant à lui l'insuffisance radicale d'une telle réforme qui, à ses yeux, ne résoudrait strictement rien.

Après avoir pointé du doigt l'imprécision, puis l'insuffisance de sa réforme, Aristote s'en prend à la solution de Phaléas en son principe même :

➤➤ *Politiques*, II, 7, 1267a35-b8

ἔτι δ' ἡ πονηρία τῶν ἀνθρώπων ἄπληστον, καὶ τὸ πρῶτον μὲν ἰκανὸν διωβελία μόνον, ὅταν δ' ἤδη τοῦτ' ἢ πάτριον, ἀεὶ δέονται τοῦ πλείονος, ἕως εἰς ἄπειρον ἔλθωσιν. ἄπειρος γὰρ ἡ τῆς ἐπιθυμίας φύσις, ἧς πρὸς τὴν ἀναπλήρωσιν οἱ πολλοὶ ζῶσιν. τῶν οὖν τοιούτων ἀρχή, μᾶλλον τοῦ τὰς οὐσίας ὁμαλίζειν, τὸ τοὺς μὲν ἐπιεικεῖς τῇ φύσει τοιούτους παρασκευάζειν ὥστε μὴ βούλεσθαι πλεονεκεῖν, τοὺς δὲ φαύλους ὥστε μὴ δύνασθαι· τοῦτο δ' ἐστίν, ἂν ἦττους τε ᾧσι καὶ μὴ ἀδικῶνται.

« De plus la perversité des hommes est sans limite, et si tout d'abord deux oboles suffisent, par la suite, lorsque cette pratique est devenue une coutume, on a toujours besoin de plus, ainsi à l'infini. Car la nature du désir est <d'être> infini, et c'est à le combler que la plupart des gens passent leur vie. [20] Un <bon> principe, en ces matières, c'est, plutôt que d'égaliser les fortunes, de prendre, concernant les citoyens qui sont naturellement honnêtes gens, des dispositions pour qu'ils ne veuillent pas avoir plus <que leur part>, et, concernant les méchants, <des dispositions> pour qu'ils ne le puissent pas, et il en sera ainsi s'ils sont inférieurs tout en n'étant pas traités injustement ».

Comme le remarquent W.-L. Newman, T. J. Saunders et R. Balot<sup>6</sup>, il convient d'attribuer à *tōn anthrōpōn* un sens restreint : ce terme ne désigne pas ici l'ensemble des hommes, mais fait référence aux classes inférieures seulement, c'est-à-dire à ceux qui ne possèdent rien en propre. Deux éléments en attestent. Premièrement, l'expression (*hoi polloi*), qui sera employée quelques lignes plus bas, comme un synonyme de *tōn anthrōpōn*, renvoie à la masse, en tant qu'elle s'oppose aux gens distingués ; ainsi entendue, elle ne détient aucune qualité en propre. Deuxièmement, le terme

---

posés par le vivre-ensemble, que celle d'une réforme radicale de la société : Phaléas préconisait l'égalisation des propriétés et des fortunes.

<sup>6</sup> W.-L. NEWMAN, *Op. cit.*, Volume 2, p. 292 ; T. J. SAUNDERS, *Op. cit.*, p. 139 ; R. BALOT, « Aristotle's critique of Phaleas : Justice, equality, and pleonexia », *Op. cit.*, note 32, p. 140.

---

Esther ROGAN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés

de vice (*è ponēria*)<sup>7</sup>, ne désigne pas tant le vice en général, que l'ignorance et la méchanceté qui s'attachent à une condition pauvre. Autrement dit, la *πονηρία* constitue une caractéristique essentielle du peuple<sup>8</sup>.

Si l'on donnait à ceux qui n'ont pas (c'est-à-dire à la majorité), ils en voudraient toujours plus. Pourquoi ? Car la majorité est *qualitativement* définie par son vice et par sa malhonnêteté. Et cette définition qualitative vient elle-même de la prédominance, chez la plupart, du principe irrationnel ou du désir (*è epithumia*), par nature insatiable. Remarquons toutefois que cette prédominance du désir n'est pas innée. Elle est plutôt le fruit de mauvaises habitudes, comme en atteste la référence à cette coutume datant du temps de Périclès, qui consistait à donner deux oboles aux citoyens pauvres, afin de leur permettre de se rendre au théâtre. Or, cette coutume semble avoir une valeur fondatrice, en ce qu'elle fait passer la masse du besoin (par essence limité, car rivié à la survie) au désir illimité. Par conséquent, si on lui donnait quoi que ce soit, cette dernière ne s'arrêterait pas à ce qu'elle a : car tout se passe comme si le fait même d'« avoir » engendrait ici un désir : celui d'avoir *plus*.

L'injustice apparaît ainsi comme étant la manifestation unique de cette tendance à l'excès qui semble définir tout homme, *en tant que, et dans la mesure où* il est doué d'un désir insatiable.

---

<sup>7</sup> L'association *ή στάσις / ή πονηρία* était déjà présente chez Platon. Voir notamment *Sophiste*, 228b8 : « Si donc nous disons que la méchanceté (*πονηρίαν*) est une discorde (*στάσις*) et une maladie de l'âme (*καί νόσον τής ψυχής*), nous parlerons correctement », traduction E. Chambry, revue et modifiée. *Στάσις ἄρα καί νόσον τής ψυχής πονηρίαν λέγοντες ὀρθῶς ἐροῦμεν*.

<sup>8</sup> C'est ce dont atteste le traité oligarchique attribué à Xénophon, dans lequel l'auteur détermine le peuple (*δῆμος*) par sa pauvreté matérielle, et surtout morale : le terme de *πονηρία* figure ainsi aux côtés de ceux d'ignorance (*ἀμαθία*) et de désordre (*ἀταξία*). Voir *Constitution des Athéniens*, Ps-Xénophon, I, 5 ; Aristophane, *Cavaliers*, v. 178-193. Sur ce terme, voir J. DE ROMILLY, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1975, Chapitre I, p. 21.

## II. Les manifestations politiques de la *pleonexía*

II. 1. Dans ces circonstances, on pourrait donc s'attendre à ce que toutes les déviations – lesquelles sont des formes politiques injustes<sup>9</sup> – soient porteuses de cette tendance, mais également à ce que la *pleonexía* croisse en proportion de la gravité de la déviation. La tyrannie étant la pire des constitutions déviées<sup>10</sup>, le tyran serait donc l'individu le plus emblématique de cette tendance. C'est la lecture de la plupart des interprètes, notamment celle de R. Balot<sup>11</sup>. Si nous nous accordons avec cette lecture, nous souhaiterions ici faire remarquer que, dans les *Politiques*, Aristote n'utilise qu'une seule fois ce terme pour caractériser le tyran, dont il affirme qu'il a un « désir insatiable de richesses » (διὸ καὶ τῶν πλεονεκτημάτων τὰ μὲν χρημάτων τυραννικά); c'est en outre pour le comparer au roi, lequel se trouve également qualifié par son désir insatiable, non plus de richesses, mais d'« honneur » (τὰ δ' εἰς τιμὴν βασιλικά μᾶλλον)<sup>12</sup>. Cela s'explique notamment par le fait que, à partir du Livre IV des *Politiques*, Aristote focalise son attention sur les deux autres constitutions déviées (oligarchie et

---

<sup>9</sup> Aristote nomme « déviations » (*parékbasis*) toutes les constitutions qui, reposant sur un critère erroné du juste qu'elles absolutisent, sont par là même « contre-nature », c'est-à-dire « despotiques », en raison de la *fin* qu'elles visent : l'avantage *particulier* des seuls gouvernants. Ces constitutions déviées s'opposent aux constitutions « droites » (*orthoí*), lesquelles ont en vue l'avantage commun aux gouvernants et aux gouvernés, congruent au pouvoir politique. Aristote distingue ainsi trois constitutions droites : monarchie, aristocratie, et gouvernement constitutionnel (*politeía*), auxquelles font pendant trois constitutions déviées : tyrannie, oligarchie, et démocratie. Sur cette distinction, voir *Pol.*, III, 6, 1279a17-22 ; *Pol.*, III, 7, 1279a5-10.

<sup>10</sup> Cumulant les erreurs de la démocratie et de l'oligarchie, la tyrannie apparaît en effet comme étant la pire déviation qui soit : *Pol.*, IV, 11, 1296a1-5 ; V, 10, 1310b2-7 ; 1311a8 sq.

<sup>11</sup> R. BALOT, « Aristotle's Critique of Phaleas : Justice, Equality, and Pleonexia », *Hermès*, p. 42.

<sup>12</sup> *Pol.*, V, 10, 1311a5.

démocratie), et sur la contrariété qui, paradoxalement, les unit : de fait, la politique se polarise sur cette opposition.

II. 2. Dans ce contexte, ce n'est pas le tyran, mais les oligarques ou les notables qui constituent désormais les figures privilégiées de cette tendance à avoir plus. En effet, au Livre V des *Politiques*, lorsqu'il traite des changements constitutionnels et de la *stásis*, qui en est une modalité, Aristote confère un visage *social* à cette tendance de l'humain, en associant très explicitement la *pleonexía* à un « groupe » bien spécifique de la cité : ceux qu'il nomme les « notables » (*oi gnôrimoi*), lesquels s'identifient aux oligarques. C'est donc en eux que la *pleonexía* s'incarne et se manifeste au premier chef. En effet, ceux qui veulent « avoir plus » sont ceux qui visent l'inégal (*an-ison*), et ils s'opposent ainsi à ceux qui visent l'égal, lesquels s'identifient aux partisans du *dèmos* :

➤➤ *Politiques*, V, Chapitre 1, 1301a26-35 traduction P. Pellegrin, revue et modifiée

δεῖ δὲ πρῶτον ὑπολαβεῖν τὴν ἀρχήν, ὅτι πολλαὶ γεγένηται πολιτεῖαι πάντων μὲν ὁμολογούντων τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, τούτου δ' ἀμαρτανόντων, ὥσπερ εἴρηται καὶ πρότερον. δῆμος μὲν γὰρ ἐγένετο ἐκ τοῦ ἴσου ὅτι οὖν ὄντας οἴεσθαι ἀπλῶς ἴσους εἶναι (ὅτι γὰρ ἐλεύθεροι πάντες ὁμοίως, ἀπλῶς ἴσοι εἶναι νομίζουσιν), ὀλιγαρχία δὲ ἐκ τοῦ ἀνίσου ἐν τι ὄντας ὅλως εἶναι ἀνίσους ὑπολαμβάνειν (κατ' οὐσίαν γὰρ ἄνισοι ὄντες ἀπλῶς ἄνισοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι). εἶτα οἱ μὲν ὡς ἴσοι ὄντες πάντων τῶν ἴσων ἀξιοῦσι μετέχειν· οἱ δ' ὡς ἄνισοι ὄντες πλεονεκτεῖν ζητοῦσιν, τὸ γὰρ πλεῖον ἄνισον.

« Mais nous devons d'abord prendre comme point de départ le fait que de nombreuses constitutions sont nées parce que, si tout le monde est d'accord que le juste c'est l'égalité proportionnelle, les gens se trompent sur ce qu'elle est, comme cela a été dit plus haut. Un régime populaire, en effet, naît du fait que des gens qui sont égaux sur un <point> croient être égaux absolument (en effet, parce qu'ils sont tous pareillement libres, ils pensent être égaux absolument). Une oligarchie, par contre, naît du fait que des gens inégaux sur un point déterminé posent en principe qu'ils sont inégaux en tout (parce qu'ils sont inégaux par la fortune, ils posent en principe qu'ils sont inégaux absolument). Par suite, tandis que les premiers, au nom de leur égalité, s'estiment en droit de participer également à tout, les seconds, au nom de leur inégalité, cherchent à avoir plus <que leur part>, car avoir plus c'est une inégalité ».

➤➤ voir également *Politiques*, V, Chapitre 2, 1302a22-32

---

Esther ROGAN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés

Dans ce texte, Aristote renvoie dos-à-dos deux tendances excessives, qui sont à l'origine des deux constitutions déviées les plus répandues, oligarchie et démocratie : la tendance excessive liée à la *pleonexía* se nomme « oligarchie » ; symétriquement, la tendance à l'excès générée par le manque (c'est-à-dire par le fait de ne pas avoir ou d'avoir moins) se nomme « démocratie ».

Dans la mesure où la « tendance à l'égalité » des démocrates est excessive et induite, il semble que cette dernière ressortit également de la *pleonexía*, car il arrive qu'en visant l'égalité, les égaux demandent « plus » que ce qu'ils méritent effectivement. Ce sont donc deux formes distinctes de *pleonexía* qui se font jour, chacune ayant son objet propre. D'un côté, les démocrates cherchent à avoir plus de gains ; de l'autre, les oligarques cherchent quant à eux à avoir toujours plus d'honneurs, ou de gains *et* d'honneurs.

II. 3. Il n'en demeure pas moins qu'entre la « tendance à l'égal » des démocrates et la « tendance à l'inégal » des oligarques, s'établit une véritable ligne de partage, dont la valeur n'est pas seulement descriptive, mais également axiologique. En effet, à la différence des oligarques, les démocrates *recherchent l'égalité* : bien qu'excessive, leur quête est donc *limitée*. Une fois l'égalité atteinte, le peuple cessera de vouloir plus. Or, là où la *pleonexía* connaît un arrêt du côté des démocrates, tel n'est pas le cas du côté des oligarques, dont la logique différenciatrice, se muant en quête perpétuelle d'inégalité, ne connaît aucun repos :

➤➤ **Politiques, V, 1, 1302a8-13**

ἐν μὲν γὰρ ταῖς ὀλιγαρχίαις ἐγγίνονται δύο, ἢ τε πρὸς ἀλλήλους στάσις καὶ ἔτι ἢ πρὸς τὸν δῆμον, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ἢ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μόνον, αὐτῶ δὲ πρὸς αὐτόν, ὃ τι καὶ ἄξιον εἰπεῖν, οὐκ ἐγγίνεται τῷ δήμῳ στάσις·

« Dans les oligarchies, en effet, il advient deux <sortes de divisions> : la division des oligarques entre eux, et celle <des oligarques> envers le peuple, tandis que dans les démocraties il n'y a que celle qui vise les partisans d'une oligarchie, tandis qu'aucune division digne de ce nom ne surgit au sein du peuple pour le dresser contre lui-même ».

En ce sens, la *pleonexia* démocratique apparaît moins pire – c'est-à-dire *moins contraire* à l'avantage commun et au bonheur des citoyens – que la

---

Esther ROGAN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>



*pleonexía* oligarchique qui, source de *stásis* jusque chez les oligarques, ne laisse aucune place à la *philia*, pourtant nécessaire au bon fonctionnement de toute communauté. À l'instar de l'excès démocratique, l'oligarchie fait donc erreur sur l'égalité proportionnelle, condition de la justice mais, en outre, et à la différence de celui-ci, la *pleonexía* oligarchique détruit également l'égalité arithmétique, à laquelle Aristote associe l'amitié<sup>13</sup>. Ces deux formes de *pleonexía* ne s'équivalent donc pas, puisque celle des oligarques exclut toute notion de communauté et d'amitié, ce qui n'est pas le cas de la *pleonexía* démocratique.

II. 4. Véritable visage politique de la *pleonexía*, les oligarques deviennent ainsi le problème le plus grave auquel la cité se trouve confrontée, et constituent le danger le plus menaçant pour cette dernière.

➤➤ **Politiques, IV, 12, 1297a8-13** (c'est nous qui soulignons)

διαμαρτάνουσι δὲ πολλοὶ καὶ τῶν τὰς ἀριστοκρατικὰς βουλομένων ποιεῖν πολιτείας, οὐ μόνον ἐν τῷ πλεῖον νέμειν τοῖς εὐπόροις, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ παρακρούεσθαι τὸν δῆμον. ἀνάγκη γὰρ χρόνῳ ποτὲ ἐκ τῶν ψευδῶν ἀγαθῶν ἀληθὲς συμβῆναι κακόν· **αἱ γὰρ πλεονεξίαι τῶν πλουσίων ἀπολλύουσι μᾶλλον τὴν πολιτείαν ἢ αἱ τοῦ δήμου.**

« Et beaucoup se trompent aussi parmi ceux qui veulent établir des aristocraties non seulement en accordant plus aux gens aisés, mais aussi en abusant le peuple. Nécessairement, en effet, avec le temps, les biens mensongers donnent vraiment un mal. **Car les privilèges des riches ruinent la constitution bien plus que ceux du peuple** ».

➤➤ **Politiques, V, 7, 1307a20**

οἱ δ' ἐν ταῖς εὐπορίαις, ἂν ἡ πολιτεία διδῶ τὴν ὑπεροχὴν, ὑβρίζουσιν ζητοῦσι καὶ πλεονεκτεῖν.

« Mais ceux qui vivent dans l'aisance, si la constitution leur donne la prééminence, cherchent à outrepasser toute limite pour avoir plus ».

➤➤ Voir également *Politiques*, VI, 3, 1318b1-4

---

<sup>13</sup> Dans l'*Éthique à Nicomaque* (VIII, 9, 1158b30-1159a10), en effet, Aristote place le juste sous le concept de l'égalité proportionnelle, et l'amitié sous celui de l'égalité arithmétique ou numérique. Cette analogie se vérifie effectivement dans le cadre de notre analyse comparative de la démocratie et de l'oligarchie.

Or, s'il en va ainsi, c'est parce que le désir du profit – tant dans les gains que dans les honneurs – est absolument ou radicalement contraire au politique bien compris, c'est-à-dire à la fin de la cité :

➤ ➤ *Éthique à Eudème, I, 5, 1216a24-26*, traduction V. Décarie, revue et modifiée  
ἀλλ' οἱ πολλοὶ τῶν πολιτικῶν οὐκ ἀληθῶς τυγχάνουσι τῆς προσηγορίας· οὐ γὰρ εἰσι πολιτικοὶ κατὰ τὴν ἀλήθειαν· ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστὶ πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν, οἱ δὲ πολλοὶ χρημάτων καὶ πλεονεξίας ἕνεκεν ἄπτονται τοῦ ζῆν οὕτως.

« Cependant la plupart des hommes politiques ne méritent sans doute pas cette appellation, car ils ne sont pas des politiques en vérité : en effet, tandis que le politique est celui qui choisit les belles actions pour elles-mêmes, la plupart des hommes embrassent cette vie pour l'argent et le profit ».

➤ ➤ voir également *Pol.*, VII, 6, 1327a29-32

Aux yeux d'Aristote, « le plus important, dans toute constitution » (μέγιστον δὲ ἐν πάσῃ πολιτείᾳ), sera donc de faire en sorte que cette dernière soit organisée « de telle manière que les magistratures ne soient pas source de profit » ; le Stagirite ajoutant que « c'est surtout dans les oligarchies qu'il faut s'y efforcer »<sup>14</sup>. Cet avertissement n'a rien d'étonnant, dans la mesure où la richesse – et non le « petit nombre » – constitue le véritable critère définitoire de l'oligarchie<sup>15</sup>.

De même qu'en économie, la chrématistique constituait une perversion de l'art naturel d'acquisition, détournant ce dernier de sa fonction propre<sup>16</sup>, de même en va-t-il dans la cité avec la *pleonexia* : tendance vertigineuse vers l'*apeiron*, cette dernière éloigne la cité de la finalité qui est la sienne, et qui n'est autre que l'« égalité réciproque » ou « proportionnelle ». En effet, une telle égalité assure le maintien des cités :

➤ ➤ *Politiques, II, 2, 1261a30-37*

διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονηθὸς σώζει τὰς πόλεις, ὥσπερ ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται πρότερον· ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἐλευθέροις καὶ ἴσοις ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι· ἅμα γὰρ οὐχ

---

<sup>14</sup> Οὕτω τετάχθαι ὥστε μὴ εἶναι τὰς ἀρχὰς κερδαίνειν. τοῦτο δὲ μάλιστα ἐν ταῖς ὀλιγαρχικαῖς δεῖ τηρεῖ, *Pol.*, V, 8, 1308b32-34.

<sup>15</sup> *Pol.*, III, 8, 1279b40.

<sup>16</sup> Sur ce point, voir *Pol.*, I, Chapitres 8 et 9.

οἷόν τε πάντα ἄρχειν, ἀλλ' ἢ κατ' ἐνιαυτὸν ἢ κατὰ τινα ἄλλην τάξιν [ἢ] χρόνου. καὶ συμβαίνει δὴ τὸν τρόπον τοῦτον ὥστε πάντα ἄρχειν, ὥσπερ ἂν εἰ μετέβαλλον οἱ σκυτεῖς καὶ οἱ τέκτονες καὶ μὴ ἀεὶ οἱ αὐτοὶ σκυτοτόμοι καὶ τέκτονες ἦσαν.

« Voilà pourquoi l'égalité réciproque assure le salut des cités, comme cela a déjà été dit dans l'Éthique, puisqu'il en est nécessairement ainsi même entre gens libres et égaux : tous, en effet, ne sont pas susceptibles de gouverner en même temps, mais pendant un an, ou selon un autre ordre ou pendant un laps de temps différent. Et c'est de cette manière qu'ils arrivent tous à gouverner, comme si les cordonniers et les charpentiers échangeaient leurs fonctions, et que ce ne soient pas toujours les mêmes qui restent cordonniers et charpentiers ».

➤ Voir également *Éthique à Nicomaque*, V, 8, 1132b31- 1133a20

Parler d'égalité proportionnelle ou réciproque revient à affirmer que chacun, en vertu d'une qualité qui vaut comme critère déterminé de son mérite – et qui peut être, soit la richesse, soit la liberté, soit enfin la vertu<sup>17</sup> –, doit recevoir, en fonction de cette qualité, et, surtout, proportionnellement à cette dernière, une *part déterminée* de richesses et d'honneurs ; autrement dit des biens matériels, ainsi qu'une reconnaissance symbolique et politique. Selon la place que j'occupe dans la *pólis*, et selon la fonction que j'y exerce, un telle part me revient donc de droit. Aussi, en tant qu'elle repose sur la mesure et sur la proportionnalité entre les citoyens, cette finalité apparaît immédiatement comme une *limitation* de mon propre désir.

Constituant un refus manifeste du principe même de « part », c'est bien à cette égalité proportionnelle que la *pleonexía* contrevient, mettant en péril le salut des cités. Cette dernière apparaît donc comme une tendance destructrice et ruineuse qui mine le politique en son essence même, et qui ne saurait être compatible avec la finalité de la cité. Afin de pouvoir se réaliser, cette dernière passe-t-elle alors par l'éradication de la *pleonexía* ? Ou bien est-il possible de penser un maintien de cette tendance, qui ne serait pas contradictoire avec le juste bien compris ?

---

<sup>17</sup> À ce sujet, voir *Politiques*, III, 12, 1283a9-10 ; 17-18 : « Il est évident que dans le domaine politique aussi il est raisonnable de ne pas revendiquer les magistratures au nom de n'importe quelle supériorité [...] mais il est raisonnable de formuler sa revendication à partir de ce dont la cité est composée [...] Par suite, il est raisonnable que les gens bien nés, les hommes libres, les riches fassent valoir leurs droits aux honneurs publics ».

### III. Y a-t-il une *pleonexia* légitime ?

En effet, dans les *Politiques*, Aristote attribue également à la *pleonexia* un sens plus neutre : si cette dernière revêt la plupart du temps une connotation négative, il arrive que le Stagirite entende par ce terme « le privilège ». Ainsi entendue, la *pleonexia* renvoie au *fait* d'avoir plus, et non plus à l'acte en train de se faire, c'est-à-dire à la tendance par laquelle nous voulons plus. Dans cette perspective, il est possible d'assigner une fonction politique à la *pleonexia* – à condition toutefois de lier cette dernière à ce qui constitue le seul critère légitime de l'égalité proportionnelle : l'excellence dans l'accomplissement d'une tâche. Si elle contribue à sanctionner une supériorité *réelle*, et non *fantasmée*, la *pleonexia* est susceptible de s'intégrer au principe d'égalité, et ne lui est donc plus antinomique. C'est en ce sens qu'Aristote entend ce terme au Livre III des *Politiques* :

➤ ➤ *Politiques*, III, 12, 1282b22-1283a2 (c'est nous qui soulignons)

ποιῶν δὴ ἰσότης ἐστὶ καὶ ποιῶν ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν. ἴσως γὰρ ἂν φαίη τις κατὰ παντὸς ὑπεροχὴν ἀγαθοῦ δεῖν ἀνίσως νεμεῆσθαι τὰς ἀρχάς, εἰ πάντα τὰ λοιπὰ μηδὲν διαφέροισιν ἀλλ' ὅμοιοι τυγχάνοισιν ὄντες· τοῖς γὰρ διαφέρουσιν ἕτερον εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀξίαν. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτ' ἀληθές, ἔσται καὶ κατὰ χρῶμα καὶ κατὰ μέγεθος καὶ καθ' ὅτιοῦν τῶν ἀγαθῶν **πλεονεξία** τις τῶν πολιτικῶν δικαίων τοῖς ὑπερέχουσιν. ἢ τοῦτο ἐπιπόλαιον τὸ ψεῦδος; φανερόν δ' ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων· τῶν γὰρ ὁμοίων ἀλλητῶν τὴν τέχνην οὐ δοτέον **πλεονεξίαν** τῶν αὐτῶν τοῖς εὐγενεστέροις (οὐδὲν γὰρ αὐλήσουσι βέλτιον), δεῖ δὲ τῷ κατὰ τὸ ἔργον ὑπερέχοντι διδόναι καὶ τῶν ὀργάνων τὴν ὑπεροχὴν. εἰ δὲ μήπω δῆλον τὸ λεγόμενον, ἔτι μᾶλλον αὐτὸ προαγαγοῦσιν ἔσται φανερόν. εἰ δὲ μήπω δῆλον τὸ λεγόμενον, ἔτι μᾶλλον αὐτὸ προαγαγοῦσιν ἔσται φανερόν. εἰ γὰρ εἴη τις ὑπερέχων μὲν κατὰ τὴν ἀληθικὴν, πολὺ δ' ἐλλείπων κατ' εὐγένειαν ἢ κάλλος, εἰ καὶ μεῖζον ἕκαστον ἐκείνων ἀγαθόν ἐστι τῆς ἀληθικῆς (λέγω δὲ τὴν τ' εὐγένειαν καὶ τὸ κάλλος), καὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ὑπερέχουσι **πλέον** τῆς ἀληθικῆς ἢ ἐκεῖνος κατὰ τὴν ἀληθικὴν, ὅμως τούτῳ δοτέον τοὺς διαφέροντας τῶν αὐτῶν. δεῖ γὰρ εἰς τὸ ἔργον συμβάλλεσθαι τὴν ὑπεροχὴν καὶ τοῦ πλοῦτου καὶ τῆς εὐγενείας, συμβάλλονται δ' οὐδέν.

« Mais il ne faut pas laisser dans l'ombre sur quoi porte l'égalité et sur quoi l'inégalité, car il y a là une difficulté et <matière à> philosophie politique. Peut-être, en effet, pourrait-il sembler qu'il faudrait partager inégalement les magistratures selon la supériorité <des citoyens> concernant un bien quelconque, si dans tous les autres domaines ils ne se différenciaient en rien et se trouvaient

---

Esther ROGAN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés

égaux. Car à des gens différents il est juste et mérité <qu'il revienne quelque chose de> différent. Mais, d'autre part, si cela est vrai, il arrivera que la carnation, la taille ou quelque autre bien de ce genre donnera à ceux qui les possèdent à un plus haut degré davantage de droits politiques. L'erreur ne saute-t-elle pas aux yeux ? Elle est manifeste concernant les autres sciences et facultés, car parmi les flûtistes égaux dans leur art il ne faut pas donner l'avantage <en matière> de flûtes aux gens de meilleure naissance, car ils ne jouent pas mieux de la flûte, mais c'est à celui qui est supérieur dans l'accomplissement de sa tâche qu'il faut donner <la supériorité touchant> les instruments.

Si ce qui vient d'être dit n'est pas assez clair, cela deviendra manifeste si l'on continue plus avant. Si, en effet, quelqu'un est supérieur dans l'art de la flûte, mais de beaucoup inférieur en noblesse et en beauté, si même chacune de ces deux qualités (je veux dire la noblesse et la beauté) est un bien plus grand que l'art du flûtiste, et que, de plus, elles surpassent proportionnellement plus l'art de la flûte que notre flûtiste surpasse les autres dans son art, c'est néanmoins à lui qu'on doit donner les meilleurs flûtes. Car c'est à <l'accomplissement> de la tâche que doit servir la supériorité, et <dans le cas du jeu de flûte, la supériorité> en richesse et celle de la naissance n'y contribuent en rien ».

Comme en atteste l'exemple du flûtiste, la supériorité véritable se définit par l'excellence dans l'accomplissement d'une tâche ou d'une fonction. Aussi, lorsque la *pleonexia* vient sanctionner une telle supériorité, cette dernière n'est plus destructrice, mais plutôt productrice d'égalité proportionnelle, et contribue à maintenir cette dernière. Or, s'il en va ainsi, c'est parce que la *pleonexia* a changé de « sujet » : ce n'est plus *un* individu qui décide de tout rapporter à lui, mais le tout, c'est-à-dire la cité, qui *répartit* les biens et les honneurs selon le bien qui est le sien, autrement dit selon le bien commun. Et cette répartition s'opère en fonction des différences naturellement constitutives de la cité<sup>18</sup>. Dès lors, le « privilège » n'a plus pour fonction de *favoriser* certains individus, lesquels verraient leur puissance s'accroître au détriment du tout ; la charge qui lui revient consiste plutôt à *harmoniser* les

---

<sup>18</sup> Sur la redéfinition aristotélicienne de la cité, comme unité composée d'éléments différant spécifiquement, voir *Pol.*, II, 2, 1261a18. À cet égard, le lien ici établi par Aristote entre le privilège que l'on accorde (*pleonexia*), et les différences (*diaphorai*) existant entre citoyens est particulièrement remarquable, puisque c'est par ce terme (*diaphora*) qu'Aristote définit également la cité.

différences constitutives de la cité, en attribuant à chacune la part qui lui revient selon la tâche spécifique qu'elle accomplit, et proportionnellement à l'excellence avec laquelle elle l'accomplit.

Dans cette mesure, un usage objectif et légitime de cette dernière est donc pensable ; pour cela, encore faut-il que la *pleonexía* soit l'affaire de la cité, et non plus aux mains de quelque individu ou groupe qui voudrait s'en emparer pour lui seul, au détriment de l'ensemble de la communauté. En ce sens, cette *pleonexía* objective s'oppose donc à la prétention indue de ceux qui *axioutsin pleonektein*, c'est-à-dire de ceux qui estiment avoir droit à plus, alors même qu'il ne s'agit là que d'une prétention indue.

## Conclusion

Entre ces deux pistes de réflexion (la *pleonexía* comme tendance contraire au politique émanant principalement des oligarques / un usage légitime et raisonné de la *pleonexía*), il n'y a donc pas incompatibilité. Toutes deux attestent de la polysémie d'un tel terme (tendance à avoir plus ; fait d'avoir plus), et révèlent qu'aucune cité ne saurait jamais éradiquer la *pleonexía* : il conviendra de limiter cette dernière, autrement dit de l'éduquer, en d'assignant à chacun le privilège qui lui revient selon son mérite.