

**La science politique d'Aristote :
L'architecture de l'action**

by

Crystal Joan Cordell

**A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree
of
Doctor of Philosophy**

**Graduate Department of Political Science
University of Toronto**

© Copyright by Crystal Joan Cordell 2009

Thesis Title: La science politique d'Aristote : L'architecture de l'action
Doctor of Philosophy, 2009
Crystal Joan Cordell
Graduate Department of Political Science
University of Toronto

Abstract

This dissertation is an examination of Aristotle's political science. The first part begins by comparing the Aristotelian conception of the human being as a political animal with subsequent conceptions, notably in the political thought of Cicero, Machiavelli, Hobbes, Locke and Rousseau. This comparative analysis shows that human nature is increasingly conceived as apolitical, a major consequence of which is a rejection of the Aristotelian conception of *logos* (speech, reason) as a natural capacity for reasoning about justice and injustice. It is then demonstrated that modern political science rejects Aristotle's argument that there is a good for human beings as such which is constitutive of their end (*telos*), in the same way that modern science abandoned Aristotelian natural teleology. While contemporary currents of political thought, including neo-Aristotelianism, republicanism and communitarianism, make use of certain elements of Aristotle's thought, they largely fail to recover the critical notions of action and nature.

Having cleared major obstacles that bar our access to Aristotle's political science, the dissertation moves, in the second part, to a textual analysis of the *Politics*, which, it is argued, constitutes not a work fractured between its "realistic" and "idealistic" parts, but a unified inquiry into both defective political regimes and the best regime, the guiding question of which is: how to render human beings good. The analysis begins by a consideration of the naturalness of the city and examines the various ways in which the notion of "nature" is used by Aristotle. It is then argued that, according to Aristotle's presentation, political life is the fulfillment of human nature insofar as it represents the possibility of an ethical and moral life. Accordingly, political science, and legislative or "architectonic" science in particular, is to be devoted to moral education. Aristotle is critical of an education that neglects the virtues necessary for leisure in favour of military

virtues alone, while acknowledging that cities must be prepared for war. Through an examination of the legislative science and political prudence, it is shown that Aristotle's political science is capable of providing action with a moral orientation, without having recourse to metaphysical cosmology.

Pour Cédric

Hè de physis bouletai men touto poiein pollakis, ou mentoi dynatai.

La nature souhaite souvent agir ainsi [de sorte qu'un homme de bien vienne de gens de bien], mais ne le peut pas. (Aristote, *Politique*, 1255 b 3-4)

Table des matières

Chapitre 1. Introduction. De l'animal politique à l'individu apolitique.....	2
Ebranler l'obstacle de la moralité traditionnelle.....	6
Machiavel : entre républicanisme et libéralisme.....	12
Ecarter le critère politique.....	21
Le <i>logos</i> et l'origine de la justice.....	45
Individu et société.....	53
 Première Partie : La science politique aristotélicienne face à la science politique moderne	
Chapitre 2. La critique de la téléologie.....	65
Le rapport entre science pratique et science théorique.....	91
Sur la possibilité d'une science pratique indépendante de la « métaphysique » : Habermas, Gadamer, Strauss.....	96
Chapitre 3. L'appropriation de la pensée politique aristotélicienne par divers courants de la science politique contemporaine.....	104
L'interprétation arendtienne de l'action politique.....	118
Le commandement politique.....	134
 Deuxième Partie : La <i>Politique</i> entre « idéalisme » et « réalisme »	
Chapitre 4. La nature politique de l'homme.....	141
La communauté naturelle du maître et de l'esclave.....	147
La science législative.....	163
Chapitre 5. La science du régime. Le déploiement de l'argument sur la <i>politeia aristè</i>.....	185
Le gouvernement des lois les meilleures comparé au gouvernement de l'homme le meilleur (III, 15 et 16).....	191
Mode de vie politique, mode de vie philosophique.....	200
La critique du gouvernement despotique.....	211
Le commandement naturel comme principe de justice.....	215
Chapitre 6. Conclusion. Le domaine autonome de l'agir humain.....	219
La science pratique et ses limites.....	219
De la science pratique à la science politique.....	232
La <i>phronèsis</i> entre action et orientation.....	239
Des perspectives en politique.....	244
 Bibliographie	253

Introduction

Chapitre 1

De l'animal politique à l'individu apolitique

Notre étude de la pensée politique d'Aristote doit commencer au point de départ, et de notre réflexion actuelle sur les choses politiques, et de la réflexion politique aristotélicienne. Toute pensée politique, celle d'Aristote comme la nôtre, repose sur une certaine conception, explicitée par les penseurs politiques, de l'être humain qui compose, avec ses semblables, l'association politique, la *koinônia politikè*. Or, une transformation fondamentale de cette conception, telle que celle opérée à partir du XVII^e siècle, signale un changement radical dans le rapport entre l'être humain et l'association politique, entre l'homme et le commun, entre l'homme et ce qu'il a en commun avec d'autres hommes. En effet, la pensée politique rend compte de l'expérience politique, l'augmentant d'une explication rationnelle et réfléchie grâce à une prise de distance avec le vif de la vie politique, en même temps qu'elle est susceptible d'influencer l'expérience politique. Nous devons donc garder présente à l'esprit l'influence réciproque de l'expérience politique et de la réflexion politique – prenons « réflexion » au sens de « refléter » ainsi qu'au sens de « réfléchir » – celle-ci étant dépendante de celle-là en même temps qu'elle la nourrit ¹.

L'histoire de notre pensée politique, comme l'histoire de notre politique, est communément divisée en deux grandes périodes, l'antiquité et la modernité ². On distingue ainsi deux possibilités fondamentales de la vie politique, les deux grandes possibilités que connut l'Occident. Au cœur de cette opposition sont deux idées distinctes de ce qu'est l'homme en rapport avec ses semblables dans leur vie commune. D'un côté, il y a la conception antique de l'être humain en tant qu'*animal politique* ; il s'agit de la conception aristotélicienne qui a subi au XIII^e siècle la transformation latine en *animal socialis* à travers l'interprétation de Thomas d'Aquin. De l'autre, il y a la conception moderne de l'être humain en tant qu'*individu*, une conception annoncée en premier par Thomas Hobbes ³ au milieu de la rupture qui marqua la fin d'une longue période durant laquelle le pouvoir de la monarchie anglaise anglicane s'est consolidé sous les règnes de

¹ Cf. Rousseau, « ce n'est que de l'ordre social établi parmi nous que nous tirons les idées de celui que nous imaginons. », *Du contrat social ou Essai sur la forme de la république* (Première version), I, 2, p. 287. (Toutes les citations de Rousseau font référence à l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade des *Œuvres complètes*, 5 vols., Gallimard.)

² Cette périodisation tient compte du fait que le Moyen Âge ne fournit pas de pensée complète équivalente à celles élaborées respectivement par la philosophie ancienne et moderne : les philosophies du Moyen Âge font écho aux anciens, ou bien anticipent les modernes.

³ Cf. la notion de *privatus* chez Cicéron (*De officiis* I, XXXIV, § 124 dans l'édition Loeb), cet individu porteur de droits, distinct du magistrat, porteur de la *persona civitatis*. Le *privatus* cicéronien reflète la montée en puissance de la notion d'individu privé. Voir notre discussion plus loin.

Henri VIII et Elisabeth I. Cette dernière conception fut consacrée par les Révolutions américaine et française, par la Déclaration d'indépendance en 1776 et par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en 1789, et elle sous-tend les perspectives politiques de l'Union européenne.

Dans ce premier chapitre, nous allons nous efforcer de montrer l'ampleur des conséquences sur notre pensée politique entraînées par le passage d'une conception de l'homme en tant qu'animal politique à une conception de l'homme en tant qu'individu, afin de pouvoir entamer notre tentative de restituer le sens même de la science politique aristotélicienne. Car la science politique moderne est si fermement ancrée dans l'idée de l'homme-individu, qui est foncièrement indépendant, apolitique et doté de droits individuels, qu'il nous est très difficile de retrouver la pertinence pour nos communautés politiques contemporaines d'une science politique qui ne se fonde pas sur l'individu. En l'absence de pertinence pour l'expérience présente, nous le savons bien, une pensée, comme une chose, devient un artéfact, ne comportant qu'un intérêt historique, voire anecdotique. Or, notre projet présuppose, au contraire, la pertinence *politique* de la science politique d'Aristote. Dans un premier temps, il s'agit donc pour nous d'une étape préalable pour ouvrir la voie à une redécouverte de l'homme *politique*, aussi distinct de l'homme social que de l'homme-individu.

Il nous est nécessaire de commencer par « notre » point de vue pour ensuite remonter jusqu'à Aristote. Hobbes, nous l'avons dit, est le premier à avoir articulé les ressorts de cet être humain dans lequel nous nous reconnaissons toujours, aujourd'hui encore : il a décrit un homme foncièrement, naturellement égal à ses semblables en droits, qui comprennent notamment le droit de se préserver ⁴ ; un homme dont la vie n'a pas de fin ultime fixe mais doit suivre, de façon aléatoire, le cours déterminé par ses désirs et sa volonté propres : sa liberté consiste en ce qu'on ne l'empêche pas de faire ce qu'il veut raisonnablement faire pour se préserver ⁵. Notre théorie démocratique a retenu de l'enseignement hobbesien ces deux éléments clés : l'égalité en droits de chaque homme, et une certaine liberté de suivre ses désirs, dans des limites établies par l'obligation de respecter les droits égaux de tous. La défense de la monarchie et la critique de la démocratie qui sont au cœur de la pensée de Hobbes dès la traduction de *La guerre du Péloponnèse* en 1628 ⁶, n'entraveront pas le mouvement qui, à partir du moment hobbesien, détermine de nouvelles lignes directrices pour la pensée politique occidentale sur la base d'un présupposé démocratique, le contenu essentiel de cette nouvelle orientation se résumant, nous l'avons dit, en deux notions : l'égalité, d'une part, et la

⁴ *Léviathan*, ch. XIII, XIV ; *De Cive* I, VII.

⁵ *Léviathan*, ch. XI ; XIV.

⁶ Thucydide, *The Peloponnesian War*, 2 vols. Trad. Thomas Hobbes, éd. David Grene. Avec une introduction de Bertrand de Jouvenel, Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1959.

liberté, de l'autre. Il s'agit des attributs constitutifs de l'homme *naturel*, c'est-à-dire *pré-politique*, tel que Hobbes et ses successeurs, notamment Locke et Rousseau, l'ont décrit. De ces attributs pré-politiques ils déduisirent les principes de la vie politique, en découvrant notamment le principe du consentement ou du contrat social, qui sert de pont pour effectuer le passage de l'« état de nature » à l'« état civil ». Afin de préserver l'intégrité de son être originel, l'homme doit consentir, par un acte libre de sa volonté, à vivre en société, à céder une partie de ses droits, à renoncer à sa liberté illimitée, pour se soumettre à des lois, qui se présentent sous la forme de *limites*, régissant la vie en commun ⁷.

Désormais, cette vie en commun se présente sous la forme d'une ligature des mains de l'homme naturel : selon la formule de Locke, « Le seul procédé qui permette à qui que ce soit de se dévêtir de sa liberté naturelle et d'*endosser les liens de la société civile* ⁸, c'est de passer, avec d'autres hommes, une convention ⁹ aux termes de laquelle les parties doivent s'assembler et s'unir en une communauté, de manière à vivre ensemble dans le confort, la sécurité et la paix, jouissant en sûreté de leurs biens et mieux protégés contre toute personne qui n'est pas des leurs. ¹⁰ ». Rousseau va s'approprier ce leitmotiv lockéen en s'efforçant de « rendre légitimes » les « fers » dans lesquels se trouve l'homme civil ¹¹. En dépit des différences significatives entre l'évocation hobbesienne de l'état de nature en tant qu'état de guerre (l'homme est naturellement agressif) et le portrait harmonieux que peint Rousseau de la vie des hommes naturels (l'homme est naturellement pacifique ¹²), en dépit des différences d'accent entre le *Léviathan* et les *Traité*s, la pensée de Locke comme celle de Rousseau se trouvent en continuité fondamentale avec la conception hobbesienne de l'homme. Car la question de l'homme se pose toujours à la lumière de son « état naturel » compris comme son état pré-politique, et le rapport de la nature à l'homme reste inchangé : la nature représente notre « état primitif » dont il est nécessaire de sortir pour bénéficier des avantages incontestables que la vie en société et le droit comportent (en termes de sécurité pour Hobbes ; en termes de sécurité, d'enrichissement et de confort pour Locke ; en termes de sécurité, de liberté morale et, plus généralement, de sublimation des affects naturels pour Rousseau). En même temps, cet état naturel contenant en lui les vérités les plus profondes de notre être,

⁷ *Léviathan*, ch. XXVI, p. 285-286 dans l'édition française (traduction de François Tricaud, Editions Dalloz, 1999). Nous utiliserons cette traduction pour la totalité des citations du *Léviathan*.

⁸ Les italiques sont dans l'original. Locke utilise la formule « *put on the bonds of Civil Society* ». Pour la version anglaise, nous utilisons celle de Peter Laslett (Cambridge University Press, 1988).

⁹ « Passer une convention » traduit « *agree to* ».

¹⁰ *Deuxième traité du gouvernement*, ch. VIII, § 95. Nous utilisons ici et dorénavant la traduction de Bernard Gilson (Vrin, 1997).

¹¹ *Du contrat social*, livre I, ch. I, p. 351.

¹² « N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant, qu'il soit vicieux parce qu'il ne connoît pas la vertu ... » (*Second discours*, première partie, p. 153).

c'est de l'homme naturel que découlent les droits fondamentaux de l'homme civil. La *condition* de l'homme change ; sa nature ne change pas dans la mesure où son principe, même s'il subit des modifications, est et demeure l'amour de soi.

Il est vrai que Rousseau attire notre attention sur la nécessité de transformer la nature humaine en allant de l'état de nature à l'état civil :

« Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. ¹³ ».

Rousseau nous prévient ainsi de l'étendue et de la profondeur de la brèche qui sépare la condition de l'homme naturel, caractérisée par une indépendance et une liberté individuelle quasi parfaites pour chaque individu (mais les hommes ne peuvent plus, à un moment donné, se conserver dans « cet état primitif ¹⁴ »), de la condition de l'homme civil, du citoyen, caractérisée par un lien organique avec ses concitoyens et une liberté collective quasi parfaits. Or, notre insistance sur le terme « condition » traduit notre hésitation, qui est celle de Rousseau lui-même (rappelons le « pour ainsi dire » lorsqu'il évoque la transformation de la nature humaine), devant le propos de « changer la nature humaine ». Car pour toute la philosophie politique de Rousseau, la conception anthropologique est déterminante dans la mesure où le philosophe soumet l'association politique qu'il va prôner à l'exigence de préserver la liberté qui est l'apanage de l'homme naturel. Ainsi, le ressort même du contrat social est-il la liberté. Dans un premier temps, l'acte fondateur qui institue le corps politique, ce « pacte social » qui exprime la volonté de chaque individu – à l'unanimité donc – se veut un acte de pure liberté ; ensuite, le fonctionnement de cette république légitime – à la majorité désormais – dépend de l'attachement librement senti et consenti de chacun envers le commun. La liberté individuelle originelle doit ainsi être canalisée, comme un fleuve canalisé à l'aide d'un barrage, pour que le citoyen préfère à soi-même le tout, ce « corps moral et collectif », ce « moi commun ¹⁵ » qui repose sur une extension de l'amour de soi ; pour qu'il préfère « à son intérêt apparent son intérêt bien entendu ¹⁶ ».

En effet, l'artifice chez Rousseau tend à imiter ou à mimer la nature de la façon la plus fidèle possible tout en la dirigeant vers de nouveaux objets. Ainsi le législateur est-il

¹³ *Du contrat social*, livre II, ch. VII, p. 381-382.

¹⁴ *Du contrat social*, livre I, ch. VI, p. 360.

¹⁵ *Du contrat social*, livre I, ch. VI, p. 361.

¹⁶ *Du contrat social* (première version), livre I, ch. II, p. 288-289.

comparé à un « mécanicien qui invente la machine » ; le législateur, pour fonder un peuple durable, comme le précepteur d'Emile, pour former un citoyen par le moyen d'une éducation selon la nature, doit savoir se servir de ruses : « Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'Etat comme à celles de la nature, et reconnoissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique. ¹⁷ ».

L'association politique doit être à même de reproduire l'expérience naturelle de la liberté individuelle à l'échelle de toute une communauté ; le législateur doit établir des lois vers lesquelles la volonté libre des citoyens les porte ; la patrie doit être l'objet d'un attachement profond des citoyens qui soit à même de rivaliser avec l'attachement naturel que chacun a pour soi-même. Dans le passage que nous venons de citer, Rousseau juxtapose des paires paradoxales – obéissance et liberté, joug et félicité – pour réitérer son affirmation de la persistance du naturel au sein de l'association civile, persistance qu'il juge indispensable ¹⁸. Dans l'état civil, il s'agit de favoriser les conditions propices à une liberté auto-limitée : « L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qu'il lui plaît. ¹⁹ ». C'est ainsi que Rousseau entend jeter un pont sur la brèche qui sépare l'homme naturel du citoyen, en ayant trouvé « une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ²⁰ ».

Ebranler l'obstacle de la moralité traditionnelle

Ainsi, selon les trois doctrines majeures de l'état naturel, notre nature d'individu asocial et apolitique se révèle capable de s'adapter à un dispositif social et politique parce

¹⁷ *Du contrat social*, livre II, ch. VII, p. 383.

¹⁸ Cette juxtaposition de paires contraires destinée à la fois à souligner la distance entre le naturel et le civil et à en montrer la compatibilité est tout à fait caractéristique des écrits politiques de Rousseau. Comme le législateur, la loi elle-même sert d'artifice pour effectuer la transformation paradoxale de l'homme en citoyen et est l'expression de l'égalité et de la liberté naturelles des hommes : « Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres ? d'employer au service de l'état les biens, les bras, et la vie même de tous ses membres, sans les contraindre et sans les consulter ? d'enchaîner leur volonté de leur propre aveu ? de faire valoir leur consentement contre leur refus, et de les forcer à se punir eux-mêmes, quand ils font ce qu'ils n'ont pas voulu ? Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'ayent point de maître ; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre ? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salubre de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même. » (*Discours sur l'économie politique*, p. 248).

¹⁹ *Emile*, livre II, p. 309.

²⁰ *Du contrat social*, livre I, ch. VI, p. 360.

que le résultat net pour l'individu est favorable, et qui plus est, ce dernier peut en principe en être convaincu par des arguments rationnels ²¹. Hobbes et Locke s'efforcent de fournir ces arguments qui montreront à chacun qu'il gagne à vivre en paix avec la société des hommes, qu'il suffit de faire le calcul des risques et des récompenses pour s'en convaincre. Au moment où Hobbes rédige les premières versions de sa théorie politique (*The Elements of Law, Natural and Politic* date de 1640 ; *De Cive* est paru en 1642), le conflit entre le Parlement et les rois Stuart est en train d'atteindre son apogée. En faisant appel à la raison de tous, et en définissant la rationalité à partir de l'impératif de se préserver de la mort violente en se servant des moyens les plus efficaces pour éviter ce plus grand mal, Hobbes veut inciter les hommes à rechercher la paix par-dessus tout (d'où sa première et fondamentale loi de nature ²²). L'enjeu est capital : la guerre civile, c'est la mort du corps politique ²³. Le penseur politique se charge de faire comprendre à ceux qui prennent les risques de la guerre, de la dissension, du complot, de l'instabilité politique, que ces risques-là ne se justifient point, ni d'un point de vue humain rationnel, ni d'un point de vue religieux. En effet, le projet de Hobbes comporte une tentative d'écartier définitivement tout argument religieux susceptible de conduire le croyant à s'opposer à l'Etat ²⁴. Car les religions des uns et des autres menacent l'ordre public en justifiant toutes les désobéissances ; non seulement elles subordonnent la paix au souci du salut éternel et à l'accomplissement de la volonté divine, mais plus dangereusement encore, elles catalysent le désir humain, trop humain de dominer d'autres hommes : « celui qui prétend enseigner aux hommes la voie d'une si grande félicité [se prétendant prophète] prétend les gouverner : en d'autres termes, les diriger ²⁵ et régner sur eux ; qui est une chose que tous les hommes désirent par nature : il sera donc à bon droit soupçonné d'ambition et d'imposture ... ²⁶ ».

²¹ Cette composante rationnelle est présente chez Rousseau dans le *Contrat social*, mauvais contrat du *Second discours*, mais la démarche rationnelle est impuissante sans l'appui d'une identification passionnelle.

²² *Léviathan*, ch. XIV, p. 129.

²³ *Léviathan*, Introduction.

²⁴ P. Manent évoque le caractère « incommensurable » des revendications religieuses par rapport à toute autre revendication, qui rend le dialogue aristotélicien sur la justice impossible aux yeux de Hobbes (*La cité de l'homme* [Flammarion, 1997], ch. 5, § 7, p. 243 en particulier). Voir notre discussion plus loin.

²⁵ « Diriger » traduit « *to rule* ».

²⁶ *Léviathan*, ch. XXXVI, p. 457-458. Hobbes avait auparavant (dans le chapitre VIII de la première partie du *Léviathan*) qualifié ceux qui se disaient « inspirés » par Dieu, ainsi que tous ceux qui croyaient à leur inspiration, de « fous [*mad-men*] », ce qui semble diminuer la teneur morale de la critique. Mais à la source de leur « folie », dit clairement Hobbes, est l'orgueil (*pride*) : « l'orgueil rend l'homme sujet à la colère, dont l'excès est cette folie qu'on appelle rage et fureur. De là vient qu'un désir excessif de vengeance, quand il devient habituel, lèse les organes et devient rage ; qu'un amour excessif, accompagné de jalousie, devient également rage ; que la trop haute opinion qu'un homme a de lui-même, que ce soit sous le rapport de l'inspiration divine, ou encore sous le rapport de la sagesse, de l'érudition, de la prestance corporelle ou de quelque autre chose de ce genre devient égarement et vertige ; mais que jointe à l'envie, elle devient rage ; que l'opinion qui professe avec véhémence la vérité d'une chose devient aussi de la rage, si elle est contredite par d'autres. » (*Lév.* ch. VIII, p. 70)

Avant que Nietzsche n'analyse les motivations humaines à la lumière de la « volonté de pouvoir », Hobbes conçoit le désir de pouvoir, le désir de « pouvoir après pouvoir »²⁷, en tant que dénominateur commun de toutes les passions, ces « appétits » et ces « aversions » qui animent les hommes et qui désignent pour eux ce qui est « bon » et ce qui est « mauvais »²⁸. En effet, en dérivant les « vertus intellectuelles » des passions, qui, elles, se réduisent à une seule – le désir de pouvoir –, Hobbes anticipa la déconstruction nietzschéenne de la philosophie et de toute prétention de savoir objectif en tant que manifestation de la volonté de pouvoir²⁹. Or, Hobbes, cet ennemi déclaré d'Aristote et des scolastiques, a hérité d'une pensée qui s'efforça d'exposer les jeux de pouvoir qui se cachaient derrière la façade de la religion et de la moralité traditionnelle : il s'agit évidemment de Machiavel. C'est, en effet, Machiavel qui, avant Hobbes, a mis au cœur de sa présentation des choses politiques le pouvoir – celui de fonder, de maintenir, de faire durer un ordre politique. En considérant notamment les réflexions hobbesiennes sur la forme que prend le désir de pouvoir chez ces hommes qui prétendent être « inspirés », nous découvrons une filiation prononcée avec l'interprétation politique des fondations religieuses et des principautés ecclésiastiques (notamment l'Eglise romaine) que déploie Machiavel dans *Le prince* et les *Discours*.

Dans ces ouvrages, Machiavel s'efforce d'effacer la distinction, propre à la perspective religieuse, entre prophètes « vrais » et « faux » au profit de sa nouvelle distinction entre prophètes « armés », tel Moïse, et prophètes « désarmés », tel le Frère Savonarole³⁰. L'un fonda une nation ; l'autre fut mis au bûcher. Ainsi le prophète en tant que tel n'apparaît-il que sous le jour de son ambition politique, ambition louée et

²⁷ *Léviathan*, ch. XI, p. 96. Hobbes écrit : « Ainsi, je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort. ». Voir également le chapitre X.

²⁸ *Léviathan*, ch. VI, p. 48. La doctrine morale de Hobbes est « subjective » à proprement parler : le bien et le mal, affirme-t-il, proviennent non pas de la nature des objets eux-mêmes, mais des hommes en tant que sujets de leurs passions.

²⁹ *Léviathan*, ch. VIII, p. 69 : « Les passions qui, plus que toutes les autres, causent les différences d'esprit, sont principalement le désir plus ou moins grand de puissance, de richesses, de savoir et d'honneur : mais tout [*sic*] ces désirs peuvent se ramener au premier, c'est-à-dire au désir de puissance. Car les richesses, le savoir et l'honneur ne sont que diverses sortes de puissance. » Cf. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, première section, § 9 : « [Une philosophie qui commence à croire en elle-même] crée toujours le monde à son image, elle ne peut faire autrement. La philosophie est cette pulsion tyrannique même, la plus spirituelle volonté de puissance, de « création du monde », de *causa prima*. » (trad. de Patrick Wotling, GF Flammarion, 2000), p. 55. Sur le savoir qui se veut objectif, voir *La généalogie de la morale*, § XII. Notre comparaison entre ces deux penseurs se centre tout particulièrement sur la notion de puissance ; nous observons par ailleurs qu'ils sont radicalement opposés l'un à l'autre en termes politiques. Nietzsche critique violemment la notion d'égalité fondamentale des droits affirmée par Hobbes, ainsi que le régime démocratique qu'elle préfigure, notamment dans la cinquième section de *Par-delà bien et mal*, « Eléments pour l'histoire naturelle de la morale », où il récusé « cette dégénérescence et ce rapetissement de l'homme transformé en parfait animal de troupeau (ou, comme ils le disent, en homme de la « société libre »), cette bestialisation de l'homme transformé en animal nain aux droits égaux et aux prétentions égales ... », § 203, p. 163.

³⁰ Machiavel, *Le prince*, chapitre VI, « De principatibus novis qui armis propriis et virtute acquiruntur ».

encouragée ³¹ par Machiavel à condition que le prophète se donne les moyens militaires et politiques qui lui permettent de « faire croire de force ³² », d'assurer l'efficacité de la « parole divine ». Espérant la libération de l'Italie de la présence étrangère (française, espagnole, Habsbourg, suisse...) et son unification sous « un seul gouvernement », Machiavel réserve de sévères critiques à l'Eglise chrétienne, qui, n'ayant ni la vocation ni les moyens d'équiper une armée et ayant, néanmoins, des ambitions temporelles, a été responsable de l'introduction en Italie des armées mercenaires étrangères ³³. L'unification de l'Italie, comme l'efficacité politique en général, dépendent de l'unification du pouvoir spirituel d'un côté, avec le pouvoir politico-militaire de l'autre. Cette unification-là exclut l'Eglise, victime des contradictions irrémédiables entre sa mission spirituelle et son existence dans le monde, et par conséquent, une nouvelle définition du « pouvoir spirituel » devient une condition préalable du renouvellement politique préconisé par le Florentin. La *virtù* devra désormais être conçue en tant que pouvoir sur la fortune ; contrairement à la vertu traditionnelle, chrétienne comme classique, qui se veut une *hexis*, une disposition d'âme durable et résistante face aux circonstances changeantes, la *virtù* machiavélienne, la *virtù* du prince, module ses dispositions en fonction de la nécessité (« *secondo la necessità* ³⁴ »), anticipant les revers de la fortune pour mieux les maîtriser ³⁵.

Pour effectuer cette révolution, qui est spirituelle avant et afin d'être politique, Machiavel rejette la pensée éthico-politique héritée de la tradition gréco-chrétienne : les vertus, aristotéliennes comme chrétiennes, seront ré-interprétées à la lumière des exigences politiques et mises au service de celles-ci ; les enseignements sur les cités

³¹ Machiavel écrit, « C'est une chose vraiment très naturelle et ordinaire que le désir d'acquérir. Quand les hommes qui le peuvent l'éprouvent, ils sont toujours à louer et non à blâmer ; mais, quand ils ne le peuvent pas et veulent le faire de toute manière, là sont l'erreur et le blâme. (*E cosa veramente molto naturale et ordinaria desiderare di acquistare ; e sempre, quando li uomini lo fanno che possano, saranno laudati, o non biasimati ; ma, quando non possono, e vogliono farlo in ogni modo, qui è l'errore et il biasimo.*) », *Le prince*, trad. de Christian Bec (*Œuvres*, Robert Laffont, 1996) légèrement modifiée, chapitre III, p. 116-117. (Nous utiliserons dorénavant cette traduction pour les citations de Machiavel. Pour l'italien, nous utilisons Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1961.) Sur l'insatiabilité des désirs des hommes, voir les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, le chapitre XXXVII du premier livre au début, ainsi que l'Avant-propos du second livre, vers la fin. Cf. Hobbes, *Léviathan*, ch. XI, p. 96.

³² Machiavel, *Le prince*, chapitre VI, p. 123.

³³ Voir Machiavel, *Le prince*, chapitre XII, intitulé « Combien il y a de sortes d'armées, et des soldats mercenaires », ainsi que *Discours*, livre I, chapitre XII, intitulé « Combien il est important de tenir compte de la religion et comment l'Italie, pour en avoir manqué par la faute de l'Eglise romaine, a été détruite ». Dans ce chapitre des *Discours* nous lisons : « A vrai dire, un pays ne peut être véritablement uni et heureux que s'il obéit tout entier à une seule république ou à un seul prince, comme il est advenu à la France ou à l'Espagne. La cause du fait que l'Italie n'est pas dans cette situation, et qu'elle n'a ni une seule république ni un seul prince pour la gouverner, c'est uniquement l'Eglise. Bien qu'elle y demeure et y exerce un pouvoir (*imperio*) temporel, elle n'a pas été assez puissante ni assez valeureuse (*di tanta virtù*) pour s'en assurer la domination (*tirannide*) et la souveraineté. Elle n'a pas été non plus assez faible pour que la crainte de perdre son autorité (*dominio*) temporelle ne l'ait fait appeler une puissance étrangère à son secours contre une puissance devenue trop forte en Italie. », p. 217.

³⁴ Machiavel, *Le prince*, chapitre XV.

³⁵ Machiavel, *Le prince*, chapitres XXV et XVIII.

imaginaires ³⁶, de Platon comme d'Augustin, seront balayés pour laisser place à un nouvel enseignement politique qui se réconciliera avec le monde tel qu'il est et les hommes tels qu'ils sont. Il s'agit de ré-écrire les traités éthiques et politiques qui enferment les grands hommes dans des dispositions spirituelles immuables qui ne conviennent qu'à la contemplation de cités idéales, donc immuables. En définitive, la révolution machiavélienne consiste en ceci : réduire cette distance, à laquelle tenait la tradition greco-chrétienne, entre la sphère éternelle, non-changeante et la sphère temporelle où « les choses peuvent être autrement qu'elles ne sont », pour que les hommes ne fixent plus leur regard sur un idéal impossible à atteindre ; pour ce faire, montrer aux grands hommes dont l'ambition et le talent sont à la hauteur des tâches politiques devant eux, la nécessité de s'intégrer pleinement – corps et âme – dans le monde des choses changeantes. En changeant de nature en fonction des époques et des circonstances, le grand homme politique est capable de maîtriser la fortune depuis l'intérieur de celle-ci, pour ainsi dire ³⁷.

Mais il n'est pas seulement question de maîtriser les « choses » ; il est question de maîtriser les hommes. Selon Machiavel, toute cité contient en elle deux « humeurs » : celle du peuple qui ne veut être ni gouverné [*comandato*] ni opprimé par les grands, et celle des grands qui veulent gouverner [*comandare*] et opprimer le peuple ³⁸. Il arrive que les grands et le peuple se tournent vers un seul homme qui deviendra la figure de l'oppression exercée par les grands ou le protecteur du peuple. Or, Machiavel prône clairement une principauté entérinée par le peuple : le peuple est prêt à obéir à un prince

³⁶ Cicéron a déjà formulé une critique de Platon selon laquelle la *République* de celui-ci se base sur une république « imaginaire ». Récusant une telle méthode pour exposer sa théorie politique, Cicéron se sert de l'exemple réel de la république romaine, à partir duquel les causes des changements politiques peuvent être expliquées. Ainsi, pour comprendre l'origine de la tyrannie, argue Cicéron, il vaut mieux considérer comment Tarquin le Superbe a perverti la monarchie que croire que la tyrannie naît de la démocratie extrême, suivant le livre VIII de la *République* de Platon (*De la république*, livre II, ch. XXIX). Dans les passages qui sont conservés sur l'approche idéaliste de Platon, Cicéron se distingue de celui-ci de la façon suivante : « Platon créa une cité plus conforme à son désir qu'à son espoir et la restreignit le plus possible ; son dessein n'était pas de la concevoir telle qu'elle pût exister, mais telle qu'on pût percevoir en elle le principe des institutions politiques. Pour moi au contraire, si je puis remplir mon dessein, tout en m'inspirant des mêmes principes, ce n'est pas dans une ombre, une image de cité [*non in umbra et imagine civitatis*], c'est dans l'Etat le plus étendu que je situerai les institutions dont je veux parler. Je voudrais les mettre en lumière et montrer, comme si je la touchais avec une baguette, la cause de tous les biens et de tous les maux publics. » (*De la république*, livre II, ch. XXX, trad. de Charles Appuhn, Garnier, 1954, p. 116-119). (Nous utiliserons cette édition bilingue pour nos citations des ouvrages suivants de Cicéron : *De la république*, *Des lois*.) Or, en rejetant la méthode de Platon, Cicéron écarte dans le même temps le contenu très riche de l'analyse platonicienne du tyran, notamment au plan psychologique. Au nom de ce qu'on pourrait appeler le réalisme politique, Cicéron se renferme dans la particularité historique de son exemple-mère. Dans le même temps, il suggère un nouveau principe pour la réflexion politique : privilégier des objets plus « étendus » aide à mieux comprendre les causes politiques profondes.

³⁷ Voir Machiavel, *Le prince*, chapitre XXV : « si l'on changeait de nature avec le temps et avec les choses, la fortune ne changerait pas. (*se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna.*) », p. 174.

³⁸ Machiavel, *Le prince*, chapitre IX ; *Discours*, livre I, chapitre IV.

qui le protège ; son but est plus honnête que celui des grands ³⁹. Cependant, même si le peuple représente une moindre menace pour le prince de par son manque d'ambition, le prince ne doit pas compter uniquement sur sa fidélité ou son affection. La fiabilité du soutien du peuple doit être assurée par la peur qu'il a du prince, car l'attrait des avantages matériels peut faire flancher son soutien à tout moment. De fait, en règle générale, les hommes sont « ingrats, changeants, simulateurs et dissimulateurs [*simulatori e dissimulatori*], lâches devant les dangers, avides de profit. ⁴⁰ ». Il ne peut pas donc y avoir quelque chose de grand ou de noble dans l'attachement du peuple au prince. Mais puisque « les hommes oublient plus vite la mort de leur père que la perte de leur patrimoine », « être craint et n'être pas haï sont deux choses qui peuvent très bien aller ensemble ⁴¹ ». Ainsi, le prince peut faire peur au peuple sans pour autant commettre la grave erreur de provoquer sa haine. Pour ce faire, le prince doit être lui-même « grand simulateur et dissimulateur [*gran simulatore e dissimulatore*] », capable de « farder cette nature » de renard pour faire croire aux hommes qu'il vit selon la vertu chrétienne alors qu'il agit, lorsque cela est nécessaire, « contre sa parole, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion ⁴².

A la différence du peuple, les grands, les princes potentiels, ne dissimulent que pour prévenir et affronter les dangers de la vie politique réelle. Ce sont eux qui prennent les risques pour fonder de nouveaux Etats et de nouveaux ordres. Le peuple, lui, est le dépositaire de l'opinion commune, qui s'érige en juge du résultat des efforts des princes. Or, Machiavel ne manque pas de relever le caractère profondément hypocrite de cette opinion publique : d'un côté, elle se veut le défenseur de la moralité traditionnelle ; ainsi est-elle extrêmement sensible aux déclarations de tonalité morale que peut faire le prince. De l'autre côté, elle ne regarde que le résultat final de ses actions. Si celles-ci apportent la victoire, l'approbation de l'opinion sera garantie, quels que soient les moyens utilisés ; si, au contraire, le prince échoue, le jugement du grand nombre sera sévère, et ce, encore une

³⁹ Machiavel, *Le prince*, chapitre IX ; cf. *Discours* I, ch. LVIII, intitulé « La foule est plus sage et plus constante qu'un prince » : « Si les princes sont supérieurs aux peuples dans l'élaboration des lois, dans la création des régimes politiques, dans l'établissement de statuts et de nouvelles institutions, les peuples sont tellement supérieurs dans le maintien des choses établies qu'ils ajoutent assurément à la gloire de ceux qui les établissent. ... Si l'on parle donc d'un prince contraint par les lois et d'un peuple lié par elles, on trouve plus de vertu dans le peuple que chez le prince. Si l'on parle d'un prince et d'un peuple sans lois, on trouve moins d'erreurs dans le peuple que chez le prince : étant moindres, elles trouveront de plus grands remèdes. En effet, un homme de bien peut parler à un peuple agité et vivant dans la licence et il peut aisément le ramener sur le bon chemin. Il n'est personne qui puisse parler à un mauvais prince et il n'y a pas d'autres remède que l'épée. », p. 287. Cf. Aristote *Pol.* IV, 12 : « 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 (*pleonexiai*) des riches ruinent la constitution bien plus que ceux du peuple. » (1297 a 7-13).

⁴⁰ Machiavel, *Le prince*, chapitre XVII, intitulé « De crudelitate et pietate ; et an sit melius amari quam timeri, vel e contra », p. 152.

⁴¹ Machiavel, *Le prince*, chapitre XVII, p. 152.

⁴² Machiavel, *Le prince*, chapitre XVIII, p. 154.

fois, quelle que soit la valeur morale des moyens employés ⁴³. Le « vulgaire » ne se donne pas la peine de creuser la contradiction entre les exigences de la vertu morale traditionnelle et ce qui est nécessaire aux victoires politiques et militaires, auxquelles il est si attaché. Il préfère juger selon l'apparence de la vertu ; cela lui permet de ne pas souiller ses mains en touchant la vérité de la chose. Ceux qui écrivent l'histoire des exploits des hommes comme Annibal présentent cette même hypocrisie : ils admirent ses victoires, tout en condamnant « l'inhumaine cruauté » qui en est la cause ⁴⁴. Ces écrivains ont peu considéré les contradictions de leurs jugements, tout comme le peuple. Le prince, lui, doit se distinguer et du vulgaire et des intellectuels, en cultivant une hypocrisie réfléchie et entièrement consciente d'elle-même qui soit dirigée vers le but politique désiré. Pour cela, il doit connaître la nature des hommes vulgaires afin de pouvoir les soumettre à ses « ordres nouveaux ». Il doit se former à l'art du commandement, c'est-à-dire l'art militaire ⁴⁵, et savoir se servir de la peur tout en ménageant les désirs égoïstes et utilitaires du peuple ⁴⁶. Tandis que les bonnes lois et les bonnes armes sont les deux fondements de tout Etat, affirme Machiavel, ce sont les bonnes armes qui constituent la condition d'existence des bonnes lois ⁴⁷. La nouvelle priorité en politique revient donc à l'application efficace de la loi, plutôt qu'à la justice des lois ; en d'autres termes, la justice est subordonnée à la stabilité ⁴⁸.

Machiavel : entre républicanisme et libéralisme

⁴³ Machiavel, *Le prince*, chapitre XVIII, p. 155.

⁴⁴ Machiavel, *Le prince*, chapitre XVII, p. 152.

⁴⁵ Voir Machiavel, *Le prince*, le commencement du chapitre XIV, « Un prince ne doit donc avoir d'autre objet ni d'autre pensée ni choisir d'autre chose quant à son art, hors de la guerre, des institutions et de la discipline militaires ; car c'est le seul art qui convienne à qui commande. [*Debbe adunque uno principe non avere altro obietto né altro pensiero, né prendere cosa alcuna per sua arte, fuora de la guerra, et ordini e disciplina di essa ; perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda.*] », p. 146, trad. légèrement modifiée.

⁴⁶ Machiavel, *Le prince*, chapitre XVII.

⁴⁷ « Parce qu'il ne peut y avoir de bonnes lois là où il n'y a pas de bonnes armes et que, là où il y a de bonnes armes, il faut qu'il y ait de bonnes lois, je m'abstiendrai de traiter des lois et je parlerai des armes. [*E perché non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge, io lascerò indietro el ragionare delle legge e parlerò delle arme.*] », Machiavel, *Le prince*, chapitre XII, p. 139.

⁴⁸ Machiavel n'utilise que rarement les mots « justice » ou « juste ». Notons-en une instance significative dans *Le prince*. Dans le chapitre XIX, Machiavel évoque le sort de trois empereurs romains, « ayant tous une vie modeste, aimant la justice [*amatori della iustizia*], ennemis de la cruauté, humains et bons », à savoir Marc, Pertinax et Alexandre : « ils eurent tous, sauf Marc, une triste fin ». Pertinax fit l'erreur de tenter de faire revenir les soldats, habitués à vivre dans la licence, à une « vie honnête » ; Alexandre, qui n'aurait mis à mort personne sans une décision de la justice, fut perçu comme « efféminé » et finit tué par l'armée. La leçon que Machiavel en tire : puisque la haine est, de toute évidence, provoquée par les bonnes actions aussi bien que par les mauvaises, un prince est « souvent contraint de ne pas être bon. », p. 158-159.

Certaines interprétations récentes ⁴⁹ présentent l'enseignement machiavélien comme étant une partie intégrante du « républicanisme classique [*classical republicanism*] » qui affirme la priorité de la « république » ou de la communauté par rapport aux ambitions et aux intérêts individuels. La transmutation de la vertu qu'effectue Machiavel consiste en une « politisation », selon Pocock ⁵⁰, c'est-à-dire une dés-individualisation de la vertu et son élévation au niveau du « bien commun universel » ⁵¹. Ce qui nous frappe en contrastant l'interprétation « républicaine » de la pensée politique de Machiavel avec l'exposition que nous venons d'en faire, c'est que celle-là s'efforce, en effet, de dés-individualiser voire d'occulter le prince machiavélien lui-même qui est, nous semble-t-il, le pivot central qui permet à Machiavel de déployer sa nouvelle conception de la vertu politique. Une interprétation de type pocockien introduit une opposition marquée entre la chose politique, d'un côté, et l'intérêt individuel, de l'autre. Cette opposition s'établirait, nous l'avons dit, par le biais de la vertu : la vertu, au lieu d'être l'apanage de l'individu, devient avant tout « politique », c'est-à-dire qu'elle devient l'apanage de l'homme en tant qu'il est « avec ses concitoyens », en tant qu'il est « être universel ⁵² ». Désormais, la vertu consiste en un sacrifice de soi pour un bien plus grand que soi. Il faut ajouter que selon cette conception du républicanisme, *tous* les citoyens ont part à la vertu républicaine ; sans cette universalité, son caractère républicain se dissipe. Ainsi la « politisation » de la vertu implique sa généralisation : « la *virtus* était désormais politisée ; elle n'était plus la virilité héroïque d'un individu gouvernant, mais le partenariat de citoyens dans une *polis*. ⁵³ ».

Notre lecture des textes de Machiavel montre que sa conception de la *virtù* est tout autre qu'une conception universaliste : l'homme n'est nullement conçu en tant qu'être universel (les hommes sont considérés en tant qu'ils appartiennent à une certaine catégorie d'hommes quand ils ne sont pas considérés dans leur particularité), et la *virtù* ne traduit point un reniement de l'« individu gouvernant ». Tout au contraire, la *virtù* machiavélienne est fondamentalement la *virtù du prince*. Elle est incontestablement politique, ou politisée ; tout le sens de sa ré-écriture de l'éthique aristotélicienne et de sa critique des vertus chrétiennes réside, en effet, dans l'affirmation de la priorité du politique sur le religieux ainsi que sur toutes les *hexeis* stables, ces vertus qui limitent le champ d'action du prince en lui interdisant de faire le nécessaire. Mais la vertu ne se politise, au sens machiavélien, qu'à travers l'activation d'une hiérarchie politiquement

⁴⁹ Voir notamment J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975 et G. Bock, Q. Skinner et M. Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1990.

⁵⁰ *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*. Trad. de Luc Borot (PUF, 1997), p. 86.

⁵¹ Pocock, *Le moment machiavélien*, p. 83.

⁵² Ces formules appartiennent à Pocock. Voir *Le moment machiavélien*, p. 85 ; 76.

⁵³ Pocock, *Le moment machiavélien*, p. 88.

pertinente, au sommet de laquelle on trouve le prince (l'un), qui est au-dessus des grands (le petit nombre) et du peuple (le grand nombre)⁵⁴. Le seul « individu » que Machiavel reconnaisse en tant que tel est l'homme politique et, *a fortiori*, le prince, celui qui concentre en lui la vertu politique : le prince connaît la nature des grands comme celle du peuple ; il sait changer de nature avec le cours de la fortune pour préserver son pouvoir et l'Etat. Justement, le pouvoir *du prince* et l'Etat se confondent dans la présentation machiavélienne des choses politiques⁵⁵. L'opposition entre intérêt particulier individuel et intérêt commun universel que dresse Pocock, opposition héritée de la tradition kantienne qui pense la vertu divorcée de l'intérêt particulier, n'a pas sa place dans une interprétation de la pensée machiavélienne. Dans l'ouvrage que Machiavel a intitulé *De Principatibus* et que nous connaissons depuis les premières éditions parues après sa mort

⁵⁴ Parfois les soldats constituent, avec le peuple, l'une des deux « humeurs » que le prince doit équilibrer l'une par rapport à l'autre. Voir le chapitre XIX du *Prince* et le commentaire de H. Mansfield sur ce chapitre dans « On the Impersonality of the Modern State : A Comment on Machiavelli's Use of *Stato* » (APSR, déc. 1983) : « *Since the prince cannot help being hated by someone, Machiavelli discloses for the first time, he is at first compelled not to be hated by the università (that is, the people or everyone); but when he cannot do this, he must contrive to avoid the hatred of the most powerful università (in the plural), that is, the soldiers. Thus Machiavelli's preference for a democratic over an undemocratic policy is not absolute and is determined by necessity, not choice.* », p. 855.

⁵⁵ Voir l'article de H. Mansfield, « On the Impersonality of the Modern State », dans lequel il est démontré que le *stato* de Machiavel se distingue par deux éléments essentiels : d'abord, il est personnel, c'est-à-dire qu'il est toujours supposé appartenir à quelqu'un ou à quelques personnes en particulier. Mansfield contraste l'Etat impersonnel et l'Etat machiavélien : « *Machiavelli's stato is someone's to acquire or to maintain. The state itself never acquires or maintains on its own account separate from the advantage of some person or group: this is the critical test that tells us Machiavelli's state is not impersonal.* », p. 854. Deuxièmement, l'Etat est l'objet et le sujet d'acquisition (les *stati* sont apposés aux *dominii* dans la première phrase du premier chapitre du *Prince*). Mansfield avance l'argument, contre Pocock et Skinner, que, sans aller jusqu'à élaborer l'Etat impersonnel, ce que fera Hobbes, Machiavel rompt avec la conception classique, aristotélicienne, de la *politeia* : le jugement de Machiavel, qui opère à travers sa conception de la centralité de l'acquisition, est moralement neutre face à la diversité des régimes (principautés, républiques...), p. 855. Cf. *Discours* livre I, chapitre LV (« transformer en république un pays propre à être un royaume, et en royaume un pays propre à être une république, est une entreprise d'homme exceptionnel par son intelligence et son autorité ... », p. 282) et livre III, chapitre III (« Quiconque lira les récits des événements antiques verra toujours que, après un changement de régime, d'une république en tyrannie ou d'une tyrannie en république, il faut nécessairement recourir à une exécution mémorable [*una esecuzione memorabile*] contre les ennemis du nouveau régime. », p. 375, trad. légèrement modifiée). Voir également *Discours* livre I, chapitre II, où Machiavel, suivant Polybe, décrit le cycle des régimes « bons » et « mauvais » : la monarchie devient la tyrannie ; l'aristocratie devient l'oligarchie ; la démocratie devient l'anarchie (Polybe utilise le terme *ochlokratie*). A la fin de sa paraphrase de Polybe, Machiavel en tire la conclusion que « toutes les espèces de gouvernement sont mauvaises, à cause de la brièveté des trois qui sont bonnes et de la malignité des trois mauvaises. [*tutti i detti modi sono pestiferi, per la brevità della vita che è ne' tre buoni, e per la malignità che è ne' tre rei.*] » (p. 194 ; pour le texte italien des *Discorsi*, nous utilisons M. Martelli, *Tutte le opere*, Florence, Sansoni, 1971), à la différence de Polybe (*Histoires* VI, 3), qui se borne à observer que les « bons » régimes ne sont ni les meilleurs ni les seuls qui existent. La formule de Machiavel s'oppose à la classification aristotélicienne des régimes qui distingue entre les régimes « droits [*orthai*] » et leurs « déviations [*parekbaseis*] » (*Pol.* IV, 2, 1289 a 27-28), de même que le jugement qu'il porte sur Lyncurgue et Solon respectivement va à l'encontre du jugement d'Aristote. Tandis que celui-ci est sensiblement plus critique à l'égard du régime spartiate (*Pol.* II, 9) que de la législation solonienne, expliquant que la dérive de la démagogie à Athènes « ne résulte pas d'un dessein de Solon, mais plutôt d'un {mauvais} concours de circonstances » (*Pol.* II, 12, trad. de Pellegrin, p. 199), Machiavel reproche à Solon de n'avoir « organisé que le régime populaire » et d'être donc responsable de sa durée très brève, notamment par rapport au régime véritablement mixte qui fut instauré par Lyncurgue et qui dura, dit Machiavel, plus de huit cents ans (*Discours* I, 2, p. 194).

sous le titre d'*Il Principe* ⁵⁶, il ne cesse d'être question de la *virtù du prince*, vertu à la fois personnelle et politique. De même, le thème de la fondation, si central pour Machiavel dans les *Discours* comme dans *Le prince*, s'articule autour du fondateur, de l'*uno solo* vertueux qui fonde un peuple, une cité, une république ou un empire.

La tentative pocockienne d'interpréter la pensée de Machiavel comme reposant sur la priorité de la chose politique et commune – la république – *en opposition* à l'individu orienté vers son bien particulier, doit être finalement rejetée en considération de la conception machiavélienne de la liberté, ce à partir de quoi toute république se définit. Dans *Le moment machiavélien*, Pocock nous l'affirme dans un texte postérieur, il s'agit de considérer le « *vivere civile* » avec une attention presque exclusive pour la liberté « dans son sens civique de la capacité de participer à l'autogouvernement [*self-rule*] », à l'exclusion donc d'une considération de la liberté dans son sens libéral (la jouissance des biens privés sous la protection de la loi) ⁵⁷. En effet, notre compréhension commune du républicanisme présuppose la notion de liberté civique ou de « *self-government* » : la liberté est comprise comme une condition préalable de l'exercice de la vertu civique, ou la vertu civique est comprise comme l'exercice de la liberté politique. C'est notamment la portée de l'examen tocquevillien des gouvernements locaux dans les *townships* américains que de montrer l'indissociabilité de la république démocratique et de la liberté politique. Mais force est de constater que l'élaboration originelle du régime libre à partir de Hobbes et de Locke comporte une conception passive de la liberté (le sens « libéral » de la liberté), c'est-à-dire d'une liberté apolitique de l'homme privé, plutôt qu'une conception active de la liberté civique. Le citoyen hobbesien ou lockéen est un demandeur de liberté plutôt que l'agent de sa liberté, parce qu'il n'est pas en mesure d'assurer la condition de sa liberté active, à savoir la sécurité. Seul l'Etat souverain est à même de garantir la sécurité et donc de dispenser la liberté. Voilà en quoi consiste la nouvelle fonction politique par excellence. Puisque les individus-citoyens sont exclus de cette fonction-là, ils ne peuvent plus aspirer véritablement à une existence politique ; le domaine privé, à l'intérieur duquel ils poursuivront des activités privées, et notamment économiques, leur sera désormais octroyé. L'expansion structurelle de l'instance politique, d'un gouvernement des hommes ou personnel, pour reprendre le terme de Mansfield, à un pouvoir étatique, a notamment l'effet de désactiver politiquement les individus ; à défaut de pouvoir revendiquer le droit de gouverner, leur action politique se réduit à se tourner vers l'Etat en lui demandant la protection et la résolution des conflits privés, et progressivement, la reconnaissance de plus en plus de droits positifs.

⁵⁶ Voir la note 1 (p. 443) dans l'édition Gallimard (1980) du *Prince et autres textes*.

⁵⁷ « *The Machiavellian Moment Revisited : A Study in History and Ideology* », in *The Journal of Modern History* 53 n° 1 (March 1981), p. 53 ; ma traduction.

C'est bien par rapport à la possibilité d'agir politiquement et à l'étendue du champ de l'action – des plus ambitieux, vertueux et avisés, certes, mais aussi du peuple lorsque celui-ci est gouverné par les lois ⁵⁸ – que Machiavel se distingue de la façon la plus tranchée des premiers libéraux anglais. Cependant, il nous semble inexact d'identifier ces possibilités plutôt exceptionnelles d'action politique ⁵⁹ au déploiement d'une théorie dans laquelle la liberté « civique » jouerait un rôle capital. En effet, les discussions quelque peu thématiques de la liberté dans l'œuvre de Machiavel évoquent non pas un retour à la république libre ancienne mais plutôt le danger que posèrent ces républiques anciennes pour l'Empire romain. Nous lisons dans le chapitre cinq du *Prince* qu'« en vérité, il n'y a pas d'autre façon sûre de les posséder [les *stati* habitués à vivre sous leurs propres lois et en liberté] que de les ruiner » ; de plus, la capacité de subjuguier les peuples libres est identifiée à la *virtù* la plus remarquable (« *una eccessiva virtù* ») dans le deuxième chapitre du second livre des *Discours*. Plus significative encore pour notre propos est l'explication que donne Machiavel de ce qu'il appelle « l'amour » ou encore « l'affection » qu'éprouvent les peuples pour la liberté. Il nous est utile de suivre l'argument de *Discours* II, 2 (« Avec quels peuples les Romains eurent à combattre et combien ils mirent d'obstination à défendre leur liberté ») pour bien prendre la mesure de l'enseignement machiavélien sur la liberté.

La raison pour laquelle les peuples défendent leur liberté obstinément, observe Machiavel, est établie par l'expérience : c'est parce que la liberté leur procure un maximum de puissance (*dominio*) et de richesse ⁶⁰. Dans ce contexte, où les exemples cités sont ceux de la « grandeur » d'Athènes après l'expulsion des tyrans Pisistratides et celle de Rome, encore plus merveilleuse, après l'expulsion des rois ⁶¹, Machiavel évoque à deux reprises le « bien commun » : il affirme que c'est le bien commun (*bene comune*) et non pas le bien individuel (*bene particolare*) qui fait la grandeur des cités, et que c'est dans les républiques que le bien commun est visé. Ce bien « commun » est, de fait, le bien du grand nombre, et non un bien « universel » comme le suggère Pocock, car, Machiavel nous le fait savoir, il se peut qu'un petit nombre soit lésé dans une république au profit du plus grand nombre. L'opposition du petit nombre n'y est pas assez puissante pour être efficace. Contrairement au dispositif républicain, un « prince » ne partage pas les bienfaits de la liberté avec le grand nombre mais se les garde pour lui-même ; s'il arrive à augmenter son pouvoir grâce à son courage et sa *virtù* militaire (« *per animo e per virtù d'arme* »), aucune utilité n'en découlera pour la « république » – car Machiavel continue de parler d'une république à l'instant même où il semble vouloir distinguer une

⁵⁸ Voir *Discours*, I, ch. LVIII.

⁵⁹ Les exemples que donne Machiavel ne sont pas moins illustres – et anciens – que la Rome républicaine et Athènes.

⁶⁰ Cf. *Le prince*, chapitre XVII.

⁶¹ Ce sont donc les mêmes exemples que ceux utilisés dans le chapitre LVIII du livre I des *Discours*.

principauté d'une république. De plus, un prince ou un tyran – car après avoir initialement utilisé le mot « *principe* », Machiavel utilise ensuite les termes « tyrannie » et « tyran vertueux (*tiranno virtuoso*) » – « ne peut élever aucun des citoyens de talent qu'il tyrannise » ; « il ne peut pas davantage soumettre ni rendre tributaires les cités qu'il acquiert à celle dont il est le tyran. Car il ne lui est pas utile de la rendre puissante. Ce qui lui est utile, c'est de maintenir l'Etat dans la désunion, et que chaque ville et chaque région reconnaissent son autorité. Ainsi il profite seul de ses conquêtes, et non pas sa patrie. ⁶² ». Tout cela provoqua le soulèvement des anciens peuples contre les tyrans. Nous avons vu dans le passage des *Discours* que nous venons de citer que « tyran » peut être synonyme de « prince » dans le langage machiavélien. Cela nous conduit à poser la question du rapport entre la tyrannie et la « principauté » dans sa pensée. Il semble, en effet, bien douteux que la distinction traditionnelle entre roi et tyran reste pertinente pour Machiavel. La distinction qu'il souligne dans ce chapitre, c'est plutôt celle qui existe entre l'action et la contemplation, entre la férocité et l'humilité.

A la fin de son développement sur la liberté des Romains, Machiavel nous livre une description de la vie libre ou libérale qui nous permettra de nous faire une idée plus précise du caractère spécifique de sa pensée politique, qui se prête difficilement à une catégorisation simple (républicanisme, libéralisme ...) mais qui rejette implicitement, à l'instar de son injonction au prince de « changer de nature », la fixité des classifications des régimes. Il écrit : « toutes les villes et tous les pays qui vivent totalement libres ... font

⁶² Machiavel ajoute immédiatement que « celui qui souhaiterait confirmer cette opinion par de nombreuses autres raisons n'a qu'à lire Xénophon dans son traité *De Tyrannie*. [*E chi volessi confermare questa opinione con infinite altre ragioni, legga Senofonte nel suo trattato che fa De Tyrannide.*] », p. 298. Cette remarque nous invite à examiner le *Hiéron* dans la perspective d'éclairer son influence sur les arguments machiavéliens. Nous ne pouvons pas livrer ici un commentaire exhaustif du dialogue de Xénophon dans son rapport avec Machiavel, car ce n'est pas notre sujet ; nous nous bornons donc à indiquer ce que nous considérons être les points importants de comparaison. Il y a plusieurs passages du *Hiéron* sur l'affaiblissement souffert par la cité sous le joug du tyran qui semblent avoir influencé *Discours* II, 2. Nous prenons les principaux : Hiéron dit à Simonide : « Il est, en outre, nécessaire que le tyran, lui aussi, aime sa cité ; car, sans sa cité, il ne saurait ni sauver sa vie, ni être heureux. Or, la tyrannie force à être une cause de troubles, même pour sa patrie. Les tyrans, en effet, ne prennent plaisir ni à inspirer le courage aux citoyens, ni à bien les armer, mais il leur est plus agréable de rendre les étrangers plus redoutables que les citoyens et ils les emploient comme gardes du corps. D'autre part, même lorsque les bonnes années apportent l'abondance, même alors le tyran ne prend point de part à la joie commune. Si, en effet, les sujets sont plus pauvres, le tyran espère trouver en eux plus de soumission. » (ch. V, § 3-4, p. 23-24 dans *De la tyrannie*, Gallimard, 1954) ; « Quand, au contraire, le tyran a des soupçons sur certains ou, encore, quand il découvre qu'ils conspirent réellement, et les fait périr, il est sûr qu'il n'accroît pas la puissance de la cité tout entière, il sait qu'il diminuera le nombre de ses sujets ... » (ch. II, § 17, p. 19 ; trad. légèrement modifiée). (Nous tirons des conclusions d'une lecture comparative du *Hiéron* et de *Discours* II, 2 dans la note 71.) De plus, Hiéron remarque que les tyrannicides sont honorés par les cités : « Au lieu de punir l'assassin du tyran, les cités lui décernent de grands honneurs et, au lieu de lui interdire les sacrifices comme on fait pour les meurtriers des particuliers, les cités vont au contraire jusqu'à élever des statues dans les temples aux auteurs d'un acte de ce genre. » (ch. IV, § 5, p. 21). Machiavel souligne aussi l'impunité des tyrannicides dans les temps anciens, en relatant l'épisode de la mort de Hiéronyme, petit-fils de Hiéron : « La nouvelle de sa mort parvenant à son armée, qui était peu éloignée de Syracuse, elle commença à s'agiter et à prendre les armes contre les assassins. Mais, lorsqu'elle apprit que l'on acclamait la liberté à Syracuse, séduite par ce nom, elle se calma tout à fait, déposa sa colère contre les tyrannicides et pensa que l'on pouvait établir un régime libre dans la cité. », p. 298.

de grands progrès [*tutte le terre e le provincie che vivono libere in ogni parte ... fanno profitti grandissimi*] ⁶³ ». S'il y a liberté, la prospérité de tout ordre s'ensuit : parce que la liberté garantit la sûreté du patrimoine pour les générations futures, la démographie fleurit, d'autant plus que les parents savent que leurs enfants seront libres et non pas esclaves. Machiavel ajoute ici une affirmation qui attire notre attention par son caractère paradoxal : les parents ont d'autant plus d'enfants qu'ils savent que leurs enfants pourraient, avec de la *virtù*, « devenir princes [*diventare principi*] ⁶⁴ ». La richesse se crée, car chacun s'efforce d'acquérir des biens, confiant de pouvoir les conserver ; ces efforts individuels d'acquisition travaillent à l'avantage privé et public (*privati e publici commodi*), et l'un et l'autre s'accroissent ensemble. Machiavel ajoute que la servitude la plus dure – et toute servitude étouffe la production de richesse – est celle qui vous asservit à une république parce qu'une république est plus durable, et qui plus est, la finalité (*il fine*) d'une république est d'affaiblir les cités conquises pour se fortifier elle-même. Les Samnites servent d'exemple « miraculeux [*cosa mirabile*] » de la conquête romaine d'un peuple très attaché à sa liberté. Il y a une certaine ambiguïté quant au qualificatif « miraculeux » : on peut considérer que c'est l'extraordinaire résistance des Samnites – elle dura quarante-six ans – qui est miraculeuse, ou bien que c'est plutôt la puissance romaine, puissance si supérieure qu'elle réussit enfin à détruire ce pays florissant en l'asservissant. Nous sommes conduits à croire, même si la résistance samnite et la puissance romaine pourraient être toutes deux qualifiées de « miraculeuse », que Machiavel souhaite mettre l'accent sur la seconde, dont il souligne l'« extrême *virtù* ». Car, ayant fait quelques lignes auparavant l'éloge de la « férocité » des peuples païens comparée à l'humilité des chrétiens, Machiavel tire les conséquences de sa critique de la religion chrétienne en attribuant le terme chrétien « miracle » à la conquête romaine des Samnites, conquête qui nécessita tant de « ruines de cités et de massacres ⁶⁵».

La figure du prince est réintroduite dans ce contexte pour, cette fois-ci, démontrer la supériorité, du moins potentielle, du gouvernement d'un prince par rapport à une république qui asservit d'autres cités : « c'est ce que ne fait point un prince, à moins qu'il ne soit un barbare, un destructeur de toute vie civile, comme le sont les princes d'Orient. Mais pour peu qu'il ait en partage quelque humanité et quelque bon sens, il aime

⁶³ *Discours II*, 2, p. 300.

⁶⁴ Machiavel a déjà utilisé la formule « *principi di republiche* » (voir le long passage cité *supra*). Mais bien souvent les traducteurs évitent d'utiliser le terme « prince » et préfèrent « chef ». Bec traduit « *principi di republiche* » par « chefs d'Etat » (p. 299) et « *diventare principi* » par « atteindre au sommet de l'Etat » (p. 300). Dans l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard, 1952, p. 521) ainsi que l'édition Folio du *Prince et autres textes* (Gallimard, 1980, p. 222), on traduit « *principi* » par « chefs de leur république ». Alessandro Fontana et Xavier Tabet (Bibliothèque de philosophie, Gallimard, 2004) utilisent le terme « chefs », tout en avertissant en note qu'il s'agit du mot « *principi* » (p. 267). La traduction anglaise de Harvey Mansfield et Nathan Tarcov (University of Chicago Press, 1996, p. 132) est littérale : « *diventare principe* » est traduit par « *become princes* ».

⁶⁵ *Discours II*, 2, p. 300.

également toutes les villes qui lui obéissent, et leur laisse leur industrie [*arti*], et à peu près leurs institutions [*ordini*] d'avant. ». Selon cette présentation, le prince est plus susceptible de conserver la liberté des peuples conquis que la république. Du point de vue de la liberté donc, Machiavel affirme la supériorité de la principauté sur la république, qui tend à instaurer un empire qui prive les peuples conquis de liberté. Mais, comme ses observations sur le prince le montrent, ceci n'est pas le seul modèle de conquête possible. Il existe bel et bien une forme douce ou libérale d'empire ; autrement dit, la liberté peut être compatible avec l'empire. Or, si nous considérons qu'il y a une contradiction fondamentale entre la république et l'empire, que la république représente la liberté et l'empire la conquête, la série d'arguments que nous venons d'exposer nous laissera perplexes. Car ce qui se révèle très clairement à travers l'analyse machiavélienne de la liberté républicaine, c'est que la liberté intérieure n'exclut pas la servitude extérieure. Cela heurte la conception pocockienne de la république en tant qu'« entité universelle » qui a pour but de satisfaire « la nature morale de chaque individu ⁶⁶ ». Lorsque donc Pocock parle du « républicanisme » machiavélien, il emploie ce terme selon un sens que ne partage pas le Florentin. De même, la liberté civique dont parle Pocock ne s'accorde pas avec la conception machiavélienne de la « *virtù* du citoyen [*virtù d'uno cittadino*] » ⁶⁷, qui consiste à renforcer l'autorité des institutions et des lois républicaines au moyen de la « terreur » ⁶⁸.

Au-delà de la difficulté que nous avons à restituer la pensée de Machiavel en employant nos conceptions contemporaines du républicanisme et de la liberté civique, nous nous heurtons à une difficulté analytique qui découle de l'ambiguïté, voire du flou conceptuel qui caractérise les distinctions entre différents régimes politiques que semble vouloir établir Machiavel. C'est que le Florentin rompt avec la conception aristotélicienne de la priorité du régime politique ⁶⁹ en tant que facteur déterminant de la teneur de la vie

⁶⁶ Pocock, *Le moment machiavélien*, p. 74.

⁶⁷ Th. Ménissier conteste l'interprétation pocockienne de la *virtù*, d'une part, parce qu'elle ne prend pas suffisamment en compte la notion de puissance que la *virtù* comporte, et d'autre part, dans la mesure où elle ne fait pas place à l'impérialisme spécifiquement républicain que Machiavel décrit. Ménissier écrit : « On pourrait dire qu'avec les Suisses et les Romains, Machiavel assume de penser l'impérialisme propre aux républiques, ou qu'il découvre le machiavélisme des républiques, devant lequel Pocock recule. C'est en tout cas toujours à partir de l'insociabilité de l'homme que Machiavel s'attache à penser la *virtù* propre aux républiques. » (« Qu'est-ce que la vertu républicaine ? Quelques remarques sur l'interprétation de Machiavel dans *Le Moment machiavélien* », in *L'enjeu Machiavel* (PUF, 2001), p. 245.

⁶⁸ Voir *Discours*, livre III, chapitre I. Machiavel préconise un assassinat spectaculaire ou un autre acte comparable tous les dix ans. Il donne plusieurs exemples de ces « *esecuzioni* », dont celui de la mort des fils de Brutus. Thomas Jefferson préconisera une révolution violente tous les vingt ans : « *the tree of liberty must be refreshed with the blood of patriots and tyrants* » écrit-il dans une lettre au Colonel William Stephens Smith en novembre 1787. Rappelons que la Convention constitutionnelle américaine s'est tenue de mai à septembre 1787. Cf. Hannah Arendt, « The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure » in *On Revolution*.

⁶⁹ Le terme « régime » traduit « *politeia* ». Selon Aristote, « *politeia* » et « *politeuma* » – gouvernement – « signifient la même chose », et « un gouvernement c'est ce qui est souverain [*to kyrion*] dans les cités » (*Pol.* III, 7, 1279 a 25-27 ; trad. de Pellegrin, p. 229). Or l'on traduit souvent « *politeia* » par

dans la cité. Cette priorité du régime politique impliquait dans le même temps la *spécificité* de chaque régime par rapport à tous les autres. Or, afin de voir plus clairement la nouvelle perspective que développe Machiavel en opposition à la perspective aristotélicienne de la spécificité du régime politique, nous allons juxtaposer au portrait de la vie libre, au sens quasi libéral du terme, dans une république (*Discours II, 2*) la description remarquablement similaire des activités principales que doit encourager un prince chez ses sujets qui se trouve à la fin du chapitre XXI du *Prince*, « Ce qui convient au prince pour qu'il soit estimé ».

Lisons donc la série de prescriptions générales qu'énumère Machiavel à cet endroit. En plus de se montrer vertueux, un prince doit décerner des honneurs à ceux qui excellent dans un art. Ensuite, le prince doit pousser « ses » citoyens à s'occuper « paisiblement [*quietamente*] » à faire du commerce ou de l'agriculture ou d'autres affaires : les citoyens ne doivent pas être découragés de s'enrichir, y compris de façon voyante (l'expression qu'utilise Machiavel est d'« embellir sa propriété [*ornare le sua possessione*] »), et d'entreprendre des commerces profitables. Au contraire, le prince doit donner des « récompenses » aux hommes qui réussissent dans ces projets économiques et à ceux qui, de quelque façon que ce soit, trouvent des moyens d'augmenter (*ampliare*) sa cité ou son Etat. De plus, il doit « tenir le peuple occupé par des fêtes et des spectacles » à certains moments de l'année, et ne doit pas négliger les corporations (*università*) de la cité, tenant des réunions avec elles de temps en temps ⁷⁰. Ainsi Machiavel entend-il corriger les erreurs des princes qui veulent notamment priver leurs sujets de richesses matérielles. De fait, un prince avisé fait le contraire ; sa priorité est le développement économique, dirait-on aujourd'hui. Pourquoi ? Eh bien, pour la raison que les citoyens ou les sujets (nous voyons ici à quel point les distinctions sont brouillées ...) qui sont « occupés » à faire de l'argent pour eux-mêmes sont très largement satisfaits et ne chercheront pas à ambitionner les honneurs et le pouvoir du prince ⁷¹. Or, d'après ce que

« constitution » ; tel est le cas notamment de la traduction de Pellegrin des *Politiques* dont nous allons nous servir. Tout en nous efforçant d'utiliser le terme « régime » plutôt que « constitution » lorsqu'il s'agit de « *politeia* », nous n'allons pas systématiquement remplacer la traduction habituelle de Pellegrin par « régime ». Nous signalons donc que le terme « constitution » doit être compris en un sens fort : il ne s'agit pas simplement d'un dispositif légal mais d'une détermination de ce qui est souverain, de ce qui fait autorité, dans la cité. Comme l'explique L. Strauss, « The *politeia* is more fundamental than any laws ; it is the source of all laws. The *politeia* is rather the factual distribution of power within the community than what constitutional law stipulates in regard to political power. ... *Politeia* means the way of life of a society rather than its constitution. ... The character, or tone, of a society depends on what the society regards as most respectable or most worthy of admiration. » (*Natural Right and History*, p. 136-137).

⁷⁰ *Le prince*, ch. XXI, p. 168-169.

⁷¹ L'ensemble de conseils que donne Machiavel au prince à la fin du ch. XXI du *Prince* rappelle très particulièrement les conseils donnés par Simonide à Hiéron (*Hiéron*, ch. IX). Simonide suggère notamment que le tyran décerne lui-même des prix, en laissant la punition et la correction aux autres. Aristote dira à peu près la même chose (*Pol.* V, 11, 1315 a 4 sq.). Cependant, il y a deux éléments notables, absents chez Machiavel, qui figurent dans les conseils de Simonide : premièrement, il conseille de donner des prix, non seulement pour « la beauté des armes, pour la discipline, pour l'habileté à cheval, pour la vaillance à la

nous venons de lire dans *Le prince*, un *principe* qui gouvernerait selon les recommandations de Machiavel créerait des conditions de vie pour ses citoyens qui seraient quasiment identiques à celles qui sont décrites dans les *Discours* II, 2 comme étant caractéristiques d'une république libre. En rapprochant donc le traité sur les principautés de celui sur les républiques, nous sommes amenés à voir la proximité qu'instaure Machiavel entre ces deux régimes, proximité qui lui permet de dire sans incohérence que les citoyens d'une république pourraient espérer voir un « prince » se dégager parmi leurs fils.

Ecarter le critère politique

Ce qui permet à Machiavel de brouiller les frontières entre les régimes, entre la principauté (appelée traditionnellement « monarchie », le gouvernement de l'un, par les Grecs et puis par les Latins) et la république (la *res publica* en latin, la *politeia* en grec), c'est donc une certaine notion de la liberté qui s'avère suffisamment souple pour s'adapter à des dispositifs politiques différents et à des instances de commandement (des *archai*) diverses. Il s'agit d'une liberté qui est neutre face aux questions politiques par excellence : *qui gouverne ? et à quel titre ?* (ou, *est-ce à juste titre ?*). Les réponses pratiques à ces questions donnent lieu chez les Grecs à un certain régime ou *politeia*, à une certaine *taxis* politique qui entérine une certaine idée de la justice. Pour Aristote, le régime est le fait premier ; celui-ci détermine les lois, les coutumes, la teneur de la vie dans ce que nous appelons, suivant les Latins, la « société ». Le caractère de la vie de la *politeia*, de la vie « civile » disaient les Latins, est pour les Grecs politique au sens fort : il dépend de l'*archè* politique et il change avec le changement des *archai*. Avec Machiavel, nous sommes sortis du cadre du régime. Le régime politique ne détermine plus le caractère de la cité. A la place du critère politique, Machiavel érige le critère de la liberté ; la liberté, elle, est

guerre », mais aussi pour « la justice dans les contrats » (ch. IX, § 6, p. 32 ; trad. légèrement modifiée). Deuxièmement, une des raisons explicites pour laquelle Simonide conseille au tyran de décerner des prix pour l'agriculture, c'est pour favoriser la « tempérance », qui s'accroît en l'absence de loisir (ch. IX, § 7-8). Machiavel n'évoque ni la justice, ni la tempérance ; en revanche, il conseille au prince de se montrer humain et généreux. Tandis que l'humanité et la générosité permettent au prince d'éviter la haine de ses sujets (voir les chs. XVI et XIX), le désir le plus profond de Hiéron, c'est d'être aimé. Sur ce point, voir L. Strauss, *De la tyrannie* (Gallimard, 1997), p. 231. Attentif à ce désir profond chez le tyran, Simonide lui dit qu'il sera aimé s'il est capable de rendre sa cité heureuse (ch. XI, § 7-8 ; § 11, p. 36-37). Certes, le contenu de ce bonheur comprend la prospérité et la gloire de la cité, mais il dépend plus fondamentalement de la vertu, de la justice et de la modération, de cette vertu que congédie Machiavel. Une autre différence capitale entre le *Hiéron* et *Discours* II, 2, c'est qu'il y a un mouvement au cours du dialogue xénophontien qui va de la tyrannie à un régime moins tyrannique, car plus juste et plus modéré, tandis que les critères de la distinction chez Machiavel entre *principe* et *tiranno* restent opaques. Ajoutons que, quoique Machiavel ait adopté la division xénophontienne entre princes héréditaires et princes nouveaux (*Le prince*, chapitre premier) qui se trouve au début de la *Cyropédie* (I, 1), il n'adopta pas un des thèmes principaux de l'ouvrage de Xénophon, à savoir la préservation du souci de la justice dans une royauté qui s'étend constamment. Cf. la note 48 *supra*.

soumise à d'autres critères encore, à savoir ceux de la puissance politique et de la richesse matérielle ⁷². Ce que Machiavel appelle l'acquisition (*acquistare*) enveloppe et l'acquisition économique et l'acquisition politique.

Lors du développement de la théorie du libéralisme économique à partir de Adam Smith, la seconde forme d'acquisition céda à la première. Le libéralisme économique est en réalité la *libération* (avant d'être la libéralisation) de l'économique par rapport au politique : l'économique n'a plus recours aux instruments politiques d'acquisition, notamment la guerre, et devient indépendant du régime spécifique et donc indépendant des revendications spécifiques concernant le juste que formule tout régime. Créer les conditions d'une économie libérée et donc performante devient une fonction du « gouvernement » *quel qu'il soit*, du gouvernement en général : par conséquent, la question politique pertinente n'est plus articulée autour de la justice dans son sens global comme objet de débat, mais plutôt autour d'un but économique pré-déterminé, la production maximale de la richesse, qui réduit le débat sur la justice à un débat sur la distribution juste de la richesse. Car tout le monde est supposé être fondamentalement d'accord avec le but de l'enrichissement maximal comme but « commun », pourvu, bien entendu, que chacun puisse en bénéficier individuellement. Le caractère du débat entre riches et pauvres, entre oligarques et démocrates, est donc radicalement transformé : d'un débat politique qui met en question la pertinence de tel ou tel critère – du critère économique, en l'occurrence – reste la lutte des classes pour garder ou agrandir sa part de richesse. Quant à la question technique de la maximisation de la production de richesse, le « gouvernement » libéral a comme vocation de mettre en place une politique économique qui y soit favorable ⁷³.

⁷² Machiavel remarque à propos des lois agraires promulguées à Rome par les Gracques : « On voit par cet exemple combien les hommes font plus de cas de la richesse que des honneurs. Car, quant aux honneurs, la noblesse céda toujours à la plèbe sans troubles extraordinaires. Mais, quand on en vint aux richesses, son obstination fut telle pour les défendre que la plèbe recourut aux procédés extraordinaires que l'on a exposés ci-dessus. » (*Discours I*, ch. XXXVII, p. 254). A propos des lois agraires, cf. aussi la note 101 *infra*.

⁷³ Le but économique étant au fond politiquement neutre, des régimes politiquement opposés peuvent se dire d'accord sur la question de la « fin », mais pas sur les « moyens ». Ainsi, à partir du développement de la pensée « libérale », se formule la critique marxiste, elle aussi réclamant la liberté économique, autour des « libertés réelles » qui s'opposent aux « libertés formelles ». Désormais, le « mérite » politique peut aisément répondre au seul critère économique : quel parti, quel régime produit le plus de richesse (de croissance, disons-nous aujourd'hui) ? Par exemple, l'argument en faveur du libéralisme démocratique et contre le communisme peut se formuler dans des termes exclusivement économiques : l'expérience a montré la performance supérieure du premier, et donc sa supériorité tout court. De même, la littérature post-communiste discute la question de la causalité de la démocratisation : sont-ce les réformes politiques (institutionnelles) ou les réformes économiques qui sont au premier chef « cause » de la démocratisation ? Quant à l'effacement de la liberté « formelle » en faveur du développement économique, Raymond Aron résume ce mouvement ainsi : « Au milieu du XXe siècle, les institutions de la démocratie libérale ont perdu, à travers le monde, le prestige qu'elles possédaient au début du siècle. Tous les régimes étant démocratiques en ce sens qu'ils se réclament de la souveraineté populaire et qu'ils se donnent explicitement pour objet le bien-être des masses ou le développement de l'économie, c'est l'efficacité du Pouvoir et non plus la liberté du citoyen qui passe pour le critère décisif. », *Essai sur les libertés* (Hachette, 1998), chapitre II, « Libertés formelles et libertés réelles », p. 90. Il est intéressant de rappeler dans ce contexte l'évocation

Or, en misant sur la singularité du prince en tant que type humain spécifique, de son caractère et de sa *virtù*, Machiavel occupe, nous semble-t-il, un terrain intermédiaire entre la perspective grecque de l'*archè* et la perspective moderne de l'économie libre garantie par un Etat impersonnel, élaborée à partir de Hobbes. En effet, Machiavel pose la question : qui gouverne ? mais il l'infléchit de façon à ce qu'elle devienne la question : qui *peut* gouverner ? au lieu de : qui *doit* gouverner ?. Il s'avère que celui qui peut gouverner est celui qui sait le mieux acquérir – et conserver ce qu'il a acquis. Ainsi la *virtù* est-elle comprise comme l'instrument de l'acquisition du pouvoir, en même temps que le pouvoir (*dominio*) politique est considéré comme un instrument de l'acquisition la plus grande. Le prince partage, en effet, avec tous les hommes la nature fondamentale qui consiste à vouloir acquérir ; mais la visée de son ambition dépasse celle des hommes ordinaires, tout comme sa connaissance de l'art de *comandare*. La *virtù* du prince représente le point culminant de cette nature humaine avide de gain. Aussi Machiavel conserve-t-il une conception fonctionnelle d'une hiérarchie politique, mais paradoxalement, le fondement de cette hiérarchie est apolitique. Le prince machiavélien pacifié se transforme dans les démocraties libérales en un homme d'affaires puissant.

Bien entendu, un enjeu capital pour les penseurs politiques modernes, de Hobbes à Rousseau en passant par Locke et Montesquieu, fut justement de pacifier les hommes d'ambition tels que le prince machiavélien. Les interprétations de type pocockien qui s'efforcent de diminuer l'importance et le sens de la figure du prince dans la pensée de Machiavel montrent à quel point c'est une figure troublante aussi bien pour la sensibilité démocratique et égalitaire que pour la sensibilité chrétienne. Les tentatives d'assimiler la pensée machiavélienne à une pensée simplement républicaine ont comme double conséquence d'occulter la possibilité politique que le prince représente, et de rendre difficile une interprétation exacte de la pensée politique ultérieure qui s'est érigée en opposition consciente au défi machiavélien. Cette pensée post-machiavélienne a attaqué Machiavel sur son propre terrain de l'intérêt individuel et a tenté de discréditer ou d'invalidier, par le biais d'une défense de la justice, le portrait de l'ambition réussie que peint le Florentin. Or, il nous est d'un intérêt considérable d'examiner la réfutation de Machiavel car, nous allons le voir dans le cas de Hobbes en particulier, elle révèle de façon poignante les limites de la conception *dé-politisée* de la justice.

Nous avons relevé des points d'accord entre la pensée de Hobbes et celle de Machiavel, notamment sur la subordination du religieux au politique et sur la « déconstruction » des motivations religieuses réduites au désir de pouvoir, à quoi il

toquevillienne de la « passion de la liberté politique » qui consiste en un « goût sublime » qui ne dépend pas des biens matériels que la liberté procure. Dans le même temps, Tocqueville est d'accord pour dire qu'« à la longue la liberté amène toujours, à ceux qui savent la retenir, l'aisance, le bien-être, et souvent la richesse ». Voir *L'Ancien Régime et la Révolution*, livre III, chapitre 3, p. 217 (*Œuvres complètes*, Edition Gallimard, 1952, Tome II).

faudrait ajouter le rejet d'une conception fixe des vertus – ce qu'Aristote appelait des *hexeis* – au profit d'une conception mouvante du bien et du mal qui soit en accord avec le véritable caractère des hommes, lui aussi mouvant dans le flux passionnel des appétits et des répulsions. Nous avons évoqué également la quasi-absence chez Machiavel de la notion de justice, la vertu politique grecque par excellence. Or, Hobbes, pour sa part, va se pencher sur la justice à la fois pour contester ce qu'il affirme être la thèse implicite de Machiavel, à savoir celle selon laquelle la justice doit céder la place à la *virtù* amoral du prince, et pour corriger la conception aristotélicienne de la justice.

Selon Aristote, la justice est une « taxis » de la communauté politique (*Pol.* I, 2, 1253 a 38), c'est-à-dire que toute justice est une détermination particulière du juste au sein d'un régime particulier. Il y a notamment une justice oligarchique et une justice démocratique, des justices « partielles » qui s'opposent et s'allient dans des compromis négociés qui se renouvellent et se modifient en fonction des revendications affirmées dans la cité. Les revendications des uns et des autres s'articulent autour de la revendication de l'égalité proportionnelle selon laquelle il est juste que les égaux (selon le critère soit de la liberté, soit de la richesse, soit de la naissance, soit du mérite, etc.) reçoivent des parts égales des biens politiques (*Pol.* III, 9, 1280 a 7 sq. ; III, 12, 1282 b 14 sq.). Le cœur du débat porte donc sur le critère (*horos*) pertinent de l'égalité proportionnelle. Et « 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 ⁷⁴ [*poiôn dè isotès esti kai poiôn anisotès, dei mè lanthanein ; echei gar tout'aporian kai philosophian politikèn.*] » (1282 b 21-23). En réservant une des rares références à la « philosophie politique ⁷⁵ » à ce critère de l'égalité qui détermine la juste distribution des biens dans la cité, Aristote indique le poids et la pertinence de cette aporie sur laquelle il va falloir faire de la lumière. La discussion dans la *Politique* est complétée par celle qui traite de la justice distributive dans l'*Ethique*, à laquelle Aristote nous renvoie (1280 a 16-18). Rappelons donc ici les éléments principaux de la discussion en question, qui se trouve dans le livre cinq de l'*Ethique à Nicomaque*. Aristote commence par rapporter l'opinion commune selon laquelle l'injustice est l'inégalité et la justice est l'égalité : voilà comment apparaissent les choses de prime abord, sans raisonnement (« *aneu logou* ») (*EN* V, 3, 1131 a 13-14). Il faut examiner cette opinion en considérant que l'égal, comme le juste, est un certain moyen (« *meson ti* ») entre le plus et le moins dans l'action (*EN* V, 3, 1131 a 14). Mais tandis que

⁷⁴ Trad. de Pierre Pellegrin (Flammarion, 1993), p. 246.

⁷⁵ En effet, c'est la seule instance dans la *Politique* où apparaît l'expression « *philosophia politikè* ». Au début du chapitre 7 du livre II, Aristote fait référence aux « philosophes qui s'occupent de politique [*philosophoi kai politikoi*] » (1266 a 32), suivant la traduction de Pellegrin (p. 166 ; cf. la note 1 dans laquelle le traducteur indique que la traduction plus habituelle est : « des philosophes et des hommes politiques »). Plus loin, Aristote fait allusion à « *tois peri politeias philosophousin* » (*Pol.* VII, 10, 1329 a 40-41), mais à l'exception de ces quelques cas plutôt rares, Aristote n'emploie pas ensemble « philosophie », « philosophe », « philosophe » et le qualificatif « politique ».

« l'égal suppose au moins deux termes » – au moins une chose ou une personne est égale à une autre, au moins – « le juste implique nécessairement au moins quatre termes ». Car il doit y avoir une proportion égale entre les personnes concernées (qui sont au moins deux) et les choses (qui sont aussi au moins deux) qui leur seront distribuées : « ce sera la même égalité pour les personnes et pour les choses : car le rapport qui existe entre les choses à partager est aussi celui qui existe entre les personnes ⁷⁶ ». Ainsi, la justice est une certaine proportion (*analogon*), non pas une proportion simplement de nombre formé d'unités abstraites (*monadikos arithmos*), mais une proportion qui assure l'égalité des rapports (*isotès logôn*) entre les personnes et les choses. Cette proportionnalité-là est visée par l'opinion commune selon laquelle « la justice dans la distribution doit se baser sur un mérite de quelque sorte, bien que tous ne désignent pas le même mérite ⁷⁷ ». Selon une autre opinion, celle des Pythagoriciens, par exemple, la réciprocité (*to antipeponthos*) est la justice parfaite ; « mais la réciprocité, réplique Aristote, ne coïncide ni avec la justice distributive [*to dianemètikon* ⁷⁸ *dikaion*], ni même avec la justice corrective [*to diorthòtikon*] ..., car souvent réciprocité et justice corrective sont en désaccord : par exemple, si un homme investi d'une magistrature a frappé un particulier, il ne doit pas être frappé à son tour, et si un particulier a frappé un magistrat, il ne doit pas seulement être frappé, mais recevoir une punition supplémentaire. ⁷⁹ ». Cet exemple est particulièrement significatif eu égard à la distinction établie auparavant entre la justice distributive et la justice corrective. A la différence de la première, précise Aristote, la justice corrective est l'égal selon la proportion arithmétique : « peu importe, en effet, que ce soit un homme de bien [*epieikès*] qui ait dépouillé un malhonnête homme [*phaulos*], ou un malhonnête homme un homme de bien, ou encore qu'un adultère ait été commis par un homme de bien ou par un malhonnête homme : la loi n'a égard qu'au caractère distinctif du tort causé, et traite les parties à égalité ... mais le juge s'efforce, au moyen du châtement, d'établir l'égalité, en enlevant le gain obtenu. ⁸⁰ ». Cependant, l'exemple employé pour réfuter les Pythagoriciens montre bien que la justice corrective doit tenir compte non seulement de la « chose », en l'occurrence de l'offense, mais aussi des « personnes », c'est-à-dire du rapport entre la victime et le coupable, ou de leur « proportion ». En outre, la justice réciproque proportionnelle (*kat' analogian*) est à l'œuvre dans les relations d'échanges (*hai koinôniai hai allaktikai* ⁸¹). C'est lorsqu'elle est basée sur la proportion et non pas sur l'égalité stricte que la justice en tant que réciprocité

⁷⁶ EN V, 3 [6 dans l'éd. Tricot], 1131 a 18-22. Nous utilisons la traduction de J. Tricot (Vrin, 1997), p. 227.

⁷⁷ EN V, 3 [6], 1131 a 25-27 ; trad. de Tricot, p. 228.

⁷⁸ Nous suivons avec Rackham (édition Loeb) le manuscrit Marcianus 213 : « *dianemètikon* » au lieu de « *nemètikon* ».

⁷⁹ EN V, 5 [8], 1132 b 21-30 ; trad. de Tricot, p. 238-239.

⁸⁰ EN V, 4 [7], 1132 a 2-10 ; trad. de Tricot, p. 232-234.

⁸¹ EN V, 5, 1132 b 31-32.

« fait subsister la cité [*symmenei hē polis*] ⁸² ». Un autre critère auquel la justice corrective doit être attentif est le caractère volontaire de l'acte. Ainsi, Aristote corrige la notion d'une justice purement égale qui ne prend pas en compte les différences entre les cas particuliers et, notamment, des personnes. Sa critique implicite du juge – du « médiateur [*mesidios*] » – qui ne fait que restaurer l'égalité (*EN V*, 4 [7], 1132 a 23-25)

⁸² *EN V*, 5 [8], 1132 b 34 ; trad. de Tricot, p. 239. Plus loin, Aristote dresse un contraste entre la justice et l'amitié eu égard à l'égalité : « dans le cas des actions justes, l'égal au sens premier est ce qui est proportionné au mérite, tandis que l'égal en quantité n'est qu'un sens dérivé ; au contraire, dans l'amitié l'égal en quantité est le sens premier, et l'égal proportionné au mérite, le sens secondaire. » (VIII, 9, 1158 b *in fine*, Tricot p. 402). La proportion joue un rôle dans les amitiés qui comportent une supériorité ; dans ces cas-là celui qui est meilleur mérite en effet de recevoir plus d'affection qu'il ne donne. Mais toute amitié souffre, souvent irréparablement, d'une inégalité trop importante entre les amis, que ce soit une inégalité de vertu, de vice, de richesse, ou d'autre chose. Il semble bien que le traitement aristotélicien de l'égalité proportionnelle dans la cité et entre amis s'inscrit dans l'analyse platonicienne qu'on trouve dans les *Lois*. Après avoir décrit un système électoral conçu pour inciter les classes supérieures à voter plus que les classes inférieures, l'Étranger athénien parle plus spécifiquement du type d'égalité vers lequel la cité doit tendre : « Un pareil régime d'élections semble bien tenir le milieu (*mésos*) entre la monarchie et la démocratie, et c'est toujours entre ces deux formes que la constitution doit se tenir ; en effet, des esclaves et leurs maîtres ne sauraient jamais devenir amis, ni des coquins (*phauloi*) et des honnêtes gens (*spoudaioi*), même si leurs noms paraissent avec des droits égaux : car pour ceux qui n'ont pas les mêmes titres, l'égalité peut devenir l'inégalité, si elle manque la mesure ; l'une et l'autre cause font, en effet, que les divisions infestent les régimes. Un vieux dicton et qui dit vrai, d'après lequel égalité engendre amitié, a sans doute beaucoup de raison et d'harmonie ; mais quelle peut bien être l'égalité capable de cet effet, voilà qui n'est pas fort clair et cette incertitude nous embarrasse fort. Il y a en effet deux égalités, qui portent le même nom mais en pratique s'opposent presque, sous bien des rapports ; l'une, toute cité et tout législateur arrivent à l'introduire dans les marques d'honneur, celle qui est égale selon la mesure, le poids et le nombre ; il suffit de la réaliser par le sort dans les distributions ; mais l'égalité la plus vraie et la plus excellente n'apparaît pas aussi facilement à tout le monde. Elle suppose le jugement de Zeus et vient rarement au secours des hommes, mais le rare secours qu'elle apporte aux cités ou même aux individus (*idiôtai*) ne leur vaut que des biens ; au plus grand elle attribue davantage, au plus petit, moins, donnant à chacun en proportion de sa nature et, par exemple, aux mérites plus grands, de plus grands honneurs, tandis qu'à ceux qui sont à l'opposé pour la vertu et l'éducation elle dispense leur dû suivant la même règle. Je crois, en effet, que pour nous la politique est toujours précisément cela, la justice en soi : maintenant encore, c'est en y tendant et en fixant les yeux sur cette égalité-là que nous devons, Clinias, fonder la cité naissante. ... [N]oublions pas que l'équité (*epieikes*) et l'indulgence sont toujours des entorses à la parfaite exactitude aux dépens de la stricte justice ; aussi doit-on recourir à l'égalité du sort pour éviter le mécontentement populaire, en invoquant dans nos prières, cette fois encore, la divinité et la bonne fortune, afin qu'elles dirigent le sort du côté le plus juste. C'est ainsi qu'il faut user nécessairement des deux sortes d'égalité, mais le moins souvent possible de la seconde, celle qui requiert le hasard. » (VI, 757 a – d, trad. d'Edouard des Places, *Œuvres complètes*, t. XI, Les Belles Lettres, 1975, p. 116-117). Sur la justice qui « suppose le jugement de Zeus », cf. Xénophon, *Cyropédie*, I, 3 *in fine* : le jeune Cyrus, qui estime que le juste est le convenable, apprend que les Perses considèrent le juste comme le légal. Platon utilise ici *epieikes* dans un sens plus proche de ce qu'Aristote appelle la proportion arithmétique, mais la pensée est la même : la justice véritable repose sur une égalité proportionnelle au mérite et à ce qui est convenable, et non pas sur une égalité arithmétique stricte. Il y a, malgré l'accord fondamental entre Aristote et Platon, une différence de présentation qui mérite d'être remarquée : tandis que l'Étranger athénien évoque le caractère divin de « l'égalité la plus vraie et la plus excellente » pour indiquer à quel point elle est difficilement atteignable, Aristote indique que la justice basée sur l'égalité proportionnelle est accessible et intelligible aux hommes, même si elle reste problématique. La seule référence religieuse intervient non pas à propos de la justice distributive, mais à propos de la réciprocité (le temple des Charites rappelle aux hommes l'idée de reconnaissance, *EN V*, 5 [8], 1133 a 3-5). Mais nous aurons remarqué que l'Étranger évoque la divinité et la bonne fortune à propos aussi de l'égalité du sort, celle qui est nécessaire pour éviter les conflits internes dans la cité ; cela suggère que Platon souhaite moins distinguer entre une justice divine et une justice humaine, qu'entre une justice parfaite et une justice imparfaite.

sera complétée un peu plus loin par la critique de la justice purement légale du point de vue de l'équitable (*epieikes*)⁸³.

C'est contre cette conception de la justice distributive, une conception essentiellement problématique ou aporétique qui s'efforce d'élucider les critères de l'égalité, que Hobbes entreprend d'ériger sa nouvelle conception de la justice fondée sur la convention (*covenant*). Hobbes fait intervenir la notion de justice dans le contexte de l'énumération des « lois de nature », ces règles découvertes par la raison qui nous obligent à préserver notre vie et à rechercher la paix et donc la sécurité au moyen d'une cession de notre liberté naturelle illimitée⁸⁴. Le dispositif de la liberté totale doit être remplacé par celui de la convention totale, car la liberté naturelle ne peut être limitée que par l'acte libre. La convention se confond avec l'établissement du « pouvoir commun » par lequel l'exécution des conventions est garantie : ce pouvoir seul détient les moyens de coercition qui sont nécessaires pour inciter les hommes à être honnêtes et à honorer leurs promesses. Sur le caractère naturel des hommes, Hobbes est largement d'accord avec Machiavel : puisque l'ambition, la cupidité et d'autres passions égoïstes prédominent, seule la crainte peut servir de garantie contre les crimes et les rébellions, et « la cause de crainte ne peut rendre nulle la convention.⁸⁵ ». La crainte du pouvoir légitime, c'est-à-dire consenti, remplace la crainte du pouvoir naturel, de la force ou de la ruse, que peuvent faire valoir les hommes dans l'état de nature. La convention en tant que telle repose donc sur le pouvoir légitime de coercition qui appartient au souverain. Rompre le pacte, ne pas respecter la convention sur laquelle repose le « *commonwealth* », voilà la définition de l'« injustice » ; et tout ce qui n'est pas injuste, est juste⁸⁶. En effet, le juste et l'injuste émanent du souverain lui-même, non pas de l'autorité de sa personne en tant que telle, mais plutôt du pouvoir de coercition qui appartient à sa fonction. Le souverain hobbesien n'est à vrai dire qu'une fonction, qu'une institution dont le rôle est de détenir la force⁸⁷. Reste à préciser le contenu de cette justice dont le ressort est la « terreur de quelque châtement plus grand que l'avantage que [les hommes] attendent de leur infraction à la convention⁸⁸ ».

Selon « la définition qu'on donne ordinairement de la justice dans les Ecoles, écrit Hobbes, *la justice est une volonté permanente de remettre à chacun ce qui lui*

⁸³ Voir notre discussion *infra*.

⁸⁴ Voir *Léviathan*, ch. XIV au début.

⁸⁵ *Léviathan*, ch. XIV, p. 136-137.

⁸⁶ *Léviathan*, chapitre XV, p. 143.

⁸⁷ Cf. le prince machiavélien, qui utilise la peur non au titre de son institution légitime mais au titre de sa qualité personnelle, sa *virtù*. Au début de son chapitre sur Hobbes dans *Histoire intellectuelle du libéralisme*, P. Manent remarque, « On peut même se demander si, dans le monde tel que [Machiavel] le décrit, fondé sur la fécondité de l'initiative violente, de l'*action* qui fait, judicieusement, peur, il y a place pour l'institution. » (p. 51).

⁸⁸ *Léviathan*, ch. XV, p. 144.

appartient.⁸⁹ ». Hobbes entend intégrer cette définition dans la sienne, ou plutôt, l'utiliser pour renforcer la sienne. Car le bénéfice que les hommes se voient garantir par le souverain en « compensation du droit universel qu'ils abandonnent » est la sécurité de la propriété⁹⁰. Or, l'autorité à laquelle Hobbes fait appel sans la nommer est un précurseur de cette pensée libérale qui se construit sur le droit de la propriété, à savoir, Cicéron. Celui-ci affirme dans son ultime ouvrage, le *De officiis*, que les hommes sont amenés à former ensemble une vie civile principalement afin de sauvegarder leur propriété : « c'est surtout pour cela que les cités et les républiques ont été instituées, permettre à chacun de garder ce qui lui appartient ; sans doute c'est par un instinct naturel que les hommes se sont rassemblés, mais c'est dans l'espoir de conserver leur bien qu'ils cherchaient la protection des villes⁹¹. [*Hanc enim ob causam maxime, ut sua tenerentur, res publicae civitatesque constitutae sunt. Nam, etsi duce natura congregabantur homines, tamen spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant.*]⁹² ».

Hobbes corrige la notion cicéronienne d'une nature sociale, tout en conservant sa conception de la primauté de la protection de la propriété privée au sein du *commonwealth*. Or, les conséquences de cette séparation de la paire sociabilité naturelle / droit civil de propriété deviennent évidentes lorsqu'on considère le fait que Cicéron, à la différence de Hobbes, n'utilise pas le terme « justice » (*iustitia*) dans le contexte de ses remarques sur la primauté du droit de la propriété. De fait, la justice cicéronienne dépasse le cadre de l'homme privé doté de droits et se rapporte à l'homme en tant que membre du genre humain. Puisque l'homme est naturellement social, les devoirs (*officia*) qui proviennent de cette nature sociale (*ex communitate*) ont une priorité par rapport aux activités qui ne se rapportent qu'à soi-même⁹³. Nous ne pouvons traiter ici l'argumentaire

⁸⁹ Les italiques sont dans l'original.

⁹⁰ *Léviathan*, ch. XV, p. 144.

⁹¹ *Traité des devoirs*, dans *Les Stoïciens*, t. I, trad. d'Emile Bréhier (Gallimard, Coll. Tel, 1962), livre II, ch. XXI, § 73, p. 580 ; trad. légèrement modifiée.

⁹² Pour le texte en latin, nous utilisons l'édition Loeb (Harvard University Press, 1913).

⁹³ Voir *Traité des devoirs*, livre I, chs. XLIII-XLIV, dans lesquels Cicéron s'efforce d'établir la priorité de la justice sur la sagesse. Selon son argument, la justice se rapporte à l'utilité (*utilitas*) des hommes et découle de notre nature sociale. Notre nature sociale fait que nous ne pouvons pas vivre totalement isolés ; la preuve, c'est que même si nous n'avions pas besoin des autres hommes pour nos besoins vitaux, nous chercherions néanmoins leur compagnie. Aristote fait une remarque similaire : « même quand ils n'ont pas besoin de l'aide des autres, les hommes n'en ont pas moins tendance à vivre ensemble. Néanmoins l'avantage commun lui aussi les réunit dans la mesure où cette union procure à chacun d'eux une part de vie heureuse [*tau zèn kalôs*]. » (*Pol.* III, 6, trad. de Pellegrin, p. 226). Mais Aristote précise que la cause de cette sociabilité est que l'homme est un *animal politique*. Cicéron, en revanche, ne parle que de l'aspect social du vivre-ensemble des hommes et ne leur attribue pas une nature politique. Lorsque donc il conclut que la justice répond au besoin humain le plus fondamental, il vise une justice « sociale » – ce qui tend à protéger et maintenir la société – et non pas une justice politique au sens aristotélicien. Cicéron ajoute que la sagesse ne suffit pas à l'homme : même l'homme le plus sage n'est pas capable de supporter la solitude parfaite. De plus, le savoir spéculatif pour lui-même est oisieux ; le souci de la justice doit venir en aide à la sagesse afin que celle-ci ne reste pas « isolée [*solivaga*] » et « stérile [*ieiuna*] ». Ainsi, Cicéron formule une critique de toute pensée spéculative qui ne vise pas à améliorer ce qu'il appelle « la société du genre humain ». La pensée seule « revient sur elle-même [*in se ipsa vertitur*], écrit-il, tandis que l'éloquence atteint ceux à qui le lien social

entier de Cicéron sur ce point ; ce qui nous intéresse particulièrement concerne le tournant hobbesien qui va contractualiser la justice à partir du droit de propriété cicéronien en ne la rapportant ni à l'animal politique aristotélicien ni à l'homme social cicéronien mais à l'homme-individu qui fait et fait valoir des contrats au nom et au profit de son bénéficiaire individuel.

Ajoutons qu'une certaine continuité est discernable dans les transformations des conceptions de l'origine et de la raison d'être de la communauté politique, d'Aristote à Hobbes en passant par Cicéron. Aristote attribue au désir d'*eu zèn* ou de *zèn kalôs* l'existence continue des cités, tout en reconnaissant le rôle joué par les besoins premiers de la vie dans leur établissement (*Pol.* I, 2, 1252 b 27-30 ; III, 6, 1278 b 15-b 30). L'*eu zèn* se rapporte à la vertu (*aretè*) du citoyen (*politès*) : la véritable communauté politique se différencie d'une alliance (*summachia*), d'une communauté d'échange, ainsi que d'un dispositif de légalisme formel où les injustices sont prévenues par la loi, qui devient ainsi, comme disait le sophiste Lycophon, « un garant de la justice dans les {rapports} mutuels [*egguètès allèlois tòn dikaiôn*] »⁹⁴. La formation du bon citoyen est la vocation de la cité en tant que telle, et cette fin ne peut s'accomplir au seul moyen de la convention comprise dans son sens lycophonien. De façon positive, Aristote affirme que la communauté politique existe en vue d'actions nobles ; cela va au-delà du simple fait de vivre ensemble (« *tòn kalôn ara praxeôn charin theteon einai tèn politikèn koinônian, all' ou tou suzèn* ») (*Pol.* III, 9, 1281 a 2-4) et comprend l'activité politique du simple citoyen et du magistrat (*Pol.* III, 4, 1277 b 7 – b 16). Avec Cicéron, nous nous éloignons de la conception aristotélicienne, et de la cité et du citoyen : le caractère politique de la communauté commence à s'effacer au profit du caractère social du genre humain (*societas generis humani*⁹⁵) ; et le caractère politique de l'homme commence à céder la place à la personne

nous unit » (trad. de Bréhier, p. 549-550). La perspective de Cicéron marque une rupture avec la conception grecque de la sagesse, et avec la conception aristotélicienne en particulier. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote affirme la supériorité de la sagesse sur la base du bonheur supérieur qu'elle offre au sage ; de son indépendance de la pratique ; et de l'autarcie du sage, autarcie qui le rapproche du divin : « l'activité selon la sagesse est, tout le monde le reconnaît, la plus plaisante des activités conformes à la vertu ... De plus, ce qu'on appelle la pleine suffisance [*autarkeia*] appartiendra au plus haut point à l'activité de contemplation : car s'il est vrai qu'un homme sage, un homme juste, ou tout autre possédant une autre vertu, ont besoin des choses nécessaires à la vie, cependant, une fois suffisamment pourvu des biens de ce genre, tandis que l'homme juste a encore besoin de ses semblables, envers lesquels ou avec l'aide desquels il agira avec justice ..., l'homme sage, au contraire, fût-il laissé à lui-même, garde la capacité de contempler, et il est même d'autant plus sage qu'il contemple dans cet état davantage. Sans doute est-il préférable pour lui d'avoir des collaborateurs, mais il n'en est pas moins l'homme qui se suffit le plus pleinement à lui-même. Et cette activité paraîtra la seule à être aimée pour elle-même : elle ne produit, en effet, rien en dehors de l'acte même de contempler, alors que des activités pratiques nous retirons un avantage plus ou moins considérable à part de l'action elle-même. » (X, 7, trad. Tricot, p. 510-511).

⁹⁴ *Pol.* III, 9, 1280 b 11 ; trad. de Pellegrin, p. 235. Cf. Montesquieu, *Esprit des lois* XX, 2 : « L'esprit de commerce produit, dans les hommes, un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage, et de l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité et qu'on peut les négliger pour ceux des autres. ».

⁹⁵ *De officiis*, livre I, ch. XLIV, § 157. Dans *Le complément de sujet : Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, V. Descombes fait la comparaison suivante entre les conceptions grecque et latine du « citoyen » :

privée, qui contribue certes au bien-être commun ⁹⁶, mais qui se voit coupée de l'action et de l'instance politique véritables. Cette place politique appartient désormais au magistrat ; le *privatus* ne se confond pas avec le citoyen *archôn-archomenos* ⁹⁷. Il est d'ailleurs significatif que l'argument cicéronien en faveur de la supériorité de la justice, c'est-à-dire de l'intérêt commun, par rapport à la sagesse (qui représente l'intérêt particulier du sage) prend la forme d'un argument du cas d'urgence et non pas du choix de vie sous des circonstances ordinaires : l'homme estimable sort de ses activités et de sa perspective privées au moment où la survie même de sa cité est en jeu ⁹⁸. La plupart du temps, l'homme privé n'a pas à s'insérer dans le vif de l'action politique, mais plutôt à vivre tranquillement avec ses semblables en faisant confiance au magistrat.

Selon Cicéron, le magistrat porte la totalité du poids des devoirs politiques ; lui seul joue le rôle public en portant la *persona civitatis* ⁹⁹. Le corrélat de l'accomplissement de ce rôle public est la confiance (*fides*) des *privati*. Ce qui est important à remarquer à propos de la confiance, c'est qu'à la différence de la justice distributive, elle exclut, par sa définition même, l'argument. Le magistrat qui porte la confiance des hommes se charge de conserver les lois et d'attribuer à chacun ses droits (*servare leges, iura describere...* ¹⁰⁰) : cela implique une stabilité, pour ne pas dire une fixité, dans la répartition des biens entre les citoyens. De fait, la question du contenu du bien ne se pose pas ; la distribution égale des droits qu'effectue le magistrat semble en elle-même constituer le contenu du bien politique. Cette distribution égale des droits est censée neutraliser les revendications politiques qui découleraient des interprétations spécifiques de la justice des uns et des autres, en plaçant tous les hommes, riches comme pauvres, vertueux comme scélérats, à la même distance du magistrat, en tant qu'hommes privés. Autrement dit, le citoyen cicéronien devient objet de la justice et non pas son sujet, ni même son locuteur. Dans

« Les Grecs posent la *polis* et déterminent à partir de ce fondement qui est un *politès*, les Latins posent les *cives nostri* et déterminent par là avec qui nous formons une *civitas*. ... La langue grecque va de la cité aux citoyens, la langue latine des concitoyens à la cité. » (p. 378). Nous voyons chez Cicéron le mouvement presque inexorable qui va de la perspective sociale (la société) à la perspective universaliste (l'humanité) ; voir par exemple *De re publica*, liv. I ch. XIII. C'est une pensée qui reflète, nous semble-t-il, la perspective expansionniste de Rome.

⁹⁶ « Le particulier doit jouir de droits égaux à ceux de ses concitoyens sans s'abaisser au-dessous d'eux ni s'élever au-dessus ; dans la république, il doit vouloir un état de choses calme et honnête ; tel est celui que nous avons coutume de trouver et d'appeler un bon citoyen. [*Privatum autem oportet aequo et pari cum civibus iure vivere neque summissum et abiectam neque se efferentem, tum in re publica ea velle, quae tranquilla et honesta sint ; talem enim solemus et sentire bonum civem et dicere.*] », *Traité des devoirs*, livre I, ch. XXXIV, § 124 ; trad. de Bréhier, p. 538.

⁹⁷ Mais il ne faut pas oublier qu'Aristote distingue entre la vertu du gouvernant en tant que tel et celle du citoyen.

⁹⁸ *Traité des devoirs*, livre I, ch. XLIII, § 154, p. 549.

⁹⁹ Il est intéressant de remarquer que Hobbes utilise cette formule cicéronienne dans sa discussion sur les lois civiles : « il n'y a rien de plus dans l'expression de loi civile, sinon la mention de la personne qui ordonne, qui est la *persona civitatis*, la personne de la République » (*Lév.*, ch. XXVI, p. 282). Hobbes venait de s'inscrire dans la démarche qui fut, dit-il, celle de Platon, d'Aristote et de Cicéron : montrer ce que c'est que la loi, plutôt que telle ou telle loi particulière.

¹⁰⁰ *De officiis*, livre I, ch. XXXIV, § 124.

cette présentation du dispositif politique, l'égalité et l'équité sont *affirmées*, sans être *problématisées*. L'impartialité dans l'application de la loi et dans la protection de la propriété constitue le devoir du magistrat : il doit protéger les pauvres de l'oppression des riches et les riches de la jalousie des pauvres ¹⁰¹. S'il y a vie bonne, elle consiste dans l'équilibre passionnel entre riches et pauvres. Les passions dans la cité sont équilibrées par la raison du magistrat ; en maintenant cet équilibre, le magistrat à la fois rend le plus grand service public et accède à la gloire personnelle et à la reconnaissance ¹⁰². Au centre de cet équilibre est le *devoir (officium)* a-dialogique du magistrat ¹⁰³ ; la question

¹⁰¹ « Donc ceux qui veilleront sur la république s'abstiendront de ce genre de largesse qui consiste à donner aux uns ce qu'on enlève aux autres ; surtout ils auront soin que chacun, grâce à l'équité des lois et des tribunaux, garde ce qui est à lui, que les pauvres ne se laissent pas circonvenir en raison de leur humble situation, que les riches ne soient pas empêchés par haine de conserver ou de recouvrer leurs biens... [*Ab hoc igitur genere largitionis, ut aliis detur, aliis auferatur, aberunt ii, qui rem publicam tuebuntur, in primisque operam dabunt, ut iuris et iudiciorum aequitate suum quisque teneat et neque tenuiores propter humilitatem circumveniantur neque locupletibus ad sua vel tenenda vel recuperanda obsit invidia...*] », *Traité des devoirs*, livre II, ch. XXIV, § 85, p. 584. Cicéron élabore une critique du principe de redistribution à partir de sa conception de la fonction première de l'instance politique, à savoir la protection de la propriété privée. Ainsi, il condamne la tentative d'Agis, roi de Sparte (avec Léonidas) et de l'éphore Lysandre de redistribuer la richesse de façon plus égale à Sparte, comme les tentatives des Gracques d'instituer des réformes agraires : « quelle équité y a-t-il à donner à celui qui n'a rien un champ possédé depuis de nombreuses années ou même des siècles et à l'enlever à son possesseur ? » (*Traité des devoirs*, livre II, ch. XXII et ch. XXIII au début, p. 582). Cf. Plutarque, « Agis » et « Comparaison de Tiberius et Caius Gracchus avec Agis et Cléomène » (*Vies* chs. 51 et 55). Il est intéressant de noter que, tandis que Cicéron met la question de l'équité ou de la justice au centre de sa critique des mesures re-distributives, Machiavel, dans son chapitre sur la législation agraire romaine (*Discours I, XXXVII*), se borne à inculper l'« ambition » généralisée des hommes, qui fait que « toutes les fois que les hommes n'ont plus l'occasion de combattre par nécessité, ils le font par ambition ». Il commence par souligner l'ambition du peuple romain : « J'ai fait ces remarques [sur le désir naturel d'acquérir chez les hommes] parce que la plèbe romaine ne se satisfait pas de s'être assurée des nobles par la création des tribuns : une création à laquelle elle fut contrainte par la nécessité. A peine l'eut-elle obtenue qu'elle commença à combattre par ambition et voulut partager avec la noblesse honneurs et richesses, qui sont ce que les hommes apprécient le plus. » (p. 253). Mais il précise par la suite qu'il maintient son opinion selon laquelle « l'ambition des grands est telle que, si elle n'est pas combattue par diverses voies et de diverses manières, elle conduit la cité à la ruine. » (p. 254). Machiavel serait peut-être d'accord avec Cicéron pour dire que, dans ces luttes sociales, la force se mesure non par le nombre mais par le poids (« *non enim numero haec iudicantur, sed pondere* » (*De officiis* II, XXII, § 79).

¹⁰² *De officiis*, livre II, ch. XXIV, § 85, p. 584.

¹⁰³ Il est important de noter que ce que nous traduisons par « devoir », « *officium* », correspond non pas au devoir kantien (« le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi », *Fondements de la métaphysique des mœurs*, § 400, trad. de Victor Delbos, revue par A. Philonenko (Vrin, 1980), p. 66), mais au devoir de la fonction, au « devoir d'état », ou à la « déontologie ». Victor Brochard explique que les anciens, Grecs comme Latins, n'eurent point de notion de « devoir » au sens chrétien ou au sens kantien du terme. Selon lui, il s'agit « essentiellement » d'« une idée religieuse ou de forme religieuse », car le modèle sur lequel le devoir repose est celui d'un « contrat » entre Dieu qui « fait connaître ses ordres » et les hommes qui s'engagent à les observer : « c'est une dette, et tel est bien le sens véritable et originel du mot devoir » (*Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Vrin, 1974), p. 497 ; les italiques sont dans l'original). Ainsi, suivant Schopenhauer, il considère le devoir kantien comme inspiré par la conception chrétienne de la moralité (p. 498). « Il n'y a point, dans la morale grecque, un « impératif », mais seulement un « optatif ». Cette morale se présente toujours comme une « parénétiqne » : elle donne des conseils, non des ordres. Et les longues listes de devoirs envers soi-même et envers autrui qui remplissent les traités modernes sont remplacés, chez les anciens, par des tableaux ou des portraits. » (p. 492). Songeons, par exemple, à la méthode qu'adopte Aristote pour exposer la prudence : il considère la figure du *phronimos* dans la personne de Périclès. « On nous y représente, poursuit Brochard, l'idéal du sage, on nous y offre des modèles, en nous conviant à les imiter. Entre l'idéal et le réel, le rapport n'est pas celui du commandement à la soumission, mais du modèle à la copie, de la forme à la matière. Ainsi, nulle idée de devoir, ni de ce que nous appelons obligation, dans la morale des philosophes grecs. » (p. 492). L'explication réside dans la

dialogique du juste posée par Aristote, question qui concerne tous les citoyens, qu'ils gouvernent ou qu'ils soient gouvernés, est ainsi perdue de vue.

Machiavel renversera et la conception du devoir cicéronien et celle de la justice aristotélicienne pour reformuler la question politique en termes de *pouvoir*, aux deux sens du mot. Avec Hobbes s'opéra la synthèse entre le devoir cicéronien du magistrat et le pouvoir machiavélien du prince : le souverain hobbesien a le devoir d'honorer la « confiance ¹⁰⁴ [*trust*] » que les citoyens lui octroient, et ce devoir s'exécute à travers l'usage équitable du pouvoir qui appartient au souverain en tant que seul détenteur des moyens de coercition. Le socle théorique qui soutient cette synthèse du devoir et du pouvoir consiste en une radicalisation de l'affirmation de l'égalité fondamentale des hommes. Partant de la conception machiavélienne du désir (de gain, notamment) illimité qui est général chez les hommes, Hobbes souligne l'égalité du désir (de gain, de sécurité, de réputation ¹⁰⁵) ainsi que l'égalité devant la peur, cet affect commun à tous les hommes, pour effectivement occulter toute inégalité réelle susceptible d'introduire une hiérarchie quelconque, politiquement pertinente, parmi les hommes constitués en sujets du souverain. Car, selon Hobbes, toute inégalité substantielle fut introduite par des lois civiles allant à l'encontre de la vérité de la nature humaine. Toute inégalité effective pâlit donc devant le fait massif que « l'homme le plus faible a assez de force pour tuer l'homme le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que lui » ¹⁰⁶. Ainsi l'inégalité première qui divise toute cité entre riches et pauvres est-elle passée sous silence dans l'œuvre systématique de Hobbes. L'oppression que veulent exercer les premiers sur les seconds, la jalousie des seconds envers les premiers, selon les termes de Cicéron, sont chez Hobbes diffusées dans la masse des hommes en tant que tels sans égard à leur condition effective les uns par rapport aux autres. Tandis que Machiavel attribue le désir d'opprimer aux grands et le désir de ne pas être opprimé au peuple, Hobbes déploie dans le *Léviathan* une psychologie individuelle selon laquelle le même homme a peur d'être opprimé et, donc, calcule pour opprimer autrui.

Il s'avère que même après avoir enlevé à la justice son aspect politique problématique en renvoyant les controverses sur la justice à l'autorité impartiale, à « l'arbitre » fiable qui « définit ce qui est juste » en « distribuant à chacun ce qui lui appartient ¹⁰⁷ », il reste à faire face au défi machiavélien, au défi thrasymaquienn, pourrait-

conception ancienne du bien : le bien ne va jamais sans le bonheur (p. 187). Or, « les deux idées d'obligation et de commandement ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur », car il serait « absurde ou dérisoire d'aller dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux et de prendre un air comminatoire pour lui prescrire son propre bonheur » (p. 493).

¹⁰⁴ *Léviathan*, ch. XV, p. 151.

¹⁰⁵ *Léviathan*, ch. XIII, p. 123.

¹⁰⁶ *Léviathan*, ch. XIII, p. 121.

¹⁰⁷ *Léviathan*, ch. XV, p. 151.

on dire ¹⁰⁸. Ce défi retourne le raisonnement hobbesien contre Hobbes en adoptant la perspective de l'avantage individuel mais en affirmant l'autonomie de cette perspective-là, au détriment des relations de confiance que Hobbes veut garantir au moyen de la coercition. Hobbes rapporte l'argument machiavélien dans les termes suivants :

« L'insensé [*foole*] a dit dans son cœur : il n'est point de justice. Il le dit parfois aussi de sa bouche, alléguant sérieusement que, la conservation et la satisfaction de chacun étant commises à ses seuls soins, il ne saurait y avoir de raison qui interdise à chacun de faire ce

¹⁰⁸ Cf. Platon, *République*, 338 c – 354 c. La définition thrasymaquienne de la justice correspond, sous certains aspects, à la conception machiavélienne de la *virtù*. Thrasymaque donne une première formulation de la justice : « l'intérêt du plus fort » (338 c 3, p. 63 dans la traduction de Pierre Pachet (Folio Essais [Gallimard, 1993]). Cette définition renvoie à une conception de l'ordre politique selon laquelle les dirigeants établissent des lois qui leur sont avantageuses : « chaque pouvoir dirigeant [*archè*] établit les lois par rapport à son propre intérêt : la démocratie des lois démocratiques, la tyrannie des lois tyranniques, et ainsi de suite pour les autres. Et quand ils les ont établies, ils affirment qu'est juste pour les dirigés [*archomenoi*] ce qui est leur intérêt à eux, et celui qui transgresse cela, ils le châtient comme agissant à la fois contre la loi, et contre la justice. » (338 e 1 - 6, trad. de Pachet, p. 64). Lorsque Socrate, utilisant l'exemple du médecin et du pilote, affirme qu'« aucun homme, quel qu'il soit, en aucune position de direction, et en tant qu'il est dirigeant [*archôn*], n'examine ni ne prescrit ce qui est son intérêt à lui, mais ce qui est l'intérêt du dirigé, pour qui lui-même exerce son art ... » (342 e 7-10, trad. de Pachet, p. 71-72), Thrasymaque propose plutôt de comparer le dirigeant à un berger ou à un bouvier qui s'occupe de ses moutons ou de ses bœufs non pas pour leur bien mais plutôt en vue de son propre intérêt (343 b). Dans le long discours qui suit, Thrasymaque finit par inverser son argument : il fournit en réalité une définition non pas de la justice, mais de l'injustice. Ainsi, en toute circonstance l'homme juste tire moins de profit que l'homme injuste : « Pour commencer, dans les relations contractuelles réciproques, partout où le premier s'associe avec le second, jamais on ne trouvera, à la dissolution de l'association, que le juste ait plus que l'injuste : il a moins. Ensuite dans les affaires qui concernent la cité, chaque fois qu'il y a des contributions à verser, le juste, lui, contribue plus (à égalité de biens possédés), l'autre contribue moins ; quand en revanche il y a des sommes à recevoir, le premier ne fait aucun profit, l'autre en fait beaucoup. » (343 d 3 – 343 e 1). Mais l'exemple de « la plus parfaite injustice [*teleôtatè adikia*] », qui montre le plus clairement l'avantage de l'homme injuste, est celui du tyran : « Mais tu le comprendras le plus facilement si tu vas jusqu'à la plus parfaite injustice, celle qui rend le plus heureux celui qui a commis l'injustice, et les plus malheureux ceux qui ont subi l'injustice et qui ne consentent pas à la commettre. Je veux parler de la tyrannie [*tyrannis*], qui spolie autrui de ses biens par ruse ou par violence, biens sacrés et profanes, privés et publics, et cela non pas petit à petit, mais d'un seul coup. Pour chaque part de ces méfaits, lorsque celui qui a commis l'injustice n'arrive pas à passer inaperçu, il est puni et encourt les plus grands blâmes – et en effet ceux qui commettent telle ou telle part de ce genre de méfaits, on les nomme profanateurs, marchands d'esclaves, perce-murailles, spoliateurs, et voleurs. Mais lorsqu'en revanche quelqu'un, non content de s'emparer des richesses des citoyens, leur met la main aussi sur eux-mêmes et les réduit en esclavage – alors, au lieu de recevoir ces noms infamants, il est proclamé heureux, et bienheureux, non seulement par ses concitoyens, mais aussi par tous les autres, dès qu'ils apprennent qu'il a commis l'intégralité de l'injustice [*holè adikia*]. Car ce n'est pas parce qu'ils craignent de faire les actes injustes, mais parce qu'ils craignent de les subir, que ceux qui blâment l'injustice la blâment. C'est ainsi, Socrate, que l'injustice, quand elle se développe suffisamment, est chose à la fois plus forte, plus libre, et plus dominatrice [*despotikôteron*] que la justice ; et voilà ce que je disais depuis le commencement : c'est l'intérêt de plus fort que soi qu'est en réalité ce qui est juste, tandis que l'injuste, c'est ce qui vous donne rapport et intérêt à vous-même. » (344 a 4 – 344 c 9 ; trad. de Pachet, p. 73-74). La différence philosophique majeure entre l'argument de Thrasymaque et l'enseignement de Machiavel sur le prince, c'est que le premier répond à une interrogation sur le juste, et finalement sur le meilleur mode de vie (*biou diagôgè*) (344 e 1-3), tandis que le second passe sous silence la question du juste tout en présupposant implicitement la réponse à la question de la meilleure vie, du moins pour un certain type d'homme : le prince machiavélien étant un type supérieur d'homme, son genre de vie est aussi supérieur aux autres. Or, nous l'avons vu, le prince de Machiavel ne possède pas toutes les caractéristiques du tyran décrit par Thrasymaque – Machiavel utilise Xénophon pour corriger Thrasymaque – mais le Florentin est d'accord avec Thrasymaque sur le critère qui permet d'affirmer la supériorité du prince : le pouvoir supérieur d'acquisition, et politique et économique. De plus, Machiavel prend à son compte l'observation thrasymaquienne de l'hypocrisie morale qui consiste à la fois à réprimer les délinquances qui échouent et à honorer les plus grands crimes des vainqueurs.

qui, pense-t-il, favorise ses fins : en conséquence, passer des conventions ou ne pas en passer, les respecter ou ne pas les respecter, rien de tout cela n'est contraire à la raison, quand cela favorise l'intérêt de l'agent. ... Par un tel raisonnement, la méchanceté couronnée de succès a obtenu le nom de vertu ... ¹⁰⁹ ». Face à ce raisonnement subversif, Hobbes se retranche dans une ré-affirmation du caractère déraisonnable de la prise de risque que prône Machiavel. Il retourne l'argument sur la maîtrise de la fortune dans *Le prince* contre le « foole » en affirmant le caractère contingent de l'impunité qui accompagne parfois l'infidélité : « lorsqu'un homme fait une chose qui, nonobstant tout ce qui peut être prévu et sur quoi l'on peut compter, tend à sa propre destruction, quelle que soit la manière dont un accident quelconque, auquel il ne pouvait s'attendre, peut en se produisant tourner à son avantage, néanmoins de tels résultats ne rendent pas son acte raisonnable ou sage ¹¹⁰ ». De même, l'on ne peut pas, dans l'état de guerre, ne compter que sur ses propres forces ; chacun a besoin de « confédérés » dont l'aide – indispensable – est conditionnée par la fidélité qu'on montre à leur égard ¹¹¹. L'argument hobbesien en faveur de la justice est donc un argument de probabilité qui présuppose l'égalité : il ne vaut pas pour un *virtuoso*. Conformément à l'interprétation égalitaire, la rationalité consiste à se conserver : « La justice, c'est-à-dire le respect des conventions, est donc une règle de cette raison qui nous interdit de faire quoi que ce soit qui puisse détruire notre vie : c'est donc une loi de nature. ¹¹² ». La raison nous dicte de nous conserver, et puisqu'il n'est pas rationnel de parier sur le hasard, par exemple en se rebellant ¹¹³, le moyen de se conserver est de se soumettre à la justice du souverain, qui garantit notre protection à partir du moment où l'on est fidèle à nos conventions.

Il est important de noter que la distinction entre l'état de guerre et la société, si nettement marquée par Hobbes dans sa définition de l'injustice et de la justice qui précède directement l'allusion au « Foole », est brouillée dans ces arguments destinés à réfuter Machiavel. Ainsi, l'infidélité aux conventions dans l'état naturel, que selon Hobbes, on ne peut point appeler « injustice » dans l'état antérieur à l'établissement du pouvoir du souverain, est ici considérée comme un motif préalable de disqualification pour la vie en société : « celui qui enfreint ses conventions et en conséquence déclare qu'il pense qu'il lui est permis, raisonnablement, d'agir ainsi, celui-là ne peut être admis dans

¹⁰⁹ *Léviathan*, ch. XV, p. 144-145. Cf. Machiavel, *Le prince*, ch. XVIII, intitulé « Comment les princes doivent tenir leur parole ». Rappelons que l'argumentaire de Machiavel sur la *fides* se construit sur la conception – qui est aussi celle de Hobbes – de la nature humaine égoïste qui n'obéit qu'à la force : « comme les hommes sont méchants et n'observeraient pas la parole envers vous, vous non plus n'avez pas à l'observer envers eux », p. 154.

¹¹⁰ *Léviathan*, ch. XV, p. 146.

¹¹¹ *Léviathan*, ch. XV, p. 146. Cf. Machiavel, *Le prince*, ch. XIX : « toujours, si [le prince] a de bonnes armes, il aura de bons amis ... », p. 156.

¹¹² *Léviathan*, ch. XV, p. 147.

¹¹³ Hobbes, qui ne reconnaît pas le droit de rébellion, sera corrigé par Locke sur ce point. Cf. *Léviathan*, ch. XX et XXI et *Le second traité*, ch. XVI, § 176 et § 186 en particulier.

aucune société d'hommes...¹¹⁴ ». Et si un sociétaire injuste est toléré par la société, c'est par « ignorance » et par « erreur » de la part des autres sociétaires : c'est qu'ils ignorent leur propre intérêt et acceptent de prendre des risques déraisonnables¹¹⁵. En outre, le droit naturel illimité d'augmenter son pouvoir sur les autres qui caractérisait l'état de guerre paraît maintenant être limité, en vue précisément de l'entrée en société, par le besoin de s'associer à des confédérés, au lieu d'être étendu par la possibilité de s'associer à des confédérés¹¹⁶. Hobbes semble donc reconnaître la perméabilité de cette barrière censée séparer l'état naturel de l'état civil, une perméabilité dont témoigne son argument en faveur de la fidélité aux confédérés même dans l'état de guerre. Aussi son attribution du terme « justice » au seul état civil ne masque-t-elle pas totalement les problématiques concernant la justice dans l'état naturel. C'est précisément devant le cas d'un prince machiavélien – un prince fondateur – que cette perméabilité se présente en tant que problème : quel jugement porter sur un fondateur qui, pour sortir les hommes de l'état de guerre perpétuelle, est « infidèle », et qui continue à gouverner ses sujets de façon infidèle, « injuste » ? C'est à cette question-là, au fond, que Hobbes doit répondre en réfutant le « *Foole* », mais il est, par son choix de critère – la sécurité ou la nécessité¹¹⁷ –, contraint de rester silencieux devant la question substantielle de la justice, celle de la revendication supérieure : à partir du moment où le souverain ne lèse pas la sécurité corporelle de ses sujets, sa justice ne peut point être mise en cause¹¹⁸.

La réponse machiavélienne consiste à maintenir les citoyens derrière le voile de l'ignorance : il est essentiel que le prince cultive sa réputation vertueuse, tout en agissant conformément à la nécessité. Pour acquérir et maintenir sa principauté, il doit être *le plus* rationnel de tous, pourrait-on dire ; c'est en maniant avec une prudence rusée les instruments de sa puissance (sa force, sa réputation, sa connaissance de ses rivaux et de ses sujets) qu'il peut parvenir à maîtriser la fortune. Mais la divergence entre Hobbes et Machiavel ne se réduit pas à une différence d'appréciation quant au niveau de la prise de risque qui reste acceptable pour un homme rationnel ; il faut plutôt dire que leurs logiques respectives ne se rencontrent véritablement pas. Car il ne s'agit pas pour Hobbes de considérer le même cas de figure que son contradicteur. Tandis que Machiavel s'efforce de dessiner les traits de l'ambition suprême du prince, Hobbes mobilise des arguments

¹¹⁴ *Léviathan*, ch. XV, p. 146.

¹¹⁵ *Léviathan*, ch. XV, p. 146-147.

¹¹⁶ Nous rappelons le rôle que jouent les confédérés dans la formule du chapitre XIII du *Léviathan* citée *supra*.

¹¹⁷ L. Strauss explique : « Tandis que Platon distingue entre deux sortes de cause, le bien et le nécessaire, Hobbes ne reconnaît que la nécessité. Puisqu'en conséquence il est obligé d'introduire une différence inévitable entre le bien et le nécessaire, au sein du nécessaire lui-même, la question du critère, du bien, devient pour lui la question de savoir ce qui est par excellence nécessaire, et c'est dans la crainte de la mort qu'il trouve la réponse. » (*La philosophie politique de Hobbes*, trad. de l'anglais et de l'allemand par A. Engrén et M. B. de Launay [Editions Belin, 1991], p. 234).

¹¹⁸ Voir en particulier le ch. XXI du *Lév.*, « De la liberté des sujets ».

pour dissuader les ambitions ordinaires. De même que l'inégalité entre riches et pauvres est occultée chez Hobbes pour mieux faire ressortir l'égalité fondamentale des individus, l'incommensurabilité entre le calcul héroïque du prince et le calcul utilitaire des sociétaires n'est pas reconnue dans l'argumentaire hobbesien sur le caractère raisonnable de la justice. A la différence de Platon et d'Aristote, Hobbes ne fait pas place à des degrés différents de justice et d'injustice. Répondant à l'interrogation de Socrate, Thrasymaque indique l'existence de cette différence de degrés : « Tu crois aussi, Thrasymaque, que les hommes injustes sont prudents et sages ? Oui, dit-il, ceux qui peuvent être injustes parfaitement et qui sont assez puissants pour mettre sous leur joug des Etats et des nations. Tu crois peut-être que je parle des coupeurs de bourse ; ce n'est pas que de telles pratiques soient sans profit, tant qu'elles ne sont pas découvertes ; mais elles ne valent pas la peine qu'on en parle, en comparaison de celles que j'indiquais à l'instant. ¹¹⁹ ». Aristote de son côté va différencier entre trois types de motifs d'injustice, qui vont de la criminalité motivée par les besoins de conservation, à la tyrannie :

« Mais ce n'est pas seulement à cause de ce qui leur est indispensable que les hommes commettent l'injustice (le remède à cela, pense {Phaléas}, c'est l'égalité des fortunes, de sorte que nul ne détroussera plus personne à cause du froid ou de la faim), mais aussi pour jouir et {éteindre} leur désir. Si leur désir [*epithymia*] excède les choses indispensables, ils sombrent dans l'injustice pour s'en guérir ; non seulement pour {s'en guérir}, mais aussi, s'ils le désirent, pour jouir des plaisirs sans peines. Quel est le remède à ces trois {formes d'injustice} ? Dans le {premier cas} un patrimoine modeste et du travail, dans le {second} de la tempérance, quant au troisième, si certains veulent jouir en {ne dépendant que} d'eux-mêmes ils ne doivent chercher le remède nulle part ailleurs que dans la philosophie, car tous les autres plaisirs ont besoin d'{autres} hommes. Alors que les crimes majeurs viennent du goût pour l'excès et non des nécessités {vitales} (on ne devient pas tyran, par exemple, pour se protéger du froid, et c'est aussi pourquoi on décerne de grands honneurs à celui qui tue, non pas un voleur, mais un tyran), l'espèce de constitution proposée par Phaléas n'offre de secours que contre les injustices peu importantes. ¹²⁰ » (*Pol.* II, 7, 1267 a 2 - 17).

Une telle analyse de l'injustice rend compte de la diversité des motifs humains et, en particulier, de la psychologie du tyran, alors que la théorie hobbesienne de la justice ignore cette psychologie spécifique et présuppose l'uniformité des motifs humains.

Au fond, Hobbes contourne la question anthropologique par les institutions : le souverain sera un simple *place-holder*, un « représentant ¹²¹ », aussi dépourvu de personnalité (et donc d'ambition) propre que possible. Mais il lui reste à affronter le danger grave suscité par les passions religieuses et philosophiques qui s'interposent entre le citoyen et sa rationalité, entre le citoyen et son souverain légitime. La philosophie,

¹¹⁹ Platon, *République*, 348 d, p. 37.

¹²⁰ Trad. de Pellegrin, p. 168-169.

¹²¹ Voir *Léviathan*, ch. XVI, p. 166-167.

comme la religion lorsqu'elle est détournée de sa vraie vocation (celle de soutien de l'ordre politique ¹²²), commet le péché capital d'*orgueil* : elle suggère aux hommes l'idée d'une inégalité réelle, notamment d'une inégalité de sagesse. A ce propos, Hobbes donne une interprétation expéditive du traitement de la question de l'esclavage naturel chez Aristote qui est significative de son procès d'intention dirigé contre Aristote lui-même. Ce que nous tirons de la présentation de Hobbes, c'est que la distinction entre maîtres naturels et esclaves naturels doit nous paraître douteuse parce qu'elle révèle l'*orgueil* du penseur qui l'a formulée. Aristote le philosophe faisait partie des « sages », des « maîtres » naturels ; ceux qui avaient « des corps vigoureux, mais qui n'étaient pas, comme lui, philosophes » étaient, selon lui, faits pour être esclaves. Ainsi Hobbes s'efforce-t-il de nous faire voir le caractère *intéressé* de la théorie de l'esclavage naturel ; ce caractère intéressé a vraisemblablement fermé l'esprit du philosophe et à la « raison » et à l'« expérience », qui toutes deux montrent que la distinction entre « maître et serviteur » découle du « consentement des hommes » ¹²³. Ne pas reconnaître que tous les hommes sont égaux par nature, voilà l'orgueil suprême des « sages » ¹²⁴.

Leur orgueil leur fait croire que la sagesse se suffit à elle-même, ou qu'elle leur donne un avantage incontestable sur leurs adversaires. Mais en réalité, « quand ceux qui sont sages selon leurs propres vues s'affrontent de vive force à ceux qui se défient de leur propre sagesse, ils ne sont victorieux ni toujours, ni souvent, mais au contraire presque jamais ¹²⁵ ». Il faudrait voir dans cette allusion à ceux qui « se défient de leur propre sagesse » une allusion à la pensée de Hobbes lui-même, qui se présente d'une certaine façon comme une pensée de l'humilité. Il faut une pensée humble pour saisir la futilité de la force individuelle ¹²⁶ et la vanité de la sagesse individuelle, pour saisir la vérité de l'égalité ; paradoxalement, c'est l'intuition fondamentale de l'humilité qui permet à l'homme de créer le Léviathan, ce « roi de tous les enfants de l'orgueil », cet artifice humain qui rivalise avec la création divine qu'est l'homme lui-même ¹²⁷. La pensée de l'humilité, capable de pénétrer jusqu'au fond de l'homme, y découvre la « similitude des

¹²² Voir en particulier *Léviathan*, ch. XLIII.

¹²³ Voir *Léviathan*, ch. XV, p. 153-154.

¹²⁴ Karl Popper est l'héritier direct de Hobbes dans son interprétation de la *République* de Platon dans *The Open Society and Its Enemies* (George Routledge and Sons, Ltd., 1945). La clé pour comprendre l'enseignement sur le roi-philosophe réside, selon lui, dans la découverte de l'ambition cachée de Platon de devenir lui-même le philosophe-roi d'Athènes. Popper entend démasquer l'« immense orgueil personnel (*immense personal pride*) » à l'origine de la *République* : un ouvrage qui est en somme l'élaboration théorique d'une quête pratique de pouvoir : « *I think we must face the fact that behind the sovereignty of the philosopher king stands the quest for power. ... What a monument of human smallness is this idea of the philosopher king. What a contrast between it and the simplicity and humaneness of Socrates, who warned the statesman against the danger of being dazzled by his own power, excellence, and wisdom, and who tried to teach him what matters most – that we are all frail human beings.* » (voir le chapitre 8, « The Philosopher King » *in fine*).

¹²⁵ *Léviathan*, ch. XV, p. 154.

¹²⁶ Voir *Léviathan*, ch. XIII au début.

¹²⁷ Voir *Léviathan*, Introduction.

passions » qui habitent et animent *tous* les hommes. Puisque le fait fondamental à propos des hommes est l'égalité passionnelle – par exemple, tous les hommes ont le même désir de se gouverner eux-mêmes ¹²⁸ –, alors toute interrogation sur le mérite, sur les qualités distinctives des uns les qualifiant éventuellement pour gouverner les autres, est oiseuse et pire, vaniteuse. La question politique se résout non à travers le mérite mais à travers la liberté, cet attribut commun à tous. Le Léviathan est aveugle aux différences entre les hommes ; sa justice est avant tout « équitable » et impartiale ¹²⁹. Ce refus à la fois de poser la question de l'homme de mérite et d'entendre les revendications de supériorité des uns et des autres, permet à l'« arbitre » d'exercer ce que Hobbes appelle la « justice distributive, « mais plus proprement, équité » : il « distribue à chacun ce qui lui appartient ¹³⁰ ». La justice hobbesienne, basée sur l'égalité et le respect de la propriété sans égard au mérite, est donc l'antithèse de la justice distributive aristotélicienne, cette justice qui distribue les biens conformément au critère du mérite, c'est-à-dire conformément à la « proportion » qui existe entre les personnes et les choses. Chez Hobbes ce lien intime entre le mérite et la récompense ne peut être établi car tout critère de mérite est congédié. En outre, puisqu'il n'y a pas de véritable distinction pour Hobbes entre la justice et l'équité – l'équité est simplement « la justice de l'arbitre ¹³¹ » –, il ne peut pas y avoir de rectification des décisions de la justice ayant son origine dans une capacité de jugement qui soit supérieure au droit positif, comme, nous le verrons, c'est le cas pour l'équité aristotélicienne.

La doctrine de l'équité révèle un aspect fondamental de la conception de l'homme en tant qu'individu chez Hobbes. Selon cette conception, ce qui fait l'individualité de l'homme, c'est l'unique déclinaison de la palette des passions qui prend forme dans l'expérience unique de chacun. Mais l'existence *politique* de cet individu requiert l'effacement de toute son individualité, de toute la particularité de son être, devant l'impartialité aveugle de la justice. De même, la justice hobbesienne exclut toute considération extra-légale sur la « juste valeur » d'un produit qui ferait l'objet d'un contentieux. La valeur tire son existence non de quelque utilité ou qualité réelle que ce soit, mais du seul contrat qui l'établit : « comme si c'était une injustice que de vendre plus cher qu'on achète, ou de donner à un homme plus qu'il ne mérite. La valeur de toutes les choses qui font l'objet d'un contrat est mesurée par l'appétit des contractants : la juste

¹²⁸ Voir *Léviathan*, ch. XV, p. 154.

¹²⁹ La « *prosôpolèpsia* », que Hobbes appelle le contraire de l'équité (*Léviathan*, XV, p. 155), est le terme utilisé dans le Nouveau Testament pour signifier l'acception des personnes, à laquelle Dieu se refuse. Voir, par exemple, Romains 2 : 11. Or, tandis que l'impartialité de Dieu consiste à ne regarder que l'âme et à ne pas considérer les différences extérieures entre les personnes, celle du Léviathan consiste à ne regarder que les actes des personnes.

¹³⁰ *Léviathan*, ch. XV, p. 151.

¹³¹ *Léviathan*, ch. XV, p. 151.

valeur est donc celle qu'ils acceptent de fournir.¹³² ». Tout critère de mérite se réduit au seul critère de la liberté : si l'on a librement consenti à assigner une valeur Y à une chose X, cette valeur-là devient aux yeux de la justice la valeur réelle, puisque contractuelle, de la chose. La justice contractuelle occulte ainsi la particularité ontologique des choses comme des hommes. Ce n'est pas trop de dire que selon cette perspective, la particularité est l'injustice même ; elle permet l'affirmation de la « vaine-gloire » de ceux qui croient avoir trouvé le critère déterminant du mérite des hommes et de la valeur des choses. Ce refus radical de la particularité a fini, sur le long terme, par provoquer la réaffirmation de la pertinence de la particularité, sous la forme de la reconnaissance des droits positifs d'« identités » spécifiques : c'est dans les sociétés où l'égalité des conditions est la plus marquée que les revendications identitaires sont les plus développées. L'héritage hobbesien consiste à définir la particularité par le biais de la liberté passionnelle et non par le biais du mérite politique. Et la démarche même de se tourner vers l'Etat en lui demandant la reconnaissance des droits découle du dispositif hobbesien / cicéronien dont le ressort est la *fides*, la « *trust* ».

En juxtaposant l'« *epieikes* » d'Aristote et l'« équité » de Hobbes, l'on peut prendre toute la mesure de la distance qui sépare les deux représentations de la justice. L'équité hobbesienne, le contraire de la *prosôpolèpsia*, est une impartialité qui est insensible à la particularité. L'*epieikes* est, inversement, ce qui saisit la particularité en tant que telle : « ... l'équitable, tout en étant juste, n'est pas le juste selon la loi, mais un correctif de la justice légale. La raison en est que la loi est toujours quelque chose de général, et qu'il y a des cas d'espèce pour lesquels il n'est pas possible de poser un énoncé général qui s'y applique avec rectitude [... *to epieikes dikaion men estin, ou to kata nomon de, all' epanorthôma nomimou dikaiou. Aition d' hoti ho men nomos katholou pas, peri eniôn d' ouch hoion te orthôs eipein katholou.*] ¹³³ ». Toute loi étant nécessairement l'énoncé d'un principe général, l'équité permet de spécifier la loi dans des cas particuliers, en accord avec le principe de jugement du nomothète qui formula la loi générale (EN V, 10 [14], 1137 b 20-24). Pour cette raison, Aristote considère que l'équitable est « supérieur à une certaine espèce de juste, non pas supérieur au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer l'erreur due au caractère absolu de

¹³² *Léviathan*, ch. XV, p. 150-151.

¹³³ EN V, 10 [14], 1137 b 12-14 ; trad. de Tricot, p. 267. Sur « le juste qui dépasse la loi écrite », voir aussi le livre I de la *Rhétorique*, 1374 a 26-1374 b 22 (édition Les Belles Lettres, trad. de M. Dufour, 2003), p. 132-134. L'analyse aristotélicienne rappelle celle de Platon (*Politique*, 294 B) : « C'est que la loi, dit l'Étranger, ne sera jamais capable de saisir avec précision à la fois ce qu'il y a de meilleur et de plus juste pour tous, de façon à édicter les prescriptions les plus utiles (*to beltiston epitattein*). Car la diversité qu'il y a entre les hommes et les actes, et le fait qu'aucune chose humaine n'est, pour ainsi dire, jamais en repos, ne laissent place, dans aucun art et dans aucune matière, à un absolu qui vaille pour tous les cas et pour tous les temps. » (trad. d'Auguste Diès, légèrement modifiée, Les Belles Lettres, 1970, p. 60).

la loi [... *beltion tinos dikaiou, ou tou haplôs de alla tou dia to haplôs hamartêmatos*] ¹³⁴ ». En effet, la loi ne peut avoir juridiction sur toutes les questions en raison de son caractère déterminé ; les décrets sont donc parfois nécessaires (*EN V*, 10 [14], 1137 b 28-29). L'homme équitable est celui qui « ne s'en tient pas rigoureusement à ses droits dans le sens du pire, mais qui a tendance à prendre moins que son dû, bien qu'il ait la loi de son côté [*ho mèn akribodikaios epi to cheiron, all' elattôtikos kai per echôn ton nomon boèthon*] ¹³⁵ ». La disposition qui est la sienne est proaïrétique et pratique (*ho gar tôn toioutôn proairetikos kai praktikos*) (1137 b 35). Pour conclure son traitement de l'équité, Aristote réaffirme qu'elle ne constitue pas une *hexis* différente de la justice mais est « une sorte de justice [*dikaïosunè tis*] » (1138 a 3), c'est-à-dire une sorte supérieure de justice.

Cette « justice supérieure » qu'est l'équité relève de la capacité de juger des cas particuliers, que ce soit au niveau de la cité ou au niveau des relations entre citoyens. Le ressort de l'équité, comme celui de toutes les vertus éthiques aristotéliennes, est une *hexis* qui prend son assise dans l'âme à partir du choix délibéré et habituel de faire ce qui est équitable, juste, courageux, etc. La vertu aristotélienne est ainsi inséparable d'une certaine conception de la stabilité ou de la solidité de l'âme, le siège moral et intellectuel de l'homme. Or, pour Hobbes, une telle stabilité spirituelle est inconcevable ; sa présentation de la vie morale de l'homme est celle d'une série décousue de causes (les appétits qui se réduisent au désir de pouvoir) et d'effets (satisfaction ou insatisfaction) à laquelle préside la « délibération », une faculté présente chez tous les êtres vivants qui n'est que « la somme totale des désirs, aversions, espoirs et craintes, poursuivis jusqu'à ce que la chose soit accomplie, ou jugée impossible », de même que la volonté n'est que « le dernier appétit » dans la délibération ¹³⁶. La justice contractuelle constitue pour l'homme moral, si en effet on peut parler de l'« homme moral » chez Hobbes, le seul point fixe autour duquel il peut construire des relations avec d'autres hommes dans le *commonwealth*. C'est précisément parce que l'âme est incapable de servir de socle solide aux choix qui se rapportent aux autres hommes que l'homme civil doit avoir recours à l'artifice du *contrat* : on ne peut point faire *confiance* à l'individu dans ses rapports avec autrui ; on doit donc faire en sorte qu'il soit borné mécaniquement par la loi. Or, la doctrine aristotélienne de l'équité ouvre la possibilité d'une véritable liberté morale-intellectuelle (Aristote nous oblige à parler de la morale lorsqu'il s'agit de l'intellect, et de l'intellect lorsqu'il s'agit de la morale) qui soit capable de prendre de la distance par rapport à la loi contractuelle et de juger correctement de la déficience de celle-ci. Un

¹³⁴ *EN V*, 10 [14], 1137 b 24-25 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 267-268.

¹³⁵ *EN V*, 10 [14], 1138 a 1-2 ; trad. de Tricot, p. 268.

¹³⁶ *Léviathan*, ch. VI, p. 55-56.

homme équitable *peut* juger de son propre cas ¹³⁷ ; c'est cette capacité de vérité – distincte de l'impartialité – cette capacité de voir le juste *au-delà* de la loi, qui fait qu'un homme peut être supérieur, *beltiôn*, à la loi.

Ainsi voyons-nous à quel point la question de l'« individu » est inséparable de la question de la liberté. Si nous voulons saisir le tournant moderne qui se comprend lui-même comme un rejet d'Aristote, il faut commencer par rendre compte de la nouvelle notion de liberté qui domine la pensée politique moderne. Nous avons vu deux versants fondateurs de la liberté moderne : d'un côté, la liberté acquisitive de Machiavel ; de l'autre, la liberté contractuelle de Hobbes, Locke et Rousseau qui impose des limites nécessaires à la liberté individuelle naturelle illimitée ; autrement dit, qui dresse l'« obéissance libre » là où furent dressés la *physis* et le *nomos* dans le dispositif grec ¹³⁸. Bien entendu, ces deux versants se recoupent et se renforcent mutuellement dans le développement des théories de l'économie libérale, à partir de Locke, Montesquieu, et Adam Smith. La liberté contractuelle qui érige, par un acte de la volonté, l'Etat en tant que garant de la sécurité libère ainsi le pouvoir des individus d'acquérir, rendant le recours à la guerre inutile grâce au développement du commerce comme moyen sûr pour les individus de s'enrichir ¹³⁹.

¹³⁷ Bien entendu, un homme capable de bien juger de son propre cas est rare ; Aristote admet volontiers que « la plupart des {gens} sont mauvais juges de leurs affaires propres » (*Pol.* III, 9, trad. de Pellegrin, p. 233).

¹³⁸ P. Manent fait ressortir le caractère paradoxal du mouvement moderne : « Par rapport à la loi ancienne qui opprime la nature, le nouveau régime est affirmation de la nature ; mais le régime ancien présuppose, nécessairement mêlée à la loi, une certaine interprétation et affirmation de la nature, et, par rapport à celle-là, le nouveau régime se veut pure liberté qu'aucune finalité naturelle ne compromet. La conscience moderne nie le régime ancien, la vie selon la loi, au nom de la nature ; et simultanément elle nie la nature au nom de la liberté. » (*La cité de l'homme*, p. 71).

¹³⁹ Voir Locke, *Second traité*, ch. V, « De la propriété », dans lequel est élaborée une théorie du droit de propriété fondé sur le travail, qui considère le commerce et l'exploitation des ressources naturelles comme étant des moyens intégralement bénéfiques d'augmenter la richesse, et ch. XVI, « De la conquête », dans lequel Locke affirme que la guerre de conquête injuste ne peut donner droit aux personnes et aux biens conquis ; voir Montesquieu, *Esprit des lois*, livre XX, « Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec le commerce, considéré dans sa nature et ses distinctions », où il établit le rapport entre le commerce et la paix entre nations commerçantes (ch. II), et où il formule la « règle générale » suivante : « dans une nation qui est dans la servitude, on travaille plus à conserver qu'à acquérir ; dans une nation libre, on travaille plus à acquérir qu'à conserver (ch. IV *in fine*) ; Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, livre I, ch. 2 « Of the Principle which gives Occasion to the Division of Labour », où il est question du penchant naturel de l'homme (« *a certain propensity in human nature* ») vers l'échange, qui est « probable[ment] la conséquence nécessaire des facultés de la raison et de la parole. ». Cf. l'observation de P. Manent selon laquelle Montesquieu, à la différence de Smith et de Constant, n'affirme pas le caractère *naturel* du commerce : « Le commerce n'est jamais décrit par [Montesquieu] comme l'expression d'un désir naturel positif, que ce soit le désir de posséder dont parlera Constant, ou le désir d'améliorer sa condition – *the desire of bettering one's condition* – dans lequel Adam Smith verra le principe finalement irrésistible du vecteur d'amélioration, d'*improvement*, qui donne son sens à l'histoire de l'Europe. ... [L'homme] n'est pas, selon Montesquieu, un animal commerçant, comme il était, selon Aristote, un animal politique. » (*La cité de l'homme*, p. 66-67 ; voir aussi p. 56-59). Sur la continuité qui existe entre le désir de pouvoir hobbesien et le désir d'améliorer sa condition de Smith, voir P. Manent *op. cit.*, ch. 3, « Le système de l'économie », § II. Dans *Montesquieu's Philosophy of Liberalism* (University of Chicago Press, 1973), Thomas Pangle élabore une interprétation de l'*Esprit des lois* qui range, de manière générale, la pensée de Montesquieu dans la tradition hobbesienne ; ainsi, le commerce serait le moyen le plus sûr de réaliser le besoin fondamental et *naturel* de liberté. Voir notamment au début du chapitre 7 sur « Commerce and the Charm of National

La théorie égalitaire hobbesienne prépare le développement libérateur et libéral que Locke et ses successeurs vont élaborer. Car le projet hobbesien consiste à renverser l'autorité de la sagesse en tant que supériorité humaine, pour ériger l'homme de la liberté en *artifex* suprême, à l'image de Dieu lui-même. Locke va mener à son terme la logique hobbesienne en dépouillant les dons de Dieu / de la Nature de quasiment toute leur valeur et en octroyant à l'homme le pouvoir *créateur* – le pouvoir notamment de créer de la valeur et de la richesse à partir de « presque rien [*almost worthless Materials*] ¹⁴⁰ ». De même, l'homme est pour ainsi dire l'auteur du lien humain le plus fondamental, à savoir le lien entre un homme et sa femme : le contrat qui les lie l'un à l'autre ayant été consenti librement, il peut être terminé aussi librement qu'il fut consenti ¹⁴¹. Ainsi la liberté contractuelle assume-t-elle ses droits sur ce qui fut pour les Grecs les manifestations premières de la Nature (*physis*) : l'union de l'homme et de la femme ; la supériorité de l'âme et de sa sagesse sur le corps et ses appétits ; la *koinônia politikè* (cf. Aristote, *Pol.* I, 2). La liberté des modernes tente de se libérer le plus complètement possible de la nature et des critères d'excellence humaine qui s'appuient sur elle. Ce faisant, elle modifie radicalement l'horizon à la fois de l'action humaine et de l'agent humain, à un point tel qu'il faudrait se demander : si la création se substitue à l'action, que devient l'agent humain ?

Commentant le chapitre clé sur l'origine du droit de propriété dans le *Second traité* de Locke, Leo Strauss résume dans les termes suivants cette modification de l'horizon humain à partir de Hobbes :

« L'enseignement de Locke en matière de propriété, et par conséquent sa philosophie tout entière, n'est pas seulement révolutionnaire par rapport à la tradition biblique mais aussi par rapport à la tradition philosophique. Du fait que l'accent n'était plus mis sur les devoirs ou les obligations naturelles mais sur les droits naturels, l'individu, l'ego, devenait le centre et l'origine du monde moral, puisque l'homme – et non la fin de l'homme – devenait ce centre ou cette origine. La doctrine de la propriété de Locke est une expression encore plus « avancée » de ce changement radical que ne l'était la philosophie politique de Hobbes. D'après Locke c'est l'homme, et non plus la nature,

Diversity » : commentant l'épigramme virgilienne qui ouvre le Livre XX, Pangle écrit : « *By identifying the study of commerce with the study of the natural origins of things, Montesquieu links commerce with his teaching in Books I and XVIII about nature as a whole and the nature and true origins of man. [Pangle souligne deux éléments clés : le besoin de sûreté et le désir de confort et de prospérité ; voir par exemple les pages 46, 80, 137.] The new understanding of man's origins leads to a new understanding of commerce as the answer to the natural human needs. ... Prior to the introduction of the commerce theme, the outlook for human freedom is gloomy.* », p. 201. Voir aussi à la page 214 : « *Because Montesquieu believed the commercial way of life to be the most adequate response to the needs of human nature, he advocated its spread wherever possible, and he thereby consciously promoted a levelling of the differences among nations.* ».

¹⁴⁰ *Second Traité*, § 43, p. 161.

¹⁴¹ « ... par consentement mutuel, ou à une échéance déterminée, ou sous certaines conditions, comme n'importe quelle autre convention volontaire, car ni la nature de la chose, ni sa finalité n'exigent qu'elle dure toujours toute la vie... », *Second Traité*, § 81, p. 181.

le travail de l'homme, et non plus le don de la nature, qui est l'origine de presque tout ce qui a de la valeur : l'homme doit presque tout ce qui a de la valeur à ses propres efforts. Ce n'est pas une gratitude résignée, une obéissance ou une imitation consciente de la nature, mais une confiance en soi et une créativité pleines d'espoir qui deviennent par suite les signes de noblesse de l'homme. L'homme est effectivement libéré des liens sociaux qui sont antérieurs à tout consentement ou tout contrat à la suite de l'émancipation de son désir d'acquérir ; ce désir encourage la production, il est donc nécessairement profitable, encore qu'accidentellement, et par suite susceptible de devenir le lien social le plus fort : le frein mis aux appétits est remplacé par un mécanisme dont les effets sont humains. Et cette émancipation s'accomplit par le truchement du prototype des choses conventionnelles : la monnaie. Le monde dans lequel la créativité humaine semble être souveraine est en fait le monde qui a remplacé la règle de la nature par celle de la convention. ¹⁴² »

Selon Strauss, l'ascendant des droits naturels va de pair avec l'élévation de la convention au-dessus de la nature ; la séparation de l'homme et de sa fin naturelle qui en est la conséquence fait que le nouveau centre du monde moral devient l'individu ou l'ego.

L'homme créateur et acquéreur subsiste dans un monde conventionnel, dans le monde *de sa propre création*. Sa nouvelle liberté, son « émancipation », consiste en cette liberté de créer les moyens par lesquels il échappera à la douleur, à l'inconfort ... car ce qui le meut, c'est le désir de fuir le mal ¹⁴³. Or, la question qu'il nous importe de creuser, c'est celle de connaître le statut « moral » de cet individu ou ego dont Strauss nous dresse le portrait. Si nous confrontons cet individu ou cet ego à l'agent moral aristotélicien, qui s'efforce d'agir conformément à la droite règle, nous voyons apparaître une grande incertitude sur la place de ce qu'Aristote appelle l'action ¹⁴⁴. Lorsque nous posons la question du statut moral de l'individu, nous posons en réalité la question du statut de son *action*. Ce que notre analyse montre, c'est précisément l'absence de cette question primordiale dans la tradition libérale. En effet, la question de l'action est remplacée par la question des *conditions* de l'action : voilà la véritable portée de cette liberté qui se trouve au cœur de la pensée politique moderne. La liberté est notre condition naturelle ; tout Etat légitime doit produire les conditions de la liberté en garantissant l'égalité des droits. La « légitimité » traduit l'« intérêt général » qui se distingue de l'« intérêt particulier », la « volonté

¹⁴² *Droit naturel et histoire*, trad. de Monique Nathan et Eric de Dampierre (Flammarion, 1986), p. 216 ; trad. légèrement modifiée.

¹⁴³ Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, 21, § 71 ; voir *Droit naturel et histoire*, p. 217-219.

¹⁴⁴ Voir *EN* II, 2 au début : « Puisque le présent travail n'a pas pour but la spéculation pure comme nos autres ouvrages (car ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette étude ne servirait à rien), il est nécessaire de porter notre examen sur ce qui a rapport à nos actions [*praxeis*], pour savoir de quelle façon nous devons les accomplir, car ce sont elles qui déterminent aussi le caractère de nos dispositions [*hexeis*], ainsi que nous l'avons dit. » (trad. de Tricot) et le livre VI en entier.

générale » qui se distingue de la « volonté particulière », et au fond, le « général » tout court qui se distingue du « particulier » tout court ¹⁴⁵.

A partir du moment où la liberté, conçue comme liberté de l'individu de se mouvoir à sa guise ¹⁴⁶, d'exister en sécurité ¹⁴⁷ voire de prospérer matériellement, et de voir ses droits respectés dans la mesure où il respecte ceux des autres, devient le critère politique principal, l'ensemble des questions que pose la philosophie politique sur l'homme dans son rapport au politique subit une transformation radicale. Tandis qu'Aristote s'interroge sur la *bonne* action de l'homme qui vit dans la cité, celle qui s'impose à l'homme de mérite (*ho spoudaios*), Machiavel s'interroge sur l'action *nécessaire*, celle qui s'impose à l'homme de pouvoir (*il principe*), et Hobbes, Locke et Rousseau s'interrogent sur les *conditions* de l'action : sur le *contrat* qui encadre des actions éventuelles ; sur la volonté générale qui détermine les *limites* de ce que peuvent faire les citoyens ¹⁴⁸. En effet, l'ego remplace l'agent et devient le nouveau centre du monde moral, du nouveau monde moral de l'indétermination de l'action, ou comme dirait Pierre Manent, de l'« immense point d'interrogation [suspendu] au-dessus des motifs naturels de l'action humaine ¹⁴⁹ ». Car l'*artifex* humain est aussi le *sujet*, sujet au sens politique dans le contexte hobbesien, sujet au sens moral dans le contexte de l'Etat démocratique représentatif. On pourrait dire que la *création* de l'Etat souverain mit fin à l'*action*. Ainsi, « l'élévation de l'Etat souverain entraîne ... une transformation du régime moral de l'agent. ... La question pratique se déplace subtilement mais profondément. Ce n'est plus : « que faire ? » avec ses diverses modalités, mais plutôt : « qui est, ou quel est, celui qui agit ? ... L'agent est regardé, et se regarde lui-même, d'abord comme le *sujet* de

¹⁴⁵ S. Goyard-Fabre observe à propos de la rationalisation de la notion de légitimité à partir de la perspective contractualiste que « quelles que soient les différences, parfois considérables, entre ces auteurs [Hobbes, Locke et Rousseau], un point de non-retour est atteint : la rationalisation de l'idée de légitimité doit l'apparenter aux racines démocratiques de l'autorité civile en laquelle s'exprime la « volonté générale ». » (« Légitimité », *Dictionnaire de philosophie politique* [sous la direction de P. Raynaud et S. Rials, PUF, 1996], p. 389). Elle fait aussi remarquer que « ni le vocable ni l'idée de légitimité n'appartenaient à l'horizon politique des Grecs et des Romains. » (p. 388).

¹⁴⁶ Voir *Léviathan*, ch. XIV au début et le ch. XXI ; Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, 21, § 8.

¹⁴⁷ Cf. Montesquieu, *Esprit des lois* XI, 6 : « La liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; et pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel, qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen. »

¹⁴⁸ Voir par exemple le chapitre supprimé du *Contrat social* (première version) (livre I, ch. II, « De la société générale du genre humain ») : « C'est, me dira-t-il [le Philosophe], à la volonté générale, que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, Citoyen, Sujet, Père, enfant, et quand il lui convient de vivre et de mourir. » (p. 286). Ici Rousseau emprunte la formule de Diderot dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*, dont nous lisons la suite : « C'est à elle de fixer les limites de tous les devoirs. Vous avez le *droit naturel* le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté par l'espèce entière. C'est elle qui vous éclairera sur la nature de vos pensées et de vos désirs. Tout ce que vous concevrez, tout ce que vous méditez sera bon, grand, élevé, sublime, s'il est de l'intérêt général et commun ». Cf. la note 10 (à la page 236) des *Collected Writings of Rousseau*, vol. 4 (édités par R. D. Masters et C. Kelly, University Press of New England, 1994). Nous observons à quel point l'*agir* est absent de ces réflexions, dans lesquelles il est plutôt question de volonté, de devoir, de pensée, de désir, de conception, de méditation, et d'intérêt.

¹⁴⁹ Voir « Le sujet et l'agent : une interprétation politique » dans Vincent Descombes. *Questions disputées*, (sous la direction de B. Gnassounou et C. Michon, Editions Cécile Defaut, 2007), p. 257.

l'action, avant toute action et indépendamment de toute action. La question : « que faire ? » est désormais toujours déjà médiatisée par la question : « qui suis-je comme *sujet* d'une action *possible* ? »¹⁵⁰. » Par conséquent, la question de la bonne action, la question morale aristotélicienne par excellence, n'est plus posée. On ne peut plus parler de justice au sens plein du terme. A la place de la question de l'*eu pratein* se pose soit la question de la légalité de l'action encadrée par le contrat, soit celle de l'efficacité ou la productivité de l'action acquisitive. Pierre Manent résume cette transformation ainsi :

« Dans notre dispositif, l'action trouve la bonté dont elle est capable non en elle-même, non dans ses motifs, non dans le caractère désirable de son objet ou de sa fin, mais dans sa relation au droit ou à l'intérêt du sujet. Dès lors, il ne saurait y avoir pour nous d'action intrinsèquement bonne, ni par conséquent de science de la bonne action – de science pratique proprement dite –, mais seulement une science de l'action permise – le droit – ou une science de l'action utile, l'économie. Nos « sciences pratiques » ne guident pas proprement l'action : elles guident l'institution des conditions de l'action, ces conditions générales de l'action que sont l'Etat de droit et le marché.¹⁵¹ »

Le logos et l'origine de la justice

Les réponses modernes à la question de la justice supposent une conception nouvelle de l'être humain selon laquelle l'homme est entièrement homme en deçà des délibérations et des jugements concernant le juste¹⁵². Mais alors, si la liberté libère l'homme de cette fonction-là, ne le fait-elle pas sortir de son être en tant qu'*homme*, précisément ? Cette question est en tout cas suscitée par la perspective aristotélicienne selon laquelle la nature *humaine* se constitue à partir du *logos*¹⁵³ :

¹⁵⁰ P. Manent, « Le sujet et l'agent », p. 256 - 257.

¹⁵¹ P. Manent, « Le sujet et l'agent », p. 259.

¹⁵² Nous entendons « le juste », encore une fois, dans son sens global et non dans un sens partiel comme, par exemple, celui de la distribution juste des richesses.

¹⁵³ On traduit *logos* tantôt par « parole » ou « langage », tantôt par « raison », tantôt par « parole rationnelle », tantôt par « raison articulée ». Pour ne pas trop alourdir nos traductions, nous sommes bien obligés la plupart du temps de choisir entre *oratio* et *ratio*. On traduit *logos* presque toujours par « parole » dans le passage de la *Politique* où Aristote distingue la *phônè* du *logos*, passage que nous commenterons à l'instant (I, 2, 1253 a 7-18). Nous ne disputons pas ce choix ; néanmoins, nous pensons qu'il ne faut pas trop éloigner la notion de la raison dans l'interprétation de ce passage clé de la *Politique* où il s'agit du *logos* en tant que caractéristique humaine distinctive. R. Brague (*Aristote et la question du monde*, n. 53, p. 264) nous invite à comparer ce passage à celui dans la *Génération des animaux* (V, 7, 786 b 20-22) où Aristote observe que la voix (*phônè*) est la plus différenciée entre mâles et femelles dans l'espèce humaine parce que seuls les êtres humains ont reçu de la nature la *phônè* à utiliser avec la raison (*dia to logôi chrèsthai*). Aristote ajoute que la *phônè* est matière (*hulè*) du *logos*. S'agissant du premier *logos* (« *dia to logôi chrèsthai* »), la traduction par « raison » nous semble s'imposer, tandis qu'à la deuxième occurrence (« la *phônè* est matière du *logos* ») « parole » nous paraît être plus convenable. Ces affirmations, comme *Pol.* 1253 a 9-18, vont dans le sens de souligner l'inséparabilité de la raison et de la parole, y compris là où l'un ou l'autre sens semble prévaloir. Nous ne voyons notamment pas de contradiction entre les deux formules : il s'agit dans les deux passages d'établir que les animaux ne possèdent qu'une voix, alors que les êtres humains possèdent

« il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres {notions de ce genre}. Or avoir de telles {notions} en commun c'est ce qui fait une famille et une cité ¹⁵⁴. »

Etre homme, c'est d'abord percevoir l'avantageux et le nuisible, le juste et l'injuste, et ensuite en parler, en développer des notions, en juger, et enfin, se constituer en *oikia* et en *polis* autour des conceptions communes du bien et du juste et de leurs contraires ¹⁵⁵. Selon Aristote, l'homme est ontologiquement inséparable de la *question du juste*. Il est donc nécessaire que le juste se présente sous la forme d'une question ou d'une problématique dans la pensée d'Aristote. Le juste comme l'injuste ont leur origine dans « l'avantageux » (*to sympheron*) et « le nuisible » (*to blaberon*), distincts du « douloureux » (*to lupèron*) et de l'« agréable » (*to hèdu*) qui sont perçus par les autres êtres vivants. L'avantageux et le nuisible sont des notions qui présupposent certaines

une voix certes, mais beaucoup plus qu'une voix. La parole humaine est selon Aristote nécessairement une parole raisonnée (ce qui n'est pas la même chose que raisonnable). R. Brague, se référant à *Pol.* 1332 b 3-11 (à la différence d'autres animaux, les hommes s'écartent de leurs habitudes et de leur nature à cause de leur raison, s'ils sont persuadés qu'il vaut mieux agir autrement), suggère que l'on pourrait séparer le *logos* en tant que « capacité de se laisser persuader » quant à la meilleure chose à faire, de la raison (« La nature auditive, et donc sensible, du *logos*, interdit par ailleurs de penser à la raison, qui se déploie dans la méditation silencieuse. », *Aristote et la question du monde*, p. 265), et il souligne le rapport entre « entendre raison » et la rhétorique, qui s'adresse aux *passions* : « Le *logos* qui caractérise l'homme relève ainsi avant tout du rhétorique, et seulement en un second temps de ce que nous appellerions le « logique ». » (p. 266). Commentant *Pol.* 1332 b 3 sq. en rapport avec *Pol.* 1253 a 7-17, B. Cassin souligne aussi l'aspect rhétorique du *logos* qui est instrument de persuasion, mais elle entend une rhétorique *discursive* : « Tout à l'heure [1253 a 7-17], c'était le discursif qui devenait de soi-même rationnel, à présent [1332 b 3 sq.], c'est le rationnel, en tant qu'il domine en l'homme et parvient à faire consonner avec soi nature et habitudes, qui se fait discursif, « persuasif », et donc rhétorique. ... La rationalité est ainsi un véritable appel de, et à, la raison : elle fonctionne nécessairement aussi dans le registre de la discursivité rhétorique. La définition inaugurale et sa récurrence obligent à entendre *logos* dans toute la continuité, aller et retour, de son sens, du discursif au rationnel et du rationnel au discursif. » (*Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire* [PUF, 1997], p. 33 ; 34). Lorsque donc Aristote dit que le *logos* existe en vue d'exprimer l'avantageux et le juste, il n'évoque pas seulement un procédé passionnel et rhétorique, mais aussi le déploiement de la rationalité humaine en tant que telle.

¹⁵⁴ *Pol.* I, 2, 1253 a 7-18 ; trad. de Pellegrin, p. 91-92.

¹⁵⁵ Stephen Salkever formule de la manière suivante la différence entre des notions modernes du rôle que joue la parole chez l'homme et la conception aristotélicienne du *logos* : « [Aristotle's] sense of the function or place of speech in human life differs radically from conceptions familiar to us. Aristotle holds neither that speech is for the sake of communicating information (else it would be the same as "voice") nor that it serves the purpose of expressing or constituting an identity ... Logos rather makes it possible for us to discover through deliberation the kinds of goals in terms of which we can best organize our lives – those means which for us constitute human happiness. » (*Finding the Mean : Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy* [Princeton UP, 1990], p. 75-76).

interrogations : lorsqu'on indique que quelque chose fait mal, on fait un constat ; mais lorsqu'on dit que quelque chose est nuisible, on formule un argument implicite. Cet argument implicite doit pouvoir répondre à la question : en quoi cela est-il nuisible ?, et d'autres questions semblables. Et en écoutant l'argument, nous sommes conduits naturellement à poser ces questions-là. C'est cette argumentation, ce *logos*, qui distingue l'animal humain des autres animaux, qui ne font que se faire signe (*sêmein*). Or, parler de l'avantageux et du nuisible nous conduit (*hôte*) à parler du juste et de l'injuste : c'est le fait de *parler* qui induit cette conséquence, car répondre aux interrogations inévitables sur son avantage ou son désavantage implique qu'on *justifie* devant la raison (*logos*) des autres son argument ¹⁵⁶. Ainsi, dire l'avantageux ou le nuisible à un autre être doté de *logos* constitue implicitement une revendication du juste. La question de la justice naît du dialogue au cours duquel se dégagent des principes conflictuels. Prenons comme exemple un dialogue possible suite à un vol : la victime du vol affirme être lésée par la perte de son bien ; le voleur affirme au contraire que la victime n'a pas été lésée par la perte de son bien parce qu'elle ne s'en servait pas, alors que le voleur en a besoin ; la victime réplique que l'objet en question lui appartient, quel que soit l'usage qu'elle en fait, et qu'en outre l'objet a une valeur sentimentale qui est indépendante de l'usage ; le voleur répond qu'il ne savait pas que l'objet avait de la valeur sentimentale pour son propriétaire mais que, à la différence du propriétaire, il compte faire un usage convenable de l'objet, et l'usage convenable doit l'emporter sur l'usage inapproprié. Dans ce dialogue s'opposent, d'un côté, le principe de propriété privée et, de l'autre côté, celui de l'usage convenable. Au sein du principe de l'usage convenable se déploie un autre débat sur la question de savoir en quoi consiste un usage convenable. Survient alors la question des circonstances atténuantes ou aggravantes. Du reste, le premier livre de la *République* de Platon met en scène des dialogues de cette sorte destinés à montrer les limites des principes de justice que l'on soutient généralement : restituer à chacun ce qu'on lui doit (même si c'est un forcené qui réclame ses armes ?), faire du bien à l'ami et nuire à l'ennemi (qui est-ce qui est véritablement l'ami et l'ennemi ?).

Tout groupement humain qui a du sens politique tire ce sens d'un certain accord sur les principes de justice (quels actes punit-on ? prend-on en compte le caractère volontaire d'un acte punissable ? respecte-t-on la propriété privée ? que détermine-t-on à propos de l'usage convenable de la propriété privée et de la propriété publique ? qui considère-t-on comme amis ? comme ennemis ?...). La famille et la cité existent en vertu

¹⁵⁶ Barbara Cassin a raison d'insister sur le « jugement » dans sa discussion sur ce passage (voir *Aristote et le logos*, chapitre II). Elle observe que « les objets propres au seul sentir humain sont des objets complexes, objets d'un *jugement*, qui suscitent des réponses élaborées » et que « la caractéristique différentielle du bien et du mal », c'est de « faire l'objet d'un *jugement*, et non pas simplement, comme le plaisant ou le pénible, d'une appréhension immédiate. » (p. 31 ; 32 ; nous soulignons).

non seulement d'un bien commun, mais aussi d'un *juste* commun ¹⁵⁷. Chez l'homme donc, l'expérience du bien et du mal est inséparable des articulations du juste et de l'injuste. Partant, l'existence humaine s'inscrit par définition dans un ordre (*taxis*) qui donne lieu à ces articulations et qui institue leur expression, c'est-à-dire dans l'ordre politique. L'homme est le seul animal politique véritable parce que son *logos* le conduit inexorablement devant le *logos* d'autrui. Nous pourrions dire que le *logos* aristotélicien est *interpersonnel*, à condition de comprendre ce terme dans son sens le plus élémentaire : le *logos* constitue le lien essentiel entre les hommes en tant qu'hommes. Ou plutôt, le *logos* donne forme à ce lien entre les hommes, tandis que la justice en fournit le contenu : le *logos* qui permet aux hommes de se rencontrer et de se confronter est foncièrement *justification*.

Nous pouvons prendre la mesure de la transformation radicale dont la conception ontologique de l'homme fait l'objet à l'époque moderne en comparant l'argumentaire aristotélicien sur le lien intime entre le *logos* et la justice avec la discussion hobbesienne de la parole ¹⁵⁸. Hobbes considère la parole à la lumière de l'utilité : la parole, qui consiste en une série de « marques ou de notes en vue de la réminiscence », permet d'enregistrer les *causes* des choses ainsi que leurs *effets* ; de partager ses connaissances de ces chaînes causales ; et de communiquer « ses volontés et ses projets » pour demander de l'aide aux autres ¹⁵⁹. Au travers de ces fonctions, la parole se rend indispensable à l'établissement du « *common-wealth* », de la société du contrat, ainsi qu'au maintien de la paix. Jusque-là Hobbes ne reconnaît aucun rapport fondamental entre la parole et la justice. De fait, la première référence à la justice dans ce chapitre ne fait que prendre le mot « juste » comme exemple pour démontrer une affirmation selon laquelle plusieurs mots peuvent signifier un seul mot : « Car ces mots : *celui qui, dans ses actions, observe les lois de son pays*, ne constituent qu'une seule dénomination équivalente à celle-ci : *juste*. ¹⁶⁰ ». C'est la première fois qu'est formulée une définition de la justice dans l'ouvrage, mais Hobbes en minimise l'importance jusqu'à la réduire à un exemple grammatical, vide de signification essentielle pour le rapport de la justice avec la parole. La deuxième et dernière utilisation du mot « justice » dans le chapitre sur la parole intervient dans une liste de vertus et de

¹⁵⁷ Il ne faut pas en déduire qu'Aristote assimile l'ordre familial et l'ordre politique, comme Hannah Arendt le lui reproche (voir surtout *Condition de l'homme moderne*, trad. de Georges Fradier (Paris : Presses Pocket, 1988), ch. V, dans la section intitulée « La substitution traditionnelle du faire à l'agir », p. 286-287). En effet, Aristote affirme son désaccord avec ceux qui disent que toutes les *archai* sont équivalentes les unes aux autres (voir *Pol. I*, 7, 1255 b 16 sq.) et s'efforce de distinguer entre la cité et les composantes de la cité que sont les familles – entre le tout (*to holon*) et la partie (*to meros*) (*Pol. I*, 2, 1253 a 19 sq.). Le traitement de la question de l'esclavage (*Pol. I*, 3 – I, 7) s'inscrit dans l'examen de l'opinion de certains selon laquelle les sciences (*epistèmai*) économique, despotique, politique, et royale sont les mêmes (*Pol. I*, 3, 1253 b 14-20).

¹⁵⁸ *Léviathan*, ch. IV, « De la parole ».

¹⁵⁹ *Léviathan*, ch. IV, p. 28.

¹⁶⁰ *Léviathan*, ch. IV, p. 30 ; les italiques sont dans l'original.

vices, une liste destinée à signaler des mots qui, « outre la signification de ce que nous imaginons de leur nature, en ont une aussi qui vient de la nature, des dispositions et des intérêts de celui qui parle. Telles sont les dénominations des vertus et des vices ; car, l'un appelle *sagesse* ce qu'un autre appelle *crainte* ; l'un nomme *cruauté* ce que l'autre nomme *justice* ; l'un appelle *prodigalité* ce qu'un autre appelle *magnificence* ; l'un nomme *gravité* ce que l'autre nomme *hébétude*, etc. ». Hobbes en tire la conclusion suivante : « Aussi de telles dénominations ne peuvent-elles jamais constituer le fondement véritable d'aucun raisonnement. Pas davantage, les métaphores et les figures de rhétorique ; mais celles-ci sont moins dangereuses, parce qu'elles professent leur caractère flottant, ce que ne font pas les dénominations dont nous venons de parler. ¹⁶¹ ». Ce passage formule très succinctement la critique radicale que Hobbes adresse à la conception aristotélicienne du *logos* et de la justice. En définitive, le bien et le mal, le juste et l'injuste, doivent être disqualifiés en tant qu'objets de tout raisonnement parce que ce sont des notions particulièrement susceptibles de porter la marque de *l'intérêt* de celui qui les emploie. Or, la raison se voulant scientifique, c'est-à-dire objective et infaillible ¹⁶², toute notion subjective doit en être exclue. Nous pouvons déceler dans cet argumentaire une anticipation de la séparation weberienne des « faits » et des « valeurs », séparation sur laquelle les sciences sociales se sont basées par la suite.

Mais la raison n'est pas infaillible ; même la raison de l'arithméticien ou du géomètre, dont les opérations d'addition et de soustraction servent de modèle chez Hobbes de tout procédé de la raison, et qui consiste en la recherche de conséquences à partir de l'identification certaine des éléments constitutifs (le tout ; les parties) – même leur raison mathématique, c'est-à-dire sans passion, peut commettre des erreurs ¹⁶³. La raison est d'autant plus faillible là où il s'agit de juger de son propre cas. Dans ces cas-là, ce sont en effet les passions intéressées des uns et des autres qui s'expriment à travers un discours qui se veut rationnel ; en réalité, la raison est incapable d'atteindre la « certitude » : « Mais la raison d'aucun homme, ni d'ailleurs celle d'un nombre quelconque d'hommes, ne rend les choses certaines ; pas plus qu'un compte n'est correct dans son résultat pour la seule raison qu'un grand nombre l'ont unanimement approuvé. ¹⁶⁴ » Par conséquent, lorsqu'il y a désaccord, les raisons des uns et des autres sont dans l'impossibilité de convaincre l'adversaire ; il faut alors avoir recours à un arbitre neutre qui juge à la place de ceux qui sont concernés. Le jugement de l'arbitre neutre ne représente point le jugement d'une raison objectivement correcte ; c'est plutôt une raison relativement correcte, puisque, eu égard à ceux qui sont concernés, elle est désintéressée

¹⁶¹ *Léviathan*, ch. IV, p. 35-36 ; les italiques sont dans l'original.

¹⁶² Voir *Léviathan*, ch. V, « De la raison et de la science ».

¹⁶³ Voir *Léviathan*, ch. V, p. 38.

¹⁶⁴ Voir *Léviathan*, ch. V, p. 38.

et sans passion. S'il existait une raison objectivement correcte, selon Hobbes, elle découlerait de la nature – ce serait le *jus naturale* (que Hobbes définit par ailleurs comme la liberté de se conserver). Mais puisqu'elle n'existe pas – il n'y a pas de « droite raison établie par la nature ¹⁶⁵ » – l'arbitre neutre doit intervenir. L'arbitre impose une solution mécanique aux adversaires sans pour autant contribuer à déterminer la justice de leurs revendications respectives. La question de savoir *qui a raison* doit rester en suspens ; il n'est ni à la portée des individus concernés, ni à celle de l'arbitre d'y apporter une réponse. En effet, s'agissant des affaires qui concernent les hommes, les instruments et les procédés de la raison se révèlent entièrement impuissants, car la raison s'arrête là où la vie commune des hommes commence, submergée comme elle est par la puissance passionnelle. Nul ne peut raisonner jusqu'à la justice – ne serait-ce qu'une justice partielle –, et ceux qui « réclament à grands cris la droite raison pour juge » ne font que trahir leur désir de faire prévaloir leur propre raison, c'est-à-dire, en réalité, leurs propres passions : « ils trahissent leur manque de droite raison par la façon même dont ils y prétendent. ¹⁶⁶ ». Ainsi, la diminution de la rationalité humaine conditionne l'élaboration du caractère impartial de la justice distributive. Dès lors que la raison se trouve être *entre les hommes*, elle se réduit à l'*intérêt*, rendant ainsi impossible la *délibération* au sens aristotélicien : la justice est désormais divorcée de la raison.

Ce que Hobbes considère comme étant une disposition dangereuse qu'il faut séparer de la vie politique, à savoir l'intérêt personnel, Aristote le place à l'origine même des délibérations sur la justice dans la cité. Car selon Aristote, la justice découle des points de vue des uns et des autres sur ce qui *leur* est avantageux et nuisible, juste et injuste. Sans ce commencement dans le point de vue personnel, dans la « perception (*aisthêsis*) » particulière de chacun, sans le « parti pris », comme dirait Hobbes, l'homme n'aurait pas accès à la notion de justice. Cette expérience ou cette perception de la justice qui se rapporte à soi est indispensable à l'établissement de la communauté *de ces choses (hè toutôn koinônia)*, c'est-à-dire au partage de ces perceptions particulières du bien et du mal, du juste et de l'injuste. La justice en tant que « chose politique (*politikon*) », en tant que *taxis* particulière de la communauté politique – ce qui veut dire que chaque communauté politique a sa propre *taxis* établie sur ses propres conceptions du bien et du juste –, représente une correction de la justice particulière par la justice commune. Ainsi, les hommes, en tant qu'ils portent avec eux leur perception de la justice, ne peuvent se soustraire à la détermination (*krisis*) du juste. L'homme est à la fois perception et détermination, partialité et communauté, *logos* et justice. Or, la division hobbesienne entre l'individu intéressé et l'instance politique désintéressée porte atteinte à cette

¹⁶⁵ *Léviathan*, ch. V, p. 38.

¹⁶⁶ *Léviathan*, ch. V, p. 38.

intégralité de l'être humain dont c'est la caractéristique même (*idion*) de relier l'« intérêt » – l'avantage – et le juste.

Une des conséquences de la préférence moderne intransigeante pour le général aux dépens du particulier, nous venons de le voir, est l'obscurcissement de la justice en tant qu'elle accompagne l'intégralité de l'expérience humaine, donc en tant qu'expression profonde de la nature humaine. Une autre conséquence est de réduire l'amplitude du champ de l'action morale en soumettant le jugement de l'homme à la loi, en éliminant la possibilité de l'*epieikes* au sens aristotélicien. Cette dernière conséquence est conditionnée par la condamnation sans appel du vice moderne par excellence, l'intérêt. Puisque l'équité aristotélicienne présuppose qu'un homme peut juger de son propre cas, elle doit être rejetée sur-le-champ par tout esprit soucieux de la véritable équité, qui n'est ni plus ni moins que l'égalité de tous devant la loi impartiale. Nous avons vu comment Rousseau, s'opposant à Hobbes, s'efforce d'ennoblir l'obéissance à la loi en la rendant *réflexive* : en obéissant à une loi à laquelle on a librement consenti, on favorise l'association générale tout en conservant son intégrité spirituelle originelle qui consiste en la liberté de subvenir à ses propres besoins. Soulignant les besoins spirituels et moraux de l'homme civil par rapport aux besoins matériels et physiques de l'homme naturel, Rousseau affirme la dignité des passions qui transforment en amour, c'est-à-dire en affect authentique, le devoir ou l'intérêt ¹⁶⁷. De fait, c'est à travers la notion des passions patriotiques que Rousseau garde intacte la perspective politique, dans ses écrits politiques du moins ¹⁶⁸. Cette perspective politique le conduit à critiquer l'attachement à l'« association générale » des « prétendus Cosmopolites, qui justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne. ¹⁶⁹ ». Ainsi est-il nécessaire de « corrig[er] ... le défaut de l'association générale ... par de nouvelles associations » : en vérité, il n'y a « point de société naturelle et générale entre les hommes ¹⁷⁰ ». A la différence de Hobbes, Rousseau ne peut concevoir que l'homme puisse vivre sous un dispositif qui interdit aux passions

¹⁶⁷ Rousseau écrit dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* : « Donnez une autre pente aux passions des Polonois, vous donnerez à leurs ames une physionomie nationale qui les distinguera des autres peuples, qui les empêchera de se fondre, de se plaire, de s'allier avec eux, une vigueur qui remplacera le jeu abusif des vains préceptes, qui leur fera faire par gout et par passion, ce qu'on ne fait jamais assez bien quand on ne le fait que par devoir ou par intérêt. C'est sur ces ames-là qu'une législation bien appropriée aura prise. Ils obéiront aux loix et ne les eluderont pas, parce qu'elles leur conviendront, et qu'elles auront l'assentiment interne de leur volonté. Aimant la patrie, ils la serviront par zèle et de tout leur cœur. Avec ce seul sentiment, la législation, fut-elle mauvaise, feroit de bons Citoyens ; et il n'y a jamais que les bons Citoyens qui fassent la force et la prospérité de l'Etat. » (p. 960-961).

¹⁶⁸ Nous pensons en particulier au *Projet de constitution pour la Corse* et aux *Considérations sur le gouvernement de Pologne* ainsi qu'au *Contrat social*.

¹⁶⁹ *Du contrat social* (Première version), I, 2, p. 287-288. Cf. *Pologne* : « Tous [les Européens] dans les mêmes circonstances feront les mêmes choses ; tous se diront desintéressés et seront fripons ; tous parleront du bien public et ne penseront qu'à eux-mêmes ; tous vanteront la médiocrité et voudront être des Cresus ; ils n'ont d'ambition que pour le luxe, ils n'ont de passion que celle de l'or. » (p. 960).

¹⁷⁰ *Du contrat social* (Première version), I, 2, p. 288.

particulières et partiales de s'exprimer politiquement en se transformant en affects communs.

Or, partant de la réflexivité de l'obéissance à la loi, Kant va radicaliser la sublimation rousseauiste des motifs en posant que l'homme, en tant que « nature raisonnable », « existe comme fin en soi ¹⁷¹ ». A la différence de l'enseignement rousseauiste selon lequel il est essentiel de cultiver et d'élever les passions, la volonté kantienne, dans son « rapport à elle-même », se « détermine uniquement par la raison », à l'exclusion des passions et des inclinations ¹⁷². Le principe de la volonté *générale* d'une communauté politique *particulière* est remplacé par celui de l'« accord [de la volonté individuelle] avec la raison pratique *universelle* » : « la volonté de tout être raisonnable [est] conçue comme volonté instituant une législation *universelle*. ¹⁷³ ». Cette perspective universaliste est incompatible avec la perspective politique ; la loi universelle de l'humanité ne saurait s'inscrire dans aucune communauté réelle, dans aucune communauté « d'intérêt », dirait-on. Car la loi morale kantienne relève non pas des relations effectives entre les hommes, mais d'un rapport réflexif de la volonté, du « soi », à soi-même. Dès lors, les relations entre les hommes sont sublimées à un tel point (les hommes reconnaissent et respectent les autres hommes en tant que ceux-ci peuvent comporter des volontés conformes à la loi morale universelle) que la toile même de la vie politique ne saurait se tisser. Au lieu de débattre sur l'action juste entre citoyens au milieu de la cacophonie des opinions et des motifs divers ¹⁷⁴, des plus bas aux plus hauts, le sujet kantien s'isole et se replie sur lui-même pour écouter les directives catégoriques de sa volonté-législatrice ¹⁷⁵. L'impératif catégorique « concerne non la matière de l'action, ni ce qui doit en résulter, mais la forme et le principe dont elle résulte elle-même ; et l'essentiellement bon en elle consiste dans l'intention, quelles que soient les conséquences. Cet impératif peut être nommé celui de la moralité. ¹⁷⁶ ». L'éthique d'Aristote n'admet pas d'« impératifs catégoriques » ni de séparation radicale entre la disposition spirituelle de l'agent et son action. Par conséquent, le lien entre la vertu

¹⁷¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, § 428-429, p. 105 ; la phrase est en italiques dans l'original.

¹⁷² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, § 427, p. 103.

¹⁷³ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, § 431, p. 108 ; les italiques ont été modifiées.

¹⁷⁴ P. Manent remarque que Hobbes (et Descartes), dans son déploiement de la « volonté du philosophe », « coup[e] court à ce qui eût été chez son prédécesseur grec une longue analyse, un long et complexe débat dialectique ... : ce qui se présentait comme un clair-obscur, il décide de n'y voir que ténèbres, ce qui était mal ordonné, il décide de n'y voir que chaos. » (*La cité de l'homme*, p. 246).

¹⁷⁵ Ainsi voyons-nous à quel point la raison kantienne se distingue du *logos* aristotélicien : tandis que le *logos* constitue le lien entre les hommes et les conduit sans cesse devant le *logos* des autres, la raison kantienne ramène l'être humain à lui-même. En cela, la parenté entre Kant et Rousseau se fait évidente. V. Brochard attire notre attention sur l'absence chez les anciens d'une conception d'une loi intérieure, une loi à laquelle la « conscience » est attentive : « Ce n'est jamais en regardant en lui-même, par l'étude des faits intérieurs, que le Grec cherche à gouverner sa vie. Ses regards se portent toujours au dehors. C'est dans la nature, c'est dans la conformité à la nature, nullement dans une loi interne et dans la conformité à cette loi que la philosophie grecque cherche le bien. » (*op. cit.*, p. 493).

¹⁷⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, § 416, p. 88.

morale et la vertu intellectuelle constitue le cœur de son enseignement éthique : il s'agit pour la prudence de trouver – dans les circonstances concrètes – les actions, les « conséquences », dirait Kant, qui sont conformes à la *hexis* droite ¹⁷⁷.

Individu et société

Si la capacité de l'agent moral de délibérer sur le juste (ce que nous avons appelé sa liberté morale-intellectuelle) se trouve ébranlée par le dispositif contractuel hobbesien, les décisions morales de l'agent libre kantien sont coupées de leur finalité ¹⁷⁸ : l'agent obéit à la loi morale par pur respect pour elle, en l'absence des considérations liées à la finalité de l'action ¹⁷⁹. C'est qu'avec Kant, nous passons de l'individu au « soi » qui est un « sujet », son propre sujet moral. Comme l'explique Vincent Descombes, « La solution du mystère du « droit absolu » sur soi-même suppose que nous parvenions à nous élever d'une pensée de l'individu à une pensée du sujet. ¹⁸⁰ ». Comment celui qui « se commande à lui-même » peut-il posséder un tel statut à l'égard de lui-même ? Eh bien, « ce qu'un *individu* ne peut pas faire sans contradiction, un *sujet* (ou un *soi*) peut le faire. ¹⁸¹ ». Et a fortiori, un *citoyen* (*politès*) ne peut pas faire non plus ce que ne peut pas faire un individu. Pour les Grecs, l'autonomie n'est pas la réflexivité d'un sujet moral ¹⁸² ; l'autonomie décrit plutôt une condition *politique* : les citoyens autonomes (*politai*

¹⁷⁷ Nous reviendrons plus longuement sur la science pratique aristotélicienne dans le chapitre 6.

¹⁷⁸ Kant réduit la raison pratique à la volonté d'obéir à la loi morale (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, § 412). Cela a l'effet de diminuer l'importance de l'action elle-même, cette *praxis* vertueuse qui est, selon Aristote, une fin en soi, pour placer le sujet de l'action au premier plan de la théorie morale. La différence entre la pensée du sujet et la raison pratique aristotélicienne ressort dans ce qu'écrit, dans une perspective aristotélicienne, G. E. M. Anscombe : « Le raisonnement pratique d'un agent est un raisonnement dont la conclusion est une action. Le principe d'un tel raisonnement n'est pas une proposition générale, et non plus un impératif, mais c'est la position, comme point de départ (*archè*) de la réflexion pratique, d'une chose à faire. ... Le concept d'action devient vide si l'on n'arrive jamais ou presque à atteindre nos fins. » (*L'intention* [Gallimard, 2002] p. 18 ; 20). Parlant de l'autonomie, C. Castoriadis remarque également le déclin de l'action dans la philosophie politique moderne : « L'autonomie n'est pas une fin en soi ; elle est aussi cela, mais nous voulons l'autonomie aussi et surtout pour être capables et libres de faire des choses. Ce point est toujours oublié par la philosophie politique désincarnée et ratiocinante de notre époque. », *Le monde morcelé* (Seuil 1990), p. 151.

¹⁷⁹ L'on pourrait considérer que le règne des fins – l'obéissance par tous les êtres rationnels aux lois communes – se présente comme une finalité dans la théorie de Kant, dans la mesure où cela représente un progrès moral infini pour le sujet moral ; cependant, Kant affirme que la réalisation de ce règne des fins ne conditionne pas la dignité de l'action morale : « Et c'est en cela précisément que consiste ce paradoxe : que seule la dignité de l'humanité, en tant que nature raisonnable, indépendamment de toute autre fin à atteindre par là, ou de tout avantage, que par suite le respect pour une simple idée n'en doive pas moins servir de prescription inflexible pour la volonté, et que ce soit juste cette indépendance de la maxime à l'égard de tous les mobiles de cette sorte qui en fasse la sublimité, et qui rende tout sujet raisonnable digne d'être un membre législateur dans le règne des fins ; car autrement on ne devrait le représenter que soumis à la loi naturelle de ses besoins. » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, § 439, p. 118-119).

¹⁸⁰ *Le complément de sujet*, p. 331.

¹⁸¹ *Le complément de sujet*, p. 331.

¹⁸² Cf. C. Castoriadis, qui définit l'*anthrôpos* comme un être *autonome*, c'est-à-dire un être capable de gouverner et d'être gouverné (*Le monde morcelé*, p. 146). Selon Aristote, ces capacités sont propres au *citoyen* et non pas à l'être humain en tant que tel.

autonomoi) ne sont pas soumis au joug de la tyrannie ¹⁸³. Ils vivent dans un régime où ils se donnent leurs propres lois : voilà la seule possibilité « réflexive » que le sens grec du terme admettrait. Cela se distingue du « je me donne une loi » par un fait massif : le fait politique. Puisque la perspective aristotélicienne est intégralement politique, le « soi » isolé dans son rapport à soi-même ne peut pas avoir de poids significatif ou de consistance véritable : l'homme est agent qui est citoyen, citoyen qui est agent. L'homme s'inscrit dans sa *polis* : il est politique.

Dans son chapitre, « Du moi à l'homme », où il est question entre autres du *logos* en rapport avec la *phronèsis* dans l'*Ethique à Nicomaque*, Rémi Brague indique que « toute éthique » se trouve nécessairement devant le problème suivant : « étant donné une norme, comment puis-je percevoir que *c'est à moi* de m'y soumettre ? Comment la norme peut-elle se présenter comme devant être appliquée *par moi* ? ». S'agissant de sa résolution : « Ce problème qui, pour le dire en passant, n'est pas étranger à celui que Kant peut résoudre en introduisant le sentiment du respect, ne peut être résolu que par une doctrine du « je » qui explique comment je sais que je suis moi-même. La doctrine aristotélicienne de la *phronèsis* contient ainsi la place en creux d'une doctrine du souci comme constitutif de l'ipséité ¹⁸⁴ ». La référence à Kant dans cette discussion est évidemment significative dans la mesure où les questions que pose Brague reflètent la perspective kantienne sur le soi réflexif. En effet, Brague suppose la supériorité *philosophique* de la question de l'ipséité par rapport à la question anthropologique. Il l'écrit plus loin (dans son chapitre, « Position de l'homme ») :

« L'optique de l'ipséité doit être ici [dans le contexte où sont distinguées les questions de savoir *qui* je suis et *ce que* je suis] nettement distinguée de l'optique anthropologique : le savoir que le « soi » a de soi-même n'a rien à voir avec une doctrine qui enseignerait ce que c'est que l'homme, par exemple, en le situant par rapport au divin conçu comme supérieur à l'homme, et à l'animal sous-humain. Ceci vaut, me semble-t-il, pour toute anthropologie. C'est pourquoi la question de savoir quelle conception de l'homme Aristote a dans notre passage [EN, X, 7, 1178 a 3 s. : « Il s'ensuivrait quelque chose d'absurde, si l'on choisissait non la vie de soi-même (*hautou*) mais celle d'un autre (*tinou allou*) »], et celles qui en dépendent, comme celle de la place de cette conception dans l'évolution de sa pensée, doivent être relativisées. Elles ne me semblent en effet mériter qu'un traitement historique, à la différence de la question, proprement philosophique, de l'enjeu de la non-distinction du « soi-même » d'avec l'homme et ce qui en fait l'humanité. ¹⁸⁵ ».

La question pour nous serait de savoir si le jugement de Brague vaut pour la philosophie *politique* comme il affirme qu'il vaut pour la philosophie tout court : la

¹⁸³ Voir *Pol.* V, 11, 1315 a 5-6 et contexte. Il est d'ailleurs significatif que cette instance du terme « autonome » soit la seule dans la *Politique* et que le terme soit absent des deux *Ethiques*.

¹⁸⁴ *Aristote et la question du monde*, p. 163.

¹⁸⁵ *Aristote et la question du monde*, p. 192.

question anthropologique est-elle pour la philosophie politique purement « historique » ? Il nous semble que c'est tout le contraire. En revanche, la question du savoir qu'a le soi de soi-même est oiseuse pour la philosophie politique ¹⁸⁶. La philosophie politique a vocation précisément à situer l'homme par rapport au non-homme ; à montrer en quoi l'homme de mérite (un Solon, un Périclès, un Socrate...) est supérieur aux autres hommes ; à déterminer le caractère du lien qui lie les hommes les uns aux autres ainsi que celui de la limite qui sépare les différentes communautés d'hommes ; à distinguer entre différentes communautés d'hommes ; et à prendre la mesure des spécificités des régimes politiques divers.

Dans *Le complément de sujet*, Vincent Descombes exprime des doutes par rapport à l'affirmation de la présence d'une « égologie en creux » chez Aristote :

« Si Brague croit trouver « en creux » une égologie chez un penseur comme Aristote, c'est parce qu'il a décidé d'avance que la condition d'un emploi compétent du mot « je » était l'accès du sujet à un « phénomène du soi-même ». Pourtant, il est étrange de parler ici d'un phénomène, car il s'agit en quelque sorte de postuler que cette présentation de soi à soi a été possible, qu'elle a dû avoir lieu, qu'il a bien fallu qu'elle se produise, puisque l'homme parle de façon sensée à la première personne. S'il n'y avait pas un phénomène du soi-même, argumente l'égologie, le locuteur serait incapable de savoir de qui il parle quand il emploie le mot « je ». Mais ici le mot « phénomène » nous égare. L'égologie n'a pas *montré* qu'il y avait un fait d'auto-position ou de référence à soi dans le fait de « se désigner soi-même ». Elle n'a pas procédé sur le mode « descriptif » qui, pourtant, devrait être celui d'une phénoménologie. Elle a *fixé* que le verbe « se désigner soi-même » devait avoir la syntaxe d'un verbe réfléchi, et elle a ensuite assumé les conséquences d'une telle décision en dotant l'individu d'un accès privé à soi-même. ¹⁸⁷ ».

Descombes esquisse les conséquences du procédé « égologique » pour la philosophie politique plus loin (dans le chapitre 47, « L'individu politique »), après avoir posé la question fondamentale : « y a-t-il une philosophie politique du sujet ? ¹⁸⁸ ». La philosophie du sujet, précise-t-il, part « d'un individu qui a réussi à instaurer une relation subjective à soi ¹⁸⁹ ». Il s'agit de ce que l'auteur appelle l'« auto-position politique du soi », qui donne lieu à deux versants politiques principaux. Selon le premier versant et le « plus fécond » (dans lequel nous reconnaissons quelque chose du projet politique de Rousseau), « la volonté de l'individu devient la volonté du citoyen en se généralisant par la voie ascétique de l'abstraction de différences individuantes », se transformant en idée républicaine : « l'homme individuel se change en citoyen doté d'une vision politique et

¹⁸⁶ Nous rappelons que Brague considère « hors du cadre » de son étude les œuvres de logique, de biologie, de politique, de rhétorique et de poétique (voir l'Introduction de *Aristote et la question du monde*, p. 5).

¹⁸⁷ *Le complément de sujet*, ch. 14 (« Le phénomène du soi-même »), p. 131-132.

¹⁸⁸ *Le complément de sujet*, p. 374.

¹⁸⁹ *Le complément de sujet*, p. 378.

d'un critère de discernement de ce qui est utile au bien public en cherchant en lui-même ce qui fait de lui un être humain égal aux autres, et, dans cette abstraction, un *moi* universel. ¹⁹⁰». Suite à l'avènement du communisme, que Descombes appelle un « nouvel universalisme », et puis à la défaite française face à l'Allemagne nazie, la philosophie politique du sujet se transforme en son deuxième versant : « sa vacuité intrinsèque lui a permis de se métamorphoser et de revêtir une forme opposée à toute *idée républicaine*, celle de la « politique de la reconnaissance », ou, pour en expliciter le contenu, la *politique de la reconnaissance publique des identités minoritaires dans l'espace pluraliste d'une démocratie procédurale*. ¹⁹¹ ». Cet « individualisme contemporain » exige que l'Etat, qui doit par ailleurs être un Etat minimal, intervienne pour faire de l'espace public un espace à caractère pluraliste ¹⁹². Or, selon Descombes, la stérilité politique de la philosophie du sujet provient de l'indétermination qu'elle laisse subsister quant au contenu de la citoyenneté : « L'histoire française contemporaine montre en effet que [la philosophie subjective] n'a pas engendré une formule idéologique, mais bien deux formules opposées, ce qui donne à penser que l'impératif d'être soi-même est aussi vide en politique qu'en éthique, que par lui-même il ne fournit à l'agent aucun principe d'autodétermination pour sa vie de citoyen ¹⁹³. » Une démocratie purement procédurale est le résultat de cette indétermination :

« En fin de compte, tout le programme politique que l'on peut tirer d'une philosophie particulariste du sujet se réduit à l'idée d'une *démocratie procédurale*. Si l'on devait formuler ce programme dans la langue de Rousseau, on pourrait dire qu'il consiste à échanger l'*esprit social*, qui est l'œuvre des douces institutions, contre quelque chose qui doit en être l'équivalent fonctionnel. Loin que les mœurs soient reconnues comme le fondement de la constitution politique, ce sont les articles de la constitution qui tiendront lieu de mœurs. Les philosophes de la rationalité intersubjective ont expliqué comment, dans une société authentiquement libérale, les normes de l'*agora* devaient être formelles, de façon à ne pas empiéter sur la responsabilité que chaque individu doit assumer à l'égard de sa propre identité, mais seulement de la sienne. ¹⁹⁴ »

Ces remarques soulèvent *la* question qui se pose pour la philosophie politique moderne, celle de savoir comment s'articule la relation entre l'« individu » et la « société ». Or, cette question-là devient la question primordiale à l'époque moderne, en particulier à partir de Hobbes, parce que la philosophie politique moderne *pose* une opposition, une contradiction, une tension entre l'individu et la société politique, contradiction qui sert de fondement à sa conception anthropologique. C'est à partir du présupposé de l'insociabilité naturelle de l'homme que l'individu – l'unité naturelle

¹⁹⁰ *Le complément de sujet*, p. 379.

¹⁹¹ *Le complément de sujet*, p. 382-383 ; les italiques sont dans l'original.

¹⁹² *Le complément de sujet*, p. 391.

¹⁹³ *Le complément de sujet*, p. 379.

¹⁹⁴ *Le complément de sujet*, p. 390-391 ; les italiques sont dans l'original.

irréductible – surgit en tant qu’objet privilégié de la science politique. La pensée de la réflexivité ou de l’ipséité conduit cette perspective « individualiste » à son paroxysme en transposant la tension individu-société à l’intérieur de l’individu lui-même : l’individu n’est pas *un* mais est en tension avec lui-même. Il est « sujet » et « objet » ; il se commande et il s’obéit, ou se désobéit ; il devient un tout pour lui-même. Mais il ne s’agit plus du « tout parfait et solitaire » dont parlait Rousseau. A l’homme naturel de Rousseau manque une chose, et pas la moindre : il lui manque sa vie morale, son « humanité » même. Et l’homme civil, véritablement humain, est nécessairement aliéné par rapport à l’homme naturel. Mais pour la pensée kantienne et ses variantes qui posent l’individu réflexif, celui-ci est un « tout » dans le sens où il contient en lui-même les conditions du déploiement intégral de sa vie morale. L’individu réflexif ne voit la société que de très loin, puisqu’à un niveau d’abstraction maximal. Cette société humaine composée de « fins en soi » n’est pas une société réelle, mais une société sublimée qui n’existe qu’en tant qu’extension du tout moralement autonome qu’est l’individu réflexif.

Cornelius Castoriadis formule une critique de l’opposition entre individu et société qui met en question la possibilité même de l’existence d’un « individu » isolé de façon étanche de la société qui l’entoure. Sa critique voudrait faire pencher la balance en faveur de la société : « L’individu n’est, pour commencer et pour l’essentiel, rien d’autre que la société. L’opposition individu/société, prise rigoureusement, est une fallace totale. L’opposition, la polarité irréductible et incassable est celle de la *psyché* et de la société. Or la psyché *n’est pas* l’individu ; la psyché *devient* individu uniquement dans la mesure où elle subit un processus de socialisation (sans lequel, du reste, ni elle ni le corps qu’elle anime ne sauraient survivre un instant). ... Les individus deviennent ce qu’ils sont en absorbant et intériorisant les institutions ; en un sens, ils *sont* l’incarnation principale de ces institutions ¹⁹⁵ ». Mais cette perspective ne permet pas, elle non plus, de développer une pensée qui articule *l’homme et le politique*. Elle s’ouvre plutôt sur un effort pour modeler les « institutions démocratiques » de sorte qu’elles maximisent l’« autonomie » : « l’objet premier d’une politique de l’autonomie, à savoir démocratique » doit être d’« aider la collectivité à créer les institutions dont l’intériorisation par les individus ne limite pas, mais élargit leur capacité de devenir autonomes. ¹⁹⁶ ». On remarquera que tandis que l’individu réflexif kantien doit intérioriser la loi morale « universelle » qu’il discerne grâce à sa seule volonté rationnelle pure, l’individu autonome dont parle Castoriadis doit intérioriser les institutions sociétales qui seraient préalablement adaptées à son autonomie. Ainsi, les deux visions du rapport entre l’individu et la société se distinguent l’une de l’autre par l’accent mis par Castoriadis sur l’aspect *institutionnel* de la société. En outre, à la différence de la doctrine kantienne de l’autonomie selon laquelle il

¹⁹⁵ *Le monde morcelé*, p. 52 ; p. 150.

¹⁹⁶ *Le monde morcelé*, p. 151.

existe la possibilité du règne des fins, dispositif qui réconcilie la moralité et le bonheur, Castoriadis peine à envisager un bonheur ou un sens qui transcenderait l'autonomie elle-même. C'est pourquoi les institutions assument une importance primordiale pour cette psyché en quête de signification : « une des difficultés principales, sinon la difficulté, qui confronte le projet d'autonomie est la difficulté pour les êtres humains d'accepter, sans phrase, la mortalité de l'individu, de la collectivité et même de leurs œuvres. Hobbes avait raison, mais pas pour ses raisons à lui. La peur de la mort est la pierre angulaire des institutions. Non pas la peur d'être tué par le voisin – mais la peur, tout à fait justifiée, que tout, même le sens, se dissoudra. ¹⁹⁷ ». Or, le sujet moral kantien peut agir en croyant que Dieu voit la pureté de ses motifs et que son âme est immortelle, des consolations que Castoriadis n'accorde pas à l'individu autonome. A la racine de cette différence entre Castoriadis et Kant est, nous semble-t-il, la différence fondamentale entre leurs conceptions respectives de la rationalité. Car la croyance en Dieu est pour Kant l'extension rationnelle de sa doctrine de l'autonomie ¹⁹⁸ : cette croyance permet à l'homme qui doit vivre et agir dans ce monde souvent injuste, de vivre et d'agir de façon rationnelle, c'est-à-dire conformément à la loi morale universelle. Castoriadis, en

¹⁹⁷ *Le monde morcelé*, p. 153-4. Dans le contexte de ces remarques sur la mortalité, Castoriadis a posé comme défi de « vivre au bord de l'abîme » : « vis comme un mortel—vis comme si tu étais immortel (*eph'oson endechetai athanatizein*, viser l'immortalité autant que possible, écrivait Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*. » (p. 153). Une conception similaire du défi posé par la mortalité est soutenue par Hannah Arendt à propos de la cité ancienne, et elle a recours à la même formule d'Aristote pour conforter cette conception. Elle écrit : « Pour les Grecs et pour les Romains aussi bien, malgré toutes les différences, la fondation d'un corps politique était engendrée par le besoin qu'avait l'homme de dépasser la mortalité de la vie humaine et la fugacité des actes humains. A l'extérieur du corps politique, la vie humaine n'était pas seulement ni même en premier lieu menacée, car exposée à la violence des autres ; elle était dépourvue de signification et de dignité parce qu'en aucun cas elle ne pouvait laisser de traces. » (*La crise de la culture* [Gallimard, 1972], p. 96). Dans *Condition de l'homme moderne* aussi, elle affirme que le sens de la vie publique ancienne fut d'échapper à la mortalité humaine : « Car la *polis* pour les Grecs, comme la *res publica* pour les Romains, était avant tout leur garantie contre la futilité de la vie individuelle, l'espace protégé contre cette futilité et réservé à la relative permanence des mortels, sinon à leur immortalité. » (ch. II, p. 96). Elle invoque la formule d'Aristote selon laquelle, « il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser [Arendt termine la citation ici], et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui... » (*Ethique à Nicomaque*, X, 7, trad. de Tricot p. 512-514), observant que le passage « se trouve comme il se doit dans ses écrits politiques. ». Elle cite le passage de nouveau dans *La crise de la culture*, faisant la coupure au même endroit mais modifiant quelque peu sa traduction (note 26, p. 364 ; cf. *Condition de l'homme moderne*, p. 96). Or, il est certain qu'il faut considérer que l'*Ethique* fait partie, avec la *Politique*, des enseignements « politiques » du Stagirite ; ce qui n'est point certain, c'est que ce passage de l'*Ethique* puisse servir de support à l'affirmation d'Arendt. Car Aristote évoque l'immortalité (*athanatizein*) non pas pour désigner l'activité politique mais pour en distinguer l'activité philosophique, celle-ci caractérisant le genre de vie qui rapproche le plus l'homme du divin dans la contemplation autarcique des choses éternelles. Sur ce point, voir aussi V. Brochard, *op. cit.*, p. 186. Arendt, elle, « laisse de côté » la « *vita contemplativa* » et son « souci métaphysique de l'éternité » (*Condition de l'homme moderne*, p. 96). Son interprétation du sens d'*athanatizein* est quelque peu modifiée dans *La crise de la culture*, où elle admet que cette notion pourrait renvoyer à l'activité philosophique. Mais là aussi elle met l'accent sur l'immortalité que procure la vie politique, déformant ainsi de nouveau le propos d'Aristote (p. 97).

¹⁹⁸ « L'existence de Dieu sera un *postulat* de la raison pratique, l'objet d'une foi rationnelle, mais non un principe fondateur absolument. C'est la loi morale qui conduit à postuler l'existence de Dieu et non cette dernière qui fonde la loi morale. » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, page 119, n. 118).

revanche, s'écarte d'une conception rationalisante de la psyché : « plus nous explorons [la psyché], affirme-t-il, plus nous constatons qu'elle est essentiellement a-logique...¹⁹⁹ ». De même, selon Castoriadis, les « significations imaginaires sociales » dont l'accès est ouvert aux individus par le processus de socialisation « ne sont évidemment pas réductibles à la « rationalité », quelle que soit l'ampleur que l'on donnera au sens de ce terme.²⁰⁰ ».

Castoriadis insiste plutôt sur la créativité dont l'homme est doté ; il s'agit pour l'homme de créer « *ex nihilo* : lorsque l'humanité crée l'institution ou la signification, elle ne « combine » pas des « éléments » qu'elle aurait trouvés épars devant elle. Elle crée la *forme* institution, et dans et par cette forme elle *se crée* elle-même *en tant qu'humanité* (autre chose qu'une assemblée de bipèdes).²⁰¹ ». C'est peut-être aussi en ce sens que Castoriadis conçoit que les hommes doivent vivre « au bord de l'abîme », suspendus entre la pré-création et la création, pour ainsi dire. Quoi qu'il en soit, la doctrine de l'autonomie qu'élabore Castoriadis se distingue de la doctrine kantienne, et par sa diminution de la rationalité humaine, et par son effort pour articuler le social (ou le « social-historique ») et l'individuel. Cependant, nous pouvons nous demander si l'accent mis sur la création, renouvelée indépendamment par chaque culture et à chaque époque par le « collectif anonyme²⁰² », présage une véritable réconciliation entre le social et l'individuel.

Venant d'une perspective sociologique et anthropologique, Louis Dumont considère dans *Homo hierarchicus* l'opposition entre l'individu et la société comme étant féconde voire indispensable dans la mesure finalement où elle permet de prendre en vue la société, cachée comme est celle-ci par l'immensité de l'individu qui se trouve illimité pour ainsi dire par l'étendue illimitée de ses revendications de droits possibles. Or, on ne peut pas voir la société telle qu'elle est sans voir la « réalité première » qu'est la hiérarchie (au même titre que l'égalité)²⁰³. Or, la hiérarchie est comprise chez Dumont moins au sens du « pouvoir » hiérarchique qu'au sens d'une grille de valeurs qui ordonne l'action à l'intérieur de la société : « l'homme ne fait pas que penser, il agit. Il n'a pas seulement des idées, mais des valeurs. Adopter une valeur, c'est hiérarchiser, et un certain consensus sur les valeurs, une certaine hiérarchie des idées, des choses et des gens est indispensable à la vie sociale. Cela est tout à fait indépendant des inégalités naturelles ou de la répartition du pouvoir. Sans doute, dans la plupart des cas la hiérarchie s'identifiera en quelque façon au pouvoir, mais le cas indien nous apprendra qu'il n'y a là nulle nécessité.²⁰⁴ » Pour Dumont, l'« idéal égalitaire » est « artificiel » dans la mesure où il nie la réalité sociale et

¹⁹⁹ *Le monde morcelé*, p. 52.

²⁰⁰ *Le monde morcelé*, p. 53.

²⁰¹ *Le monde morcelé*, p. 54 ; les italiques sont dans l'original.

²⁰² *Le monde morcelé*, p. 54.

²⁰³ *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes* (Gallimard, 1966), p. 15.

²⁰⁴ *Homo hierarchicus*, p. 34.

ses « exigences plus ou moins nécessaires »²⁰⁵ et tend à effacer toute distinction entre les individus.

En effet, la hiérarchie est ce qui empêche l'égalité de devenir l'*identité*, c'est-à-dire la suppression de toute différence qualitative entre les hommes. Dumont constate qu'une « confusion entre égalité et identité s'est installée au niveau du sens commun. ... Dans l'univers où tous les hommes sont conçus non plus comme hiérarchisés en diverses espèces sociales ou culturelles, mais comme égaux et identiques dans leur essence, la différence de nature et de statut entre communautés est quelquefois réaffirmée d'une façon désastreuse : elle est alors conçue comme procédant des caractères somatiques, c'est le racisme.²⁰⁶ » S'appuyant sur Tocqueville²⁰⁷, Dumont s'efforce d'établir le lien causal entre le refus de la hiérarchie, ou l'égalité « conçue comme donnée dans la nature de l'homme », et l'avènement de l'individualisme²⁰⁸. Dumont déplore le monopole que détient la doctrine de l'individu dans le domaine de la sociologie. Selon lui, la sociologie est originellement « l'aperception de la nature *sociale* de l'homme » qui se révèle précisément dans l'opposition de l'homme social et de l'individu se suffisant à lui-même²⁰⁹, opposition élaborée à partir de Rousseau notamment. Cependant, c'est l'individu *asocial*²¹⁰ qui parmi nous domine sur la pensée du social :

« Nos deux idéaux cardinaux s'appellent égalité et liberté. Ils supposent comme principe unique et représentation valorisée l'idée de l'*individu* humain : l'humanité est constituée d'hommes, et chacun de ces hommes est conçu comme présentant, malgré sa particularité et en dehors d'elle, l'essence de l'humanité. ... Cet individu est quasi

²⁰⁵ *Homo hierarchicus*, p. 34.

²⁰⁶ *Homo hierarchicus*, p. 31 ; voir aussi p. 300-301 où Dumont considère le racisme ainsi que « les phénomènes totalitaires » comme découlant de la suppression de la hiérarchie. La thèse de Dumont est une radicalisation de celle de Tocqueville développée dans le premier tome de la *Démocratie en Amérique* (1835). Tocqueville écrit : « Le préjugé de race me paraît plus fort dans les Etats qui ont aboli l'esclavage que dans ceux où l'esclavage existe encore, et nulle part il ne se montre aussi intolérant que dans les Etats où la servitude a toujours été inconnue. » (p. 502, éd. Gallimard, 1986). Observant que « l'inégalité se grave dans les mœurs à mesure qu'elle s'efface dans les lois » (p. 503), Tocqueville explique qu'à la différence de l'esclavage ancien, « chez les modernes le fait immatériel et fugitif de l'esclavage se combine de la manière la plus funeste avec le fait matériel et permanent de la différence de race. Le souvenir de l'esclavage déshonore la race, et la race perpétue le souvenir de l'esclavage. » (p. 500). Cette différence « matérielle et permanente » est d'autant plus flagrante dans des sociétés qui sont par ailleurs égalitaires.

²⁰⁷ Selon Dumont, grâce à sa perspective de comparaison entre société égalitaire et société aristocratique, « Tocqueville fait œuvre de sociologue en un sens plus profond que beaucoup d'auteurs subséquents qui ne savent pas sortir de la société égalitaire. » (*Homo hierarchicus*, p. 31).

²⁰⁸ Dumont cite presque en entier le chapitre de Tocqueville, « De l'individualisme dans les pays démocratiques » (*Démocratie en Amérique*, II, II, 2).

²⁰⁹ *Homo hierarchicus*, p. 18 ; nous soulignons.

²¹⁰ Ou *apolitique*, dirions-nous. Mais Dumont associe le politique à l'« individu moderne », comme il l'indique dans la remarque suivante sur Hobbes, Rousseau et Hegel : « ce qui réunit ces trois philosophes et les oppose à la plupart de leurs contemporains c'est que, partant d'une position apparemment ou réellement individualiste à l'extrême, ils la retournent chemin faisant pour forcer l'individu à se faire ou à se reconnaître homme social – sous la forme du citoyen, donc au plan politique, c'est entendu ... Tous trois ont la distinction d'avoir dépassé l'idéologie moderne pour l'accorder à la réalité sociale, et c'est en quoi ils font souvent scandale. ... Hobbes, Rousseau et Hegel pensent en *langage politique* – c'est-à-dire dans un langage qui est, par opposition au social, le langage de l'individu moderne – la société tout entière. Tâche impossible naturellement... » (p. 301 ; nous soulignons).

sacré, absolu ; il n'y a rien au-dessus de ses exigences légitimes ; ses droits ne sont limités que par les droits identiques des autres individus. Une monade, en somme, et tout groupe humain est constitué de monades de la sorte sans que le problème de l'harmonie entre ces monades se pose le moins du monde pour le sens commun. C'est ainsi qu'est conçue la classe sociale ou ce qu'on appelle à ce niveau « société », savoir une association, et à certains égards même une simple collection de ces monades. On parle souvent d'un prétendu antagonisme entre « l'individu » et « la société », dans lequel la « société » tend à apparaître comme un résidu non-humain : la tyrannie du nombre, un mal physique inévitable opposé à la seule réalité psychologique et morale, laquelle est contenue dans l'individu. ²¹¹ »

Or, Dumont considère que « la perception de nous-même comme individu n'est pas innée mais apprise ... L'individu est une valeur, ou plutôt il fait partie d'une configuration des valeurs *sui generis*. ²¹² ». C'est une critique qui rejoint la réponse de Descombes à la perspective égologique. Et comme Castoriadis, Dumont souligne la source sociale en tant qu'élément constitutif de l'individu : « une société telle que l'individualisme la conçoit n'a jamais existé nulle part [... parce que] l'individu vit d'idées sociales. ²¹³ ». Ainsi, nous pouvons d'ores et déjà identifier tout un courant de pensée, hétérogène certes, mais clairement dessiné, qui met en question la *doxa* libérale selon laquelle le phénomène humain se présente dans sa vérité sous la forme de l'individu libre, égal aux autres individus dans un dispositif politique et social « individualiste ». Rousseau reste, nous semble-t-il, le penseur qui a donné à cette critique l'expression la plus profonde, quoique paradoxale. Paradoxale, dans la mesure où sa pensée est tendue entre deux pôles : d'un côté, il élève le citoyen dévoué – la mère spartiate ; de l'autre, il cultive la dignité de l'homme privé – le promeneur solitaire. C'est entre ces pôles, entre ce que Rousseau considère comme étant les pics de l'expérience humaine, qu'il faut situer la vie humaine : voilà le sens de son refus de trancher entre ces deux représentations « extrêmes » et opposées. Sa démarche philosophique consiste à préserver dans leur plénitude ces pics. Par conséquent, il faudrait dire plutôt que le caractère paradoxal de la pensée rousseauiste témoigne de sa profondeur.

Nous relevons le caractère « extrême » de l'opposition citoyen entièrement dévoué / homme entièrement privé afin de montrer que ce durcissement des alternatives est le résultat du tournant moderne à travers lequel l'individu vient en contradiction avec la

²¹¹ *Homo hierarchicus*, p. 17. Descombes évoque l'antagonisme entre la valeur « liberté individuelle » et la « vérité sociologique » dans les termes suivants : « Ni Descartes ni Rousseau n'ont formulé une philosophie politique du sujet, car ils estiment l'un et l'autre qu'une société existante est une société holiste. ... Tocqueville pense de même : il n'existe pas de société, pas d'action commune, sans idées communes. De ce point de vue qui est aussi celui de la sociologie durkheimienne, le problème de l'homme moderne est de savoir comment reconnaître cette vérité sociologique alors que nos valeurs suprêmes sont de fait, et surtout *doivent* être en effet celles de la liberté de l'individu, tant pour ce qui est de l'intimité de sa conscience (extra-mondaine) que pour ce qui est de ses activités (intra-mondaines). » (*Le complément de sujet*, p. 376).

²¹² *Homo hierarchicus*, p. 21 ; p. 23.

²¹³ *Homo hierarchicus*, p. 23.

polis et la société, à travers lequel l'homme devient *apolitisé* et radicalement *isolé*. Par ce même tournant, la cité ancienne, le *locus* de l'expérience de l'homme en tant qu'animal politique, se mythifie à nos yeux et nous devient de plus en plus étrangère. Elle représente soit le dévouement sur-humain à la communauté – l'excès de vertu civique (selon Montesquieu, le Rousseau des écrits politiques...) ; soit la « société close » dans laquelle l'individu est empêché d'affirmer son indépendance rationnelle par rapport aux coutumes « tribales », dans laquelle l'intérêt individuel est contraint de céder à l'intérêt collectif – l'excès de vice politique (selon Popper ²¹⁴). Ces deux représentations de la cité ancienne, l'une soulignant son aspect « vertueux », l'autre son aspect « totalitaire », se réduisent à une seule dont le trait distinctif consiste à nier l'existence de l'« individu » ancien. Nous avons essayé de montrer que cette négation découle de la conception apolitique de l'individu et qu'en réalité, l'individu ou l'homme décrit par Aristote a beaucoup plus de consistance que l'individu ou le sujet moderne, notamment en tant qu'il a la capacité d'agir moralement en déployant sa nature rationnelle dans le cadre de réflexions substantielles sur la justice politique. Partant, il semblerait bien que l'opposition entre l'individu et la communauté politique telle que les modernes la construisent soit factice, dans la mesure où elle rompt la continuité caractéristique de leur rapport que nous donne à voir Aristote. Nous avons vu cette continuité notamment en examinant le *logos* aristotélicien qui constitue le lien infrangible entre l'homme et la *polis*, entre l'homme avec ce qu'il a de *particularité* et la *polis* avec ce qu'elle a de *généralité*.

Cependant, le cadre interprétatif formé par l'opposition moderne de l'individu et de la communauté continue de dicter à la science politique les termes de ses débats internes. On fait appel à Aristote pour prendre position dans ces débats ; on en fait tantôt un « communautarien », tantôt un « républicain », du moins lorsqu'on le considère comme étant pertinent pour la science politique. En revanche, la *doxa* de la « scientificité » empêche la plupart du temps la science politique de se servir de son propre fondateur ²¹⁵ : quoiqu'elle soit reconnue pour son « empirisme », la science aristotélicienne est jugée d'une valeur limitée pour la raison qu'elle ne nous permet pas de déployer notre science « prédictive » et « positive ». Celle-ci requiert que l'on s'abstienne des « jugements de valeur », tandis qu'Aristote se permet de développer des analyses « normatives » ²¹⁶. En outre, sa science n'est point historiciste ²¹⁷. Nous allons nous

²¹⁴ Ainsi la cité « totalitaire » de la *République* serait-elle un exemple de la « *perennial revolt against freedom* » ; voir *The Open Society and Its Enemies*, ch. 10.

²¹⁵ « *Aristotle is truly the founder of political science* », écrit Leo Strauss, *The City and Man* (The University Press of Virginia, 1964), p. 21.

²¹⁶ Sur ce point, voir L. Strauss, *Le libéralisme antique et moderne* (PUF, 1990), p. 47.

²¹⁷ Popper remarque qu'Aristote manqua singulièrement d'« intuition historique » : « *An example of Aristotle's lack of intuition, in this case of historical intuition (he also was a historian), is the fact that he acquiesced in the apparent democratic consolidation just when it had been superseded by the imperial monarchy of Macedon ; a historical event which happened to escape his notice.* » (*The Open Society and Its*

tourner vers ces critiques afin de pouvoir établir la fécondité de la pensée politique d'Aristote au-delà de certaines fausses pistes qui dominent l'usage qui est fait d'Aristote dans la science politique.

Enemies, vol. II, ch. 11, p. 1). Alasdair MacIntyre fait une remarque similaire à propos du prétendu manque de perspicacité de la part du Stagirite devant la disparition imminente de la *polis* : « *Aristotle did not understand the transience of the polis because he had little or no understanding of historicity in general.* » (*After Virtue. A Study in Moral Theory* [University of Notre Dame Press, 1984], p. 159 ; en traduction française, *Après la vertu. Etude de théorie morale*, trad. de L. Bury [PUF, 1997], p. 155). On se souviendra par ailleurs que Popper dérive l'historicisme hégélien d'Aristote, et qu'il affirme que l'historicisme, avec le « holisme », est à l'origine du totalitarisme. Voir en particulier *The Open Society and Its Enemies*, ch 11. La définition popperienne de l'historicisme, selon laquelle l'histoire suit un mouvement nécessaire vers une finalité déterminée selon des principes stables, est à distinguer de celle de L. Strauss, selon laquelle tout principe de vérité est conditionné par les circonstances historiques changeantes, ce qui exclut la possibilité de la découverte par la raison du droit naturel. Voir *Droit naturel et histoire*, le premier chapitre en particulier, dans lequel Strauss analyse l'évolution de l'historicisme, à partir d'une réaction conservatrice contre la Révolution française, jusqu'à l'historicisme radical, le nihilisme, en passant par le positivisme. La critique straussienne de l'historicisme est au fond une critique du relativisme moral, alors que celle de Popper s'arrête à l'historicisme de type hégélien. Par ailleurs, Popper récuse ce qu'il appelle la science « prédictive » de l'histoire tout en rejetant ce qu'il appelle l'« essentialisme méthodologique » d'Aristote, c'est-à-dire la recherche de la nature ou de l'essence des choses. Il prône le « nominalisme méthodologique » dans les sciences sociales comme dans les sciences naturelles ; il s'agit de décrire les phénomènes sans poser la question de leur nature. Voir *The Open Society and Its Enemies*, ch. 3 en particulier. Nous nous demandons jusqu'à quel point une description qui ne prend pas en compte la nature ou l'essence de la chose peut être utile à la science politique en général et à l'acteur politique en particulier. Nous examinerons la critique de la méthode aristotélicienne du point de vue de la « scientificité » dans le chapitre 2.

Première Partie

La science politique aristotélicienne face à la science politique moderne

Chapitre 2

La critique de la téléologie

Notre objectif dans ce chapitre sera d'ôter les obstacles qui nous empêchent d'avoir un accès direct à la pensée politique d'Aristote. Ces obstacles proviennent à la fois de la séparation établie par les modernes entre l'individu et la communauté politique, séparation qui ferme la possibilité que l'homme soit *par nature* un être politique, et de l'exigence moderne de « scientificité » dans le domaine des sciences sociales. De manière générale, les critères de la scientificité sont issus de la méthodologie des sciences naturelles modernes : à partir de la connaissance empirique des choses, la science doit pouvoir expliquer les causes mécaniques des événements de façon à pouvoir prédire leur apparition. Cette conception de la scientificité présuppose la division des objets de la science en leurs parties les plus élémentaires, celles qui révèlent les principes actifs des choses et, par conséquent, leurs causes véritables : c'est à travers les éléments qu'on peut comprendre le tout. Comme l'explique Stephen Salkever, le « raisonnement scientifique explique les phénomènes naturels en les considérant comme des tous qui doivent être réduits au mouvement conforme à des lois de leurs plus petites parties Ainsi la science moderne privilégie-t-elle la physique plutôt que la biologie ... » ; tandis que pour Aristote, « les organismes et les espèces vivants étaient ... des tous qui ne pouvaient pas être réduits à une interaction de leurs éléments sans une perte de sens. ²¹⁸ ». En outre, le « positivisme logique, qui considère que la science naturelle moderne fait autorité, conduit la nouvelle science politique à comprendre les phénomènes politiques complexes à la lumière de leurs parties les plus simples. ²¹⁹ »

Les remarques précédentes nous servent d'introduction générale à la première partie du présent chapitre, dans laquelle nous nous interrogerons sur les différences fondamentales entre la science moderne et la science ancienne. Nous pouvons d'ores et déjà indiquer une opposition fondamentale entre les sciences ancienne et moderne qui éclaire le rejet moderne de la science politique aristotélicienne : la science moderne est « résolutive » et mécaniste, cherchant à comprendre les phénomènes à travers le mouvement des parties les plus petites, à la différence de la science ancienne, qui cherche à comprendre les phénomènes entiers par le biais de leur fonction et de leur relation avec d'autres phénomènes entiers. Ainsi, l'examen de la structure et des parties des êtres

²¹⁸ « Aristotle's Social Science », in *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science* (C. Lord et D. K. O'Connor, eds., University of California Press, 1991), p. 15 ; ma traduction.

²¹⁹ Nasser Behnegar, *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics* (The University of Chicago Press, 2003), p. 175 ; ma traduction.

vivants dans la science ancienne n'exclut pas la considération des êtres en tant que des tous. En particulier, la science politique aristotélicienne examine l'être humain en tant que composant ou partie de la *polis*, tout en reconnaissant le lien essentiel entre la partie, l'homme, et le tout, la cité. L'être humain a une fonction et une fin naturelles qui se rapportent à la cité : la cité est bonne parce que l'homme est un être politique ²²⁰. Or, l'approche dominante dans la science politique moderne prend comme modèle la science mécaniste : il s'agit d'isoler les « phénomènes », et en particulier les phénomènes de pouvoir, de séparer leurs facteurs causaux, et d'analyser l'importance relative des facteurs. De ce procédé émerge l'« explication scientifique » du phénomène en question.

Il sera indispensable pour notre propos de retracer ce que nous considérons comme l'articulation centrale de la transformation moderne de l'idée de scientificité. Il s'agit, nous le verrons, d'un rejet de la téléologie d'Aristote, téléologie qui est à l'œuvre dans sa science politique ainsi que dans sa science tout court. Il y a une pensée qui permet de voir non seulement les bases du rejet d'Aristote, mais aussi de discerner dans quelle mesure les modernes reprennent certains éléments de la science ancienne atomiste : c'est celle de Hobbes. Nous allons donc commencer par examiner la science hobbesienne à la lumière de son rapport à l'épicurisme, avant de nous pencher sur sa confrontation avec la téléologie d'Aristote.

On pourrait considérer que la science moderne est, dans une certaine mesure, héritière de l'atomisme épicurien ²²¹. Une première indication de l'épicurisme de Hobbes

²²⁰ Nous pouvons comparer la science politique « résolutive-compositive » hobbesienne avec la conception aristotélicienne du rapport entre la partie et le tout. Hobbes conçoit l'état de nature comme une « résolution » de la société humaine en ses éléments les plus fondamentaux (cf. le titre de la première partie de ce qui deviendra le *Léviathan : La nature humaine ou les Éléments fondamentaux de la politique*) et l'Etat comme une « composition » de celle-ci. Un passage de la Préface du *De cive* (1642) l'illustre bien : « Il me semble en effet qu'on ne saurait mieux connaître une chose, qu'en bien considérant celles qui le composent. Car, de même qu'en une horloge, ou en quelque autre machine automate, dont les ressorts sont un peu difficiles à discerner, on ne peut pas savoir quelle est la fonction de chaque partie, ni quel est l'office de chaque roue, si on ne la démonte, et si l'on ne considère à part la matière, la figure, et le mouvement de chaque pièce ; ainsi en la recherche du droit de l'Etat, et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme si elle était dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, et comment doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en un corps de république. » (*Du citoyen. Principes fondamentaux de la philosophie de l'Etat*, traduction modernisée de Samuel Sorbière, Librairie Générale Française, 1996, p. 45). C'est à partir des principes de la nature humaine (la résolution) que le caractère du *commonwealth* (la composition) est déterminé. La méthode hobbesienne consiste donc à poser la question de la nature humaine en amont, à la différence des sciences sociales modernes qui s'efforcent de ne pas faire référence à la « nature humaine », penchant en faveur de la thèse de la plasticité de celle-ci. Selon Hobbes, l'Etat souverain est nécessaire parce que la nature de l'homme est asociale et apolitique. Or, même si Hobbes continue à évoquer la « nature », il fait le pas décisif, nous le verrons, en direction du rejet de la réflexion sur la nature, au profit d'une réflexion sur les « effets » que peuvent produire les hommes. Car les effets dont parle Hobbes se rapportent au « pouvoir », tandis que la nature se rapporte au Bien pour Aristote.

²²¹ Il faut préciser que la science moderne s'établit sur un rejet de la présupposition épicurienne de la fiabilité absolue des sens : cf. Lucrèce, *De rerum natura* IV, l. 478-485 et, par contraste, la démarche cartésienne qui consiste à poser comme certitude première l'existence de l'âme qui pense, « plus aisée à connaître » que le corps (*Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 67 [GF Flammarion, 2000]). La méthode de l'expérimentation se détache d'une dépendance directe par rapport aux informations que recueillent les sens.

est son explication des phénomènes humains par le mouvement, en particulier dans sa présentation des « passions » dans le chapitre VI du *Léviathan*. Tout comme le mouvement des atomes détermine, selon Epicure, toutes les expériences passionnelles de l'être humain, Hobbes présente les passions comme autant de mouvements venant des « objets extérieurs » qui touchent la personne de façon à provoquer du désir ou de la répulsion :

« ... ce qui se trouve réellement en nous, dans la sensation, c'est seulement un mouvement causé par l'action des objets extérieurs, lequel néanmoins apparaît à la vue comme lumière et couleur, à l'oreille, comme un son, aux narines, comme une odeur, etc. : et de même, quand l'action du même objet se poursuit, à partir des yeux, des oreilles et des autres organes, jusqu'au cœur, l'effet réel en ce lieu n'est rien qu'un mouvement, qu'un effort, consistant dans un appétit dirigé vers l'objet qui nous meut ou dans une aversion par laquelle on s'en écarte. Mais l'apparition ou sensation de ce mouvement est ce que nous appelons volupté, ou malaise. Ce mouvement, qui se nomme appétit, et, pour ce qui est de son apparition, *volupté* et *plaisir*, se présente comme renforçant et aidant le mouvement vital ... ²²² »

Tandis que l'aspect atomiste et mécaniste de l'épicurisme se retrouve dans la présentation hobbesienne des phénomènes humains, il y a une différence fondamentale entre Epicure et Hobbes en ce qui concerne la politique. L'épicurisme conduit à l'abstention politique en privilégiant la recherche du bonheur compris comme un état de repos auquel on parvient en renonçant aux désirs superflus. La science politique hobbesienne, bien au contraire, est fondée sur la supposition du mouvement incessant des appétits et de l'absence de hiérarchie parmi les divers désirs humains. Comme l'explique L. Strauss, « Les sévères prescriptions d'Epicure sur la maîtrise de soi étaient nécessairement utopiques pour la grande majorité des hommes ; une doctrine politique « réaliste » devait donc nécessairement les écarter. Son attitude « réaliste » obligea Hobbes à lever toute restriction à la recherche des plaisirs des sens non nécessaires, ou plus précisément des *commoda hujus vitae* ou encore du pouvoir, à la seule réserve des restrictions indispensables au maintien de la paix. ²²³ ». Tandis qu'Epicure considère l'équilibre passionnel comme étant un but que tous les hommes doivent s'efforcer d'atteindre, Hobbes veut qu'on cesse de parler d'une finalité humaine quelconque (la paix n'étant pas une finalité mais une condition nécessaire de la vie humaine) et qu'on emploie plutôt la notion d'« effets ». Les hommes produisent des effets dont la cause est le mouvement.

Bacon écrit que « par eux-mêmes les sens sont quelque chose de faible et d'égarant ; et les instruments employés pour les aiguïser et pour en étendre la portée ont peu d'effet. Mais toute interprétation plus vraie de la nature s'obtient à l'aide d'instances et d'expériences convenables et appropriées. Là, les sens jugent de l'expérience [*experimentum*] seule ; l'expérience, de la nature et de la chose même. » (*Novum organum*, livre I, « Aphorismes concernant l'interprétation de la nature et le règne de l'homme » 50, trad. de Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur [PUF, 1986] p. 116).

²²² *Léviathan*, ch. VI, p. 49-50 ; les italiques sont dans l'original.

²²³ *Droit naturel et histoire*, p. 171.

Avoir une connaissance de ces effets, c'est-à-dire une connaissance précise des causes qui nous rende capables de reproduire l'effet désiré, voilà la *science* même : « la *science* est la connaissance des consécutions, de la dépendance d'un fait à l'égard d'un autre ; c'est par elle qu'à partir de ce que nous pouvons produire présentement, nous savons comment produire quelque chose d'autre si nous le voulons, ou une chose semblable une autre fois : car en voyant comment une chose arrive, par quelles causes et de quelle manière, nous voyons, si des causes semblables viennent en notre pouvoir, comment leur faire produire des effets semblables. ²²⁴ ».

Afin de prendre toute la mesure du caractère nouveau de la science hobbesienne, il est nécessaire de restituer son véritable contexte qui est celui d'un dialogue avec Aristote, et plus particulièrement, d'une polémique contre la conception de la science telle qu'elle est exposée dans le livre A de la *Métaphysique*. Dans ses premières remarques sur le désir de connaître les causes dans le chapitre VI du *Léviathan*, ainsi que dans la suite de son traitement dans les chapitres XI et XII, Hobbes entend distinguer sa science de la connaissance des causes de la science aristotélécienne qui recherche les causes *ultimes*, selon le sens impliqué par la formule fameuse qui ouvre la *Métaphysique* : « tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître [*pantes anthrôpoi tou eidenai oregontai phusei*] ²²⁵ ». A la recherche des causes ultimes, Hobbes réserve la désignation de « curiosité » : il s'agit non pas d'une « science » mais d'un mouvement passionnel, « une concupiscence de l'esprit qui, du fait que la volupté correspondante se maintient sans trêve ni lassitude dans la génération du savoir, l'emporte sur la brève véhémence de tout plaisir charnel. ²²⁶ » Cette curiosité est, avec la « raison », le propre de l'homme. Ainsi sommes-nous conduits, dès cette première définition de la « curiosité » en tant que « désir de connaître le pourquoi et le comment ²²⁷ », à comparer l'*eudaimonia* autarcique du philosophe aristotélécien avec la félicité de l'homme curieux chez Hobbes. Nous remarquerons que la définition hobbesienne évoque la conception aristotélécienne de la *sophia* : elle est ce qui explique le pourquoi (*to dia ti*), à la différence des sens (*aisthêseis*) qui sont capables de constater les faits, par exemple, que le feu est chaud, mais ne peuvent pas en trouver les causes ²²⁸. Alors qu'Aristote considère la *sophia* comme une

²²⁴ *Lév.*, ch. V, p. 43.

²²⁵ *Méta.* A, 1, 980 a 22 ; trad. de J. Tricot (Vrin, 1991, vol. 1), p. 1.

²²⁶ *Lév.*, ch. VI, p. 52-53.

²²⁷ *Lév.*, ch. VI, p. 52.

²²⁸ *Méta.* A, 1, 981 b 10-13. Voir aussi 981 a 24-27 ; commentant ce dernier passage, N. Behnegar explique que, « Selon Aristote, la connaissance empirique n'est pas nécessairement la connaissance scientifique, car posséder la connaissance empirique, c'est savoir qu'une chose est, mais posséder la connaissance scientifique, c'est connaître le pourquoi d'une chose. » (*Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*, p. 182 ; ma traduction). Il est intéressant de noter que Hobbes fait usage de l'exemple du feu dans sa discussion sur la curiosité (au chapitre XI *in fine*). Il explique qu'un homme, percevant l'ordre des choses visibles, peut concevoir que la cause des choses existe et peut appeler cette cause « Dieu », sans pour autant pouvoir avoir une idée ou une image de Dieu, de la même manière qu'un homme atteint de cécité ne peut

« science [*epistèmè*] ²²⁹ » en vertu de sa connaissance des causes, – c’est ainsi que l’*architektôn* est plus sage (*sophôteros*) que les artisans en raison de sa connaissance du pourquoi (*dioti*) et de la cause (*aitia*) ²³⁰ – Hobbes s’efforce de présenter la démarche philosophique comme oisive et, plus grave encore, comme conduisant à l’élaboration des doctrines théologiques conflictuelles (et notamment celles qui divisent Protestants et Catholiques). La « curiosité, ou amour de la connaissance des causes, détourne de la considération de l’effet vers la recherche de la cause, puis de la cause de la cause, jusqu’à ce qu’enfin on arrive nécessairement à la pensée qu’il existe quelque cause qui n’a pas de cause antérieure, et qui est éternelle : c’est cette cause qu’on appelle Dieu ... ²³¹ ». De la croyance en Dieu proviennent les tentatives de le représenter, de lui attribuer des caractéristiques particulières, d’établir la forme des rites et le contenu des croyances ; d’où surviennent les différents cultes et dogmes qui divisent les hommes et surgissent sur la scène politique.

Or, Hobbes n’est pas simplement hostile à la notion aristotélicienne d’un premier moteur ; il soutient même que, à la différence de ceux qui expliquent la bonne ou la mauvaise fortune par l’existence de Dieu pour remédier à leur crainte (c’est le cas de la majorité des hommes), « le fait de reconnaître un Dieu éternel infini et tout puissant peut découler plus facilement du désir qu’ont les hommes de connaître les causes des corps naturels, leurs différentes propriétés et leur action, que de la crainte de ce qui leur arriverait dans l’avenir. ²³² ». S’il exclut la notion aristotélicienne d’« émerveillement » (*thaumazein* ²³³), Hobbes semble néanmoins reconnaître la possibilité d’une motivation intellectuelle désintéressée. Et si la curiosité intellectuelle n’est pas motivée par le désir de tromper par des faux raisonnements et ainsi d’exercer une domination sur autrui, il y en aura un signe incontestable : « Aussi ceux qui par leur propre méditation en arrivent à

pas se faire une idée du feu, tout en étant conscient du fait que la chaleur qu’il ressent vient de ce que les hommes appellent « feu ». Or, en dépit de la distance qui sépare la conception aristotélicienne de la *science* des causes ultimes de la conception hobbesienne de la « curiosité », on peut néanmoins discerner une certaine proximité entre le propos de Hobbes et celui d’Aristote en ce qui concerne l’impossibilité des facultés sensibles d’accéder aux causes ultimes, malgré le rôle essentiel joué par les sens dans notre compréhension du monde. Dans le premier livre de la *Métaphysique*, Aristote lie les sens, et la vue en particulier, à la connaissance (*to eidenai*) : même séparée de toute action, nous préférons la vue, car plus que tous les autres sens, la vue nous permet de connaître des choses particulières (*hekasta*) et de faire des distinctions entre les choses (A, 1, 980 a 22-27 ; 981 b 11). La *sophia* représente une forme supérieure de connaissance dans la mesure où elle peut se passer de la vue et de l’expérience de chaque chose particulière tout en rendant compte des causes qui donnent lieu à toutes les choses particulières. Il semble bien que Hobbes reprenne le propos d’Aristote selon lequel les causes des choses visibles ne sont pas accessibles aux sens ; mais il entend démontrer l’impossibilité d’une véritable connaissance des causes ultimes en amplifiant l’importance de la vue, de sorte que comprendre la cause équivaudrait à *voir* la cause : on ne peut pas connaître Dieu, la cause de toute chose, parce qu’on ne peut point le voir.

²²⁹ *Méta.* A, 1, 982 a 4.

²³⁰ *Méta.* A, 1, 981 a 30 – 981 b 6.

²³¹ *Lév.*, ch. XI, p. 102.

²³² *Lév.*, ch. XII, p. 105.

²³³ *Méta.* A, 2, 982 b 12 ; 19.

confesser un Dieu infini, tout-puissant et éternel, préfèrent-ils reconnaître qu'il est incompréhensible et qu'il dépasse leur entendement ... ²³⁴ ». Ainsi donc, aucun différend doctrinal ne découle nécessairement de l'affirmation d'un premier moteur qui serait un Dieu éternel. Pourtant, la scolastique chrétienne médiévale se servit de la « métaphysique » aristotélicienne pour soutenir les doctrines de l'Église. En convaincant les hommes, ou du moins la grande majorité des hommes, d'adopter la science des effets plutôt que la science des causes, Hobbes espère enrayer la maladie dont l'Europe fut victime, notamment depuis le seizième siècle : les querelles religieuses dont provient bien souvent la guerre. Autrement dit, on ne peut pas penser la science hobbesienne séparée de son *agendum* politique ²³⁵. Or, la science aristotélicienne est, nous semble-t-il, séparable de sa science politique ²³⁶.

La thèse du premier moteur n'étant pas foncièrement défectueuse du point de vue hobbesien, elle ne constitue pas la cible principale dans la critique que formule Hobbes à l'égard de la philosophie première aristotélicienne. On pourrait même soutenir qu'Aristote satisfait dans une certaine mesure l'exigence posée par Hobbes en matière de théologie, puisque sa conception du divin semble être celle d'un *theos* impersonnel et détaché de la vie politique des hommes : le *theos* est l'actualisation (*energeia*) éternelle de l'intellect (du *nous*), le moteur non-mû qui jouit de l'immobilité ²³⁷. Au fond, ce que

²³⁴ *Lév.*, ch. XII, p. 106.

²³⁵ Nous sommes d'accord avec L. Strauss pour dire que la science politique hobbesienne n'est pas basée sur la science naturelle mais plutôt qu'elle emploie les principes de la science naturelle moderne pour soutenir les arguments politiques qu'elle déploie. Sur ce point, voir Behnegar, *op. cit.*, p. 168 : « *Thomas Hobbes was the first thinker who tried to establish political science on the principles of modern natural science. In his study of Hobbes, Strauss has argued that the fundamental insight of Hobbes's political science was based on reflections on moral matters and not on natural science and that natural science was brought in only after he had conceived of the ideals of modern civilization. Unlike the new political science, Hobbes's is philosophic ; it is based on political experience ; it is public-spirited ; it is evaluative ; and it does insist on a fundamental difference between men and beasts. But his attempt to base that science on modern natural science puts in question all of these characteristics ...* ». Cf. L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique* (trad. d'Olivier Sedeyn [PUF, 1992], p. 175) : « Dans la mesure où Hobbes tente de remplacer [la] compréhension « de sens commun » [que l'homme a de lui-même] par une compréhension scientifique de l'homme, il met en péril sa science politique en tant que science normative et anticipe la science politique « sans jugement de valeur » de notre époque. » (cité par Behnegar, *op. cit.*, p. 168).

²³⁶ Nous traiterons de cette question plus loin (dans les chapitres 2 et 6).

²³⁷ Voir *Méta*. L, 7, 1072 b 27-30 ; *NE* VII, 14, 1154 b 26-28. Cette représentation de la divinité ne contient point de notion d'omnipotence. Il est inutile de rappeler que c'est Thomas d'Aquin qui transforma le premier moteur aristotélicien en le Dieu chrétien (voir par exemple la *Somme théologique* première partie, q. 2, art. 3) et qu'en matière de religion, c'est essentiellement contre l'Aristote « christianisé » que Hobbes s'élève. Nous ne sommes pas en mesure de prononcer un jugement définitif sur la notion du divin chez Aristote. Nous nous bornons à indiquer ici le caractère infondé de la position qui consiste à assimiler, au prix de quelques adaptations, le *theos* d'Aristote au Dieu des traditions juive, chrétienne ou musulmane (Dieu est unique, créateur, bon, éternel, omnipotent et se révèle aux hommes). De ce point de vue, nous trouvons utile l'étude de Richard Bodéüs consacrée à la question « théologique » chez Aristote (*Aristote et la théologie des vivants immortels* [Les Belles Lettres, 1992]), dans laquelle l'auteur soutient que les propos dans *Métaphysique Lambda* qui font référence au « divin », dont 1072 b *in fine*, ne doivent pas être interprétés comme annonçant ce qui, dans le contexte monothéiste ou plus précisément chrétien, sera appelé proprement *théologiques* car l'intention d'Aristote est *philosophique* et non pas *théologique* : « l'intérêt de l'auteur de Lambda pour la théologie ... se trouve sérieusement limité, en définitive, par les objectifs du philosophe et

Hobbes trouve irrecevable dans la science des causes aristotélicienne, comme dans sa philosophie politique, c'est la notion centrale et inextirpable du *bien*. Selon Aristote, on ne peut pas penser la cause séparée du bien ; la cause n'est pas simplement le pourquoi (*dioti*) qui s'apparente à l'origine, mais est aussi et surtout *ce en vue de quoi* (*hou heneka*) une chose existe, la finalité ultime (*telos*). Le caractère du *telos* est précisé dans la *Physique* :

« Or, la nature est fin [*telos*], et cause finale [*hou heneka*] ; en effet, quand il y a une fin pour un mouvement continu, cette fin est à la fois terme extrême [*to eschaton*] et cause finale [*to hou heneka*]. Aussi le poète fait-il rire qui se laisse aller à dire : 'Il atteint le terme pour lequel il était né.' Car ce n'est pas toute espèce de terme qui prétend être une fin, c'est le meilleur ... ²³⁸ ».

En effet, si la cause finale était comprise en tant que « terme extrême », on pourrait, de façon comique ou tragique, considérer la mort ²³⁹ elle-même comme le *telos* ²⁴⁰. Ainsi, Aristote soutient que la *sophia* est la science « la plus élevée [*archikôtatè*], et qui est supérieure [*mallon archikè*] à toute science subordonnée », dans la mesure où elle

concentré, dans ces limites, sur certaines données (plus ou moins vraisemblables) de l'opinion concernant le dieu. Peu lui importe que d'autres données soient ainsi sacrifiées. Car la pensée sur le dieu n'est pas, ici, une fin, mais un moyen. Autrement dit, elle entre dans la spéculation du philosophe, d'abord et avant tout, comme un instrument méthodologique. » (p. 47). Par conséquent, l'affirmation selon laquelle « le Dieu d'Aristote ne serait ni créateur, ni non plus providence, ... n'aurait ni conscience du mal, ni d'intérêt pour le monde et les hommes et ne les connaîtrait même pas » (p. 42) doit être réévaluée à la lumière de la question suivante : peut-on parler d'une position arrêtée sur la nature du divin dans Lambda ? Bodéüs n'en est pas convaincu, et il attire notre attention sur ce qu'il considère être une erreur d'édition commise par Bonitz, Jaeger et Ross, suivant Thémistius, qui remplace le *de* des manuscrits par *dè* dans le passage crucial : « nous disons donc [*dè*] que le dieu est un vivant éternel parfait... » au lieu de « nous disons, d'ailleurs [*de*] que le dieu est... » : « L'impression semble être qu'Aristote dépose ainsi ... ses conclusions personnelles sur l'essence du dieu, alors qu'il se borne à invoquer ce que l'on dit ordinairement du dieu, c'est-à-dire une opinion commune, ce que Thomas d'Aquin appelait la *fama*. » (p. 44-45). Si nous sommes persuadée par l'argument que présente Bodéüs en faveur de *de* des manuscrits, nous sommes plus dubitative à l'égard de la suggestion selon laquelle *ekeinós* (1072 b 27) signifie *nous* et non pas *theos* dans la phrase suivante : « car l'acte de l'intelligence est vie et il est l'acte [*hè gar nou energeia zòè, ekeinós de hèn energeia*] » (p. 46, n. 43). Cela dit, l'argument global de Bodéüs concernant *Méta. Lambda* nous semble mériter une considération sérieuse, tout comme la piste théophrastienne qui semble fournir des indications en faveur d'un rapport *analogique* entre la substance première et le divin (p. 48-49).

²³⁸ *Phys.* II, 2, 194 a 28-33 ; trad. d'H. Carteron (éd. Les Belles Lettres, 1996), p. 64.

²³⁹ Dans son développement sur le courage, Aristote appelle la mort un « *peras* », un « point final » : « pour celui qui est mort, rien, selon l'opinion courante [*dokei*], ne peut plus lui arriver de bon ou de mauvais » (*EN* III, 6 [9], 1115 a 26-27, trad. de Tricot, p. 148).

²⁴⁰ En ce qui concerne l'auteur du vers cité par Aristote à cet endroit, il s'agit selon Philopon d'Euripide (*In Aristotelis Physicorum*, 236, 7) ; en revanche, H. Bonitz suggère qu'il pourrait s'agir d'un poète comique (*Index aristotelicus*, 607 b 26). Quelle que soit l'origine du vers, le point important concerne le fait que la mort ne puisse jamais être considérée comme la *fin naturelle* de l'homme. Comme l'explique O. Hamelin (commentaire de *Physique II* [Vrin, 1931], p. 74) : « Bien qu'Aristote distingue une mort naturelle, par opposition à la mort violente (*De respir.*, 17, 478 b 24), il dit aussi (*De cæl.*, II, 6, 288 b 15) que toute impuissance chez les animaux et par exemple la vieillesse et le décroissement sont contraires à la nature. Or, il est clair que la mort dite naturelle est amenée par la vieillesse et le décroissement. La mort, même lorsqu'on peut et doit la qualifier de naturelle, n'est donc pas le terme d'un mouvement continu. Elle est le terme d'un mouvement de décroissement, le mobile, après s'être arrêté dans l'*akmè* où l'accroissement l'a conduit, revenant en sens inverse sur le chemin parcouru. ». On voit par là à quel point la notion de *physis* chez Aristote n'est pas réductible à ce qui arrive spontanément aux êtres ; si « la nature est fin », c'est qu'elle est la fin suprêmement *bonne* (*to beltiston*).

« connaît en vue de quelle fin il faut faire chaque chose [*tinou heneken esti prakteon hekaston*]. Et cette fin est le bien de chaque être, et, d'une manière générale, c'est le souverain Bien [*to ariston*] dans l'ensemble de la nature ²⁴¹. ». La connaissance de la cause est donc en réalité la connaissance du bien. Or, il paraît clair, d'après la façon dont Aristote distingue sa propre théorie de la causalité des théories concurrentes, qu'il considère lui-même que l'identification du *hou heneka* à la cause première et au bien constitue l'élément le plus distinctif de sa théorie ²⁴². Il découle de cette identification non seulement que la connaissance des causes – la *sophia* – est bonne et donc désirable en soi, mais aussi qu'il est d'une importance capitale de connaître le bien des êtres si l'on veut revendiquer une véritable connaissance des êtres : de leurs actions (*praxeis*), de leurs changements (*metabolai*) et de leurs mouvements (*kinèseis*). A l'encontre de l'élévation du bien au sein même de la science suprême, Hobbes s'efforça d'élaborer une nouvelle science des effets destinée à succéder à la science des causes. En rompant le lien essentiel entre les mouvements, les changements et les actions des êtres et leur bien, la science hobbesienne affirme que la recherche des causes ultimes n'est ni intrinsèquement bonne, ni bonne pour l'homme. Voilà le sens premier de la science politique mécaniste déployée dans le *Léviathan*.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les premiers modernes, Machiavel avant tous les autres, s'efforcent d'ôter de la réflexion politique la notion problématique du bien – le bien politique étant la justice – au nom de la « *verità effettuale* » du politique ; eh bien, de même, les avocats de la science moderne s'appliquèrent à discréditer le principe téléologique aristotélicien. Sous l'influence scolastique, la science aristotélicienne était devenue un soutien aux efforts de l'Eglise pour faire conformer les découvertes de la science à ses doctrines (Hobbes parle d'une « *servante de la religion romaine* ²⁴³ »). Les philosophies de la science élaborées par Francis Bacon et René Descartes s'efforcèrent de libérer l'enquête scientifique et l'esprit humain du fardeau religieux. Dans la mesure où la philosophie politique hobbesienne reflète la perspective de cette nouvelle science et met ainsi en évidence le lien entre la critique de la science politique d'Aristote et celle de sa science tout court, elle nous est d'un intérêt particulier. Nous nous tournons à présent vers la critique de la téléologie par la philosophie moderne de la science.

Selon les philosophes empiristes et rationalistes du XVII^e siècle, l'orientation téléologique de la science entraîne une corruption de la science. Affirmant le caractère

²⁴¹ *Méta*. A, 2, 982 b 4-7 ; trad. de Tricot, p. 8. Voir aussi plus loin : « En tant, en effet, qu'elle [la *sophia*] est la science souveraine [*archikôtatè*] et dominatrice [*hègemonikôtatè*], à laquelle il est juste que les autres sciences obéissent sans réplique, comme des servantes, la science de la fin et du Bien possède assurément ce caractère (car les autres choses existent en vue du Bien). » (B, 2, 996 b 10-13, trad. de Tricot, p. 75).

²⁴² Voir *Méta*. A, 7, 988 b 6-19.

²⁴³ *Lév.*, ch. XLVI, p. 682.

positif de toute véritable science de la nature, Bacon nie l'existence de causes finales dans la nature :

« L'entendement humain se gonfle et ne sait pas s'arrêter ni trouver le repos ; il aspire à aller plus avant ; mais en vain. Ainsi, ne peut-on concevoir que le monde ait un terme ou une borne : toujours, comme par nécessité, s'offre l'idée qu'il y a quelque chose au-delà. ... Mais cette impuissance de l'esprit se fait sentir avec plus de dommage encore dans l'invention [*inventio*] des causes. Car, bien que les principes les plus universels dans la nature doivent être admis positivement tels qu'on les découvre, étant en vérité sans causes auxquelles les référer, cependant l'entendement humain, ne sachant trouver le repos, demande encore quelque chose de plus connu. Mais alors, pour vouloir aller au plus loin, il retombe au plus proche, c'est-à-dire aux causes finales, qui manifestement tiennent plus à la nature de l'homme qu'à la nature de l'univers, et qui sont à la source d'une corruption singulière de la philosophie. Or c'est le propre d'un esprit malhabile et peu philosophique, d'un côté de demander des causes pour ce qu'il y a de plus universel, de l'autre côté de ne pas rechercher de causes dans ce qui est subordonné et subalterne. ²⁴⁴ »

Pour Bacon donc, il n'y a pas de continuité entre l'homme et le *cosmos* ; la structure de la nature est essentiellement différente de celle de l'être humain. Seul l'homme peut se donner des finalités. Dans le dispositif baconien, la nature tout entière devient l'objet de l'esprit scientifique, esprit qui s'élève désormais radicalement au-dessus de la nature. Les affirmations de Bacon selon lesquelles « on ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant ²⁴⁵ » et l'homme est « ministre et interprète de la nature ²⁴⁶ », n'invalident pas notre thèse. Car ce qui permet à Bacon d'établir le « règne de l'homme », c'est qu'il nie *a priori* l'existence des causes finales dans la nature. Or, si la nature n'a pas de *telos*, il est d'autant plus facile pour l'homme de lui en donner un ; c'est ainsi qu'il devient maître de la nature ²⁴⁷. La domination de la nature par l'homme se parachève à

²⁴⁴ *Novum organum*, livre I, Aphorisme 48, trad. de Malherbe et Pousseur, p. 114-115. (« *Gliscit intellectus humanus, neque consistere aut acquiescere potis est, sed ulterius petit; at frustra. Itaque incogitabile est ut sit aliquid extremum aut extimum mundi, sed semper quasi necessario occurrit ut sit aliquid ulterius. ... At majore cum pernicie intervenit haec impotentia mentis in inventione causarum: nam cum maxime universalia in natura positiva esse debeant, quemadmodum inveniuntur, neque sunt revera causabilia; tamen intellectus humanus, nescius acquiescere, adhuc appetit notiora. Tum vero, ad ulteriora tendens, ad proximiora recidit, videlicet ad causas finales, quae sunt plane ex natura hominis, potius quam universi: atque ex hoc fonte philosophiam miris modis corruperunt. Est autem aeque imperiti et leviter philosophantis, in maxime universalibus causam requirere, ac in subordinatis et subalternis causam non desiderare.* » [Oxford : Clarendon Press, 1878, éd. Thomas Fowler].)

²⁴⁵ *Novum organum*, livre I, Aphorisme 3, trad. de Malherbe et Pousseur, p. 101.

²⁴⁶ *Novum organum*, livre I, Aphorisme 1, trad. de Malherbe et Pousseur, p. 101.

²⁴⁷ La transformation du rapport de l'homme à la nature est signalée par l'ambiguïté de l'emploi du mot « *inventio* » dans les écrits de Bacon. Dans la formule « *inventio* des causes » en particulier, Bacon semble vouloir jouer sur l'ambiguïté entre *inventio* au sens d'« invention » et au sens de « découverte ». En effet, dans le *Novum organum* le mot signifie plus souvent « invention » au sens de l'art ou de la technique – ce « mouvement subtil et réglé de la main ou des instruments » – que la « découverte » (*Novum organum*, Aphorisme 85 du livre I, trad. de Malherbe et Pousseur, p. 145). Bacon entend démontrer que ce n'est pas la « découverte » de la nature, à partir des observations et des axiomes de celle-ci (« *ex observationibus et axiomatibus naturae* »), qui conduit à des « œuvres utiles », mais plutôt l'élaboration des techniques

l'époque chrétienne lorsque l'autorité spirituelle qui tente d'imposer au *cosmos* une finalité *a priori* est écartée. Ainsi, Bacon prône l'établissement d'une séparation stricte entre le domaine théologique et le domaine philosophique ou scientifique. En outre, il considère que toute philosophie qui affirme l'existence de causes finales ou premières est « théologique » au même titre qu'une philosophie qui se fonde sur la Bible :

« Mais la corruption de la philosophie par la superstition et le mélange de théologie étend bien autrement ses maux et gagne profondément les philosophies, soit dans leur totalité, soit dans leurs parties. ... Il y a en effet en l'homme une certaine ambition de l'entendement qui n'est pas moindre que l'ambition de la volonté, surtout chez les esprits profonds et élevés. La philosophie grecque nous fournit un exemple éclatant de ce genre, en particulier chez Pythagore, où elle est associée (il est vrai) à une superstition plus grossière et pesante ; mais aussi chez Platon et son école, de façon plus dangereuse et plus subtile ²⁴⁸. Ce même mal se retrouve dans certaines parties des autres philosophies avec l'introduction des formes abstraites, des causes finales et des causes premières ; avec l'omission très fréquente des causes moyennes ; et ainsi de suite. Or il faut apporter à ceci la plus grande attention. La pire chose est en effet l'apothéose de l'erreur ; et c'est une vraie peste pour l'entendement que la vénération accordée aux choses vaines. ... Et il faut d'autant plus combattre et réprimer une telle vanité que ce mélange malsain des choses divines et des choses humaines suscite non seulement une philosophie imaginée, mais encore une religion hérétique. C'est pourquoi, il n'est rien de plus salutaire que de garder mesure et de réserver à la foi ce qui est à la foi. ²⁴⁹ »

On pourrait dire que la séparation des églises et de l'Etat fut anticipée par la séparation de la religion et de la philosophie, du divin et de l'humain. En affirmant l'indépendance de la philosophie, Bacon défend le droit de la science de déterminer ses propres limites sans l'ingérence de la religion. Il est inutile de rappeler qu'il écrit à une époque où l'Eglise requiert que les théories scientifiques (et le plus notoirement au dix-septième siècle, les découvertes astronomiques) soient soumises au jugement des

scientifiques – les « inventions » qui *précèdent* « la philosophie et les arts de l'entendement » – qui entraîne de véritables progrès pour la vie humaine (*ibid.*, p. 146). Sur le thème du progrès dans l'œuvre baconienne, voir Robert K. Faulkner, *Francis Bacon and the Project of Progress* (Lanham, Md. : Rowman & Littlefield Publishers, 1993).

²⁴⁸ Il y a une affinité claire entre la pensée de Hobbes et celle de Bacon en ce qui concerne l'accent mis sur la vanité des philosophes, anciens en particulier.

²⁴⁹ *Novum organum*, livre I, Aphorisme 65, trad. de Malherbe et Pousseur, p. 125. (« *At corruptio philosophiae ex superstitione, et theologia admista, latius omnino patet, et plurimum mali infert, aut in philosophias integras, aut in earum partes. ... Inest enim homini quaedam intellectus ambitio, non minor quam voluntatis; praesertim in ingeniis altis et elevatis. Hujus autem generis exemplum inter Graecos illucescit, praecipue in Pythagora, sed cum superstitione magis crassa et onerosa conjunctum; at periculosius et subtilius in Platone atque ejus schola. Invenitur etiam hoc genus mali in partibus philosophiarum reliquarum, introducendo formas abstractas, et causas finales, et causas primas; omittendo saepissime medias, et hujusmodi. Huic autem rei summa adhibenda est cautio. Pessima enim res est errorum apotheosis, et pro peste intellectus habenda est, si vanis accedat veneratio. ... Tantoque magis haec vanitas inhibenda venit, et coercenda, quia ex divinorum et humanorum malesana admistione non solum educitur philosophia phantastica, sed etiam religio haeretica.* » [éd. cit.].)

autorités religieuses. La religion dictait la finalité de la science : le bien spirituel circonscrivait la recherche dans le domaine scientifique et discriminait les conclusions valides de celle-ci. Pour gagner son indépendance à l'égard de la religion, la science eut besoin de s'octroyer une nouvelle finalité capable de rivaliser avec la finalité divine : ce sera celle de l'utilité ou l'amélioration de la condition humaine, avec pour corollaire, la maîtrise de la nature ²⁵⁰. La démarche de Bacon consiste précisément à rendre à la science son caractère fondamentalement *instrumental* : « Or le but véritable et légitime des sciences n'est autre que de doter la vie humaine d'inventions et de ressources nouvelles [*novis inventis et copiis*]. ²⁵¹ ». La vocation propre de la science, l'utilité, est détournée par la science « rationnelle », c'est-à-dire philosophique et surtout téléologique : « pour dire vrai, quand commencèrent ces sciences rationnelles et dogmatiques, l'invention des œuvres utiles cessa. ²⁵² ». Dans la critique baconienne de la science téléologique, le lien entre le refus de la téléologie et l'avènement de l'utilité comme l'étendard de la science moderne ou de la nouvelle philosophie est clairement établi.

Pour Aristote, la science (*epistèmè*) est fondamentalement, c'est-à-dire au sens le plus haut, une connaissance à laquelle le philosophe ²⁵³ accède à partir d'un mouvement intellectuel qui consiste à s'émerveiller devant les phénomènes du *cosmos* : « Ce fut, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les hommes [*anthrôpoi*] à philosopher. Au début, ce furent les choses insolites [*atopôn* ²⁵⁴] les plus apparentes qui les frappèrent, puis, s'avancant ainsi peu à peu, ils cherchèrent à résoudre des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la Lune, du Soleil et des Etoiles, enfin la

²⁵⁰ Cf. L. Strauss : « *What is peculiar to modern thought is ... the demand for the "conquest" of nature: nature is understood and treated as an enemy who must be subjugated. Accordingly, science ceases to be proud contemplation and becomes the humble and charitable handmaid devoted to the relief of man's estate. Science is for the sake of power, i.e. for putting at our disposal the means for achieving our natural ends. Those ends can no longer include knowledge for its own sake; they are reduced to comfortable self-preservation.* » (*The City and Man*, p. 42).

²⁵¹ *Novum organum*, livre I, Aphorisme 81, trad. de Malherbe et Pousseur, p. 141.

²⁵² *Novum organum*, livre I, Aphorisme 85, trad. de Malherbe et Pousseur, p. 146. Cf. la critique que Descartes dirige contre la « philosophie spéculative » ancienne du point de vue de l'utilité humaine dans la Sixième partie du *Discours de la méthode* : « Car elles [quelques notions générales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ... » (p. 98-99).

²⁵³ Le terme « scientifique » est substituable au terme « philosophe » dans notre contexte. Nous suivons ainsi S. Salkever (*Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*).

²⁵⁴ Nous suivons Laurentianus 87.12 et les éditions de W. Jaeger (Oxford Classical Texts, Oxford UP, 1957) et W. D. Ross (Oxford : Clarendon Press, 1924) en lisant « *atopôn* » au lieu d'« *aporôn* ».

genèse du Tout.²⁵⁵ ». Au fond, il cherche à échapper à l'ignorance (*pheugein tèn agnoian*)²⁵⁶ : sa science n'est pas poïétique²⁵⁷ ; en d'autres termes, l'utilité n'est pas la finalité de la science (*ou chrèseôs tinos heneken*)²⁵⁸. Ayant recours à un argument historique, Aristote affirme que l'émerveillement philosophique a surgi seulement lorsque, les choses nécessaires à la vie ayant été pourvues, le loisir succéda à la nécessité²⁵⁹.

L'émerveillement est incompatible avec un état de besoin vital ; c'est en ce sens-là que la philosophie naît du repos et du loisir : le philosophe doit être libre des contraintes de la nécessité pour se consacrer à ce qu'Aristote appelle la seule science « libre » (*eleutheran*)²⁶⁰. L'*epistèmè* en tant que science des premiers principes et des causes²⁶¹ est la seule science qui constitue sa propre finalité : « de même que nous appelons homme libre celui qui est à lui-même sa fin et n'est pas la fin d'autrui, ainsi cette science est aussi la seule de toutes les sciences qui soit libre, car seule elle est sa propre fin [*monè gar autè heautès heneken estin*]²⁶² ». Aristote ajoute que le philosophe doit se libérer de ce que les modernes appelleraient le « préjugé » ou la « superstition » et qu'Aristote appelle, citant un proverbe, le « mensonge » (*pseudomai*), qui consiste à croire que Dieu est jaloux des hommes dont l'*epistèmè* dépasse la proportion humaine ; selon Aristote, ce que disent les poètes concernant la jalousie de Dieu²⁶³ est impossible²⁶⁴. Dans le même temps, il considère la science des causes comme « la plus divine [*theiotatè*] » et « la plus précieuse [*timiôtatè*] »²⁶⁵. Cette série d'arguments, nous semble-t-il, témoigne de l'intention d'Aristote d'articuler à nouveaux frais le rapport entre l'humain et le divin, et par conséquent, de penser et l'humain et le divin autrement que les poètes mais aussi que ses

²⁵⁵ *Méta.* A, 2, 982 b 12-17. Nous avons modifié quelque peu la traduction de Tricot (*Méta.*, T. I, p. 8-9) afin de la rendre plus littérale. Par ailleurs, Tricot traduit « *aporôn* » et non pas « *atopôn* » (« difficultés »).

²⁵⁶ *Méta.* A, 2, 982 b 20.

²⁵⁷ *Méta.* A, 2, 982 b 11.

²⁵⁸ *Méta.* A, 2, 982 b 21.

²⁵⁹ *Méta.* A, 2, 982 b 22-24.

²⁶⁰ *Méta.* A, 2, 982 b 27.

²⁶¹ *Méta.* A, 2, 982 b 9-10.

²⁶² *Méta.* A, 2, 982 b 25-28 ; traduction de Tricot, p. 9. Pour le grec, nous rendons le texte de Laurentianus 87.12 (*autè* au lieu de *haute* ; *heautès* au lieu de *hautès*).

²⁶³ A propos de la jalousie divine, cf. Hérodote, *Histoires* I, 30-32 ; III, 40 ; VII, 10 et 46. Dans le premier passage, Solon, répondant à l'interrogation de Crésus (qui demande à Solon qui, selon lui, est l'homme le plus heureux), évoque la jalousie divine sous la forme de la fortune qui peut tourner contre ceux qui se croient heureux ; ainsi faut-il réserver son jugement sur le bonheur de la personne jusqu'à la fin de sa vie. Dans les deux autres passages, Amasis et Artaban articulent la perspective égyptienne et persane, respectivement, sur la jalousie divine : Amasis conseille à Polycrate, tyran de Samos, d'abandonner ce qui lui est le plus cher s'il veut éviter de provoquer la colère de Dieu par son succès ; Artaban avertit Xerxès du danger de son plan d'attaquer la Grèce dans la mesure où la jalousie divine prend comme cible tout ce qui se démarque par sa grandeur et peut ainsi faire perdre une grande armée face à un ennemi inférieur. On remarquera la similitude entre ces deux formulations de la jalousie divine, qui sont marquées par l'imputation de l'intentionnalité au divin, à la différence de la présentation de Solon dans laquelle la fortune ou la contingence joue un rôle plus important que la vengeance divine dans l'explication de la ruine des grands.

²⁶⁴ Commentant le passage qui nous occupe, L. Strauss estime qu'Aristote « n'a pas pris au sérieux » l'affirmation des poètes selon laquelle le divin est jaloux envers les hommes (*The City and Man*, p. 42).

²⁶⁵ *Méta.* A, 2, 982 b 32 – 983 a 5 ; trad. de Tricot, p. 10. Cf. *EN* X, 7, 1177 b 31-34.

prédécesseurs philosophiques. Lorsque le Stagirite dit que « Dieu paraît bien être une cause de toutes choses et un principe [*archè tis*], et une telle science, Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder ²⁶⁶ », en réalité, il incite son auditoire à adopter une conception innovatrice de la causalité divine ²⁶⁷.

Essayons d'abord de comprendre en quel sens Aristote dit qu'il semble que le dieu soit une cause et un principe. La remarque est éclairée par un passage du livre *Lambda* de la *Métaphysique*, un livre qui contient d'ailleurs une exposition quasi complète de la théorie causale d'Aristote. Il s'agit du passage suivant :

« Une tradition, venue de l'antiquité la plus reculée et transmise sous forme de mythe aux âges suivants, nous apprend que les astres sont des dieux et que le divin embrasse la nature entière. Tout le reste de cette tradition a été ajouté plus tard, dans une forme mythique, en vue de persuader la multitude [*hoi polloi*] et pour servir les lois et les intérêts communs [*pros tèn eis tous nomous kai to sympheron chrèsin*]. Ainsi on donne aux dieux la forme humaine, ou on les représente semblables à certains animaux, et l'on y ajoute toutes sortes de précisions de ce genre. Si l'on sépare du récit son fondement initial, et qu'on le considère seul, à savoir la croyance que les substances premières sont des dieux, alors il faudra considérer que c'est là une tradition divine [*theiôs an eirèsthai nomiseien*]. Tandis que, selon toute vraisemblance, les divers arts et la Philosophie ont été développés aussi loin que possible à plusieurs reprises et chaque fois perdus, ces opinions sont pour ainsi dire des reliques de la sagesse antique conservées jusqu'à notre temps. Telles sont les réserves sous lesquelles nous acceptons la tradition de nos pères et de nos plus anciens prédécesseurs. ²⁶⁸ »

Comme le montrent ces observations, la perspective d'Aristote sur la tradition est, d'une certaine façon, unificatrice : il considère toutes les croyances ancestrales concernant

²⁶⁶ *Méta.* A, 2, 983 a 8-10 ; trad. de Tricot, p. 10. H. Tredennick, pour l'édition Loeb (Harvard University Press, 1996 [1933]), traduit « *ho te gar theos dokei tôn aitiôn pasin einai* » par, « *for all believe that God is one of the causes* ». Il nous semble que cette traduction est aussi recevable que celle de Tricot et se trouve confortée par *Méta.* L, 8, 1074 a 38 – b 14 (voir *infra*).

²⁶⁷ Le *daimonion* de Socrate peut aussi être considéré comme une « innovation », mais d'une portée beaucoup plus restreinte, peut-être même principalement rhétorique. Sur le *daimonion* socratique, voir Platon, *Apologie de Socrate*, 31 d ; Xénophon, *Mémoires*, I, 1, 2-9 ; Xénophon, *Apologie de Socrate*, 12-13. Un des enjeux principaux de la défense de Socrate devant le jury athénien fut de montrer que son affirmation de l'existence du *daimonion* n'était pas en conflit avec les croyances reçues (cela est peut-être plus manifeste dans l'*Apologie* de Xénophon que dans celle de Platon). Dans son commentaire des *Mémoires* I, 4 (Xénophon raconte la conversation qu'a eue Socrate avec Aristodemos et pendant laquelle Socrate tenta de persuader celui-ci de l'existence des dieux), L. Strauss soulève des doutes quant à la concordance des croyances reçues et de la croyance socratique en observant notamment que « Xénophon ne dit pas un mot sur la question de savoir si Aristodemos fut satisfait [par l'argument de Socrate en faveur de l'existence des dieux] ni s'il se mit ensuite à faire des sacrifices et à user de la divination. Cela est d'autant plus remarquable que la conversation était destinée à montrer que Socrate pouvait non seulement exhorter à la piété mais mener à la piété et dans la piété. ... Socrate n'avait pas prouvé que les dieux sont justes ou concernés par la justice des hommes. ... En d'autres termes, les dieux dont l'existence a en quelque sorte été établie par Socrate ne sont pas nécessairement les dieux auxquels la cité rend un culte. » (*Le Socrate de Xénophon*, dans le volume intitulé *Le discours socratique de Xénophon* suivi de *Le Socrate de Xénophon*, Éditions de l'éclat, 1992, p. 105 ; 104).

²⁶⁸ *Méta.* L, 8, 1074 a 38 – b 14 ; trad. de Tricot (T. II) légèrement modifiée, p. 184-185.

les dieux et les origines sous le même angle, celui d'une réflexion sur les « substances premières [*prôtai ousiai*] ». Partant, il propose une nouvelle conception du « divin » en suggérant qu'il faut retenir de la tradition ancienne l'identification entre les substances premières et les dieux. Distinguant entre la croyance la plus ancienne concernant les astres et « le reste » de la tradition mythologique, notamment celle selon laquelle les dieux seraient de forme humaine, Aristote considère que les mythes ajoutés ultérieurement ont servi à des fins politiques et en particulier à convaincre la multitude ²⁶⁹. Par conséquent, il faut que ceux qui réfléchissent de façon approfondie aux causes premières « de l'univers (*ouranos*) et de la nature ²⁷⁰ » « séparent » les mythes de leur fondement valide, fondement qui consiste à supposer que les substances premières sont divines. Car « il n'est pas douteux que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée » qui est, selon Aristote, l'objet de la philosophie première ²⁷¹. D'après ces énoncés, il paraît justifié de postuler que le sens de la remarque, selon laquelle Dieu serait une des causes (*aitiai*) et un principe (*archè*) et que c'est lui seul ou principalement qui possède l'*epistèmè* des causes et des principes, est le suivant : les hommes ont toujours associé la divinité et les origines ²⁷² ; cela indique que l'origine (*archè*) est la chose la plus haute. Conformément à cette perspective, on peut considérer la substance première comme « divine ». Or, la perspective scientifique exige, on l'a vu antérieurement (*Méta. A*, 2, 982 b 4-7), que l'on considère l'*epistèmè* dont l'objet est la chose la plus haute et la plus estimable comme étant la science la plus haute et la plus estimable. Car la science qui se rapproche le plus de la *sophia* est celle qui permet de connaître les principes les plus

²⁶⁹ On peut poser la question de savoir si cet énoncé contient une mise en question de la véracité des croyances religieuses officielles qui serait comparable en quelque sorte à celle formulée par Machiavel dans sa présentation politique des prophètes bibliques. R. Bodéüs contesterait une telle interprétation : « ... l'intérêt de la philosophie première pour la croyance ou la pensée relative au dieu ne s'explique pas par la volonté d'apporter à celle-ci les lumières de la raison, mais par celle de lui emprunter les moyens pertinents de représenter, par comparaison, son objet propre. » (*Aristote et la théologie des vivants immortels*, p. 49). Bodéüs insiste en effet sur la séparation entre la démarche philosophique qui est celle d'Aristote et le déploiement d'une quelconque thèse proprement théologique. Commentant *Méta. L*, 8, 1074 a 33 – b 14, Bodéüs écrit : « En rapportant la pensée des anciens ... Aristote ne prétend nullement en faire sa propre pensée sur le plan théologique. ... C'est qu'au fond, l'enjeu [des] discussions de Lambda touchant la substance séparée n'est pas, pour lui, théologique. Cet enjeu n'est même pas fondamentalement l'existence ou non de la réalité substantielle séparée qui fait l'objet de la philosophie première. C'est essentiellement la question du statut de cette substance, question sur laquelle Aristote entre en lice avec Platon et certains platoniciens, afin de défendre une conception de la substance première, non paradigmatique et abstraite, mais réelle et vivante, posée comme un désirable pour la substance mobile qu'elle meut. » (p. 51). Par ailleurs, la théologie ne signifierait pas pour Aristote (pas plus que pour Platon) une « science » ; elle est plutôt l'affaire des poètes : « Les mots *theologos*, *theologeîn* et *theologia* semblent faire leur apparition dans la langue des philosophes, non pour désigner une science quelconque, mais pour qualifier, au contraire, un discours sur les dieux caractéristique en ceci qu'il n'a rien d'une science. » (p. 117). Cf. Platon, *République* II, 365 d 9 – 365 e 2 : Adimante suggère que « s'ils [les dieux] existent, et qu'ils s'en soucient [des affaires humaines], nous ne les connaissons, ou n'avons entendu parler d'eux, par aucune autre source que par les lois, et par les poètes qui ont composé leurs généalogies... » (trad. de Pachet, p. 109).

²⁷⁰ *Méta. L*, 7, 1072 b 14.

²⁷¹ *Méta. E*, 1, 1026 a 15-21 ; trad. de Tricot, p. 227.

²⁷² Voir aussi *Méta. A*, 3, 983 b 30-32 sur la croyance en Océan et Téthys comme « auteurs de la génération ».

généraux ou universels (*hè katholou epistèmè*) pour pouvoir expliquer la multitude des choses particulières (*ta hupokeimena*) sans devoir les connaître individuellement ²⁷³. La connaissance du particulier, à laquelle on accède à travers la perception des sens (*aisthanesthai*), est moins exacte (*akribès*) que la connaissance de l'universel dans la mesure où elle requiert une multiplicité de principes spécifiques qui ne peuvent pas être généralisés, qui ne peuvent pas nous instruire sur d'autres phénomènes ²⁷⁴.

Pour Aristote donc, ce ne sont pas les dieux mythologiques qui renferment les premiers principes du monde, mais il continue à appeler ce qui est le plus haut le « divin » ou « Dieu » ; la *Métaphysique* contient des affirmations de la divinité de la science des causes ; la philosophie première est appelée « théologie ²⁷⁵ » ; l'activité du *nous* constitue la définition même de Dieu. De même, les *Ethiques* à Nicomaque et à Eudème s'achèvent sur l'affirmation selon laquelle la contemplation est l'activité humaine la plus divine et par conséquent la plus désirable ²⁷⁶. Les Chrétiens médiévaux soucieux de fournir à la foi chrétienne un fondement rationnel ont trouvé dans ces éléments et dans la notion d'un

²⁷³ *Méta.* A, 2, 982 a 21-23.

²⁷⁴ Voir *Méta.* A, 2, 982 a 8-19 : « Nous concevons d'abord le philosophe comme possédant la totalité du savoir, dans la mesure du possible, mais sans avoir la science de chaque objet en particulier. Ensuite, celui qui arrive à connaître les choses ardues et présentant de grandes difficultés pour la connaissance humaine, celui-là aussi est un philosophe, (car la connaissance sensible est commune à tous ; aussi est-elle facile et n'a-t-elle rien de philosophique). En outre, celui qui connaît les causes avec plus d'exactitude et qui est plus capable de les enseigner est, dans toute espèce de science, plus philosophe [*sophôteron*] ; et, parmi les sciences, celle que l'on choisit pour elle-même, et à seule fin de savoir, est plus philosophique [*mallon einai sophia*] que celle qui est choisie en vue des résultats ; une science plus élevée [*archikôtera*] est aussi plus philosophique [*mallon sophia*] qu'une science subordonnée [*hupèretousa*] : il ne faut pas, en effet, que le philosophe reçoive des lois, il faut qu'il en donne [*epitattein*] ; il ne faut pas qu'il obéisse à autrui [*heterôi peithesthai*], c'est à celui qui est moins philosophique [*hèton sophos*] de lui obéir. » (trad. de Tricot, p. 6-7).

²⁷⁵ *Méta.* E, 1, 1026 a 19.

²⁷⁶ *L'Éthique à Eudème* évoque la « contemplation de la divinité » et identifie la finalité humaine à la « divinité » : « Car la divinité ne gouverne pas en donnant des ordres [*ou gar epitaktikôs archôn ho theos*] mais elle est la fin en vue de quoi la prudence donne des ordres [*hou heneka hê phronêsis epitattei*] ... puisque la divinité du moins n'a besoin de rien. Aussi ce mode de choix et d'acquisition des biens naturels – biens du corps, richesses, amis ou autres – qui favorisera au mieux la contemplation de la divinité, ce mode, dis-je, est le meilleur et cette norme [*horos*] est la plus belle, alors que celle qui par défaut ou par excès empêche de servir [*therapeuein*] et de contempler [*theôrein*] la divinité est mauvaise. » (VIII, 3 [H, XV dans l'édition de Bekker], 1249 b 13-21 ; trad. de Vianney Décarie [Paris : Vrin ; Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, troisième tirage, 1991] légèrement modifiée, p. 224-225). Il nous semble que si cette évocation du « *theos* » est comprise comme un énoncé « théologique », comportant la notion que l'excellence politique – la prudence – doit gouverner en vue du *theos* et que les hommes doivent le « servir », elle infléchirait de façon significative la pensée qui caractérise et *l'Éthique à Nicomaque* et la *Métaphysique*. Dans un cas, « Dieu » aurait la priorité en tant qu'objet privilégié de la *theôria*, tandis que dans les autres cas, la supériorité de la science ou de la contemplation est établie sur la base de la supériorité de l'objet de la science des causes (notamment dans la *Méta.*) et de la supériorité de la partie de l'âme humaine qu'est l'intellect (notamment dans l'*EN*). Or, nous ne pensons pas qu'une telle contradiction existe. Dans *l'Éthique à Eudème* comme dans *l'Éthique à Nicomaque*, le propos d'Aristote se situe au niveau psychologique – la partie supérieure, « divine » de l'âme doit gouverner la partie inférieure – , et non pas au niveau théologique. En effet, Aristote poursuit : « ... et voici la norme la meilleure pour l'âme, percevoir le moins possible la partie irrationnelle de l'âme, en tant que telle. » (1249 b 21-23, trad. de Décarie p. 225, légèrement modifiée). Nous lisons avec Sussemihl (Teubner, 1884) « *tou alogou merous tês psychês* » et non pas « *tou allou merous tês psychês* » avec Bekker (W. de Gruyter, 1960) et Fritsche (Ratisbon, 1851). Aristote vient d'affirmer que l'homme (*anthrôpos*) est constitué par nature de l'élément qui gouverne (*to archon*) et de l'élément qui est gouverné (*to archomenon*) (1249 b 9-10).

premier moteur, qui, pour Aristote, n'a pourtant pas de capacité « créatrice » au sens biblique, les bases d'une théologie qui entend établir l'existence d'un Dieu infini et créateur. Or, l'appropriation chrétienne de la science première aristotélicienne influença un bon nombre de critiques subséquentes de la téléologie. Nous sommes donc obligée en répondant aux détracteurs de la téléologie aristotélicienne de « séparer » la pensée aristotélicienne authentique de la pensée chrétienne qui l'a transformée.

Le détracteur que fut Hobbes était sans aucun doute conscient de la distinction à faire entre la conception aristotélicienne de la philosophie première et la philosophie « métaphysique » élaborée notamment par Thomas d'Aquin. A propos de la « vaine philosophie qui s'est propagée dans les Universités et de là dans l'Eglise, à partir, pour une part, d'Aristote et, pour une autre, d'un aveuglement de l'entendement », Hobbes explique très pertinemment que ce qui est appelé dans les écoles la « métaphysique » « fait partie de l'ouvrage philosophique d'Aristote qui porte ce titre, mais selon une acception différente ; en effet, dans l'œuvre d'Aristote, cette expression signifie simplement : *les livres rédigés, ou rangés, après sa philosophie naturelle*, alors que les écoles l'entendent au sens de *livres de philosophie surnaturelle* ²⁷⁷ ». On peut ajouter que le titre de « *Métaphysique* », regroupant les quatorze livres que l'on connaît sous ce nom, n'est pas aristotélicien. Mais l'intention de Hobbes n'est pas de disculper la pensée authentique du Stagirite en dénonçant simplement l'influence néfaste des principes théologico-métaphysiques propagés par les écoles. Il réserve une appréciation polémique et plutôt flamboyante à l'œuvre en question : « Et, de fait, ce qui s'y trouve écrit [dans la *Métaphysique*] est pour la plus grande partie si éloigné de toute possibilité d'être compris, si incompatible avec la raison naturelle, que quiconque pense que quoi que ce soit peut être compris par ce moyen doit nécessairement penser aussi que c'est une chose surnaturelle. ²⁷⁸ ». En d'autres termes, l'appropriation chrétienne n'a pas radicalement transformé le fond de la philosophie première d'Aristote ; les théologiens ont certes adapté celle-ci à la nouvelle religion, mais s'ils ont pu en faire un tel usage, c'est parce que les notions étaient déjà compatibles avec la religion. La « faute » reste imputable au Stagirite. Il y a pour Hobbes deux, ou peut-être trois, possibilités pour rendre compte du caractère erroné de la pensée d'Aristote : ou le philosophe n'avait pas d'idées claires ; ou il « savait être de la fausse philosophie » les notions qu'il élaborait, mais les enseignait « parce qu'elles s'accordaient avec la religion des Grecs et la confirmaient, et parce qu'il craignait le sort de Socrate ²⁷⁹ ». De fait, la possibilité qu'Aristote enseignait ce qu'il savait être de la « fausse philosophie » contient deux possibilités différentes : selon la première, Aristote s'accorderait, dans ses écrits, avec la religion « orthodoxe » ; selon la deuxième,

²⁷⁷ *Lév.*, ch. XLVI, p. 683 ; les italiques sont dans l'original.

²⁷⁸ *Lév.*, ch. XLVI, p. 683.

²⁷⁹ *Lév.*, ch. XLVI, p. 686.

Aristote s'accommoderait à la religion, craignant le sort de Socrate, tout en apportant, dans la mesure du possible, une certaine critique de celle-ci. Or, nous ne pouvons juger l'intention d'Aristote que par ses écrits et ses actes : nous savons qu'il est parti d'Athènes ayant été menacé d'un procès d'impiété ; et nous connaissons ce qu'il a écrit sur la « divinité », notamment dans les *Ethiques* et dans la *Métaphysique*, et sur les « dieux », notamment dans la *Politique*, livre VII. En considération de ce que nous savons, il nous semble évident que la philosophie aristotélicienne, comme la philosophie socratique en général, ne fait pas simplement écho à la religion. En revanche, il faudrait réserver notre jugement sur la possibilité d'un accommodement critique à la religion dans la *Politique* pour notre traitement spécifique des passages pertinents ²⁸⁰. Il est toutefois utile de rappeler ici qu'Aristote évite d'inclure la piété dans son catalogue des vertus éthiques, et qu'il considère que l'*aidôs* (la pudeur, *shame*) n'est pas une vertu ²⁸¹. Nous nous tournons à présent vers le contenu de la critique hobbesienne au-delà de l'accusation de conformisme religieux.

La cible principale de Hobbes est la science de l'être, ce que nous avons pris l'habitude d'appeler depuis le dix-septième siècle l'« ontologie ²⁸² ». La science de l'être a donné naissance notamment à la notion d'« essences séparées », notion qui se retrouve à l'origine des doctrines les plus fondamentales de la religion chrétienne : le caractère séparable de l'âme vis-à-vis du corps ; la transsubstantiation ; l'activité du Saint-Esprit ²⁸³. Hobbes est exaspéré par l'excessive « subtilité » de la théorisation de l'être : il suggère qu'une langue n'a même pas besoin de contenir le verbe « être » pour que ceux qui la parlent puissent raisonner aussi bien que les Grecs et les Latins ²⁸⁴. La science de l'être n'est donc point une science, mais les Grecs sont crédités d'avoir développé une véritable science, celle qui est *première* pour Hobbes : la géométrie. A propos de cette science, « mère de toute science de la nature », Hobbes écrit : « nombreux furent ceux qui étudièrent cette science, pour le plus grand profit du genre humain ²⁸⁵. Mais il n'est pas fait mention de leurs écoles, il n'existe aucune secte de géomètres, et ils n'étaient pas alors qualifiés du nom de philosophes. ». De ce point de vue, il oppose la géométrie grecque aux

²⁸⁰ Cf. notre discussion du régime *kat'euchèn* dans le chapitre 5.

²⁸¹ *EN* II, 7, 1108 a 31-32 (p. 111 dans l'éd. Tricot). Selon le mythe raconté par Protagoras dans le dialogue platonicien, Zeus a préservé les hommes en leur donnant l'art politique (« *hè politikè technè* ») aux hommes sous la forme de l'*aidôs* et de la *dikè* (*Protagoras* 322 b – c).

²⁸² Jean Montenot relève une première occurrence du terme *ontologia* en 1613, dans le *Lexicon philosophicum graecum* de Rudolph Goclenius (voir le lexique dans *Sur le savoir philosophique. Métaphysique* [Hachette Livre, 1997], p. 139).

²⁸³ *Lév.*, ch. XLVI, p. 685.

²⁸⁴ *Lév.*, ch. XLVI, p. 684-685.

²⁸⁵ Cf. la remarque suivante : « la lumière de l'esprit humain, ce sont des mots clairs, épurés, en premier lieu, et purgés de toute ambiguïté, par des définitions exactes. La *raison* en est la *marche*, l'accroissement de la *science* en est le *chemin*, et le bien de l'humanité, l'*aboutissement*. Au contraire, les métaphores, les mots ambigus ou qui ne veulent rien dire, sont comme des feux follets ; s'en servir pour raisonner, c'est errer parmi d'innombrables absurdités ; leur aboutissement, ce sont les conflits, les discordes [*sedition*], le mépris. » (*Lév.*, ch. V, p. 44 ; les italiques sont dans l'original).

philosophies naturelle et morale grecques, qui dépendent d'un « langage absurde, dénué de toute signification » et qui véhiculent les « passions » des philosophes ²⁸⁶. Remarquons d'abord qu'une telle opposition exagère les vertus de l'une et les vices des autres. Il suffit de songer à la fraternité pythagoricienne pour se convaincre de l'existence d'une secte de géomètres ²⁸⁷, et Pythagore fournit aussi une preuve anecdotique qu'un géomètre fut le premier à se nommer un « philosophe » ²⁸⁸. Bien entendu, les mathématiciens grecs considéraient leur discipline comme de la « philosophie » dans la mesure où « philosophie » signifiait « science naturelle » : on croyait que les nombres recelaient les secrets du monde naturel ²⁸⁹. Plus généralement, la philosophie se confondait avec la science naturelle jusqu'à ce que Socrate se tourne vers les choses humaines ²⁹⁰.

La distinction entre, d'un côté, la science grecque, et de l'autre, la philosophie grecque, que Hobbes s'efforce d'établir est censée signaler le danger que pose la philosophie pour la stabilité politique. Car les querelles religieuses se servent de la philosophie, et la philosophie s'y prête merveilleusement. Puisque la philosophie (la « métaphysique ») tend à renforcer le pouvoir des sectes aux dépens du pouvoir étatique (« les goûts étant aussi divers qu'ils le sont, il n'est rien sur quoi l'on s'entende universellement, et chacun fait, pour autant qu'il l'ose, tout ce qui paraît bon à ses propres yeux, ce qui mène à la subversion de la République ²⁹¹ »), Hobbes s'efforce de délégitimer l'Ecole, l'institution qui incarne l'autorité extra-étatique, en tant que source de connaissance morale. Dans leur recherche des causes immatérielles, l'Ecole et la secte philosophique sont incapables de rendre compte des phénomènes naturels : « la nature opère par mouvement, et les directions et degrés de ce mouvement ne peuvent être connus si l'on ne connaît les proportions et les propriétés des lignes et des figures. ²⁹² ». De même, quant aux phénomènes humains, la philosophie traditionnelle emploie une méthode erronée. Hobbes préconise que la philosophie morale conçoive les êtres humains en tant que sujets et objets du mouvement. En d'autres termes, la philosophie morale ne doit être autre chose que la connaissance des effets qui se rapportent à la vie humaine. Cette

²⁸⁶ *Lév.*, ch. XLVI, p. 681.

²⁸⁷ Voir Jean-François Mattéi, *Pythagore et les pythagoriciens* (PUF, Que-sais-je ?, 1993), ch. II, p. 20-33.

²⁸⁸ Voir Mattéi, *op. cit.*, Introduction, p. 3-4. Il est intéressant de noter que Bacon a fait une remarque comparable à celle de Hobbes à propos de l'absence d'écoles parmi les premiers philosophes naturels grecs, mais à l'exception précisément de Pythagore : « Mais les premiers philosophes de la Grèce, Empédocle, Anaxagore, Leucippe, Démocrite, Parménide, Héraclite, Xénophane, Philolaus et les autres (nous omettons Pythagore, comme livré à la superstition), n'ont pas, à ce que nous sachions, ouvert d'écoles ; mais ils s'appliquaient à la recherche de la vérité avec moins de bruit, avec plus de sévérité et de simplicité, c'est-à-dire avec moins d'affectation et d'ostentation [que ceux qui ouvraient des écoles]. » (*Novum organum*, livre I, Aphorisme 71, trad. d'A. Lorquet, p. 30).

²⁸⁹ Voir Mattéi, *op. cit.*, p. 85 : « Il est naturel que les pythagoriciens aient appliqué leur connaissance du nombre au *cósmos* tout entier tant il est vrai, comme le montrera Platon dans la *République* (VII, 530 d), que l'astronomie et l'harmonie sont des « sciences sœurs ». ». Voir aussi les ch. V et VI en entier, p. 76-117.

²⁹⁰ Voir Xénophon, *Mémoires*, I, 1, 11-16.

²⁹¹ *Lév.*, ch. XLVI, p. 681.

²⁹² *Lév.*, ch. XLVI, p. 681.

nouvelle conception de la philosophie correspond parfaitement à la définition de la science que formule Hobbes dans le chapitre V du *Léviathan* (« la science est la connaissance des consécutions, de la dépendance d'un fait à l'égard d'un autre ; c'est par elle qu'à partir de ce que nous pouvons produire présentement, nous savons comment produire quelque chose d'autre si nous le voulons, ou une chose semblable une autre fois : car en voyant comment une chose arrive, par quelles causes et de quelle manière, nous voyons, si des causes semblables viennent en notre pouvoir, comment leur faire produire des effets semblables. ») : « On entend par philosophie la connaissance, acquise par raisonnement, qui, de la manière dont est engendrée une chose, conclut à ses propriétés ; ou, des propriétés, à quelque mode de génération possible de cette chose, afin de pouvoir produire, autant que le permettent la matière en cause et les forces humaines, les effets que requiert la vie humaine. ²⁹³ ». Hobbes considère que sa philosophie est supérieure à la philosophie grecque dans la mesure où il prétend pouvoir unifier la philosophie morale et la science de la nature autour de la notion centrale des *effets*.

La philosophie doit pour cela devenir une science de la *nécessité* et se mettre au service de la vie humaine : elle doit être *utile*. La science moderne se donne, en effet, une finalité, c'est celle de l'utilité. Et la démarche même de la science moderne se comprend comme une démarche rationnelle, une démarche dont le but est de restaurer le pouvoir de la raison sur la vie humaine à travers une remise en question de l'autorité religieuse et philosophique traditionnelle. Il faut désormais articuler ces deux finalités l'une par rapport à l'autre. Or, tandis qu'Aristote formule une distinction nette entre l'utilité et la démarche rationnelle et émerveillée de la science ²⁹⁴, les modernes articulent l'utilité et la rationalité scientifique de la façon la plus intime. L'utilité va devenir le critère de la rationalité : la science est rationnelle en tant qu'elle se montre utile, et la condition de la science rationnelle et utile est la liberté par rapport à l'autorité traditionnelle. De même, la philosophie politique doit répondre au critère de l'utilité : elle doit élucider les principes utiles à la préservation du corps politique ; ce faisant, elle se montre une science rationnelle. Nous avons identifié dans notre premier chapitre l'origine de l'articulation moderne de l'utilité et de la rationalité chez Hobbes, à savoir, l'identification de la conservation de soi et de la rationalité. La conservation de soi est la condition nécessaire

²⁹³ *Lév.*, ch. XLVI, p. 678.

²⁹⁴ De manière générale, les modernes présentent la rationalité et l'émerveillement comme deux pôles opposés de l'expérience humaine. La science moderne s'efforce précisément de déconstruire toutes les merveilles du monde naturel et humain. Pour ce faire, la rationalité doit s'armer d'objectivité scientifique afin de dévoiler les mécanismes internes des processus naturels et ainsi montrer que les tous ne sont que des additions de parties. Aristote, en revanche, enracine le travail intellectuel le plus ardu, *i.e.* la philosophie première, dans l'émerveillement. La philosophie première se présente comme une archéologie plutôt que comme une déconstruction : il s'agit de remonter aux principes originels pour replacer les choses individuelles dans leur contexte englobant, de rendre raison du Tout tel qu'il se présente à l'homme. A la différence de la science moderne, la science des causes préserve intact le Tout parce qu'elle perçoit le Tout comme fondamentalement indestructible.

de la science politique des effets ; cette science récuse l'existence d'une finalité humaine qui serait un *bien*. Selon Hobbes, l'homme n'est mû par nature ni par l'émerveillement ni par l'attraction du bien. Certes, l'homme a des désirs qu'il appelle « bons » et qu'il perçoit comme tels, mais il n'éprouve pas le désir du bien en tant que tel : « ces mots de bon, de mauvais et de digne de dédain s'entendent toujours par rapport à la personne qui les emploie ; car il n'existe rien qui soit tel, simplement et absolument ; ni aucune règle commune du bon et du mauvais qui puisse être empruntée à la nature des objets eux-mêmes ²⁹⁵ ». En d'autres termes, l'homme perçoit l'agréable et le douloureux, sans connaître le bien et le mal.

Ainsi Hobbes refuse-t-il la distinction aristotélicienne entre le bien apparent, qui est l'objet du désir (*epithymia*), et le bien réel, qui est l'objet de la volonté raisonnable (*boulèsis* ²⁹⁶). Selon la formule d'Aristote, « l'objet du désir [*epithymèton*] est le bien apparent [*to phainomenon kalon*], et l'objet premier de la volonté raisonnable [*boulèton prôton*] est le Bien réel [*to on kalon*]. ²⁹⁷ ». Tandis que l'*archè*, c'est-à-dire le mouvement premier, est pour Aristote l'intellection (la *noèsis* ²⁹⁸), le mouvement à l'origine des appétits et des répulsions est selon Hobbes extérieur à l'homme et agit principalement sur les sens ; l'intellect ne peut détecter le bien qu'à travers l'anticipation d'un bien sensible ²⁹⁹. Mais le bien sensible n'est pas *un*, pas même ce qui renforce « le mouvement vital ³⁰⁰ », car il dépend de la « diversité des passions ³⁰¹ » qui produisent la diversité des appétits.

²⁹⁵ *Lév.*, ch. VI, p. 48.

²⁹⁶ Le terme « *boulèsis* » implique les notions de volonté, de souhait et d'intention. Un seul mot peut sembler insuffisant pour exprimer le sens intégral du terme ; par exemple, Paul-Antoine Miquel traduit *boulèsis* par « une intention de la fin » (*Comment penser le désordre ?* [Fayard, 2000], p. 34). Cependant, les traducteurs utilisent souvent un seul terme (qui est, le plus fréquemment, « souhait », « *wish* ») pour préserver le sens premier de *boulomai* et la simplicité du terme grec. Nous préférons « volonté » à « souhait » pour la raison que « volonté », dont la racine est *volo*, est étymologiquement plus proche de *boulomai*, dont la racine est *bol* (Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon* [Oxford University Press, 1889, 2003], p. 155), à condition que « volonté » soit comprise, non comme étant indépendante de toute forme de désir, mais comme exprimant le désir du bien réel. Selon la formule de H. Tredennick, l'*epithymia* (qu'il traduit par « *appetite* ») et la *boulèsis* (qu'il traduit par « *will* ») sont, respectivement, « *the irrational and rational aspects [of] desire in general* » (*Metaphysics Books X-XIV*, éd. Loeb, p. 146, n. a).

²⁹⁷ *Méta.* L, 7, 1072 a 27-28 ; trad. de Tricot, p. 172. En ce qui concerne la traduction de « *kalon* », il y a deux alternatives possibles à celle utilisée par Tricot (et Tredennick pour l'édition Loeb, entre autres) : ou « beau », ou « noble ». L'avantage de la première alternative est de bien correspondre aux notions d'*orexis* et d'*epithymia* qui sont présentes dans le contexte immédiat, ainsi que d'anticiper l'évocation de la cause ultime (*to hou heneka*) comme l'*erômenon* (1072 b 3). En revanche, la première alternative présente le désavantage qui est de moins bien correspondre aux notions de *noèsis* et de *boulèsis*, aussi présentes dans le contexte immédiat, et de ne pas pouvoir être utilisée quelques lignes plus loin, lorsqu'Aristote affirme que le moteur non mû, « en tant que nécessaire », est « *kalôs* » (1072 b 10-11). On pourrait ajouter que le superlatif utilisé dans ce contexte—pour caractériser ce qui est premier, la vie [*diagôgè*] du premier principe, et l'objet de la pensée [*noèsis*], respectivement—est « *aristos* » plutôt que « *kallistos* » (1072 a 35 ; 1072 b 15 ; 1072 b 19). La seconde alternative de traduction évite certains inconvénients de la première, mais ne peut pas non plus être employée systématiquement. Elle présente néanmoins l'avantage qui est de mieux conjuguer les sens multiples de *kalon* : le noble est à la fois bien et beau.

²⁹⁸ « *Archè gar hèn noèsis* » (*Méta.* L, 7, 1072 a 30).

²⁹⁹ *Lév.* ch. VI, p. 50-51.

³⁰⁰ *Lév.* ch. VI, p. 50.

³⁰¹ *Lév.* ch. XI, p. 96.

Hobbes nous interdit donc de parler du bien apparent et du bien réel, de même qu'il dénie l'existence du « *finis ultimus* » et du « *summum bonum* » au sens aristotélicien ³⁰². La paix civile qu'il vise ne constitue pas le bien pour l'homme en tant qu'homme dans la mesure où « le bien humain » n'existe point.

Or, si Aristote est loin de nier la diversité passionnelle chez l'homme, il affirme clairement le rapport intime entre le bien et la volonté (*boulèsis*) en tant que telle. Il se penche sur la question de la *boulèsis* dans le livre III de *l'Éthique à Nicomaque* et y livre un résumé des opinions divergentes, dont la position qui sera celle de Hobbes, c'est-à-dire la position relativiste concernant le bien. Ensuite il proposera un critère pour distinguer entre le bien véritable et le bien apparent :

« ... ceux pour qui le bien véritable [*tagathon*] est l'objet du souhait [*boulèton*], en arrivent logiquement à ne pas reconnaître pour objet de souhait ce que souhaite l'homme qui choisit une fin injuste [*mè orthôs*] ... En revanche, ceux pour qui c'est le bien apparent [*to phainomenon agathon*] qui est objet de souhait, sont amenés à dire qu'il n'y a pas d'objet de souhait par nature, mais que c'est seulement ce qui semble bon à chaque individu : or telle chose paraît bonne à l'un, et telle autre chose à l'autre, sans compter qu'elles peuvent même, le cas échéant, être en opposition. Si ces conséquences ne sont guère satisfaisantes, ne doit-on pas dire que, dans l'absolu [*haplôs*] et selon la vérité [*kat' alètheian*], c'est le bien réel [*tagathon*] qui est l'objet du souhait, mais que pour chacun de nous c'est ce qui lui apparaît comme tel [*to phainomenon*] ? Que, par conséquent, pour l'honnête homme [*spoudaios*], c'est ce qui est véritablement un bien [*to kat' alètheian*], tandis que pour le méchant [*phaulos*] c'est tout ce qu'on voudra [*to tuchon*] ? N'en serait-il pas comme dans le cas de notre corps : un organisme en bon état trouve salutaire ce qui est véritablement tel, alors que pour un organisme débilité ce sera autre chose qui sera salutaire... ? ³⁰³ »

Comme le montre ce passage, c'est le bien qui constitue pour Aristote l'articulation essentielle de la *boulèsis*. Le souhait ou la volonté d'une chose implique nécessairement le souhait d'un bien, car, à moins d'être vicieux, on ne peut désirer le mal en pleine connaissance de cause ³⁰⁴. De manière générale donc, on peut dire que chacun souhaite son bien apparent ou la chose qui lui paraît bonne. Mais il faut ajouter que la *boulèsis* véritable ne souhaite pas le mal, ou ce qui est bien seulement en apparence ; elle souhaite

³⁰² *Lév.* ch. XI, p. 95.

³⁰³ *EN* III, 4 [6], 1113 a 17-18 ; 20-28 ; trad. de Tricot, p. 138-139.

³⁰⁴ Selon Aristote, le vice (*mochthèria*) au sens propre est accompagné de choix (*proairesis*). De ce point de vue, le cas de l'intempérant (*akratès*) est particulièrement intéressant, car à la différence du vicieux, il agit contrairement à son choix (*EN* VII, 8 [9], 1151 a 5-7). L'*akratès* est celui qui ne résiste pas à ses appétits excessifs et pervers et qui agit mal en conséquence, tout en sachant qu'il agit mal. Toutefois, il le « sait » seulement d'une certaine façon : « ce n'est pas en la présence de ce qui est considéré comme la science au sens propre [*kyriôs*] que se produit la passion dont il s'agit [l'*akrasia*], pas plus que ce n'est la science au sens propre qui est tiraillée par la passion, mais c'est lorsque est présente la connaissance sensible [*aisthètikè*] » (*EN* VII, 3 [5], 1147 b 15-17 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 335-336). En outre, la différence entre le tempérant (*enkratès*) et l'homme modéré (*sôphrôn*) réside dans le fait que ce dernier n'est pas sujet aux mêmes appétits excessifs que l'*enkratès* (*EN* VII, 2, 1146 a 9-12).

le bien réel. Et nous savons que le bien réel existe parce qu'il y a des hommes de bien qui le souhaitent. Un homme de bien (*spoudaios*) se fixe comme objectif (*telos*) une chose bonne dans la mesure où sa faculté intentionnelle est bien réglée, pour ainsi dire. Elle est orientée vers le bien tout comme le corps en bonne santé est disposé aux choses bonnes pour le corps absolument. Car ce qui est convenable pour le malade est bon pour le corps seulement provisoirement, *i.e.* pour ce cas précis où il s'agit de rétablir le corps malade : un médicament qui fait du bien au malade fait du mal à un homme en bonne santé. Aristote emploie comme exemples les sensations du goût, de la température et du poids pour illustrer ce point capital. Nos facultés sensibles sont en effet modifiées lorsque la condition du corps est altérée, par exemple par la maladie, la fatigue, la consommation d'alcool ou de drogue, etc. Cette modification provisoire n'entraîne pas une remise en question de l'existence même des qualités telles que le sucré et l'amer ou le chaud et le froid ; par exemple, la teneur en sucre d'un vin ne change pas dans l'absolu lorsque la simple impression (*phantasia*) de celui qui le boit est modifiée³⁰⁵, ou encore, la température d'une pièce ne change pas en raison de la présence d'un malade fiévreux dont les sensations du chaud et du froid sont altérées. En contraste avec l'approche prônée par la science moderne, Aristote ne conclut pas qu'il faut se garder des perceptions sensibles subjectives parce que les *phantasiai* qu'elles produisent sont parfois erronées ; il ne prône pas une méthode « objective » pour déterminer la présence du « sucré » ou de l'« amer » indépendamment du sujet percevant. Bien au contraire, c'est celui dont les facultés sensibles sont entières qui fournit l'appréciation juste de la quantité ou la qualité en question ; il est la « mesure » qu'il faut consulter pour détecter les véritables variations.

Dans le domaine de la *praxis*, c'est l'homme de bien qui sert de mesure du bien. Comme le rappelle H.-G. Gadamer, l'éthique aristotélicienne n'est pas une science de la connaissance « objective » du bien : « Car le savoir moral, tel que le décrit Aristote, n'est pas, de toute évidence, un savoir d'objet : celui qui sait n'est pas confronté à un état de choses qu'il ne ferait que constater. Il est au contraire immédiatement impliqué par ce qu'il connaît. C'est quelque chose qu'il a à faire.³⁰⁶ ». Et de même que l'homme aux facultés sensibles intactes existe réellement et n'est point une espèce d'« idéal », l'homme de bien n'est pas un idéal inaccessible. Le bien « absolu » existe parce que les hommes de bien déterminent le bien *simpliciter* par leurs choix intentionnels : ce sont des hommes dont l'âme est à l'image du corps vigoureux et sain. Celui qui est entier et sain souhaite le bien en pleine connaissance de cause ; il n'y a rien d'hasardeux dans sa démarche. Mais le *phaulos* souhaite les choses comme « au hasard » : il se peut qu'il souhaite quelque chose

³⁰⁵ Voir *Méta.* G, 5, 1010 b 1 – 26.

³⁰⁶ *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (Seuil, Coll. L'ordre philosophique, 1996), édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, p. 336.

de réellement bien (et le bien comporte l'agréable), mais bien souvent, il confond ce qui est bien et ce qui est seulement agréable ³⁰⁷. Il lui manque le jugement de l'homme de bien :

« En effet, l'homme de bien [*ho spoudaios*] juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement. C'est que, à chacune des dispositions {de notre nature} il y a des choses bonnes [*kala*] et agréables qui lui sont appropriées ; et sans doute, ce qui distingue principalement l'homme de bien, c'est qu'il perçoit en toutes choses la vérité qu'elles renferment, étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure [*metron*] ³⁰⁸. »

Ainsi donc, le *spoudaios* donne à la *boulèsis* sa définition propre, celle que formule Aristote dans la *Métaphysique Lambda* : son objet est le bien réel. Avant même de distinguer le bien apparent du bien réel, Aristote souligne que l'objet du désir et celui de la volonté sont fondamentalement identiques : ils consistent en le bien ³⁰⁹. Dans son analyse de ce qu'il appelle les « mouvements volontaires » ou les « appétits » (*Lév.*, ch. VI), Hobbes s'efforce de montrer que le phénomène humain central est le désir et non pas le bien, le mouvement et non l'orientation. En écartant le bien des phénomènes humains, la science politique moderne, à la suite de Hobbes, réduit la cause aux seules causes efficientes et la finalité à la condition nécessaire de tout « mouvement » humain, à savoir, la conservation du corps et, par conséquent, du corps politique. Tandis que la téléologie aristotélicienne conçoit la cause et la fin comme unies par le biais du bien, le rejet de la téléologie entraîne la division de la cause et de la fin.

Essayons à présent de caractériser l'opération de la téléologie dans la science politique d'Aristote. Un élément important de la critique moderne consiste à indiquer l'impossibilité pour une science téléologique de fournir des prédictions ; nous devons donc examiner la validité de cette affirmation à la lumière de la « méthodologie » aristotélicienne. Nous évoquons par le terme « méthodologie » la discussion au début de

³⁰⁷ *EN III*, 4 [6], 1113 a 33 - 1113 b 2.

³⁰⁸ *EN III*, 4 [6], 1113 a 29 - 33 ; trad. de Tricot, p. 139. Nous avons ajouté les accolades. En ce qui concerne la traduction de « *spoudaios* », nous prenons acte du caractère problématique du terme « homme de bien », comme l'a indiqué P. Aubenque (*La prudence chez Aristote*, p. 45, n. 2). En effet, il ne faut pas obstruer l'accès à la distinction entre le *spoudaios*, à qui Aristote attribue le rôle de critère du bien, et l'homme qui fait de bonnes actions, sans savoir pourquoi. Sur ce point, voir M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs* : « le vrai vertueux ne peut se contenter d'être vertueux par imitation. Nous retrouvons ici la différence entre l'étudiant en éthique qui entre dans l'école aristotélicienne, et celui qu'une formation achevée a rendu complètement vertueux. Le premier produit naturellement, et avec plaisir, des actes courageux. Le second sait ce qui fait que les actes courageux sont courageux. Le premier reste au niveau du fait, alors que le second est à celui du « pourquoi ». » (p. 171). Or, si nous sommes d'accord avec Aubenque sur le fait que le terme *spoudaios* implique la notion d'activité sérieuse (en anglais, nous pencherions pour la traduction « *the serious man* »), nous trouvons sa proposition – de traduire *spoudaios* par « le valeureux » – ambiguë à deux titres : d'une part, on risque de confondre « valeureux » et « courageux » ; d'autre part, on risque de substituer à la notion de *bien* la notion de *valeur* en son sens relativiste (cela n'est pas l'intention d'Aubenque, voir p. 46).

³⁰⁹ *Méta.* L, 7, 1072 a 27 : « Le suprême Désirable est identique au suprême Intelligible [*toutôn {tou orektou kai tou noëtou} ta prôta ta auta*] » (trad. de Tricot, p. 172).

l'Ethique à Nicomaque, qui sert d'introduction non seulement à *l'Ethique* mais aussi à la *Politique* dans la mesure où la politique et l'éthique forment une seule enquête, celle sur les « choses humaines ³¹⁰ ». A cet endroit, Aristote caractérise sa *methodos* de « politique [*politikè tis*] ³¹¹ ». La science politique est la science suprême (*kyriôtatè*) et la science architectonique par excellence parce qu'elle englobe les autres sciences, telle la stratégie, l'économique ou la rhétorique, ayant comme fin celle qui touche la totalité de la vie humaine ³¹² : « Et puisque la science politique se sert des autres sciences pratiques, et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il faut s'abstenir, la fin [*telos*] de cette science englobera les fins des autres sciences ; d'où il résulte que la fin de la science politique sera le bien proprement humain [*tanthrôpinon agathon*]. ³¹³ ». Le bien humain que vise l'enquête politique est « plus grand [*meizon*] », « plus parfait [*teleioteron*] », « plus noble [*kallion*] » et « plus divin [*theioteron*] » que le bien « d'un seul » ³¹⁴. Encore faudrait-il hiérarchiser ces qualificatifs : le bien politique est *meizon*, *kallion* et *theioteron* parce qu'il est *teleioteron* ; il est convenable de parler d'un bien supérieur dans l'échelle des fins. En ce qui concerne la méthode téléologique aristotélicienne, la question que pose la science politique moderne est la suivante : quel genre d'explications peut-elle fournir pour analyser les phénomènes politiques ? La science téléologique n'est-elle pas réduite à formuler des principes *normatifs* sur la base d'une conception déterminée de la fonction (*ergon*) de l'homme ³¹⁵ ?

Il nous semble que la science éthico-politique est capable d'expliquer les phénomènes humains avec un degré de complétude supérieur à celui de la science politique empirique contemporaine, précisément parce qu'elle ne se fonde pas sur la distinction entre l'explication prédictive et « empirique », d'une part, et l'explication téléologique et « normative », d'autre part. Conformément à la vocation des sciences sociales positives de décrire le « comment » et de renoncer à demander « pourquoi » et à juger de la « valeur », la science politique empirique entend se borner à observer et à décrire l'identité (surtout l'identité socio-économique) et le comportement de l'acteur politique, sans prononcer de jugement, ni sur la cause finale du « comportement » en question, ni sur le bien que recherche l'acteur en question. Supposer qu'il y a un bien pour l'homme viole d'emblée le principe de la scientificité. Or, il nous semble que cette conception de la science politique tend à entraver l'élucidation des phénomènes politiques dans la mesure où elle ferme la possibilité que les phénomènes politiques et plus

³¹⁰ *EN X*, 9 [10], 1181 b 15.

³¹¹ *EN I*, 2, 1094 b 11.

³¹² Nous examinerons ces considérations plus longuement dans le chapitre 4.

³¹³ *EN I*, 2 [1], 1094 b 4-7 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 35.

³¹⁴ *EN I*, 2, 1094 b 7 – 10.

³¹⁵ Pour l'argument concernant la fonction de l'homme, voir *EN I*, 7 [6 dans Tricot] : l'*eudaimonia*, le « suprême bien [*to ariston*] », est identifiée à l'actualisation de la fonction propre à l'homme, à savoir, les actions vertueuses.

généralement humains soient composés à la fois du « comment » et du « pourquoi » et ne se prêtent pas à une division étanche entre *to hoti* et *to dioti*. De fait, la question du « pourquoi » n'est jamais totalement exclue de la science empirique et prédictive, même si elle est formulée dans les termes de la causalité efficiente et non de la causalité finale. Lorsque l'on étudie une révolution ou une élection, par exemple, l'on s'efforce d'éclairer les causes de la révolution ou du résultat de l'élection. Pour cela, la science politique empirique se bornera à considérer les facteurs « variables » des acteurs : leur âge, leur sexe, leur niveau d'éducation, leur emploi, leur revenu, leur situation familiale, leur religion, etc. ; l'analyse de ces facteurs permettra de tirer des conclusions notamment sur l'intérêt des acteurs, et donc d'expliquer leur comportement. Les facteurs *variables* sont considérés comme les seuls facteurs scientifiques parce qu'ils permettent de différencier les hommes à partir de critères « objectifs » ; ce sont des critères visibles et quantifiables qui permettent de rendre compte de la survenance d'un événement qui se distingue du cours habituel des choses.

En revanche, la science politique empirique s'interdit de considérer les facteurs « invariables », ces facteurs qui expliqueraient le cours habituel ou naturel ou bon des choses. Pour le dire de façon plus aristotélicienne (car pour Aristote toute chose humaine est variable), la science politique empirique tente d'expliquer les « anomalies » ou simplement les « variations » sans se poser la question de savoir comment bien mesurer la signification et la portée des anomalies ou des variations eu égard à la vie bonne que recherchent les hommes à travers la vie politique. Le résultat est une explication tronquée qui réduit les motivations humaines aux seuls aspects matériels et intéressés : l'on peut parler du corps et non de l'âme. Exception faite des motivations spirituelles basses qui sont facilement assimilables aux facteurs matériels empiriques. Le désir de gloire, par exemple, peut aisément être interprété comme une simple manifestation de la recherche de l'utilité : la gloire est utile pour les avantages qu'elle procure et est recherchée à ce titre. Les motivations spirituelles élevées, comme un attachement à la vie bonne, à la justice, à ce qui est noble, sont d'emblée considérées comme « hors jeu ». Or, les travaux en science politique qui prétendent s'abstenir des considérations « normatives » se trouvent pris dans une contradiction dès lors qu'ils élaborent un cadre interprétatif pour expliquer les comportements qu'ils étudient. Bien souvent, le cadre interprétatif consiste à poser des principes fondamentaux du comportement humain ; par exemple : les êtres humains sont rationnels ; la rationalité consiste à poursuivre le plaisir et à éviter la douleur ³¹⁶. D'un point de vue aristotélicien, définir un principe humain fondamental telle que la rationalité

³¹⁶ C'est le présupposé de la « théorie du choix rationnel », courant de pensée très influent en science politique, notamment en Amérique du Nord. Pour un exemple représentatif de cette approche, voir les travaux de Lupia et McCubbins sur le manque d'information politique chez le citoyen démocratique, *The Democratic Dilemma : Can Citizens Learn What They Need to Know ?* (Cambridge UP, 1998).

et élaborer une explication de la rationalité à partir du principe utilitariste comporte, de fait, des jugements sur la cause finale et la nature de l'homme. Les adhérents à la théorie du choix rationnel et, plus généralement, à la science politique empirique évitent scrupuleusement toute référence à la « nature » et à la « fin » de l'homme, préférant parler de la « condition humaine ³¹⁷ » ; cependant, il semble que, dans l'élaboration de cette théorie, le principe de rationalité sert effectivement de critère permettant de distinguer l'homme qui fonctionne selon ses capacités propres de celui pour qui ce n'est pas le cas. Or, fonctionner selon ses capacités propres constitue un bien, même si la science politique empirique refuse de parler du « bien » ³¹⁸.

Comme l'explique S. Salkever, la téléologie aristotélicienne présuppose la compatibilité entre deux types d'explication : d'un côté, les explications qui se rapportent aux causes finales et au bien ; de l'autre, celles qui se rapportent aux conditions nécessaires et antécédentes ou les explications « prédictives » ³¹⁹. Dans l'œuvre politique d'Aristote, les explications « prédictives » s'inscrivent dans une analyse de la question du bien politique, c'est-à-dire de la justice, et du *telos* de l'homme, c'est-à-dire de l'*eu zèn*. Même s'il est pertinent de poser la question du rapport entre les analyses plus « théoriques » et les analyses plus « pratiques » de la *Politique* ³²⁰, il n'est pas pour autant moins pertinent de rappeler que le livre V, qu'on considère souvent comme la partie la plus « empirique » de l'œuvre, montre une amplitude analytique bien plus vaste que celle que l'on peut observer dans les problématiques purement empiriques. Il y est question d'expliquer le phénomène de la sédition à la lumière des motivations qui se rapportent à la justice et à l'injustice, des biens politiques que sont la modération, le bien commun et, plus généralement, la stabilité, aussi bien que des motivations passionnelles telles que le désir de se venger, la haine ou encore la colère, des motivations matérielles, tel l'appât du gain, ainsi que des facteurs historiques contingents. Il nous semble que la méthode qui consiste à séparer l'analyse « normative » de l'analyse « empirique » ne permet pas de

³¹⁷ Voir, par exemple, Lupia et McCubbins (*op. cit.*), p. 22.

³¹⁸ A ce propos, il est intéressant de noter l'argument de R. Beiner qui porte sur le désavantage politique du discours « des droits » comparé au discours « du bien » : « The positing of a right does not offer a set of considerations that can be weighed up against an alternative set of considerations, as the appeal to goods can. Rather, the assertion of a right seeks to put a halt to such weighing of rival considerations. In this sense, the argument between rights is not a genuine argument ; it is an effort on both sides to arrest argument in a binding and definitive way. The production of a right is meant to be definitive, like a voucher that entitles one to claim final victory with no further need for argument—what Dworkin calls a trump held against the political community by the individual. For this reason, political contentions conducted in the language of rights naturally incline us toward fanaticism or extremism » (*What's the Matter with Liberalism*, p. 86). Selon Beiner, notre discours politique centré sur les « droits » masque le fait que des conceptions du bien sous-tendent les arguments formulés uniquement en termes de « droits » (*ibid.*, p. 84).

³¹⁹ S. Salkever, *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, p. 43. Salkever précise que la téléologie aristotélicienne présuppose que « *the good for each species is the central fact about its life.* » (p. 43).

³²⁰ Cf. notre chapitre 3 *infra*.

penser les phénomènes politiques en tant que phénomènes humains entiers, alors que l'analyse politique de type aristotélicien les préserve dans leur intégralité.

Salkever indique qu'il faut remonter jusqu'à David Hume pour trouver la source de la préférence moderne pour la cause efficiente ou prédictive. Pour notre part, nous remonterions jusqu'à Hobbes et sa critique de la science des causes premières ; dans l'un et l'autre cas, il s'agit de reconnaître comme seules causes « réelles » les causes prédictives³²¹. La distinction contemporaine entre « science politique » et « philosophie politique » reflète la séparation entre les deux types d'explication causale : la science politique, comme les sciences sociales en général, est véritablement « scientifique » et « objective » dans la mesure où elle exclut les explications téléologiques qui se rapportent au bien ; la philosophie politique, comme la téléologie en général, est « subjective, spéculative, et non-empirique³²² ». Or, comme l'explique L. Strauss, la distinction rigoureuse entre science politique et philosophie politique est étrangère à Aristote dans la mesure où « la science se confond avec la philosophie³²³ ». On peut comprendre la portée de cette remarque en considérant qu'Aristote présente la *sophia*, notamment dans *Métaphysique A, 1*, en tant que science théorique. La distinction pertinente n'est donc pas celle qui existe entre la philosophie ou la sagesse, d'un côté, et la science, de l'autre, mais plutôt celle qui existe entre les sciences théorétiques (*hai theôrêtikai*), les sciences pratiques (*hai praktikai*) et les sciences poïétiques ou productives (*hai poiêtikai*)³²⁴.

Le rapport entre science pratique et science théorique

Aristote semble prôner l'opinion commune (*dokei*) selon laquelle les sciences théorétiques sont « plus sages [*sophôterai*] » par rapport aux sciences poïétiques³²⁵ et pratiques³²⁶. La connaissance du *pourquoi* englobant est un savoir plus haut que le savoir pratique ou exécutant. Compte tenu de la hiérarchie établie entre les différentes sortes de science, on peut se demander si de la hiérarchie découle nécessairement une dépendance : en particulier, est-ce que la science pratique doit se laisser guider, de façon plus ou moins directe, par la science supérieure (la science théorétique), ou bien est-ce que la distinction

³²¹ *Finding the Mean*, p. 46.

³²² *Finding the Mean*, p. 47.

³²³ *Le libéralisme antique et moderne*, p. 296. Comme nous l'avons vu plus haut, la démarche de Hobbes va dans le sens de l'identification de la science avec la philosophie, mais sur des bases radicalement opposées à celles sur lesquelles Aristote établit cette identification. Sa démarche n'a pas abouti, comme en témoigne la distinction qui perdure entre science politique et philosophie politique, ou encore entre science empirique et propos normatifs qui se présentent comme une démarche scientifique.

³²⁴ A propos de la distinction aristotélicienne entre les différents types de sciences, voir *EN VI, 2*, 1139 a 21-31 ; *Méta. A, 1*, 981 b 27 – 982 a 1 ; a, 1, 993 b 20-21 ; E, 1, 1025 b 25-28 ; K, 7, 1064 a 10-18 ; *Topiques VIII, 1*, 157 a 8-11. Dans *Le libéralisme antique et moderne*, Strauss ne cite que deux types de sciences identifiés par Aristote, les sciences théorétiques et les sciences pratiques ou politiques (p. 296).

³²⁵ *Méta. A, 1*, 981 b 29 – 982 a 1 ; Tricot, p. 6.

³²⁶ *EN VI, 7*, 1141 a 16-22.

entre sciences théorétiques et sciences pratiques implique une séparation et donc une indépendance des unes par rapport aux autres ? Selon L. Strauss, « la distinction aristotélicienne entre les sciences théorétiques et pratiques implique que l'action humaine a des principes propres connus indépendamment de la science théorique (physique et métaphysique), et par conséquent que les sciences pratiques ne dépendent pas des sciences théorétiques ou n'en dérivent pas. Les principes de l'action sont les fins naturelles vers lesquelles l'homme est par nature orienté et dont il a par nature une certaine conscience.³²⁷ ». Si donc les sciences pratiques sont indépendantes par rapport aux sciences théorétiques, c'est parce que l'action humaine se trouve déjà guidée, à l'intérieur du domaine pratique lui-même, par des finalités naturelles. Or, connaître les finalités humaines, c'est pouvoir expliquer le *pourquoi* des *praxeis* particulières. Il ne s'agit pas

³²⁷ *Le libéralisme antique et moderne*, p. 296-297. Il faudrait souligner « une certaine conscience » car, comme Strauss le précise dans *The City and Man*, il ne s'agit pas, selon lui, d'une conscience authentique des finalités humaines tant qu'il n'y a pas science *théorique* : « The natural end of man as well as of any other natural being becomes *genuinely* known through theoretical science, through the science of the natures. » (p. 26 ; nous soulignons). Strauss renvoie le lecteur à *De anima* 434 a 16 – 21, passage dans lequel le Stagirite s'interroge sur l'origine du mouvement. Aristote distingue la partie scientifique (*to epistèmonikon*) de l'âme, qui est immobile et qui saisit l'universel, de l'opinion, qui, en tant qu'elle saisit le particulier, est plus proprement l'origine du mouvement. Strauss nous renvoie aussi à 432 b 27 – 30, où Aristote affirme que le *nous* théorétique ne saisit rien de pratique et n'influe pas sur le mouvement, soit pour éviter soit pour engager une action. Ce sont les seuls passages d'Aristote que cite Strauss à cet endroit (les autres étant tirés des commentaires d'Averroès sur la *République* de Platon et de Thomas d'Aquin sur l'*Ethique à Nicomaque*, ainsi que de la *Somme théologique*). Nous ne sommes pas certaine que ces passages établissent la thèse implicite de Strauss, selon laquelle la distinction entre l'universel et le particulier constituerait une distinction entre la connaissance « authentique [*genuine*] » et la connaissance « non authentique » du *telos* humain. En revanche, il y a un argument déployé dans la *Métaphysique* à propos de la « science théorétique » qui semble conforter l'argument straussien : « C'est aussi à bon droit que la Philosophie est appelée la science de la vérité [*epistèmè tès alètheias*]. En effet, la fin [*telos*] de la spéculation [*theòretikè*] est la vérité, et celle de la pratique [*praktikè*], l'œuvre [*ergon*] ; car, même quand ils examinent le comment, les hommes de pratique ne considèrent pas l'éternel, mais le relatif et le présent. Or, nous ne connaissons pas le vrai sans connaître la cause [*aitia*]. De plus, la chose qui possède éminemment une qualité est toujours celle dont les autres choses tiennent en commun cette qualité. Par exemple, le feu est le chaud par excellence, parce que, dans les autres êtres, il est la cause de la chaleur. Ainsi, ce qui est la cause de la vérité qui réside dans les êtres dérivés, est la vérité par excellence [*alèthestaton*]. De là vient que les principes des Etres éternels sont nécessairement vrais par excellence [*tas tôn aei ontôn archas anagkaion aei einai alèthestatas*], car ils ne sont pas vrais seulement à tel moment, et il n'y a pas de cause de leur être ; au contraire, ce sont eux qui sont la cause de l'être des autres êtres. Ainsi autant une chose a d'être, autant elle a de vérité. » (*Meta.*, a, 1, 993 b 19-31 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 61). En outre, Aristote considère que la science des premiers principes est plus « exacte » que celles qui dépendent d'un plus grand nombre de principes (*Méta.*, A, 2, 982 a 25).

Strauss suggère par ailleurs qu'Aristote, à la différence de Platon, ne développa point une explication « purement théorique » de l'âme. Strauss écrit : « ... knowledge of the virtues derives from knowledge of the human soul : each part of the soul has its specific perfection. Plato sketches such a purely theoretical account of the virtues in the *Republic*. But it is characteristic of Aristotle that he does not even attempt to give such an account. He describes all the moral virtues as they are known to morally virtuous man without trying to deduce them from a higher principle ; generally speaking, he leaves it at the fact that a given habit is regarded as praiseworthy without investigating why this is so. One may say that he remains within the limits of an unwritten *nomos* which is recognized by well-bred people everywhere. This *nomos* may be in agreement with reason but is not as such dictated by reason. It constitutes the sphere of human or political things by being its limit or its ceiling. » (p. 26). Il nous semble, au contraire, que la psychologie aristotélicienne est très proche de la psychologie platonicienne voire identique à celle-ci telle qu'elle est élaborée dans la *République*. Le « principe plus élevé » que Strauss dit faire défaut chez Aristote est, selon nous, précisément le principe fonctionnel et téléologique déployé dans les *Ethiques* et la *Politique*.

d'expliquer le *pourquoi* englobant, c'est-à-dire les causes et principes premiers qui sont découverts par la philosophie première, car la *praxis* et la *phronèsis* relèvent de ce qui est particulier à l'agent et non pas des principes universels et invariables : « Si dès lors *sain* et *bon* est une chose différente pour des hommes et pour des poissons, tandis que *blanc* et *rectiligne* est toujours invariable, on reconnaîtra chez tous les hommes que ce qui est sage est la même chose, mais que ce qui est prudent est variable : car c'est l'être qui a une vue nette des diverses choses qui l'intéressent personnellement, qu'on désigne du nom de *prudent* ... ³²⁸ ». Aristote définit la *sophia* à partir de l'unité de sa connaissance, c'est-à-dire son applicabilité universelle :

« Il est de toute évidence aussi que la sagesse [*sophia*] ne saurait être identifiée à l'art politique [*politikè*] : car si on doit appeler la connaissance de ses propres intérêts une sagesse, il y aura multiplicité de sagesse : il n'existe pas, en effet, une seule sagesse s'appliquant au bien de tous les êtres animés, mais il y a une sagesse différente pour chaque espèce, de même qu'il n'y a pas non plus un seul art médical pour tous les êtres. Et si on objecte qu'un homme l'emporte en perfection sur les autres animaux, cela n'importe ici en rien : il existe, en effet, d'autres êtres d'une nature beaucoup plus divine que l'homme, par exemple, pour s'en tenir aux réalités les plus visibles, les Corps dont le Monde est constitué. ³²⁹ ».

La science pratique vise donc la *phronèsis*—la connaissance du bien dans le domaine variable de l'action qui est accessible à l'homme en tant qu'homme. Et la prudence dépend de l'« art architectonique » qu'est la politique, avec laquelle elle partage la même disposition pratique (*hexis*) ³³⁰. L'art ou la science politique se définit comme l'art pratique architectonique dans la mesure où il englobe toutes les connaissances touchant à la vie commune des hommes ; en particulier, il vise un ordre politique juste, à la fois au niveau de la constitution du régime et au niveau des lois spécifiques. Or, Strauss indique qu'il faut faire la distinction entre la science pratique et la prudence ³³¹ dans la mesure où la

³²⁸ EN VI, 7, 1141 a 22-26 ; trad. de Tricot, p. 290-291.

³²⁹ EN VI, 7, 1141 a 28 – 1141 b 2 ; trad. de Tricot, p. 291.

³³⁰ EN VI, 7 – 8 [8 dans Tricot], 1141 b 21 – 24.

³³¹ Cf. EN VI, 8 [9 dans Tricot] où Aristote rapproche la *phronèsis* de la *politikè*, d'une part, et distingue la *phronèsis* de l'*epistèmè*, de l'autre. La *politikè* apparaît comme une « application spéciale » de la *phronèsis* (Tricot, p. 293, n. 5) : « La science politique et la prudence sont une seule et même disposition, bien que leur essence ne soit cependant pas la même. De la prudence appliquée à la cité, une première espèce, en tant qu'elle a sous sa dépendance toutes les autres, est législative ; l'autre espèce, en tant que portant sur les choses particulières, reçoit le nom, qui lui est d'ailleurs commun avec la précédente, de politique. Cette dernière espèce a rapport à l'action et à la délibération, puisque tout décret doit être rendu dans une forme strictement individuelle. » (1141 b 23 – 28 ; trad. de Tricot, p. 293-294). Ensuite, comparée à l'*epistèmè*, la prudence apparaît davantage comme se rapportant aux choses particulières dans la mesure où elle est pratique : « Et que la prudence ne soit pas science, c'est là une chose manifeste : elle porte, en effet, sur ce qu'il y a de plus particulier, comme nous l'avons dit, car l'action à accomplir est elle-même particulière. La prudence dès lors s'oppose à la raison intuitive [*nous*] : la raison intuitive, en effet, appréhende les définitions, pour lesquelles on ne peut donner aucune raison [*logos*], tandis que la prudence est la connaissance de ce qu'il y a de plus individuel, lequel n'est pas objet de science, mais de perception : non pas la perception des sensibles propres, mais une perception de la nature de celle par laquelle nous percevons que telle figure mathématique particulière est un triangle ; car dans cette direction aussi on devra

« science pratique pose des questions qui, à l'intérieur de l'expérience pratique ou politique, ou en tout cas en se fondant sur une telle expérience, se révèlent les questions les plus importantes, questions qui ne sont pas formulées, et encore moins résolues, avec une clarté suffisante par la sagesse pratique elle-même. ». Il conclut : « La sphère gouvernée par la prudence est donc *en principe* auto-suffisante ou fermée.³³² ». On discerne dans ces lignes un tournant dans l'argumentaire straussien : il semble que l'indépendance de la sphère pratique par rapport à la sphère théorique, si indépendance il y a, impliquerait la fermeture de l'horizon pratique aux « questions les plus importantes » et peut-être aussi à la vérité.

De fait, la science pratique est autonome seulement en principe, car selon Strauss, la prudence dépend d'une certaine façon de la science théorique du Tout³³³ :

« Cependant, la prudence est constamment mise en péril par de fausses doctrines concernant le Tout dont l'homme est une partie, par des opinions théoriques fausses ; la prudence a par conséquent toujours besoin d'une défense contre de telles opinions, et cette défense est par nécessité théorique. La théorie qui défend la prudence est cependant mal comprise si on la tient pour le fondement de la prudence. Cette complication — le fait que la sphère de la prudence est, pour ainsi dire, totalement indépendante de la science théorique seulement *de jure* et non *de facto* — rend compréhensible, sans pour autant pouvoir la justifier complètement, l'opinion qui sous-tend la nouvelle science politique et selon laquelle aucune conscience inhérente à la pratique, et en général aucune conscience naturelle, n'est une authentique connaissance, ou, en d'autres termes, l'opinion selon laquelle seule la connaissance « scientifique » est une authentique connaissance. Cette opinion implique qu'il ne peut pas exister de sciences pratiques à proprement parler ou qu'il faut remplacer la distinction entre les sciences pratiques et les sciences théoriques par la distinction entre les sciences théoriques et les sciences appliquées, ces dernières étant des sciences fondées sur les sciences théoriques, lesquelles précèdent les sciences appliquées chronologiquement et fonctionnellement [*in order*]. Elle implique surtout que les sciences portant sur les affaires humaines sont essentiellement dépendantes

s'arrêter. Mais cette intuition mathématique est plutôt perception que prudence, et de la prudence l'intuition est spécifiquement différente. » (1142 a 23 – 30 ; trad. de Tricot, p. 296-298).

³³² *Le libéralisme antique et moderne*, p. 297 ; nous soulignons. Cf. *The City and Man* : « *The sphere ruled by prudence is closed since the principles of prudence – the ends in light of which prudence guides man – are known independently of theoretical science. Because Aristotle held that art is inferior to law or to prudence, that prudence is inferior to theoretical wisdom, and that theoretical wisdom ... is available, he could found political science as an independent discipline among a number of disciplines, in such a way that political science preserves the perspective of the citizen or statesman or that it is the fully conscious form of the “common sense” understanding of political things.* » (p. 25 ; p. 38 dans *La cité et l'homme*, Agora, 1987).

³³³ Strauss observe qu'Aristote se distingue de Platon par le caractère séparable de sa cosmologie par rapport à sa politique : « La cosmologie d'Aristote, à la différence de celle de Platon, est tout à fait [*unqualifiedly*] séparable de la recherche du meilleur ordre politique. La démarche philosophique d'Aristote n'a plus au même degré et de la même manière que la démarche philosophique socratique le caractère d'une ascension. » (*La cité et l'homme*, p. 33 ; p. 21 dans *The City and Man*). Cette formule est infléchie quelque peu dans *Libéralisme antique et moderne*, p. 297-298.

des sciences théoriques – tout spécialement de la psychologie La nouvelle science politique n'est plus par conséquent fondée sur l'expérience politique, mais sur ce que l'on appelle la psychologie scientifique. ³³⁴ »

Nous devons d'abord préciser ce que veut dire Strauss par « opinions théoriques fausses ». Puisque ce sont les fins humaines naturelles ainsi que la conscience de ces fins qui constituent le « fondement » de la prudence, il nous semble que lesdites opinions seraient celles qui « mettent en péril » la prudence précisément en niant l'existence des fins naturelles ou en les faussant, par exemple à la façon de Thrasymaque, qui affirme que la fin naturelle de l'homme est la tyrannie sur les autres hommes. Une telle opinion engage le Tout dans la mesure où elle se prononce sur la place de l'homme dans l'échelle des êtres ; le tyran s'efforce de s'élever au-dessus des hommes ordinaires et de détrôner les dieux, pour ainsi dire ³³⁵. Or, selon les philosophes socratiques, le tyran, sous l'apparence de se rendre maître des hommes, s'abaisse au niveau de l'esclave. Le tyran est un être mutilé, le désordre de son âme l'éloignant de la fin humaine naturelle qu'est l'*eudaimonia* ³³⁶. Platon et Aristote placent l'homme entre les « dieux », qui sont les êtres supérieurs, et les bêtes, qui sont les êtres inférieurs. Aristote situe l'humain très précisément dans l'ordre politique, là où l'homme est rattaché à ses concitoyens au moyen de lois communes : « celui qui est hors cité [*ho apolis*], naturellement et non par le hasard {des circonstances}, est soit un être dégradé [*phaulos*] soit un être surhumain [*kreittôn è anthrôpos*] Car un tel homme est du même coup naturellement passionné de guerre, étant comme un pion isolé ³³⁷ ». Ainsi, selon la perspective platonico-aristotélicienne, l'argument de Thrasymaque vise à inverser la hiérarchie des êtres et à séparer l'homme de tout ce qui le rend véritablement humain, et notamment du souci de la justice, de la « philosophie » et de la « raison [*logos*] », de la « loi [*nomos*] » et de l'« ordre [*taxis*] » ³³⁸. La défense théorique contre la perspective thrasymaquienne consisterait donc en une affirmation de la hiérarchie des êtres ainsi que des parties respectives de l'âme ³³⁹. Or, si nous avons bien compris Strauss, la seule question qui reste à poser serait de savoir si une telle défense théorique mobilise la science théorique – « physique et métaphysique » – ou bien, s'il s'agit plutôt de la « philosophie politique » à proprement parler, c'est-à-dire un

³³⁴ *Le libéralisme antique et moderne*, p. 297-298.

³³⁵ Voir Platon, *République* I, 344 a 7 – 344 b 1 : « Je veux parler de la tyrannie, qui spolie autrui de ses biens par ruse ou par violence, biens sacrés et profanes, privés et publics, et cela non pas petit à petit, mais d'un seul coup. » (trad. de Pachet, p. 73).

³³⁶ Pour le portrait socratique du tyran, voir Platon, *Rép.* IX, 575 a – 580 c ; Xénophon, *Hiéron* en entier.

³³⁷ *Pol.* I, 2, 1253 a 3 – 7 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée.

³³⁸ Platon, *Rép.* IX, 587 a 8 – 12.

³³⁹ Platon, *Rép.* IX, 580 d – 591 d ; *EN* I, 7 [6 dans Tricot], 1097 b 22 – 1098 a 20 : il s'agit de l'argument « fonctionnel » dans lequel Aristote identifie la partie rationnelle de l'âme comme la partie spécifiquement humaine.

type spécifique de réflexion touchant aux questions politiques « théoriques », telles que le critère de l'égalité proportionnelle ou la détermination « absolue » du bien et du mal ³⁴⁰.

Dans la deuxième partie du passage cité plus haut, Strauss décrit ce qu'il considère comme les conséquences de la dépendance *de facto* de la prudence par rapport à la science théorique pour ce qu'il appelle la « nouvelle science politique » : la nouvelle science politique met en question la possibilité même de la science pratique en tant que telle, car elle perçoit l'expérience pratique ou politique comme étant insuffisamment « scientifique ». Dorénavant, la science politique doit s'intégrer dans une science capable de lui fournir des bases théoriques solides : il s'agit de la « psychologie scientifique ». Cette psychologie ne considère pas l'âme humaine comme étant mue par des ressorts spécifiquement « humains » mais, à l'instar de la psychologie hobbesienne, analyse les phénomènes humains à la lumière de l'« infra-humain », c'est-à-dire à la lumière de ce que l'homme a en commun avec d'autres êtres vivants (l'instinct de se préserver, etc.) : même s'il est « civilisé », l'homme reste au fond la « brute » qui habite l'état de nature hobbesien. Parallèlement, la psychologie scientifique considère que la nature humaine est fondamentalement malléable. En effet, Strauss attire notre attention sur la proximité qui existe précisément entre le point de vue « neutre » et « objectif » qu'adopte la nouvelle science politique par rapport à l'expérience pratique et la perspective de l'« ingénieur social » pour lequel la matière humaine se prête à la manipulation ³⁴¹. Contrastant la science politique aristotélicienne et la nouvelle science politique, Strauss écrit : « selon la nouvelle science politique, ou la science universelle dont la nouvelle science politique est une partie, comprendre une chose signifie comprendre cette chose du point de vue de sa genèse ou de ses conditions et par suite, humainement parlant, cela signifie comprendre le plus élevé du point de vue du moins élevé : l'humain du point de vue de l'infra-humain, le rationnel du point de vue de l'infra-rationnel, le politique du point de vue de l'infra-politique. En particulier, la nouvelle science politique ne peut pas admettre qu'il existe quelque chose comme le bien commun. ³⁴² ».

Sur la possibilité d'une science pratique indépendante de la « métaphysique » : Habermas, Gadamer, Strauss

³⁴⁰ « L'étude [*theôrêsai*] du plaisir et de la peine est l'affaire du philosophe politique [*tou tèn politikèn philosophountos*] : c'est lui, en effet, qui est l'architecte de la fin sur laquelle nous fixons les yeux pour appeler chaque chose bonne ou mauvaise au sens absolu. » (*EN VII*, 11 [12 dans Tricot], 1152 b 1 – 3 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 363-364). Cela est la seule instance dans l'*Ethique à Nicomaque* où Aristote fait référence au « philosophe politique ». L'expression « philosophie politique » n'apparaît pas dans le texte, et il n'y a pas d'autres instances où « philosopher » est qualifié de « politique ». Pour l'emploi de « philosophie politique » dans la *Politique*, voir la note 75 dans le chapitre 1.

³⁴¹ *Le libéralisme antique et moderne*, p. 298.

³⁴² *Le libéralisme antique et moderne*, p. 299.

On trouve l'articulation d'une variante de la position que Strauss qualifie de « compréhensible » mais pas entièrement « justifiée » chez Jürgen Habermas, pour qui l'éthique et la politique d'Aristote sont inséparables de sa métaphysique et de sa physique. Habermas estime que le fondement théorique du « néo-aristotélisme » – appelé « néo » précisément parce qu'il n'entérine pas la science naturelle aristotélicienne – est défailant dans la mesure où il ne peut pas fournir de « principes moraux universalistes » (de type kantien) ; en revanche, il dépend de la notion d'*ethos* qui, pour Habermas, correspond à une espèce de perspectivisme ³⁴³. Voilà l'impasse dans laquelle se trouve le néo-aristotélisme. Selon Habermas donc, seule une théorie morale séparée de façon étanche de la spécificité du monde pratique ou « éthique » peut fonder une véritable science pratique. Franco Volpi formule une critique similaire de la réhabilitation de la *phronèsis* par les néo-aristotéliens à partir d'une interprétation de la prudence en tant que « savoir concernant les moyens aptes à atteindre une fin et non pas la fin elle-même ³⁴⁴ ». Doutant de la capacité du « savoir phronétique » à orienter l'action dans le monde moderne caractérisé par l'abondance de moyens scientifiques et technologiques et la pénurie de fins morales valides, Volpi suggère que la prudence aristotélicienne « pouvait garantir l'équilibre entre l'efficacité des moyens et la qualité morale des fins et donc, finalement, la réussite de l'agir, car elle était pensée dans le cadre spécifique tracé par la science pratique et dans celui, plus général, de son anthropologie, de sa cosmologie et de sa métaphysique, et, de ce fait, était susceptible d'utiliser des concepts opératifs tirés de ces cadres. ». Au monde moral moderne manqueraient les orientations globales

³⁴³ Voir R. Beiner, « Do We Need a Philosophical Ethics ? » in R. C. Bartlett et S. D. Collins, éd., *Action and Contemplation. Studies in the moral and political thought of Aristotle* (SUNY Press, 1999), p. 37-38.

³⁴⁴ « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », p. 483. L'analyse de Richard Bodéüs s'accorde avec celle de F. Volpi en ce qui concerne la stricte séparation des fins et des moyens utilisés pour atteindre les fins ; selon lui, « c'est la vertu morale qui donne à la raison son orientation droite. ... Si l'on appelle « détermination de la fin » l'opération non discursive de l'intelligence qui, non seulement se fixe sur une fin, mais se fixe sur la fin correcte (le bien plutôt que le mal), il faut alors absolument exclure de cette opération le mouvement qui oriente l'intelligence vers cette fin, car il relève du caractère ou, si l'on veut, du désir, et l'opération proprement intellectuelle se borne littéralement à prendre acte de ce vers quoi elle se trouve orientée. » (*Le véritable politique et ses vertus selon Aristote* [Editions Peeters, 2004], p. 58). Pour Bodéüs, la prudence dispose d'une intelligence seulement « intuitive » de la fin correcte (p. 22) et ne participe pas à l'identification de la fin correcte, fonction qui appartient *uniquement* à la vertu morale. Or, il nous semble que la présentation aristotélicienne du rapport entre la vertu et la prudence ne permet pas de les séparer de façon absolue eu égard à l'identification de la fin correcte. Car dans la « reconsidération » de la vertu dans le dernier chapitre (le ch. 13) du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote affirme que « ce n'est pas seulement la disposition conforme à la droite règle [*kata ton orthon logon*] qui est vertu, il faut encore que la disposition soit intimement unie à la droite règle [*meta tou orthou logou*] : or dans ce domaine la prudence est une droite règle [*orthos logos*]. » (1144 b 26 – 28 ; trad. de Tricot, p. 312). Pour Aristote donc, la ligne de démarcation entre la vertu et la rationalité discursive (*logos*) n'est pas aussi nette que le prétend R. Bodéüs. Par ailleurs, nous sommes d'accord avec V. Descombes à propos de la traduction de « *logos* » dans ce passage : « raison » serait préférable à « règle » parce que cette dernière traduction « tend à faire de la prudence une vertu *auxiliaire* de la moralité conçue comme application de règles générales à des situations particulières » tandis que « raison » veut dire « capable de justifier la décision par des raisons, ce qui fait de la *phronèsis* une vertu *fondamentale* de la moralité conçue comme recherche du bien agir dans des circonstances variables. » (*Le complément de sujet*, p. 478-479, n. 2 ; les italiques sont dans l'original).

nécessaires pour assurer la « réussite de l'agir » ; dans un tel contexte, le projet néo-aristotélien ne peut être que voué à l'échec, « car, ici, le savoir phronétique est conçu dans un horizon post-métaphysique, dans un horizon assez plat et plus faible que celui d'Aristote, autrement dit dans un horizon minimal, ou même en l'absence de tout cadre, de tout repère, par rapport auquel le savoir phronétique pourrait s'orienter. En une telle absence, la *phronesis* perd sa qualification morale et risque de se réduire à une simple habileté ..., ou bien, comme on l'a objecté au défenseur allemand par excellence d'une philosophie de la *phronesis*, à Gadamer, elle s'expose au risque de devenir une idéologie, notamment ... l'idéologie d'un agréable relativisme culturel modéré de type conservateur. ³⁴⁵ ».

De fait, la cible principale de la critique habermasienne est Hans-Georg Gadamer, que sa critique de la rationalité « objective » des Lumières conduit vers la théorie aristotélienne de la « connaissance morale » et en particulier, vers la *phronesis*. Or, selon Ronald Beiner, la critique de Habermas peut être neutralisée dans un premier temps par l'argument suivant formulé par Alasdair MacIntyre : ce sont les modernes qui supposent que l'éthique et la politique aristotéliennes sont basées sur les « théories de la nature humaine et de la nature de l'univers », de même que c'est selon la perspective moderne que l'éthique et la politique dépendent des principes tirés de l'épistémologie et des sciences naturelles. Mais selon la perspective « ancienne et médiévale », « ce n'est pas le cas que je dois *en premier lieu* décider si quelque théorie de la nature humaine ou quelque cosmologie est vraie et seulement *en second lieu* prononcer un jugement sur une explication des vertus qui est « basée » sur la théorie. C'est plutôt que, si nous trouvons des raisons convaincantes d'accepter une vision particulière des vertus et du *telos* humain, cela même mettra des limites sur le type de théorie de la nature humaine et le type de cosmologie qui sont rationnellement acceptables. ³⁴⁶ ». Comme nous l'avons indiqué dans notre discussion sur la science anti-téléologique hobbesienne, il nous semble bien, en effet, qu'il y a un rapport intime entre la science moderne et la pensée politique moderne qui n'existe pas entre la science et la pensée politique aristotéliennes. Mais nous contesterions la validité de l'argumentation de MacIntyre dans sa présentation du rôle de la « théorie de la nature humaine » par rapport à l'éthique. Car les éléments qu'il identifie comme capables de « limiter [*place constraints on*] » une théorie « rationnelle » de la nature humaine sont en réalité *constitutifs* de la conception aristotélienne de la nature humaine. Ce qui est distinctif dans la conception de la nature humaine chez Aristote, ce sont précisément les deux critères identifiés dans les remarques de MacIntyre : d'une part, les vertus ou les excellences humaines, de l'autre, la finalité humaine. Du reste, les

³⁴⁵ « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », p. 483.

³⁴⁶ A. MacIntyre, « Bernstein's Distorting Mirrors » in *Soundings* 67, n° 1 (1984), p. 38-39 ; cité par Beiner, « Do We Need a Philosophical Ethics ? », p. 38-39 ; ma traduction ; les italiques sont dans l'original.

conceptions alternatives de la nature humaine, telles que celle de Machiavel ou de Hobbes, se formulent à partir d'un rejet explicite de la position aristotélécienne : le rejet du *telos* humain tel qu'Aristote le conçoit ; le rejet de la conception aristotélécienne des vertus. Chez Aristote, la « théorie de la nature humaine » consiste à identifier les *aretai*, les vertus ou excellences, qui permettent à l'homme d'actualiser les fonctions qui lui sont propres, et l'actualisation de la fonction propre n'est autre que le *telos*. Nous voyons donc difficilement dans quel sens on peut considérer la conception des vertus ou du *telos* comme extérieure à la conception de la nature humaine. En ce qui concerne la question sous-jacente du rapport entre la « cosmologie » ou la « métaphysique » d'un côté, et l'éthique et la politique de l'autre, MacIntyre réaffirme en réalité leur dépendance mutuelle mais tente d'inverser ou d'équilibrer la priorité de l'une par rapport à l'autre ³⁴⁷. Comme le montre le passage que nous avons cité, MacIntyre considère que ce qui détermine les limites de la conception de la « nature humaine » détermine aussi les limites de la « cosmologie » : « si nous trouvons des raisons convaincantes d'accepter une vision particulière des vertus et du *telos* humain, cela en soi-même mettra des limites sur le type de théorie de la nature humaine et le type de cosmologie qui sont rationnellement acceptables ». Il faut donc continuer à faire la distinction entre la position macintyrienne et l'argument de Gadamer selon lequel Aristote a fondé l'éthique « en tant que discipline autonome par rapport à la Métaphysique ³⁴⁸ ».

Le deuxième élément de la réponse que fournit Beiner à la critique habermasienne de Gadamer consiste à affirmer la présence d'un horizon kantien dans la pensée de Gadamer qui pourvoit celle-ci d'un caractère universaliste et remédie ainsi à son aristotélisme. Selon Beiner, « Gadamer n'est *pas* aristotélécien dans le sens où il voudrait revenir finalement aux convictions politiques assurées [*self-assured*] d'une communauté privilégiée particulière (par exemple, la *polis* athénienne) ³⁴⁹. ». Il conforte son jugement par le moyen d'une formule de Gadamer qui « n'aurait pas pu être écrite par Aristote » ; il s'agit d'une évocation de « l'universalité concrète que représente la communauté d'un groupe, d'un peuple, d'une nation ou de l'ensemble du genre humain. ³⁵⁰ ». Nous rappelons que la phrase citée par Beiner se trouve dans la discussion sur la notion de *sensus communis* chez Vico et contient la formule « selon Vico... » (qui est absente de la citation). Certes, Gadamer invoque l'universalité de la notion de *sensus communis* ³⁵¹,

³⁴⁷ MacIntyre écrit : « *But in ancient and medieval thought, ethics and politics afford light to the other disciplines as much as vice versa.* », « Bernstein's Distorting Mirrors », cité par Beiner, p. 38.

³⁴⁸ *Vérité et méthode*, p. 334.

³⁴⁹ « Do We Need a Philosophical Ethics ? », p. 40 ; ma traduction.

³⁵⁰ *Vérité et méthode*, p. 37 ; les italiques ont été ajoutées par Beiner.

³⁵¹ Il serait éclairant de rapprocher le « *sensus communis* » et la « *sapientia vulgaris* ». Sur cette dernière notion, voir Maria Donzelli, « « Sapientia », « sagesse » et « science » dans la philosophie de Vico », *Noesis*, N°8, La « Scienza nuova » de Giambattista Vico, 2005, [En ligne], mis en ligne le 30 mars 2006.

mais il nous semble que son intention est non seulement d'éclairer son caractère universel, mais aussi et surtout de faire ressortir son caractère particulier. D'où son intérêt pour Vico. Gadamer souligne notamment que la conception du *sensus communis* chez Vico se distingue à la fois de celle des scolastiques et de celle des Grecs par son enracinement dans la *particularité* de la vie en commun :

« Dans la scolastique, par exemple chez Thomas d'Aquin qui relaie le *De Anima*, le *sensus communis* est la racine commune des sens extérieurs ou, plus précisément, le pouvoir qui les combine, qui juge du donné, faculté dont tous les hommes sont dotés. Pour Vico, au contraire, il est le sens de ce qui est bon [*Rechte*] et de ce qui est agrément [*Wohl*] commun, bien plus, le sens que fait acquérir la vie en commun et que déterminent ses institutions comme ses fins. ... Vico se tourne vers le concept de *sensus communis* qui a été celui de la Rome ancienne, connu en particulier des classiques latins, qui maintiennent face aux Grecs la valeur et le sens de leurs traditions propres ³⁵². ».

Ce que Gadamer admire chez Vico, c'est sa préservation du lien entre le sens commun et le bien commun qui le conduit à s'opposer à la « logicisation » de la notion de « sens du commun » ou de « solidarité » (*Gemeinsinn*) ³⁵³. Selon Gadamer, le sens commun n'est pas « une faculté formelle, un pouvoir de l'esprit, que l'homme exerce nécessairement, mais ... il inclut toujours un ensemble de jugements et de critères de jugement qui le déterminent dans l'ordre du contenu. ³⁵⁴ ». En ce qui concerne Kant, Gadamer estime que, à la différence de Vico (et Shaftesbury), il « a totalement exclu le concept de *sensus communis* [de sa philosophie morale] ³⁵⁵ ». Le formalisme de l'impératif catégorique ne peut pas accueillir « le sens moral fondateur ³⁵⁶ » qui est, selon Gadamer, décisif dans la notion de *sensus communis*. La faculté de jugement ou le sens commun ne se transforme pas toujours spontanément en sens *du* commun : « l'universalité dont on crédite le jugement n'est nullement quelque chose d'aussi commun que Kant le pense. ³⁵⁷ ». Dans le même temps, « tous les hommes ont assez de « sens commun [*Gemeinen Sinn*] » c'est-à-dire de jugement pour que l'on exige d'eux qu'ils fassent preuve de solidarité [*Gemeinsinn*], de véritable solidarité morale et civile, c'est-à-dire de jugement sur ce qui est bien et ce qui ne l'est pas, de même que de souci de l'« utilité commune ». ³⁵⁸ ». Ainsi, entre Vico et Kant, Gadamer trouve plus féconde l'approche désintellectualisée de Vico ; de même, il considère l'éthique aristotélicienne comme imposant une « limitation » à

Voir en particulier les paragraphes 16 et 17 de la version en ligne.

(URL : <http://noesis.revues.org/document139.html>. Consulté le 16 janvier 2008.)

³⁵² *Vérité et méthode*, p. 38-39.

³⁵³ *Vérité et méthode*, p. 49.

³⁵⁴ *Vérité et méthode*, p. 48.

³⁵⁵ *Vérité et méthode*, p. 49 ; voir aussi la page 50.

³⁵⁶ *Vérité et méthode*, p. 49.

³⁵⁷ *Vérité et méthode*, p. 48.

³⁵⁸ *Vérité et méthode*, p. 48 ; nous soulignons.

« l'intellectualisme socratique et platonicien dans la question du Bien ³⁵⁹ ». Comme le suggère Beiner, il s'agit fondamentalement pour Gadamer de restaurer la séparation qu'il juge nécessaire entre la théorie éthique abstraite et le savoir pratique de la *phronèsis*, de reconnaître les limites de la théorie ³⁶⁰.

Strauss, en revanche, considère le rapport entre la théorie et la pratique comme fondamentalement problématique à l'époque moderne. Suite notamment à l'invalidation par la science moderne de la théorie cosmologique aristotélicienne, la modernité se trouve prise dans un « dilemme fondamental ». Elle est désormais confrontée à la contradiction entre la théorie scientifique universelle qui est incompatible avec la vision téléologique du monde et la science pratique qui doit, en fin de compte, rendre raison des finalités humaines :

« La conception téléologique de l'univers, dont fait partie la conception téléologique de l'homme, pourrait paraître ruinée par le développement des sciences modernes de la nature. Du point de vue aristotélicien—et qui prétendrait trouver meilleur juge en la matière qu'Aristote ?—le choix entre une conception mécanique et une conception téléologique de l'univers dépend de la manière dont est résolu le problème du ciel, des corps célestes et de leur mouvement ³⁶¹. A cet égard, décisif aux yeux d'Aristote, la question paraît avoir été tranchée au profit de la conception mécanique. Deux conclusions opposées peuvent être tirées de cette décision capitale. Selon la première, la conception non-téléologique de l'univers doit donner lieu à une conception non-téléologique de la vie humaine. Mais cette conception « naturaliste » prête le flanc à de graves difficultés : il est impossible, semble-t-il, de rendre convenablement raison des fins humaines en les considérant comme de simples conséquences des désirs ou des instincts. C'est pourquoi l'autre conclusion a prévalu. Il a bien fallu se résoudre à admettre un dualisme fondamental, typiquement moderne, où s'opposent science de la nature non-téléologique et science de l'homme téléologique. C'est là la position que les disciples modernes de saint Thomas entre autres sont amenés à prendre, position qui suppose une rupture aussi bien avec la vision d'ensemble d'Aristote qu'avec celle de saint Thomas lui-même. Le dilemme fondamental dans lequel nous nous débattons est dû à la victoire des sciences modernes de la nature. Il est impossible de trouver une réponse adéquate au problème du droit naturel avant que cette question fondamentale soit résolue. ³⁶² »

³⁵⁹ *Vérité et méthode*, p. 334.

³⁶⁰ « Do We Need a Philosophical Ethics ? », p. 41. En insistant sur la séparation entre la « théorie éthique » et le savoir pratique de la *phronèsis*, Gadamer est conduit, comme l'indique Beiner, à rapprocher Aristote et Kant : « Il est évident, écrit Gadamer, que Kant, dans sa propre philosophie morale, reste fidèle au point de vue fondamental de la philosophie platonico-aristotélicienne, quand il distingue l'impératif moral, pratique, des impératifs techniques de la prudence. » (*L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, p. 141). Or il nous semble qu'une telle distinction est kantienne et non aristotélicienne dans la mesure où la prudence chez Aristote n'est point simplement « technique ». Cf. notre discussion *infra* (chapitre 6).

³⁶¹ Ici Strauss cite deux passages de *Physique* II où Aristote critique la théorie selon laquelle seule la fortune ou le hasard est la cause du *kosmos*.

³⁶² *Droit naturel et histoire*, p. 19-20.

Ici Strauss indique clairement que la question cosmologique conditionne la question de l'homme, car à partir de l'invalidation de la téléologie cosmologique, la question de la téléologie de l'homme doit être posée à nouveaux frais. Selon une solution—et nous pouvons reconnaître dans l'allusion à la « solution “naturaliste” » la science politique hobbesienne ou bien la pensée de Spinoza ³⁶³ sur le droit naturel—la science de l'homme, pour être scientifique, doit prendre comme modèle la nouvelle science naturelle, et notamment la physique et l'astronomie qui remplaceront désormais la physique et l'astronomie aristotéliennes. Cette perspective conçoit l'homme selon le même cadre que l'univers : on peut observer et intégrer dans des lois générales les mouvements de la matière, sans pour autant rencontrer un principe d'ordre téléologique. Mais comme le suggère Strauss, la science non-téléologique n'a pas définitivement supprimé la possibilité de la téléologie de l'homme. La question des fins surgit de la condition humaine elle-même pour ainsi dire, et provoque la critique de la « solution naturaliste » du point de vue précisément des finalités humaines. Les phénomènes humains semblent défier la science purement mécaniste de l'homme. Ainsi la perspective téléologique réapparaît-elle, mais sous une forme altérée par l'absence de la « vision d'ensemble » d'Aristote ou de Thomas d'Aquin. Le langage qu'utilise Strauss pour caractériser la coexistence de la téléologie de l'homme et de la science non-téléologique traduit sa profonde hésitation devant ce qu'il appelle « un dualisme typiquement moderne ». En fin de compte, Strauss n'est pas persuadé que la science politique (« la science de l'homme ») puisse être séparée de la cosmologie sans provoquer une contradiction fondamentale, et le cas de la science politique et de la cosmologie aristotéliennes semble lui fournir son exemple principal : la sphère de la prudence est totalement indépendante de la science théorique seulement *de jure* et non *de facto*. *De fait*, l'invalidation de la cosmologie aristotélienne fait surgir des questions majeures sur la validité de la science pratique aristotélienne. La question essentielle que pose Volpi est précisément de savoir si les tentatives pour faire renaître la science politique du Stagirite dans le monde moral moderne ont des chances de réussir.

Nous aurons dans le chapitre 6 l'occasion de développer davantage notre réponse à la question de la possibilité de la science pratique aristotélienne. Nous avons insisté sur le rapport entre science pratique et science théorique dès notre présente discussion afin de montrer que ce rapport-là est intimement lié à la question de la téléologie. Car poser la question de l'indépendance de la sphère pratique par rapport à la théorie, c'est poser la question de savoir si les finalités humaines peuvent être connues à l'intérieur de la sphère pratique ou si la science théorique pourvoit la pratique de ses finalités (et si oui, dans quelle mesure). Il nous a fallu commencer par la question de la science moderne dans la mesure où la critique de la téléologie vise la décomposition des tous en leurs éléments,

³⁶³ Nous remercions Thomas Pangle pour cette suggestion. Cf. en particulier le chapitre XVI du *Traité théologico-politique*.

décomposition qui fournit à l'observation « scientifique » des « objets » susceptibles d'être décrits dans leurs mouvements, mais qui ne peuvent pas avoir de finalités à proprement parler. Nous sommes maintenant mieux en mesure d'examiner le rôle de la référence à Aristote dans les débats politiques contemporains.

Chapitre 3

L'appropriation de la pensée politique aristotélicienne par divers courants de la science politique contemporaine

Dans le sillage du tournant libéral de la science politique et du tournant anti-téléologique de la science politique et de la science de la nature, la pertinence d'une pensée politique qui affirme que la finalité de l'homme se réalise dans la *polis* est apparue douteuse. Si le fondement de toute communauté politique est le contrat ou la convention plutôt que la nature, l'intérêt de l'individu apolitique plutôt que la nature politique de l'homme, la science politique doit s'orienter principalement en fonction des problématiques concernant la tension entre l'individu et la société. Ces problématiques se cristallisent dans l'opposition entre deux alternatives (à l'intérieur desquelles il y a, bien entendu, une grande diversité) qui orientent bien souvent les débats en théorie politique à l'époque contemporaine : républicanisme et libéralisme. De manière générale, cette opposition suppose l'opposition entre une certaine idée de l'ordre ancien et de l'ordre nouveau. L'ordre ancien représente la priorité de la cité par rapport aux individus, et en particulier par rapport aux libertés et aux droits individuels. Il représente également une certaine idée de la vertu, notamment la « vertu civique », comprise précisément comme le dévouement de l'individu à la communauté. Conformément aux exigences de la vertu civique, la « liberté des Anciens », pour reprendre la formule célèbre de Benjamin Constant, consiste dans la participation active à la politique ; mais il s'agit de la liberté de certains seulement—des citoyens parmi les hommes libres et les esclaves—et non pas de tous. La liberté des uns s'achète au prix de la liberté des autres : la démocratie athénienne comme la république romaine furent esclavagistes. La « liberté des Modernes », au contraire, assure à un plus grand nombre—à un nombre qui n'a cessé de croître aux dix-neuvième et vingtième siècles—la participation indirecte à la politique et une augmentation corrélative de liberté individuelle privée. La liberté individuelle moderne se définit comme indéterminée eu égard aux finalités humaines qui relèvent de la sphère « privée », tout en posant le caractère juste d'un certain nombre de conditions politiques déterminées, conditions fournies notamment par la démocratie libérale : droit de représentation, égalité devant la loi, libertés civiles.

Le libéralisme ne resta pas longtemps sans ses détracteurs, à commencer par Rousseau, « critique du libéralisme ³⁶⁴ ». Cependant, notamment à la suite de la dérive jacobine (avec la suppression des corps intermédiaires au sein de la nation française) et

³⁶⁴ Voir P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, ch. VI, « Rousseau critique du libéralisme ».

de la réussite de la fondation américaine sur les bases de la démocratie libérale, le libéralisme sembla se justifier dans les faits en tant que théorie capable de légitimer durablement des régimes démocratiques de grande envergure. Dans le même temps, une critique de la démocratie libérale continuait de s'élaborer à l'intérieur du libéralisme, dans les pensées de J. S. Mill et de Tocqueville. Ce n'est pas à partir d'un rejet de la société démocratique mais à partir d'un effort pour renforcer en profondeur celle-ci que Tocqueville jugea la société américaine individualiste et matérialiste. La doctrine tocquevillienne de l'« individualisme démocratique » exprime la tension qui existe entre la doctrine de l'égalité et le dispositif libéral qui favorise la création de grandes inégalités économiques et sociales. Tout en se référant à l'ordre ancien aristocratique qui se montre sous certains aspects supérieur à la démocratie, la critique tocquevillienne entérine le libéralisme dans la mesure où elle reconnaît pleinement l'intérêt individuel (« bien entendu ») comme la source des remèdes aux maux démocratiques. Il n'y a pas de tentative d'effectuer un retour à la liberté aristocratique mais plutôt une constatation de la fécondité politique de l'engagement civique local et de la vie associative alimentés par la force motrice qu'est l'intérêt. Il n'y a pas non plus de tentative de restaurer ce que Tocqueville identifie comme la morale aristocratique, avec son « idée sublime des devoirs de l'homme », c'est-à-dire une morale séparée de l'intérêt ³⁶⁵. Tocqueville se réconcilie avec ce qu'il considère être le cours inéluctable de l'histoire morale de l'humanité : « Il n'y a pas de pouvoir sur la terre qui puisse empêcher que l'égalité croissante des conditions ne porte l'esprit humain vers la recherche de l'utile, et ne dispose chaque citoyen à se resserrer en lui-même. ³⁶⁶ ». Ici encore, les temps anciens sont supposés représenter la possibilité de grands sacrifices, possibilité qui s'efface peu à peu à l'époque moderne au fur et à mesure de la disparition de toute hiérarchie au sein de la société. Des grands hommes on peut attendre de grandes vertus ; des hommes égaux entre eux on doit attendre des vertus ordinaires, vertus qui se montrent particulièrement adaptées à la démocratie. La morale démocratique, en mariant utilité et vertu, intérêt particulier et intérêt général, se rend accessible à la grande majorité des citoyens démocratiques modernes :

« La doctrine de l'intérêt bien entendu ne produit pas de grands dévouements ; mais elle suggère chaque jour de petits sacrifices ; à elle seule, elle ne saurait faire un homme vertueux ; mais elle forme une multitude de citoyens réglés, tempérants, modérés, prévoyants, maîtres d'eux-mêmes ; et, si elle ne conduit pas directement à la vertu par la volonté, elle en rapproche insensiblement par les habitudes. ... La doctrine de l'intérêt bien entendu empêche peut-être quelques hommes de monter fort au-dessus du niveau ordinaire de l'humanité ; mais un grand nombre d'autres qui

³⁶⁵ *Démocratie en Amérique* [1840], II, II, 8, p. 127 (*Œuvres complètes*, Tome I [Gallimard, 1961]).

³⁶⁶ *DA* II, II, 8, p. 129.

tombaient au-dessous la rencontrent et s'y retiennent. Considérez quelques individus, elle les abaisse. Envisagez l'espèce, elle l'élève. ³⁶⁷ ».

Ainsi, Tocqueville suggère que, tandis que l'individualisme démocratique tend à nuire à la société en la divisant en petits groupes tournés vers leur intérêt particulier, le remède de l'individualisme, la doctrine de l'intérêt bien entendu, tend à nuire à la grandeur individuelle tout en sauvegardant la société. En d'autres termes, le plus grand bien dont est capable l'individu (surpasser les soucis utilitaires ordinaires en se sacrifiant pour un bien plus grand que soi, telle la liberté) est, au fond, incompatible avec le plus grand bien pour la société démocratique (que le plus grand nombre d'individus soient passablement bons citoyens tout en se consacrant à la recherche de leur intérêt privé).

Si la plus grande vertu de l'individu se définit principalement comme sacrifice de soi, on a le droit de s'interroger sur la conception de l'individu que suppose cette morale. S'agit-il d'une morale de l'individu en tant que tel, ou bien s'agit-il d'une morale du « collectif » qui demande aux individus de se sacrifier parce que ce pour quoi ils se sacrifient a effectivement plus de valeur qu'eux ? La seconde formulation exprime l'interprétation la plus répandue et suppose précisément la division entre les sociétés dites traditionnelles et les sociétés modernes, division qui attribue aux premières le souci prédominant de la société dans son ensemble, et aux secondes celui de l'individu. Selon un lecteur de Tocqueville, les sociétés traditionnelles « ignorent l'égalité et la liberté comme valeurs » et « ignorent en somme l'individu ³⁶⁸ ». Si, en effet, la notion d'« individu » repose sur l'affirmation de l'égalité fondamentale de tous les êtres humains, d'une part, et sur une conception de la liberté uniquement en tant que condition de l'action et non pas en tant qu'action ³⁶⁹, de l'autre, on peut se permettre de dire que les sociétés anciennes n'ont pas connu l'individu. La société traditionnelle « holiste » dont les traits généraux sont présentés par Dumont, entre autres ³⁷⁰, n'est pas simplement une société sans individus au sens moderne ; c'est une société qui exclut la possibilité même de l'émergence de l'individu qui se conçoit comme un tout moral :

« Dans les [sociétés traditionnelles], comme par ailleurs dans la République de Platon, l'accent est mis sur la société dans son ensemble, comme Homme collectif ; l'idéal se définit par l'organisation de la société en vue de ses fins (et non en vue du bonheur individuel) ; il s'agit avant tout d'ordre, de hiérarchie, chaque homme particulier doit contribuer à sa place à l'ordre global et la justice consiste à proportionner les fonctions sociales par rapport à l'ensemble. ³⁷¹ »

³⁶⁷ DA II, II, 8, p. 129.

³⁶⁸ L. Dumont, *Homo hierarchicus*, p. 21.

³⁶⁹ Un critère fondamental pour les anciens : la liberté au sens *politique* est la liberté d'*agir*.

³⁷⁰ Voir notamment C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* (Fayard, 1981).

³⁷¹ L. Dumont, *Homo hierarchicus*, p. 23.

Selon cette description, la société traditionnelle décide de préserver son « ordre global » au détriment de l'individu ; elle décide que la justice est « collective » et non pas « individuelle ». Or, il est important de rappeler que l'élaboration de la cité idéale par Socrate prend son point de départ dans l'enquête sur la nature de la justice dans l'âme humaine, ou dans l'« individu » pour ainsi dire ³⁷². Par conséquent, la cité idéale est construite non pour aboutir à la société holiste ou communiste, dans laquelle chaque nature trouve sa fonction propre au sein de la cité, mais pour élucider la nature de l'âme juste par excellence, celle du philosophe. Tandis que Dumont affirme résolument qu'« une société telle que l'individualisme la conçoit n'a jamais existé nulle part » ³⁷³, il ne va pas jusqu'à poser la même question à propos de la société traditionnelle. Or, il y a bien lieu de poser non seulement la question empirique de l'existence à l'époque ancienne d'une seule « société traditionnelle », mais aussi celle de savoir si, selon la perspective ancienne elle-même, une telle société serait véritablement désirable.

Glaucou et Adimante défient Socrate de montrer en quoi la justice profite à l'homme juste, afin d'établir la supériorité de la justice par rapport à l'injustice ; Socrate leur propose d'examiner la justice dans la cité pour pouvoir mieux la voir dans l'âme. Après avoir élaboré la « cité en parole », Socrate et ses interlocuteurs se tournent vers la question, distincte de la question originale concernant la justice en tant que bien naturel pour l'homme, de la réalisation de la cité « paradigme [*paradeigma*] ³⁷⁴ ». Cette nouvelle question conduit Socrate à affirmer que l'existence de la cité en parole dépend du gouvernement du philosophe-roi (V, 472 d - 473 e). Comme le suggère Socrate (V, 473 c 6 - 8) et comme l'explique Allan Bloom, le philosophe-roi se présente au premier abord sous la forme d'une figure comique, à l'instar du Socrate aristophanien ³⁷⁵. Le philosophe apparaît comme celui qui est le plus inapte à gouverner la cité de par son intérêt prédominant pour la science de la nature, à la façon de Thalès qui tomba dans un puits en observant les astres ³⁷⁶. Socrate parvient à invalider la critique qui porte sur la non pertinence de la philosophie pour la politique en montrant à la fois que le meilleur régime dépend de la connaissance de la nature humaine et que le philosophe possède cette connaissance d'une façon détachée de toute ambition : il ne cherche point à abuser de manière tyrannique de sa connaissance. Cependant, la démonstration de la supériorité de la connaissance philosophique de la justice conduit à une autre difficulté : dans la mesure où la connaissance vraie présuppose la connaissance de l'objet pur et non de son imitation, l'activité proprement philosophique doit dépasser le cadre du politique, la sphère des « ombres » ou de la convention, pour accéder aux Idées. Au-delà de son refus

³⁷² Voir Platon, *République* II, 368 d - 369 a.

³⁷³ *Homo hierarchicus*, p. 23.

³⁷⁴ *Rép.* V, 472 c 4.

³⁷⁵ Allan Bloom, « Interpretive Essay », *The Republic of Plato* (Second Edition, 1991), p. 391.

³⁷⁶ Platon, *Théétète*, 174 a 4-8.

de la tyrannie, le philosophe souhaite s'abstenir de la politique tout court, car l'âme la plus saine est aussi celle qui est la plus consciente des limites de la justice politique. Ces limites deviennent le plus visibles à travers les propositions destinées à bannir l'amour et la famille de la cité. Socrate s'efforce ainsi d'exposer la difficulté profonde qui résulterait de l'effort pour apporter une solution définitive au conflit entre l'attachement érotique privé et l'attachement politique ou public. Car une solution définitive ou complète exigerait que l'on supprime tout désir dont l'objet est particulier et non pas commun. Ainsi donc, on peut dire que la cité idéale se conçoit en tant qu'Homme collectif—Socrate va jusqu'à évoquer « la communauté du plaisir et de la douleur [*hè hêdonès te kai lupès koinônia*] » de tous les citoyens ³⁷⁷. Cependant, la conclusion politique de Socrate est « réaliste » et non pas « idéaliste » : la cité est nécessairement imparfaite du point de vue de la justice parce que sa perfection entraînerait une distorsion de la nature humaine. *Car la nature humaine n'est pas proprement politique*. Par conséquent, il ne faut pas chercher la justice parfaite du côté de la cité, mais du côté de l'individu. Autrement dit, le parallélisme entre l'âme individuelle et la cité est pour Socrate problématique. Le philosophe ne désire pas gouverner la cité parce qu'aucune cité ne correspond à l'Idée de justice qu'il peut contempler de façon privée, à une certaine distance de la vie politique. Le régime politique idéal pâlit donc devant le régime (*politeia*) qui existe à l'intérieur de l'âme du philosophe (*Rép.* IX, 591 e 1).

Comme l'explique Allan Bloom, tout régime politique doit préserver la vie du corps ; afin de pourvoir aux besoins vitaux, la cité promulgue des doctrines servant à protéger les « prolongements » du corps, notamment la famille et la propriété privée. Or, le corps est la chose privée par excellence ; il se tient donc en opposition à la chose commune. Dans la mesure où tout régime politique doit accommoder la chose privée, l'ordre politique représente un hybride de la chose commune et de la chose privée. La chose purement commune est une chose impossible :

« Le corps est ce qui entrave le dévouement au bien commun, car il est source du désir et du besoin d'intimité. Le problème est que les exigences du corps conduisent à instaurer un mode de vie et un ensemble de croyances opposés à ceux qui seraient le plus propices à la perfection de l'âme ou à la poursuite de la vérité. Le mode de vie fondé sur le corps est tourné vers l'acquisition des moyens d'entretenir le corps et de lui procurer du plaisir. L'ensemble des croyances qui protègent ce mode de vie porte sur la propriété privée, la famille, l'ordre public, et même sur les dieux. Bien qu'elles ne soient destinées qu'à servir les intérêts égoïstes liés au corps et qu'elles n'expriment aucune vérité sur la nature, elles n'en sont pas moins respectables au plus haut point. Les hommes y sont fortement attachés, et il semble très important de les entretenir. L'esprit est retenu dans les mailles de ces croyances qui sont des conventions dissimulant la nature. ... L'exigence d'unité formulée par Socrate à propos de la cité est

³⁷⁷ *Rép.* V, 462 b 4.

identique à l'exigence de maîtrise absolue concernant le corps et ses prolongements que sont la propriété et la famille. Et si cette maîtrise est impossible, la cité l'est aussi. On verrait ainsi que la philosophie est une activité essentiellement privée et qu'on ne peut gouverner la cité sans préjugés [*the city must always be ruled by prejudices*]. En outre, à partir de l'exemple de la cité en paroles, chacun pourrait voir tout ce qu'il doit surmonter en lui-même pour devenir philosophe. Si Socrate oublie le corps, c'est donc pour en faire saisir l'importance. ³⁷⁸ »

Selon cette interprétation, l'élaboration de la nature de la justice conduit Socrate à reconnaître les limites de la politique du point de vue de la justice absolue et à jeter les bases pour une défense de la vie philosophique. La cité réelle étant le terrain de la contradiction fondamentale entre le privé et le commun, la cité « idéale » ne peut être qu'une cité « en parole ».

Jusqu'ici nous avons tenté, avec l'aide de Bloom, d'articuler la tension entre la philosophie et la politique dont la cité en parole est l'expression frappante, notamment en indiquant le caractère problématique du parallélisme entre la cité et l'individu. Il est nécessaire à présent d'évoquer la question proprement politique telle qu'elle apparaît dans la *République* afin de montrer les limites de l'interprétation selon laquelle la perspective politique ancienne ou traditionnelle est foncièrement holiste. La question proprement politique n'est pas la question de la cité en tant que chose générique telle qu'elle apparaît en contradistinction avec la philosophie, mais celle de la cité dans sa diversité. Il n'y a pas qu'une seule cité, qu'une seule hiérarchie, qu'un seul ordre. Cela est vrai autant dans la philosophie platonicienne que dans les faits historiques. C'est dans le livre VIII de la *République* que se déploie l'analyse socratique des différents régimes politiques qui représentent autant de hiérarchies et d'ordres. Les régimes « réels » sont présentés comme des stades successifs de dégénérescence, et de l'âme et de la cité, au fur et à mesure de l'éloignement du « paradigme » qu'est la cité en parole. Socrate semble vouloir affirmer au commencement de la discussion une certaine priorité de l'individu par rapport au régime, car il réintroduit le parallélisme entre l'homme et la cité de la façon suivante : « Or tu sais que s'agissant des hommes aussi, il y a nécessairement autant d'espèces de caractères [*tropoi*] qu'il y a de régimes politiques ? Ou bien crois-tu que ce soit d'un chêne ou d'un rocher que naissent les régimes politiques, et non pas des caractères des hommes qui sont dans les cités, caractères qui, jetant pour ainsi dire leur poids dans la balance, entraînent le reste ? ³⁷⁹ ». D'après cette formulation, il semblerait que les caractères des hommes déterminent le régime politique, c'est-à-dire que les individus soient en quelque sorte indépendants du régime dans lequel ils vivent. Or, une telle perspective s'impose à ce stade de la discussion dans la mesure où la prédominance

³⁷⁸ *La cité et son ombre. Essai sur la République de Platon* (trad. d'Etienne Helmer, Editions du Félin, 2006), p. 129-130 ; trad. légèrement modifiée.

³⁷⁹ *Rép.* VIII, 544 d 5 - e 2, trad. de Pachet, p. 405-406.

de la perspective philosophique, dans laquelle l'indépendance et l'autarcie du philosophe sont affirmées, atteint son point culminant en amont du livre VIII, dans l'élaboration de la théorie des Idées (livre VI) et puis dans l'allégorie de la caverne (livre VII). Socrate s'apprête, en effet, à redescendre dans la caverne avec ses interlocuteurs, pour ainsi dire, mais il semble hésiter un instant avant d'y retourner. Son hésitation ne dure qu'un instant car Socrate rappelle à Glaucon quelques lignes plus loin qu'il faudrait, ici comme auparavant, « examiner les caractères dans les régimes politiques avant de le faire dans les individus [*idiôtai*], pensant que ce serait plus clair [*hôs enargesteron on*] ³⁸⁰ ». S'agissant des régimes inférieurs par rapport au régime aristocratique – c'est-à-dire par rapport à celui gouverné par le philosophe-roi –, la différence spécifique entre eux se révèle à travers les changements survenant de la faction (*stasis*) par lesquels les dirigeants sont successivement remplacés (*Rép.* VIII, 545 c 7 – d 3). Ainsi, l'examen de l'homme imparfaitement juste conduit à examiner les régimes imparfaitement justes, et l'examen des régimes imparfaitement justes conduit à examiner les causes de la faction à l'intérieur de la partie de la cité qui détient les magistratures (*to echonton tas archas*). Le phénomène politique se révèle donc à travers le changement politique, changement qui jaillit des conflits entre des hommes dont le désir dominant (honneur, richesse...) s'exprime politiquement et aboutit au renversement du régime. Bloom affirme le caractère primordial de la notion de régime dans la *République* dans les termes suivants :

« Le régime est considéré comme le fait politique principal, cause de tous les autres. Il est identifié à la classe ou à l'espèce d'homme qui y exerce les fonctions de direction [*the ruling offices*]. Le mode de vie de la cité change avec la classe qui la dirige. Le régime détermine en effet le caractère des lois, de l'éducation, de la propriété, du mariage et de la famille. C'est donc lui qu'il faut étudier pour comprendre les effets de la politique sur la vie ou sur la recherche de la vie bonne. Rien n'importe plus que cette question, à laquelle une science politique conséquente [*relevant*] a pour objet de répondre. Les différentes espèces de régimes se distinguent par les buts explicites qui les animent, et qui trouvent leur source dans le genre de vie adopté par les hommes. En vertu des différences importantes et irréductibles qui les séparent, les principes auxquels obéissent les régimes et les hommes donnent lieu à de vraies différences entre eux. ³⁸¹ »

Le fait de mettre en lumière la tension permanente entre la philosophie et la politique – thème culminant du dialogue – n'est donc pas incompatible avec une pleine reconnaissance de l'importance de la politique pour la vie humaine. Bien au contraire, Socrate rend justice à la politique en la présentant dans sa diversité. Tandis que la philosophie recherche la vérité, la politique donne une expression à la multiplicité des finalités humaines ; si l'âme philosophique montre l'excellence humaine *simpliciter*, les

³⁸⁰ *Rép.* VIII, 545 b 5, trad. de Pachet, p. 406.

³⁸¹ *La cité et son ombre. Essai sur la République de Platon*, p. 167-168.

corps politiques déploient dans leur diversité la palette complète du phénomène humain, du pire au meilleur. Socrate montre que la diversité est immanente à la politique ; les différents régimes sont comme autant d'images ou d'imitations des Idées, qui sont seules dotées d'uni-formité. Sans prendre à son compte la théorie des Idées, Aristote quant à lui développe une classification et une téléologie des régimes qui constituent le cœur de sa *Politique*.

La présentation de « la société traditionnelle » par Dumont et d'autres néglige le facteur primordial qu'est le régime dans la pensée ancienne ; en effet, elle est caractérisée par l'absence du politique. Tandis que le terme « régime » (*politeia*) reflète la perspective politique, le terme « société » tend à reléguer les critères politiques au deuxième plan. La science politique aristotélicienne, qui constitue une réflexion comparative sur le régime politique grâce à laquelle se dégagent des principes susceptibles d'éclairer tout régime à partir des différences constitutionnelles entre régimes, est incompréhensible tant que le caractère fondamental du critère proprement politique reste obscur. C'est un point capital : le régime politique est la clé de voûte de la conception aristotélicienne du politique, et en particulier, le régime en tant qu'il représente une alternative politique parmi d'autres et qui doit pouvoir se justifier non seulement devant les alternatives pratiques, mais aussi devant des critères « absolus » qui s'appliquent à toute bonne politique. Ainsi, la diversité politique au sens fort fait partie intégrante de l'analyse politique platonico-aristotélicienne. Or, les débats politiques contemporains se déploient dans un contexte radicalement différent du contexte ancien dans la mesure où la question de la diversité des régimes n'apparaît plus à l'époque contemporaine comme pertinente : selon le consensus occidental de l'après-Guerre froide, la démocratie libérale s'impose comme le seul régime légitime, plausible et efficace. Partant, la théorie politique contemporaine laisse souvent de côté la question du régime, présupposant sa résolution, et se consacre à problématiser des notions qui sont devenues post-politiques, pour ainsi dire. Telles sont les oppositions entre « individu » et « communauté », entre « libéralisme » et « communautarisme », qui prennent tant de place dans la littérature de théorie politique depuis le renouveau du débat entre les défenseurs du libéralisme et leurs détracteurs à partir des années 1980. Ce qui est caractéristique de la nouvelle articulation du libéralisme, dont John Rawls nous donne une des expressions les plus complètes, est avant tout le fait qu'il présuppose la validité d'un certain nombre de principes libéraux-démocratiques sur la base de ces mêmes principes, renonçant ainsi à tout effort de les justifier devant des arguments anti-libéraux ou anti-démocratiques ³⁸². Tandis que les

³⁸² Rawls formule explicitement son projet en tant qu'une élaboration de la conception libérale-démocratique de la justice : « *I think of justice as fairness as working out a liberal political conception of justice for a democratic regime, and one that might be endorsed, so it is hoped, by all reasonable comprehensive doctrines that exist in a democracy regulated by it, or some similar view.* » (« Reply to Habermas », *The*

premiers libéraux, de Hobbes jusqu'à Montesquieu et les Pères fondateurs américains, s'efforcèrent d'établir les principes libéraux dans un contexte politique qui leur était hostile, la théorie contemporaine du libéralisme évolue dans un contexte qui est largement apaisé politiquement ³⁸³ mais est tiraillé par des désaccords au niveau de la société. Ainsi, les critiques du libéralisme rawlsien se bornent le plus souvent à avancer des objections qui portent sur les aspects indésirables d'une société excessivement centrée sur les droits individuels et d'une théorie qui ne reconnaît que l'autonomie de l'individu, séparée de toute éthique coutumière et de toute conception de la vie bonne. Les communautariens s'efforcent de recouvrer une certaine conception de la « *Gemeinschaft* » sans prendre en compte les critères politiques : il s'agit donc d'affirmer une notion dépolitisée du bien qui tend à être plus affective que rationnelle ³⁸⁴. Les arguments « politiques » dans cette polémique se situent, de fait, au niveau de la « société » ou de la « culture ³⁸⁵ ». Les critiques comme les défenseurs du libéralisme rawlsien ne parviennent pas à poser la question politique au sens aristotélicien. En manquant de poser la question du régime démocratique, la théorie libérale contemporaine, ainsi que ses détracteurs, s'éloignent sensiblement de la science politique aristotélicienne, même si ces derniers se situent à l'intérieur d'une certaine tradition aristotélicienne. La science du régime politique permet notamment de faire des distinctions politiques fondamentales et ainsi d'élaborer la défense la plus robuste d'un régime libre qui favorise la vie bonne des citoyens.

C'est surtout dans les départements de philosophie et de science politique des universités américaines qu'a fleuri la littérature récente sur le libéralisme et le républicanisme (ce dernier courant étant rapproché du communautarisme ou parfois confondu avec lui). Les textes fondateurs du débat sont devenus classiques ; nous en

Journal of Philosophy 92, n°3 (mars 1995), p. 133-134). A. Bloom affirme à propos de *A Theory of Justice* que l'ouvrage « begins by dismissing discussion of its egalitarian premise. It is only an analysis of what an egalitarian society should be, if you accept that equality is just. Rawls begins by assuming, or taking for granted, that which political philosophy always took as its task to prove or investigate. » (« The Study of Texts » dans *Giants and Dwarfs : Essays, 1960-1990* [Simon & Schuster, 1990]). Comme l'observe T. W. Smith, « liberal theory rests on a brilliant, often convincing pitch : If you want the kind of life most typical people in liberal societies want, here are the institutions and practices that you need to get it. Yet, this means that the moment the answer to its rhetorical question [the question of the good life] is no longer self-evident to most [as being comfortable self-preservation], liberal theory has a problem. » (« Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good », *APSR* vol. 93, n° 3 [Sept. 1999], p. 634).

³⁸³ Il est inexact de parler d'« apaisement politique » aux Etats-Unis avant un certain nombre de décisions politiques mettant fin à la discrimination raciale légale, dont la décision de la Cour suprême en 1954 (*Brown v. Board of Education*) déclarant la ségrégation raciale à l'école publique anticonstitutionnelle, le *Civil Rights Act* de 1964 abolissant la ségrégation raciale légale dans d'autres lieux publics, et le *Voting Rights Act* de 1965 garantissant le droit de vote à tout citoyen, quelle que soit sa race ou sa couleur.

³⁸⁴ R. P. Wolff fait la distinction entre la « communauté affective » et la « communauté rationnelle » dans *The Poverty of Liberalism* ; sur ce point, voir R. Beiner, *What's the Matter with Liberalism?*, p. 33.

³⁸⁵ Comme le souligne MacIntyre, « l'homme sans culture est un mythe. » (*Après la vertu*, p. 156).

rappelons les principaux : *Théorie de la justice* et *Libéralisme politique* de John Rawls ³⁸⁶ et la critique procédurale de Jürgen Habermas ³⁸⁷ ; *Anarchie, Etat et Utopie* de Robert Nozick ³⁸⁸ ; *Après la vertu* d'Alasdair MacIntyre ³⁸⁹ ; *Le libéralisme et les limites de la justice* de Michael Sandel ³⁹⁰ ; *Sphères de justice* de Michael Walzer ³⁹¹. Le cadre – non pas géographique mais politique, ou plutôt « sociétal » – du débat est largement américain. Il est important de noter que les « libéraux » et les « communautariens » adhèrent fondamentalement au libéralisme économique et politique de Locke et de Montesquieu ³⁹². Il n'y a pas d'antilibéralisme chez les communautariens en ce sens-là. Leur désaccord se situe sur le plan sociétal : ils élaborent deux visions différentes du type de société que le libéralisme doit créer. Nous soulignons le contexte américain du débat pour constater aussi son caractère polémique ou partisan : c'est en effet autour des « *social issues* », terme qu'il faudrait traduire par « questions morales de société » que la littérature s'est polarisée, le « communautarisme » s'apparentant parfois au « conservatisme » et le « libéralisme » se voyant reprocher par les communautariens une certaine indifférence morale ³⁹³. Au cœur du débat se trouve l'affirmation par les communautariens de l'importance de la « communauté » ³⁹⁴, et l'affirmation par les « républicains » de l'importance de la « vertu civique ». Le communautarisme et le républicanisme affirment tous deux la légitimité de la démarche qui consiste à poser la question du bien ou de la vie bonne, affirmation qui s'oppose à la « neutralité » morale ou

³⁸⁶ *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 1971. Pour la traduction française, *Théorie de la justice*, trad. de l'américain par Catherine Audard, Paris : Éd. du Seuil, 1987. Voir aussi *Political Liberalism*, New York : Columbia University Press, 1993 ; en traduction française : *Libéralisme politique*, trad. de l'américain par Catherine Audard, Paris : Presses universitaires de France, 1995.

³⁸⁷ J. Habermas, « Reconciliation Through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's Political Liberalism », *The Journal of Philosophy* 92, n°3 (mars 1995), p. 109-131. Rawls répond à Habermas dans « Reply to Habermas », art. cit., p. 132-180.

³⁸⁸ *Anarchy, State and Utopia*, Oxford : Blackwell, 1974. Pour la traduction française, *Anarchie, Etat et Utopie*, trad. de l'anglais par Évelyne d'Auzac de Lamartine, rév. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris : PUF, 1988.

³⁸⁹ *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London : Duckworth, 1981. La traduction française (*op. cit.*) correspond à la seconde édition (1984).

³⁹⁰ *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge : Cambridge University Press, 1982. Pour la traduction française, *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. de l'américain par Jean-Fabien Spitz, Paris : Éd. du Seuil, 1999.

³⁹¹ *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983. Pour la traduction française, *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. de l'américain par Pascal Engel, Paris : Éd. du Seuil, 1997.

³⁹² Excepté les courants anarcho-capitalistes (e.g. Nozick) qui prônent la suppression de l'Etat.

³⁹³ Nous rappelons que le terme « *liberal* » aux Etats-Unis est synonyme de progressiste en matière de questions sociales et morales.

³⁹⁴ Cf. Ferdinand Tönnies, *Communauté et Société* [1887 ; 1912] ainsi que les travaux américains récents, qui mettent l'accent sur la « société civile » et les associations telles que la famille et les églises, dont ceux de Robert Putnam, Robert Nisbet, Peter L. Berger et Richard John Neuhaus.

« métaphysique » entérinée par le libéralisme « individualiste » qui affirme la priorité du seul individu doté de droits ³⁹⁵.

Une des thèses « républicaines » les plus influentes ³⁹⁶ est celle élaborée par Pocock selon laquelle Aristote fut le fondateur de toute une tradition « républicaine » ou d'« humanisme civique » qui s'étend jusqu'aux fondateurs américains en passant par Machiavel. Comme nous l'avons vu lors de notre analyse de l'interprétation développée par Pocock de la *virtù* machiavélique ³⁹⁷, la notion d'universalité est au centre de la conception pocockienne du républicanisme. Cela vaut autant pour son analyse d'Aristote que pour son interprétation de Machiavel. Selon la présentation pocockienne du rôle clé joué par la *Politique* d'Aristote dans la tradition républicaine, la *polis* grecque était conçue comme une chose « universelle », dans la mesure où la *polis* existait « en vue de la réalisation de toutes les valeurs » et « pouvait répartir l'autorité de telle façon que la nature morale de chaque individu fût satisfaite ³⁹⁸ ». De la même manière que la « pluralité » chez Arendt est la condition de l'« immortalité » de la parole et de l'action – nous y reviendrons –, l'« universalité » chez Pocock constitue la particularité de la vie civique et est ce qui lui assure un caractère « permanent » :

« Si la citoyenneté ne pouvait affirmer que des décisions et des valeurs particulières, elle était vouée au transitoire ; et si les corps civiques n'étaient que des rassemblements d'hommes particuliers, ils ne pouvaient rien décider ni construire de permanent. Mais c'est là que les valeurs civiques pouvaient se réaffirmer. Dans la tradition politique athénienne, il existait des moyens d'affirmer que la république constituait tous les hommes en partenaires en vue de la réalisation de toutes les valeurs. Si elle correspondait à cette définition, la république était une entité universelle ; mais cet énoncé reposait sur la théorie que la république pouvait répartir l'autorité de telle façon que la nature morale de chaque individu fût satisfaite. Sans une telle distribution, la république ne serait ni universelle, ni juste, ni stable. ³⁹⁹ »

Selon Pocock, c'est la philosophie politique aristotélicienne qui a fourni aux humanistes la « théorie de la *polis* et de sa structure constitutionnelle » qui fut « cruciale

³⁹⁵ Pour une étude pénétrante de toutes ces questions, nous renvoyons le lecteur à R. Beiner, *What's the Matter with Liberalism ?*, ch. 2. Beiner montre notamment en quoi le communautarisme n'échappe pas aux difficultés qu'il reproche au libéralisme (en particulier son incapacité de reconnaître ou de définir des critères *objectifs* du bien), dans la mesure où le communautarisme affirme l'« autonomie » d'une pluralité de communautés au lieu de l'individu (p. 30-31). Comme l'explique Beiner à propos du communautarisme pluraliste de M. Walzer : « *What is absent here is any independent, external standard that sheds light on whether identity-constituting communities confer worth upon their members beyond the bare fact of possessing something shared. The mere presence of community furnishes no such standard, and therefore fails to make good the default of liberalism. The pluralistic communitarian, in common with the pluralistic liberal, abstains from specifying the content of the good life for individuals or communities.* » (p. 29).

³⁹⁶ Sur l'influence considérable de la thèse pocockienne, voir C. Nadon, « Aristotle and the Republican Paradigm : A Reconsideration of Pocock's Machiavellian Moment », p. 678, n. 3.

³⁹⁷ Voir le chapitre 1.

³⁹⁸ *Le moment machiavélique. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, p. 74.

³⁹⁹ *Le moment machiavélique*, p. 74.

pour l'entreprise humaniste. ⁴⁰⁰ ». Or, pour décrire l'appropriation « humaniste » de la pensée politique d'Aristote, Pocock reformule celle-ci dans des termes employés par la science sociale moderne, termes qui rejettent la primauté du politique au nom du « social » et de la diversité des « valeurs » :

« Aristote enseignait que chaque activité humaine tendait vers une valeur, au sens où elle vise quelque bien théoriquement identifiable, que toute activité tendant vers une valeur est sociale au sens où elle est poursuivie par des hommes réciproquement associés, et que la *polis* ou république était l'association au sein de laquelle toutes les associations particulières poursuivent leurs fins particulières. L'association avec d'autres hommes, et la participation à la direction, tendant vers une valeur [*value-oriented direction*], de cette association, constitue à la fois le moyen vers une fin, et une fin – ou un bien – en soi ; et la participation à l'association dont la fin est le bien de toutes les associations particulières, et l'aboutissement de tous les biens particuliers, est en soi un bien d'un caractère très élevé, car universel. ⁴⁰¹ ».

La vocation qu'aurait eue la *polis* à parfaire la « nature morale » de chacun et ainsi atteindre le « bien universel » ne pouvait se réaliser sans la participation « universelle » à la politique. Conformément à cette interprétation, Pocock soutient que la *politeia*, le régime mixte (traité dans *Pol. IV*, 8-9) qu'Aristote oppose à la *démokratia* ⁴⁰², « signifie la répartition formelle de l'autorité pour prendre des décisions dans le cadre d'un processus universel de prise de décision auquel participent tous les citoyens ⁴⁰³ ». Le contenu de cette participation politique réside dans « la détermination et la distribution de valeurs générales ⁴⁰⁴ ». Pocock relève toutefois une difficulté majeure : en tant qu'êtres universels, tous les citoyens sont semblables, mais en tant que dirigeants et dirigés, les citoyens ont des « personnalités sociales particulières ». Le pouvoir politique doit alors être distribué selon la « diversité de la personnalité sociale » :

« L'universel et le particulier se rencontrent dans le même homme, et si le citoyen assumait une personnalité sociale particulière, résultant de la poursuite, de la jouissance, et de l'excellence dans l'accomplissement de ses valeurs particulières préférées, cela devait modifier sa capacité à s'engager dans l'activité universelle consistant à prendre des décisions visant à distribuer le bien commun. Le problème auquel était désormais confrontée la *polis* devenait celui de distribuer l'exercice particulier de cette fonction universelle en liaison avec la diversité de la personnalité sociale que les citoyens manifestaient en conséquence des priorités que chacun attachait à certaines valeurs. ⁴⁰⁵ »

⁴⁰⁰ *Le moment machiavélien*, p. 74.

⁴⁰¹ *Le moment machiavélien*, p. 75-76.

⁴⁰² *Pol. III*, 7, 1279 b 6.

⁴⁰³ *Le moment machiavélien*, p. 79.

⁴⁰⁴ *Le moment machiavélien*, p. 80.

⁴⁰⁵ *Le moment machiavélien*, p. 76-77.

Comme l'indiquent ces formules, le concept de « personnalité sociale » repose sur la diversité ou la pluralité des « valeurs ». Lorsqu'il considère la classification aristotélicienne des régimes, Pocock souligne la diversité illimitée de la personnalité sociale pour montrer en quoi la distinction notamment entre le grand nombre et le petit nombre est arbitraire et inadéquate, car elle découle d'une perspective « élitiste » : « il est important de se rappeler que de telles élites [les bons, les sages, les braves, les riches, les bien-nés, etc.] étaient en théorie aussi nombreuses que les valeurs poursuivies en tant que buts par les hommes, et que, puisque chaque citoyen avait été défini comme possédant ses propres valeurs prioritaires, il n'y avait en principe aucun citoyen qui n'appartînt pas à autant d'élites qu'il avait choisi de valeurs pour les cultiver particulièrement. ⁴⁰⁶ ». Pocock en vient à reprocher à Aristote d'avoir manqué d'apercevoir que toute affirmation de valeur contribue au commun, pour ainsi dire : « toute valeur susceptible de se voir donner la priorité par un homme, ou selon laquelle il était susceptible d'être jugé et évalué – même la valeur égalitariste se refusant à donner priorité à des valeurs particulières, ou à les utiliser pour distinguer entre des sortes d'hommes – pouvait devenir une modalité de sa participation à la détermination et à la distribution de valeurs générales. La relation entre la poursuite de valeurs particulières et celle de valeurs universelles serait ainsi établie. ⁴⁰⁷ ». Aveuglé par les préjugés de son temps, le Stagirite aurait préféré se servir des catégories « quantitatives » traditionnelles plutôt que de reconnaître « la diversité des qualifications personnelles ⁴⁰⁸ ». En dépit de l'analyse aristotélicienne qui montre que la caractéristique pertinente dans la distinction entre oligarchie et démocratie n'est pas le nombre mais plutôt la richesse ou la pauvreté (*Pol.* III, 8), Pocock estime qu'en fin de compte Aristote a voulu maintenir une hiérarchisation des qualifications politiques sur la base des « caractéristiques d'élites ⁴⁰⁹ ». Ainsi, au lieu de parler des *oligoi*, Pocock préfère parler d'un « groupe d'élite » ; au lieu de parler du *dèmos*, Pocock préfère parler de l'« élite de la non-élite ⁴¹⁰ ». La position de Pocock consiste à soutenir que la distinction entre riches et pauvres est simplement « traditionnelle » : « il est clair chez Aristote qu'une polarisation comme celle du « petit nombre » et du « grand nombre », bien qu'elle puisse être utile pour parler du monde réel dans lequel ce genre de distinction est traditionnellement reconnu, fournit un fondement théoriquement insatisfaisant pour définir les différences entre les citoyens. ⁴¹¹ ». Or, dans la mesure où l'on ne peut pas être riche et pauvre en même temps, l'affirmation selon laquelle un citoyen pourrait appartenir à « autant d'élites qu'il choisit de valeurs » nous semble *politiquement*

⁴⁰⁶ *Le moment machiavélien*, p. 77.

⁴⁰⁷ *Le moment machiavélien*, p. 80.

⁴⁰⁸ *Le moment machiavélien*, p. 79.

⁴⁰⁹ *Le moment machiavélien*, p. 78.

⁴¹⁰ La formule originale est : « *that unique elite of the non-elite* », *Le moment machiavélien*, p. 79.

⁴¹¹ *Le moment machiavélien*, p. 78.

insatisfaisante. En élargissant le champ des critères « qualitatifs » qui distinguent les citoyens les uns des autres, Pocock ne fait que transformer le caractère des critères – ce sont des critères de « personnalité » plutôt que des critères politiques –, au lieu de rendre compte d'une plus grande diversité de critères.

Il est en outre important de remarquer que les concepts employés par Pocock pour reformuler la conception aristotélicienne de la *polis* ancienne sont, sans exception, étrangers à celle-ci ⁴¹². Au lieu de parler de l'avantage commun (*to koinèi sympheron*) (*Pol.* III, 6, 1279 a 17), Pocock invoque l'universalité de la fonction politique ; au lieu de reprendre la notion de la justice partielle, Pocock préfère se servir de la notion de « priorités de valeurs [*value-priorities*] » ; au lieu de rendre compte de la diversité politique telle qu'Aristote nous l'expose et de poser la question du mérite politique, Pocock emploie la notion de « diversité sociale ». Transformer la diversité politique en diversité sociale implique une diminution majeure des critères de mérite sur lesquels se base toute revendication politique. Une revendication *politique* suppose que l'on affirme – à tort ou à raison – que son critère politique est le plus pertinent, que son critère permet de viser l'avantage commun mieux que ne le font d'autres critères. Tout l'enjeu de l'analyse aristotélicienne des diverses conceptions de la justice (*Pol.* III, 9-13) est d'éclairer le débat entre partisans oligarchiques et démocratiques de sorte que leurs arguments apparaissent sous la lumière de l'avantage commun. En revanche, l'affirmation de sa « personnalité sociale » ne requiert pas la formulation d'un argument qui porte sur l'avantage commun ; il suffit à la « participation » politique de pouvoir affirmer son « individualité ⁴¹³ », quel que soit le contenu de l'individualité. Pocock préfère le langage social au langage politique parce que le critère social permet d'éviter le « jugement de valeur » auquel conduit nécessairement la considération du critère du mérite politique. Ainsi, il achève son ouvrage par un rejet de tout « absolu moral » : « Il existe une liberté de refuser les absolus moraux, même ceux de la *polis* et de l'histoire, même celui de la liberté quand elle est proposée comme absolu. ⁴¹⁴ ».

⁴¹² C. Nadon observe que « *this is an especially surprising departure for an interpreter who follows the hermeneutic principle that language can limit, shape, and even determine an author's thought.* » (« Aristotle and the Republican Paradigm : A Reconsideration of Pocock's Machiavellian Moment » (*The Review of Politics* 58 n° 4), p. 685). On peut trouver un autre exemple significatif d'une interprétation qui se sert de notions (la volonté, l'universalité) qui sont absentes de la pensée aristotélicienne dans la discussion de Pocock sur l'esclavage. Pocock écrit : « Ce qui importe dans la condition non libre, ce n'est pas que je puisse avoir les mains liées, mais que mes mains puissent être liées par la volonté particulière d'un autre, agissant en vue de la poursuite de son intérêt (*appetito*) privé. Je ne suis pas loin, dans ce cas, de la condition qu'Aristote définit comme étant celle de l'esclave, l'instrument par lequel les fins d'un autre sont atteintes ; or, incidemment, ces fins deviennent plus viles du fait qu'elles sont atteintes grâce au pouvoir sur un esclave, puisque de telles fins ne peuvent être que des appétits privés, et non la poursuite d'un bien universel. » (*Le moment machiavélien*, p. 139-140).

⁴¹³ *Le moment machiavélien*, p. 81.

⁴¹⁴ *Le moment machiavélien*, p. 570.

L'interprétation arendtienne de l'action politique

Tournons-nous à présent vers l'influence de Hannah Arendt sur la théorie républicaine de Pocock. Arendt, dit-on, a voulu raviver la flamme de la vertu civique en redécouvrant la vie politique ancienne ; ainsi est-elle comprise comme un défenseur du républicanisme classique. Pocock, pour sa part, reconnaît explicitement sa dette considérable envers Arendt en disant qu'il a « emprunté [*borrowed*] » le langage arendtien pour sa propre analyse ⁴¹⁵ : « Pour reprendre des termes suggérés par ⁴¹⁶ le langage de Hannah Arendt ⁴¹⁷, ce livre vient de raconter une partie de l'histoire de la renaissance, dans l'Occident moderne ⁴¹⁸, de l'idéal antique de l'*homo politicus* (le *zôon politikon* d'Aristote), qui affirme son être et sa vertu par la médiation de l'action politique ⁴¹⁹ ». On peut recenser plusieurs points communs entre la conception de la *vita activa* chez Arendt et celle du *vivere civile* chez Pocock (en effet, Pocock intitule un de ses chapitres ⁴²⁰ « La *vita activa* et le *Vivere civile* »). On trouve notamment dans les deux développements un accent mis sur la « diversité de la personnalité sociale » et l'« individualité ». Arendt quant à elle emploie les notions de « pluralité » et d'« identités personnelles uniques ⁴²¹ ». Il s'agit pour Pocock comme pour Arendt de tenter de corriger, au moyen de la notion de pluralité, ce qu'ils perçoivent comme une forte tendance « élitiste » dans la pensée ancienne. Ainsi, la critique élaborée par Pocock de l'« élitisme » aristotélicien rejoint l'argument déployé par Arendt pour dénoncer la notion de « hiérarchie » dans la pensée politique grecque ⁴²².

Arendt s'efforce de retourner cette hiérarchie qui, d'une part, privilégie la contemplation et la *vita contemplativa* aux dépens de l'action et de la *vita activa* (non seulement chez les philosophes païens mais aussi chez les Chrétiens), et, de l'autre, place la notion de commandement (*archè*) au centre de la pensée politique. Selon Arendt, ces deux expressions de la hiérarchie ancienne sont autant de tentatives *théoriques* de remédier à la nature problématique de l'action elle-même. Or, Arendt considère que l'*expérience* de l'action politique exclut un tel « remède » ; par conséquent, elle conclut qu'un écart important sépare l'expérience politique grecque de la philosophie grecque. On pourrait donc dire que la théorie de l'action que propose Arendt s'inscrit dans un effort

⁴¹⁵ Pour prendre quelques exemples notables : Pocock emploie la formule « *the web of life and language* », rappelant « *the web of human relationships* » d'Arendt, ainsi que la formule « *works and deeds* », qui rappelle à la fois la thématique de l'œuvre chez Arendt et l'expression « *deeds and words* » que l'on trouve chez Arendt dans la discussion sur l'action (voir *Le moment machiavélien*, p. 72).

⁴¹⁶ « *In terms borrowed from or suggested by...* » (*The Machiavellian Moment*, p. 550).

⁴¹⁷ Pocock renvoie à *Condition de l'homme moderne* dans une note.

⁴¹⁸ En anglais, « *early modern* ».

⁴¹⁹ *Le moment machiavélien*, p. 568.

⁴²⁰ *Le moment machiavélien*, ch. III, § C.

⁴²¹ *Condition de l'homme moderne*, p. 236.

⁴²² *Condition de l'homme moderne*, p. 52.

pour rétablir la cohérence de la théorie et de l'expérience, même si elle récuse la « philosophie ⁴²³ ». L'expérience de l'action politique que voudrait recouvrer Arendt correspond non pas à un mode de gouverner ou d'être gouverné mais à une façon d'apparaître publiquement. L'action – et la parole – (pour Arendt l'action et la parole sont indissociables) se déploient « entre les hommes » et consistent à « s'identifier ⁴²⁴ », se « révéler ⁴²⁵ », « se dévoiler », « s'exposer ⁴²⁶ ». Le sens de la vie politique, c'est-à-dire la vie de la *polis*, est interprété à la lumière de cette conception de l'action : « La *polis* proprement dite ... est l'espace d'apparition ⁴²⁷ [*space of appearance*] au sens le plus large : l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres choses vivantes ou inanimées, mais font explicitement leur apparition. ⁴²⁸ ». Comme l'indique cette formulation, l'action et la parole comprises comme « apparition » constituent pour Arendt des capacités spécifiquement humaines. Lorsqu'on apparaît aux autres, on apparaît en tant que « qui » et non pas en tant que « ce que » l'on est. Selon Arendt, la « différence spécifique » de l'homme ne peut résider que dans la détermination de « quelle sorte de « qui » il est ⁴²⁹ ».

On arrive ainsi à un des arguments clés du développement sur l'action, celui qui porte sur le sujet de l'action. La démarche d'Arendt consiste à montrer en quoi la question de la « nature » de l'homme agissant se révèle être une voie philosophique sans issue, et à remplacer la question de ce qu'est l'homme et de ce que fait l'homme par la question, qui est l'homme ?. Ainsi, Arendt évoque « l'impossibilité philosophique bien connue d'arriver à une définition de l'homme, toutes les définitions étant des déterminations ou interprétations de ce qu'est l'homme, de qualités par conséquent qu'il pourrait partager avec d'autres êtres vivants, alors que sa différence spécifique se découvrirait en déterminant quelle sorte de « qui » il est. ⁴³⁰ ». Or, le « qui » en question n'est pas un agent au sens aristotélicien : il ne s'agit pas de délibérer, de viser la bonne action qui convient le mieux aux circonstances et de parvenir à son but. Selon Arendt, « à cause du tissu [*web*] déjà existant des relations humaines, avec ses innombrables conflits de volontés et d'intentions, l'action n'atteint presque jamais son but ⁴³¹ ». De l'action peuvent

⁴²³ « I have neither claim nor ambition to be a « philosopher » or be numbered among what Kant, not without irony, called *Denker von Gewerbe* (professional thinkers). » (*The Life of the Mind*, Introduction, p. 3).

⁴²⁴ *Condition de l'homme moderne*, p. 235.

⁴²⁵ *Condition de l'homme moderne*, p. 236 ; 237.

⁴²⁶ *Condition de l'homme moderne*, p. 245.

⁴²⁷ Ici Fradier traduit « *space of appearance* » par « espace du paraître » ; ailleurs il traduit l'expression par « espace d'apparence », alors que la traduction la plus exacte nous semble être « espace d'apparition ».

⁴²⁸ *Condition de l'homme moderne*, p. 258 ; trad. légèrement modifiée.

⁴²⁹ *Condition de l'homme moderne*, p. 238.

⁴³⁰ *Condition de l'homme moderne*, p. 238.

⁴³¹ *Condition de l'homme moderne*, p. 241 ; trad. légèrement modifiée.

découler des « histoires [*stories*] » ou des « réifications ⁴³² », mais l'agent ne peut point déterminer le cours de sa vie par ses choix intentionnels ; et « lorsque l'on considère l'Histoire comme un tout ... l'on découvre que son sujet, l'humanité, est une abstraction qui ne saurait devenir agent actif ⁴³³ ». Empêtré dans le « tissu déjà existant des relations humaines », l'agent ne peut que s'introduire sur la scène, déclenchant ainsi « un processus nouveau qui émerge éventuellement comme vie unique du nouveau venu, affectant de façon unique les vies de tous ceux avec qui il entre en contact. ⁴³⁴ ». Tandis que l'agent vertueux aristotélicien porte un jugement (*krisis*) juste sur l'action à faire – un jugement qui présuppose une appréciation juste de sa propre capacité de faire l'action ⁴³⁵ –, l'agent arendtien ne porte de jugement, ni sur le but à accomplir, ni sur lui-même en tant qu'agent. L'agent, bien qu'il se révèle aux autres à travers l'action et la parole, demeure un inconnu à lui-même. C'est en ce sens-là que l'agent prend un « risque » lorsqu'il se révèle aux autres : il *ne sait pas* « qui » va se révéler dans l'acte qu'il entend entreprendre ⁴³⁶. La séparation radicale entre l'intention de l'agent et son acte produit une « incertitude » qui est, selon Arendt, caractéristique des affaires politiques et de toutes les relations humaines directes ⁴³⁷. En tant que « qui », l'on ne peut pas se dévoiler « volontairement [*as a wilful purpose*] comme si l'on possédait ce « qui » et que l'on puisse en disposer de la même manière que l'on a des qualités et que l'on en dispose. Au contraire, il est probable que le « qui », qui apparaît si nettement, si clairement aux autres, demeure caché à la personne elle-même, comme le *daimôn* de la religion grecque qui accompagne chaque homme tout au long de sa vie, mais se tient toujours derrière lui en regardant par-dessus son épaule, visible seulement aux gens que l'homme rencontre. ⁴³⁸ ». Arendt formule cette idée plus explicitement – sans analogie – dans une note de son premier chapitre, intitulé « La condition humaine » (qui a donné le titre de l'ouvrage dans l'édition américaine originale) : « La question de la nature de l'homme n'est pas moins théologique que celle de la nature de Dieu ; elles ne peuvent se résoudre l'une et l'autre que dans le cadre d'une révélation divine. ⁴³⁹ ». Elle ajoute : « le fait que les essais de définition de la nature de l'homme mènent si aisément à une idée qui nous frappe comme nettement « surhumaine » et s'identifie par conséquent avec le divin, peut suffire à rendre

⁴³² *Condition de l'homme moderne*, p. 241.

⁴³³ *Condition de l'homme moderne*, p. 242.

⁴³⁴ *Condition de l'homme moderne*, p. 241.

⁴³⁵ Pour une discussion sur la connaissance de soi chez le *megalopsychos* d'Aristote, voir R. Faulkner, *The Case for Greatness. Honorable Ambition and Its Critics* (Yale University Press, 2007), p. 29-38. Faulkner distingue entre la capacité du *megalopsychos* de porter une appréciation juste sur ses propres mérites et la connaissance complète ou philosophique de soi. Cette dernière est une véritable « connaissance », tandis que le *megalopsychos* porte une « opinion vraie [*doxazei alèthôs*] » sur lui-même (*Ethique à Nicomaque* IV, 3, 1124 b 6 ; nous soulignons) (voir Faulkner, p. 31).

⁴³⁶ *Condition de l'homme moderne*, p. 237.

⁴³⁷ *Condition de l'homme moderne*, p. 239.

⁴³⁸ *Condition de l'homme moderne*, p. 236.

⁴³⁹ *Condition de l'homme moderne*, p. 45, n. 1.

suspect le concept même de « nature humaine ». ⁴⁴⁰ ». Selon une autre formule frappante, la nature humaine, en contradistinction avec « l'essence humaine », « n'existe pas ⁴⁴¹ ». La notion d'« essence humaine » renvoie au dévoilement du « qui », alors que celle de « nature humaine » renvoie à des caractéristiques sans lesquelles on cesserait d'être humain. Arendt exclut la possibilité philosophique d'identifier de telles caractéristiques et se consacre à l'analyse des *conditions* de l'existence humaine : « la vie elle-même, natalité et mortalité, appartenance au monde, pluralité, et la Terre ⁴⁴² ». Chez Arendt, la « condition humaine » est du *monde*, tandis que chez Aristote, la « nature humaine » est *politique*.

Pour qu'il y ait une action véritablement humaine, l'apparition de l'agent sur la scène « publique » doit s'accompagner de paroles par lesquelles il « s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire. ⁴⁴³ ». Dans l'action « publique » ou « politique », la signification humaine de la parole est de « s'identifier comme acteur ». Ainsi donc, la parole arendtienne joue un rôle exclusivement *expressif*, sans comporter de faculté de jugement. Son ressort est l'« identité personnelle unique » que possède tout être humain du seul fait de naître. Que chaque homme se révèle seulement en la présence des autres, c'est le signe de la « pluralité », qui est « la condition – non seulement la *conditio sine qua non*, mais encore la *conditio per quam* – de toute vie politique ⁴⁴⁴ ». Arendt situe l'action non pas dans l'agent lui-même mais dans ce qu'elle appelle « l'être-ensemble humain [*human togetherness*] ⁴⁴⁵ », dans cette pluralité qui constitue la « condition fondamentale de l'action et de la parole » et qui « a le double caractère de l'égalité et de la distinction ⁴⁴⁶ ». Elle considère que l'action est fondamentalement « frustrée » par la manière dont se manifeste le « qui » : c'est à la manière des « oracles » que les hommes se manifestent les uns aux autres ; ils « ne révèlent ni ne cachent par les mots, mais donnent des signes manifestes ⁴⁴⁷ ». Par conséquent, l'« incertitude » pèse dans les affaires politiques et dans « toutes les affaires qui mettent directement en rapport les hommes sans l'influence intermédiaire, stabilisante et durcissante des choses ⁴⁴⁸ ». En effet, Arendt établit une

⁴⁴⁰ *Condition de l'homme moderne*, p. 46.

⁴⁴¹ *Condition de l'homme moderne*, p. 252.

⁴⁴² *Condition de l'homme moderne*, p. 46.

⁴⁴³ *Condition de l'homme moderne*, p. 235.

⁴⁴⁴ *Condition de l'homme moderne*, p. 42.

⁴⁴⁵ *Condition de l'homme moderne*, p. 237 ; 239 ; trad. modifiée. Fradier traduit, de façon inexacte, « *togetherness* » par « unité ».

⁴⁴⁶ *Condition de l'homme moderne*, p. 231.

⁴⁴⁷ *Condition de l'homme moderne*, p. 239 ; trad. modifiée. Arendt cite Héraclite dans une note : « *oute legei oute kryptei alla sêmeinei* » (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, frag. B 93), passage qu'elle traduit par, « *neither reveal nor hide in words, but give manifest signs* ». Fradier, en rendant cette traduction plus exacte - « ne parlent ni ne cachent, mais font signe » - masque l'*interprétation* d'Arendt qui fait partie de sa « traduction ».

⁴⁴⁸ *Condition de l'homme moderne*, p. 239 ; trad. légèrement modifiée.

dichotomie entre les « objets tangibles » et les relations subjectives et intangibles des hommes ⁴⁴⁹ : « le processus de l'action et de la parole ne saurait laisser derrière lui des résultats ni des produits », même si « la plupart des paroles et des actes [*words and deeds*] sont *au sujet de* quelque réalité objective du-monde [*worldly*], tout en étant révélation de l'agent qui agit et parle ⁴⁵⁰ ».

En distinguant entre *ce qu'est* l'homme (« un type, un « caractère » au vieux sens du mot ⁴⁵¹ ») et *qui* est chaque homme (le « sujet ») et en attribuant à cette dernière interrogation un poids prépondérant, l'analyse de l'action par Arendt fournit, pourrait-on penser, une réponse à l'appel de Rémi Brague pour « une doctrine du « je » qui explique comment je sais que je suis moi-même. ⁴⁵² ». En effet, les analyses d'Arendt et de Brague pointent dans la même direction : elles soulignent l'une et l'autre l'importance de la distinction entre la question « anthropologique » et la question du « sujet », distinction absente de la science pratique aristotélicienne, ou présente seulement « en creux » ⁴⁵³. Si, toutefois, Arendt et Brague s'efforcent l'un et l'autre d'éclairer l'identité du sujet de l'action, Brague maintient le lien primordial entre le sujet et l'action, tandis qu'Arendt tend à isoler le sujet « intangible » de son action concrète. Leurs divergences proviennent avant tout du fait que l'argument de Brague se déploie dans le cadre d'une analyse de la *phronèsis* aristotélicienne, alors que la théorie de l'action arendtienne exclut la possibilité de la *phronèsis* dans la mesure où *prattein* ne signifie plus accomplir une action mais « se dévoiler ». Brague souhaite dessiner les contours du « moi » qui se trouvent absents de l'éthique aristotélicienne, mais il s'agit toujours du « moi » *agissant*, le « moi » en rapport avec l'*agir*. L'articulation entre le « moi agissant » et l'« agir » apparaît clairement dans la formule suivante : agir et « envisager ⁴⁵⁴ », c'est « se découvrir soi-même, se découvrir placé devant une action qui me concerne. Envisager ne se fait pas sans une visée, mais ladite visée n'est pas seulement celle par laquelle je m'efforce de toucher le but. Elle est d'abord celle dans laquelle je me sens au moment où je perçois qu'une chose *me regarde*, s'ouvre à moi comme devant être faite. ⁴⁵⁵ ». Ainsi, le « moi » esquissé par Brague ne se manifeste qu'à travers sa relation avec la « chose à faire ». De la même façon, la connaissance qu'a le *phronimos* de lui-même (*to hautôi eidenai* ⁴⁵⁶) n'est pas, selon

⁴⁴⁹ L'opposition entre le subjectif et l'objectif concerne aussi, pour Arendt, l'opposition entre le corps et les données sensorielles qui sont « strictement privés » et le « monde » que l'on partage avec autrui (*La crise de la culture*, p. 283).

⁴⁵⁰ *Condition de l'homme moderne*, p. 240.

⁴⁵¹ *Condition de l'homme moderne*, p. 238.

⁴⁵² *Aristote et la question du monde*, p. 163. Cf. notre discussion dans le chapitre 1.

⁴⁵³ Nous rappelons que pour Brague, la question de l'articulation entre la vertu intellectuelle (la *phronèsis*) et les vertus éthiques se résume à la question : « comment la norme peut-elle se présenter comme devant être appliquée *par moi* ? » (*Aristote et la question du monde*, p. 163).

⁴⁵⁴ C'est comment Brague traduit « *skopein* » (*EN* II, 2, 1104 a 9).

⁴⁵⁵ *Aristote et la question du monde*, p. 130 ; les italiques sont dans l'original.

⁴⁵⁶ *EN* VI, 8, 1141 b 34.

Brague, une « connaissance *de soi* ... En revanche, la connaissance en question, sans m'apprendre rien sur ce que l'on pourrait appeler le contenu de mon moi, me dit simplement que *c'est à moi de faire* ou de subir quelque chose si la situation le requiert.⁴⁵⁷ ». L'articulation entre l'action à faire et le « moi » agissant se construit donc non pas sur la notion de « connaissance de soi » – possibilité exclue par Arendt également – mais sur la notion de « conscience », conscience par laquelle nous apercevons que « c'est nous qui agissons⁴⁵⁸ ».

Alors que Brague continue de mettre l'accent sur celui qui est engagé dans une action, l'accent mis par Arendt sur l'auto-dévoilement du sujet la conduit à faire sortir l'agent du cadre de l'action, jusqu'à affirmer que « l'essence humaine – non pas la nature humaine en général (qui n'existe pas), ni la somme des qualités et des défauts de l'individu, mais l'essence de qui est quelqu'un – ne commence à exister que lorsque la vie s'en va, ne laissant rien derrière elle qu'une histoire.⁴⁵⁹ ». La notion d'une histoire qui englobe l'essence d'une vie comporte l'idée de la gloire, gloire qui va de pair avec la mise en scène de son identité personnelle. C'est à partir de la possibilité de se procurer de la gloire qu'Arendt construit son interprétation de la *polis* grecque en tant que forme de vie politique. Selon cette interprétation, la *polis* représente « la solution grecque⁴⁶⁰ » pour permettre aux hommes de « viser consciemment à laisser une histoire et une identité » « immortelles », et ainsi de rendre leur propre histoire « tangible⁴⁶¹ ». Le sens « préphilosophique » de la *polis* aurait résidé dans la capacité de la *polis* de « multiplier les occasions d'acquérir la « gloire immortelle », c'est-à-dire [de] multiplier pour chacun les chances de se distinguer, de faire voir en acte et en parole qui il était en son unique individualité.⁴⁶² ». S'inspirant de l'oraison funèbre de Périclès restituée par Thucydide, Arendt formule de façon emphatique une explication du « génie » d'Athènes : « du début à la fin elle eut pour premier objectif de faire de l'extraordinaire un phénomène ordinaire de la vie quotidienne.⁴⁶³ ». Arendt entend parler de la participation à la vie publique qui obligeait les hommes à « quitter leur foyers » pour rentrer dans l'« espace d'apparition⁴⁶⁴ ». La vie publique – et il faut distinguer, dans le contexte de la pensée arendtienne, la vie « publique » et la vie « politique » proprement dite, car l'« espace d'apparence » « précède toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement

⁴⁵⁷ *Aristote et la question du monde*, p. 118 ; les italiques sont dans l'original. Brague considère, en outre, que l'*aidôs* (cf. *Pol.* VII, 12, 1331 a 40 – b 1) est « une modalité du « se soucier » (*phrontizein*) » (p. 168) : « L'*aidôs* est l'apparition du sujet comme concerné par ce qu'il fait, comme engagé par ce qui lui arrive. » (p. 169).

⁴⁵⁸ *Aristote et la question du monde*, p. 162.

⁴⁵⁹ *Condition de l'homme moderne*, p. 252.

⁴⁶⁰ C'est un des sous-titres du chapitre V, « L'action ».

⁴⁶¹ *Condition de l'homme moderne*, p. 252.

⁴⁶² *Condition de l'homme moderne*, p. 256 ; trad. légèrement modifiée.

⁴⁶³ *Condition de l'homme moderne*, p. 256.

⁴⁶⁴ *Condition de l'homme moderne*, p. 258.

⁴⁶⁵ » – illumine l'action : « l'action requiert pour son apparence complète la lumière éclatante que l'on nommait jadis la gloire, et qui n'est possible que dans le domaine public ⁴⁶⁶. ». C'est grâce à la gloire que procurent l'action et la parole publiques que la *polis* était censée vaincre la mortalité et la « futilité de l'action et de la parole ⁴⁶⁷ ». Pour Arendt, l'oraison funèbre péricléenne saisit le moment critique mais éphémère qui précède la philosophie politique : c'est un moment privilégié de « foi en la *dynamis* (et par conséquent en la politique) ⁴⁶⁸ ». Cette « foi » consiste à juger l'action par le seul critère de la *grandeur* et non pas par des critères moraux ⁴⁶⁹, qui comprennent les intentions des agents ainsi que les fins et les conséquences des actions elles-mêmes. Voilà en quoi consiste le caractère « extraordinaire » de la vie « politique » et pourquoi le Périclès de l'oraison funèbre joue un si grand rôle dans la présentation arendtienne de la vie politique grecque. La vie politique consiste en les actions qui dépassent, d'une part, les critères moraux « ordinaires » et, de l'autre, les critères politiques « ordinaires », à savoir, la victoire et la défaite ⁴⁷⁰ :

« Thucydide – ou Périclès – savait parfaitement qu'il avait rompu avec les normes ordinaires [*normal standards*] de la conduite quotidienne en déclarant que la gloire d'Athènes était d'avoir laissé « partout un immortel souvenir [*mnèmeia aidia*] de ses actes bons et de ses actes mauvais ». L'art de la politique enseigne aux hommes à produire ce qui est grand et radieux – *ta megala kai lampra*, comme le dit Démocrite ; tant que la *polis* est là pour inspirer aux hommes l'audace de l'extraordinaire, tout est en sûreté ; si elle périt, tout est perdu. ⁴⁷¹ ».

Pour Arendt donc, il faut retenir de l'énoncé péricléen que les critères proprement politiques sont l'audace et la grandeur, en contradistinction avec des critères « moraux » – bon, mauvais, juste, injuste –, et que « l'action ne peut se juger que d'après le critère de la grandeur puisqu'il lui appartient ⁴⁷² de franchir les bornes communément admises pour atteindre l'extraordinaire où plus rien ne s'applique de ce qui est vrai dans la vie quotidienne parce que tout ce qui existe est unique et *sui generis*. ⁴⁷³ ».

⁴⁶⁵ *Condition de l'homme moderne*, p. 259.

⁴⁶⁶ *Condition de l'homme moderne*, p. 237 ; trad. modifiée.

⁴⁶⁷ *Condition de l'homme moderne*, p. 256 ; trad. modifiée. Ici Fradier traduit « *speech* » par « langage » alors qu'il traduit le même terme par « parole » ailleurs (par exemple à la p. 231). Nous préférons garder le même terme en traduction là où le même terme est utilisé par Arendt.

⁴⁶⁸ *Condition de l'homme moderne*, p. 266. La tonalité d'Arendt ici est nietzschéenne : « Perhaps nothing in our history has been so short-lived as trust in power, nothing more lasting than the Platonic and Christian distrust of the splendor attending its space of appearance, nothing—finally in the modern age—more common than the conviction that “power corrupts.” » (*The Human Condition*, p. 204-205).

⁴⁶⁹ Arendt met l'expression « *moral standards* » entre guillemets (*The Human Condition*, p. 205).

⁴⁷⁰ *Condition de l'homme moderne*, p. 266.

⁴⁷¹ *Condition de l'homme moderne*, p. 266-267.

⁴⁷² La traduction est quelque peu inexacte. Arendt emploie ici le terme « nature » : « *it is in its nature to break through the commonly accepted...* », alors qu'elle récusé la notion de « nature humaine ».

⁴⁷³ *Condition de l'homme moderne*, p. 266. T. Pangle estime que « “action,” or the “*vita activa*,” or “judgment,” so understood, looks up to no sky or ceiling. Action can no longer find measure in fixed and determinate goals ; politics, dominated by the thirst for recognition or glory, becomes an end in itself,

Cette conception de la politique est diamétralement opposée à celle d'Aristote, selon laquelle le critère politique prééminent est la *justice*. Arendt s'efforce de séparer la vertu morale et la grandeur de sorte qu'elles apparaissent comme appartenant à deux ordres d'existence sans rapport, celui de l'« ordinaire » et celui de l'« extraordinaire ». Elle invoque la *Poétique* d'Aristote pour soutenir son interprétation de la grandeur : « La raison pour laquelle Aristote, dans sa *Poétique*, voit dans la grandeur (*megethos*) une condition préalable de l'intrigue dramatique est que le drame imite l'action et que l'action se juge d'après la grandeur, d'après ce qui la distingue du commun (1450 b 25).⁴⁷⁴ ». Or, cette explication n'a strictement rien à voir avec ce que dit Aristote à cet endroit à propos du terme *megethos*. Car il s'agit très clairement du sens quantitatif et non pas qualitatif du terme, de sorte qu'Aristote peut utiliser le terme *mèkos* comme un synonyme pour *megethos* : « il faut, de même que [*hôte*] les corps et les animaux doivent avoir une étendue [*megethos*] qui soit facile à embrasser du regard [*eusynopton*], que [*houtô*] les intrigues aient une longueur [*mèkos*] telle que l'on s'en souvienne aisément.⁴⁷⁵ ». L'argument selon lequel « l'action se juge d'après la grandeur, d'après ce qui la distingue du commun » ne peut point être imputé à Aristote ; en revanche, un tel argument est plus fidèle à la tonalité du dernier discours de Périclès rapporté par Thucydide⁴⁷⁶. Il s'agit d'un discours qui porte une empreinte tragique nette, empreinte dont on trouve une variante extrême dans le portrait du héros achilléen que dresse Arendt : « L'homme qui ne survit pas à son acte suprême est le seul qui demeure le maître incontestable de son identité et de sa grandeur possible, parce qu'en entrant dans la mort il se retire des possibles conséquences et continuations de ce qu'il a commencé.⁴⁷⁷ ».

Pour bien voir l'inapplicabilité de la conception arendtienne de la grandeur à la science pratique aristotélicienne, il serait utile de dresser le contraste entre la grandeur chez Arendt et la *megalopsychia*, la grandeur d'âme, chez Aristote. Tout en reconnaissant à la grandeur d'âme un certain caractère « extrême » (nous y reviendrons), Aristote définit la *megalopsychia* comme la vertu qui associe le *grand* et le *bon* ou le vertueux. C'est, en effet, à travers la figure du *megalopsychos* que l'on aperçoit à quel point la véritable grandeur est inséparable du bien⁴⁷⁸ :

unguided and unrestrained by any fixed purpose. » (*The Spirit of Modern Republicanism : The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke* [University of Chicago Press, 1988], p. 50).

⁴⁷⁴ *Condition de l'homme moderne*, n. 33, p. 266 ; nous soulignons.

⁴⁷⁵ *Poétique*, 1451 a 3-6, trad. de Barbara Gernez (Les Belles Lettres, 2002), p. 31.

⁴⁷⁶ Voir en particulier *Guerre du Péloponnèse* II, 64, 3-5, où Périclès évoque l'« *onoma megiston* » et la « *lamprotès aeimnèstos* » dont jouit Athènes dans le présent et dont elle jouira dans l'avenir grâce à sa « *dynamis megistè* ». L'ombre de la défaite éventuelle d'Athènes plane sur le discours, surtout lorsque Périclès fait remarquer que « toute chose en ce monde est vouée au déclin [*pote panta gar pephuke kai elassousthai*] » (trad. de D. Roussel [Gallimard, Folio Classique, 2000], p. 172).

⁴⁷⁷ *Condition de l'homme moderne*, p. 252-253.

⁴⁷⁸ Comme l'indique R. Faulkner, il y a, de fait, une tension entre le désir d'honneur qui caractérise le *megalopsychos* et l'exigence de la véritable vertu. Aristote révèle cette tension et s'efforce de modérer le

« L'homme magnanime, puisqu'il est digne des plus grandes choses, ne saurait qu'être un homme parfait [*aristos*] : en effet, meilleur est l'homme et toujours plus grands sont les biens dont il est digne, et celui-là est digne des plus grands biens qui est parfait [*ho aristos*]. Par conséquent, l'homme véritablement magnanime doit être un homme de bien [*agathos*]. Et on pensera qu'à la grandeur d'âme appartient ce qu'il y a de grand en chaque vertu. ... Et, à examiner chacune des vertus, il paraîtrait complètement ridicule que l'homme magnanime ne fût pas homme de bien [*agathos*], pas plus qu'il ne serait digne d'être honoré s'il était pervers [*phaulos*], puisque l'honneur est une récompense de la vertu et que c'est aux gens de bien [*agathoi*] qu'il est rendu. La magnanimité semble donc être ainsi une sorte d'ornement [*ho kosmos*] des vertus, car elle les fait croître et ne se rencontre pas sans elles. C'est pourquoi il est difficile d'être véritablement un homme magnanime, car cela n'est pas possible sans une vertu parfaite [*kalokagathia*].⁴⁷⁹ »

Or, selon Aristote, le *megalopsychos* est, d'une part, « un extrême [*akros*] par la grandeur, et d'autre part un moyen par la juste mesure où il se tient [*tôi de hôs dei mesos*], puisque il ne se juge digne que de ce dont il est effectivement digne⁴⁸⁰ ». Cette formule rappelle celle qu'emploie Aristote pour caractériser la vertu (*hè aretè*) en général : « dans l'ordre de la substance [*ousia*] et de la définition exprimant la quiddité [*ton logon ton to ti èn einai legonta*], la vertu est une médiété [*mesotès*], tandis que dans l'ordre de l'excellence [*to ariston*] et du bien [*to eu*], c'est un sommet [*akrotès*]⁴⁸¹.⁴⁸² ». Il est intéressant de noter que de tous les traitements des vertus spécifiques dans l'*Ethique à Nicomaque*, le traitement de la *megalopsychia* soit le seul qui comporte une formulation selon laquelle la vertu en question est un « extrême ». En outre, il n'y a qu'une seule autre instance (sur un ensemble de vingt occurrences d'*akros*) où *akros* est employé pour caractériser une vertu et non pas un vice⁴⁸³ ; dans toutes les autres occurrences, *akros* signifie l'extrême, soit d'excès, soit de défaut, en contradistinction avec le moyen [*to meson*]. La caractérisation de la *megalopsychia* comme un « extrême » doit dès lors susciter notre attention. D'une part, nous sommes conduits à observer le parallélisme entre la formule qui apparaît dans la discussion sur la grandeur d'âme et celle qui décrit la vertu tout court ; d'autre part, nous constatons qu'Aristote évite d'attribuer le terme *akros*

souci d'honneur chez le *megalopsychos* : « *The light shone on the priority of true virtue and a true sense of one's worth raises a doubt about the importance of the desire for superiority and honors. There seems to be a grave tension in such a soul, between being serious about what one does and being great and honored for it. ... Looking to a wise depreciation of honor, encouraging the great man in his virtue, Aristotle makes him less dependent on others and less dependent also on riches, power, and "every sort of good fortune and bad fortune"* (1124 a 14). » (*The Case for Greatness*, p. 37).

⁴⁷⁹ EN IV, 3 [7 dans Tricot], 1123 b 26-30 ; 1123 b 33 - 1124 a 4 ; trad. de Tricot, p. 188-189.

⁴⁸⁰ EN IV, 3 [7 dans Tricot], 1123 b 13-15 ; trad. de Tricot, p. 187.

⁴⁸¹ Cela est la seule instance où apparaît ce terme dans l'*Ethique à Nicomaque*.

⁴⁸² EN II, 6, 1107 a 6-8 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 106-107.

⁴⁸³ Voir EN II, 6, 1107 a 22-23 : « pour la modération et le courage il n'existe pas d'excès et de défaut du fait que le moyen est en un sens un extrême [*pôs akron*]... » ; trad. de Tricot, p. 107. Il est important de remarquer le « *pôs* », qualification que l'on ne retrouve pas dans la formule concernant le *megalopsychos*.

à d'autres vertus, et notamment à la justice, qui, comme la grandeur d'âme, représente une vertu englobante (la justice est, en un certain sens, « la vertu tout entière [*holè aretè*] ⁴⁸⁴ »). Le parallélisme entre la formule concernant la grandeur d'âme et celle qui concerne la vertu tout court ne doit pas masquer mais, au contraire, doit faire ressortir le contraste entre le « sommet » qu'est la vertu et l'extrême grandeur du *megalopsychos*. Selon Aristote, l'on accède véritablement au sommet de l'*aretè* lorsqu'on atteint l'autarcie ⁴⁸⁵. Or, le *megalopsychos*, de même que l'homme modéré (*ho sôphrôn*), l'homme courageux (*ho andreios*) et l'homme vertueux en général, dépend des personnes et des biens extérieurs pour agir avec vertu. En outre, si le désir d'honneur chez le *megalopsychos* n'est pas maîtrisé et dirigé vers de bons objets, il peut verser dans l'injustice, dans un désir excessif de supériorité. Robert Faulkner relève plusieurs instances du verbe *huperechô* ⁴⁸⁶ dans la description du *megalopsychos* : son désir de supériorité détermine les actions qu'il entreprend et les relations qu'il entretient avec d'autres. Ainsi, la grandeur d'âme comporte des ambiguïtés et des tensions auxquelles l'on doit être alerté dans un souci de modération politique. La perspective aristotélicienne nous interdit de considérer la grandeur au sens arendtien, c'est-à-dire séparée de l'ensemble des vertus morales, comme critère adéquat de l'action politique.

Il est d'ailleurs remarquable que le *megalopsychos*, figure éminente de l'*Ethique*, soit très peu présent dans la *Politique* ⁴⁸⁷. Dans une des rares mentions des *megalopsychoi*, Aristote corrige la présentation platonicienne des gardiens, selon laquelle ils doivent être doux envers ceux qu'ils connaissent et farouches envers les inconnus ⁴⁸⁸, affirmant qu'« il n'est pas noble [*ou kalôs*] de dire qu'ils {doivent} être farouches envers les inconnus, car on n'a besoin de l'être envers personne, et les gens magnanimes par nature ne le sont pas, sinon envers ceux qui commettent l'injustice ; et ils éprouvent de tels sentiments bien plus contre leurs intimes quand ils se croient victimes d'une injustice de leur part Et c'est logique, car ils pensent qu'outre le dommage {qu'ils subissent} ils sont privés de la reconnaissance de gens qui, estiment-ils, la leur doivent. ⁴⁸⁹ ». Il s'agit

⁴⁸⁴ EN V, 1, 1130 a 9.

⁴⁸⁵ Il s'agit de l'autarcie du sage, c'est-à-dire de celui qui atteint le sommet de la vertu intellectuelle : « ce qu'on appelle la pleine suffisance [*autarkeia*] appartiendra au plus haut point à l'activité de contemplation : car s'il est vrai qu'un homme sage [*sophos*], un homme juste [*dikaios*], ou tout autre possédant une autre vertu, ont besoin des choses nécessaires à la vie, cependant, une fois suffisamment pourvu des biens de ce genre, tandis que l'homme juste a encore besoin de ses semblables, envers lesquels ou avec l'aide desquels il agira avec justice (et il en est encore de même pour l'homme modéré [*ho sôphrôn*], l'homme courageux [*ho andreios*] et chacun des autres), l'homme sage, au contraire, fût-il laissé à lui-même, garde la capacité de contempler ... » (EN X, 7, 1177 a 27-33 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 510).

⁴⁸⁶ EN IV, 3, 1124 b 10 ; 14 ; 20. Voir *The Case for Greatness*, p. 27.

⁴⁸⁷ Le mot « *megalopsychia* » est absent du texte ; « *megalopsychos* » y figure seulement trois fois (cf. VII, 7, 1328 a 9-10 ; VIII, 3, 1338 b 2-4 ; VIII, 6, 1341 a 28-32). Par contraste, *dikaiosynè* apparaît quinze fois dans la *Politique* (dans les livres I, III, IV, V, et VII) ; *dikaios* y figure cent dix-neuf fois (et même si les occurrences sont concentrées dans les livres I et III, il n'y a pas de livre sans mention de *dikaios*).

⁴⁸⁸ Voir Platon, *Rép.* II, 375 b-d.

⁴⁸⁹ *Pol.* VII, 7, 1328 a 9-15, trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 471-472.

pour Aristote de rejeter la distinction entre « inconnus » et proches ou amis comme politiquement non pertinente et d'affirmer à la place le critère de justice. Une fois le critère de justice mis au centre du propos—le contexte de la remarque sur les *megalopsychoi* concerne la nature que doit avoir le citoyen du régime « selon nos vœux [*kat' euchèn*] » eu égard au cœur (*thymos*), à l'intelligence (*dianoia*), et à l'habileté (*technè*)—, le rapport entre la justice et le degré de connaissance qui existe entre les hommes devient pertinent : « le cœur s'exalte plus contre des intimes et des amis que contre des inconnus quand il s'estime négligé {par eux}.⁴⁹⁰ ». Ainsi, la familiarité ou l'amitié constitue la limite à l'intérieur de laquelle le sentiment de la justice et de l'injustice se fait le plus sentir, de la même façon que la connaissance mutuelle entre citoyens doit circonscrire les limites physiques de la *polis kat' euchèn* (VII, 4 *in fine*).

La démarche même qui consiste à établir un critère permettant de distinguer tout bon régime et tout mauvais régime contredit l'affirmation selon laquelle la politique est le domaine de l'unique et du *sui generis*, d'autant plus que ce critère consiste dans l'avantage commun – ce qui permet à la cité entière de vivre et de bien vivre. Loin de traiter la politique comme une série de manifestations uniques d'actions supra-morales (« extraordinaires »), la science politique d'Aristote élabore une science du *commun*, et plus précisément, une science de l'avantage commun. Les objets de cette science, ce sont les divers biens qui sont affirmés en tant que biens politiques décisifs par des groupes de citoyens. Comme l'explique Pierre Manent, le bien commun est ce qui permet la coexistence de biens incommensurables⁴⁹¹ et résulte de la *modération* des différentes revendications, modération qui rend possible « la commensuration pratique de biens incommensurables théoriquement.⁴⁹² ». A propos de la modération, Manent précise que son ressort est le *jugement* :

« Les compromis que concède la prudence n'ont de commun que le nom avec ceux que la lâcheté se laisse arracher. Ceux-ci sortent d'un cœur faible ; ceux-là naissent d'un jugement de l'intelligence. ... On dira que dans la plupart des compromis, même honorables, le motif de la modération nouvelle est la nécessité, ou la commodité, rarement, sinon jamais, un changement intellectuel. Cela est peut-être vrai dans les compromis ordinaires que l'on fait pour ainsi dire sans y penser, comme de laisser passer, à un carrefour, l'automobiliste venant de droite. Dès lors que l'enjeu est important, le compromis exige une élaboration intellectuelle et se conclut par un jugement de même source.⁴⁹³ »

⁴⁹⁰ *Pol.* VII, 7, 1328 a 1-3, trad. de Pellegrin, p. 471.

⁴⁹¹ Voir *La cité de l'homme*, p. 241.

⁴⁹² *La cité de l'homme*, p. 239.

⁴⁹³ *La cité de l'homme*, p. 239-240.

Si, chez Aristote, c'est la modération produite par le jugement qui permet de dégager le bien commun, et si c'est le bien commun qui est visé par tout régime *juste* ⁴⁹⁴ – le juste étant « une mise en ordre de la communauté politique [*politikès koinônias taxis*] ⁴⁹⁵ » et le critère selon lequel tous les régimes politiques doivent être jugés –, l'« audace » et la « grandeur » (et la grandeur est conçue comme le fruit de l'audace dans la théorie de l'action arendtienne) ne peuvent pas trouver de notions analogues dans la pensée du Stagirite. Pourtant, en dépit des contradictions fondamentales qui distinguent les conceptions arendtienne et aristotélicienne de la vie politique, Arendt engage le soutien d'Aristote pour affirmer que la « grandeur » est le seul critère de l'action. Pour cela, elle se sert des notions d'*energeia* et d'*entelecheia*, suggérant que ces notions visent la même expérience qu'elle décrit comme étant le propre de l'« action » : l'action est en vue d'elle-même ; elle ne tient pas compte des « conséquences ». Arendt considère qu'« Aristote, dans sa philosophie politique, sait encore parfaitement ce dont il s'agit [*what is at stake*] en politique : rien de moins que l'*ergon tou anthrôpou* (l'« œuvre de l'homme » en tant qu'homme), et s'il définit cette « œuvre » comme « vivre bien » (*eu zên*), il veut dire évidemment que l'« œuvre » n'est pas ici une production et qu'elle n'existe que dans l'actualité pure. Cet accomplissement spécifiquement humain est en dehors de la catégorie des moyens et des fins ⁴⁹⁶ ; l'« œuvre de l'homme » n'est pas une fin, car les moyens d'y arriver—les vertus, ou *aretai*—ne sont pas des qualités pouvant s'actualiser ou ne pas s'actualiser : elles sont elles-mêmes des « actualités ». ⁴⁹⁷ ». Or, le modèle que choisit Arendt pour représenter son concept d'actualisation est celui des arts d'exécution, et surtout le théâtre, et non celui de l'action vertueuse au sens aristotélicien : « les danseurs, les acteurs de théâtre, les musiciens et leurs semblables ont besoin d'une audience pour montrer leur virtuosité, exactement comme les hommes qui agissent ont besoin de la présence d'autres hommes devant lesquels ils puissent apparaître ; les deux ont besoin d'un espace publiquement organisé pour leur « œuvre », et les deux dépendent d'autrui pour l'exécution elle-même ». Conformément à cette conception de l'action politique, le théâtre sert de métaphore par excellence à la *polis* : « La polis grecque était autrefois précisément cette « forme de gouvernement » qui procurait aux hommes une scène où ils pouvaient jouer et une sorte de théâtre où la liberté pouvait apparaître. ⁴⁹⁸ ».

Lorsqu'Arendt décrit la *polis* comme une scène sur laquelle l'être-ensemble intangible des hommes se joue, elle propose une reconstitution de la vie politique

⁴⁹⁴ « Il est donc manifeste que toutes les constitutions [*politeiai*] qui visent l'avantage commun se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu... » (*Pol.* III, 6, 1279 a 17-19 ; trad. de Pellegrin, p. 227).

⁴⁹⁵ *Pol.* I, 2, 1253 a 38.

⁴⁹⁶ Sur ce point, voir aussi *La crise de la culture*, p. 276.

⁴⁹⁷ *Condition de l'homme moderne*, p. 267-268 ; trad. légèrement modifiée.

⁴⁹⁸ *La crise de la culture*, p. 200.

ancienne que l'on ne trouve pas dans les écrits des philosophes anciens ⁴⁹⁹. En ce qui concerne la référence grecque ancienne, sa démarche se présente principalement comme un effort pour recouvrer l'expérience ancienne de la politique en tant qu'actualisation de la liberté. Pour Arendt, le sens de la liberté ancienne est, d'une part, une *libération* de toute nécessité matérielle. C'est la différence essentielle, à son sens, entre la sphère oïconomique et la sphère proprement politique : la maisonnée est soumise à la nécessité ; la politique est libérée de la nécessité. D'autre part, la liberté libère les hommes du commandement, à la fois au sens passif et au sens actif : « on était libre si l'on échappait à l'inégalité inhérente au pouvoir [*rulership*], si l'on se mouvait dans une sphère où n'existait ni commandement [*rule*] ni soumission [*being ruled*]. ⁵⁰⁰ ». Arendt considère que les pensées politiques de Platon et d'Aristote représentent des variantes de ce qu'elle appelle le « matérialisme en politique »—qui « n'est pas d'origine marxiste, ni même moderne, [mais] est aussi vieux que notre histoire de la théorie politique ⁵⁰¹ »—dans la mesure où elles attribuent à la nécessité matérielle un rôle dans l'avènement de la *polis*. Selon la formulation solennelle d'Arendt, « la politique n'est jamais en vue de la vie [*politics is never for the sake of life*]. ⁵⁰² ». Même lorsque les hommes politiques s'occupent des objets « matériels », c'est-à-dire économiques, la signification de leurs actes se détache de leur objet et transcende celui-ci. La critique du matérialisme politique conduit Arendt à récuser le libéralisme, qui « malgré son nom, eut sa part dans le bannissement du domaine politique de la notion de liberté. ⁵⁰³ ». Puisque « l'action, pour être libre, doit être d'une part libre de motif et d'autre part de son but visé comme effet prévisible ⁵⁰⁴ », toute conception de la politique qui attribue à celle-ci les tâches du « maintien de la vie et de la sauvegarde de ses intérêts » contribue à émousser la dignité du domaine politique. Selon Arendt, le libéralisme, comme la philosophie politique d'Aristote, subordonne la politique à la nécessité : « quand il s'agit de la vie, toute action est, par définition, sous l'empire de la nécessité, et le domaine propre pour s'occuper des nécessités de la vie est la gigantesque et toujours croissante sphère de la vie économique et sociale dont l'administration a éclipsé le domaine politique depuis le début des temps modernes. ⁵⁰⁵ ». Sur la base de ce même argument elle récuse la notion aristotélicienne de

⁴⁹⁹ Sur l'opposition que pose Arendt entre l'expérience grecque et la philosophie grecque, voir *Condition de l'homme moderne*, p. 76 ; *La crise de la culture*, p. 214-215.

⁵⁰⁰ *Condition de l'homme moderne*, p. 70-71.

⁵⁰¹ *Condition de l'homme moderne*, p. 240 ; trad. légèrement modifiée.

⁵⁰² *Condition de l'homme moderne*, p. 76 ; trad. modifiée.

⁵⁰³ *La crise de la culture*, p. 201-202.

⁵⁰⁴ *La crise de la culture*, p. 197.

⁵⁰⁵ *La crise de la culture*, p. 202.

sympheron (avantage) ⁵⁰⁶ ; tout ce qui concerne les *intérêts* de la cité est antithétique à la liberté et à l'action (« *être* libre et agir ne font qu'un ⁵⁰⁷ »).

Or, il faudrait que l'on s'interroge, avec Bernard Yack ⁵⁰⁸, sur le contenu concret de l'acte proprement politique envisagé par Arendt. Elle semble disqualifier ce qui était pour les anciens l'acte politique par excellence – la mise en danger de sa propre vie pour sa cité – comme un acte qui ne permet pas à l'agent de se dévoiler ⁵⁰⁹. Dans le même temps, elle pointe explicitement la guerre *moderne*, ce qui laisse ouverte la possibilité que la guerre ancienne incarne une forme authentique d'action politique. Son usage favorable de Périclès, stratège de la guerre du Péloponnèse, indique qu'elle présuppose une distinction fondamentale entre les phénomènes politiques anciens et modernes, et son analyse du totalitarisme comme un phénomène distinctivement moderne renforce cette distinction. Néanmoins, sa conception du courage demeure incompatible avec le point de vue politique qui fut celui de Périclès et des Grecs en général. Alors que la guerre opposait des *poleis* ou encore des parties de la même *polis* et mettait en jeu la survie même de la *polis* et la préservation de la *politeia* ⁵¹⁰, pour Arendt, « le courage libère les hommes de leur souci concernant la vie, au bénéfice de la liberté du monde. Le courage est indispensable parce que, en politique, ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu. ⁵¹¹ ». En effet, le courage permet de dépasser l'attachement primordial qui nous lie à notre propre existence, de faire face aux dangers les plus terribles, mais cette vertu ⁵¹² est difficilement intelligible s'il est séparé de tout souci concernant la vie. Le courageux ne risque sa vie

⁵⁰⁶ *Condition de l'homme moderne*, p. 240-241, n. 1.

⁵⁰⁷ *La crise de la culture*, p. 198.

⁵⁰⁸ Voir « Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy », dans *Action and Contemplation*, n. 3, p. 290.

⁵⁰⁹ « Without the disclosure of the agent in the act, action loses its specific character and becomes one form of achievement among others. It is then indeed no less a means to an end than making is a means to produce an object. This happens whenever human togetherness is lost, that is, when people are only for or against other people, as for instance in modern warfare, where men go into action and use means of violence in order to achieve certain objectives for their own side and against the enemy. In these instances, which of course have always existed, speech becomes indeed "mere talk," simply one more means toward the end, whether it serves to deceive the enemy or to dazzle everybody with propaganda; here words reveal nothing, disclosure comes only from the deed itself, and this achievement, like all other achievements, cannot disclose the "who," the unique and distinct identity of the agent. » (*The Human Condition* [The University of Chicago Press, 1998], p. 180).

⁵¹⁰ Il est important de rappeler ici le caractère primordial de la *politeia* (constitution, régime) dans la science politique aristotélicienne. Aristote distingue rigoureusement entre la survie de la *polis*, *i.e.* la survie des hommes qui l'habitent, et la préservation de la *politeia* : « S'il est vrai, en effet, que la cité est une communauté déterminée, et si elle est une communauté de constitution entre des citoyens [*koinônia politôn politeias*], quand la constitution devient spécifiquement [*tôi eidei*] autre c'est-à-dire différente, il semblerait que nécessairement la cité ne soit plus la même, comme d'un chœur qui est tantôt comique tantôt tragique nous disons qu'il n'est pas le même alors qu'il est souvent composé des mêmes personnes. De même aussi tout autre communauté et {tout autre} composé sont autres si la forme de la composition est autre, par exemple pour un morceau de musique composé des mêmes sons, nous disons qu'il est autre quand il est d'abord dorien, puis phrygien. Si donc les choses ont bien lieu de cette manière, il est manifeste qu'il faut dire que la cité est la même principalement en regardant sa constitution. » (*Pol.* III, 3, 1276 b 1-11 ; trad. de Pellegrin, p. 214).

⁵¹¹ *La crise de la culture*, p. 203.

⁵¹² Il s'agit de la première vertu morale traitée par Aristote dans les *Ethiques à Eudème* et à *Nicomaque*.

que parce qu'il est nécessaire de la risquer, notamment dans la guerre ⁵¹³ ; il est prêt à donner sa vie « en vue de ce qui est noble ⁵¹⁴ » (dans le cas du courage proprement dit [*kyriôs*]) ou « par un désir de quelque chose de noble, à savoir, de l'honneur [*timè*] ⁵¹⁵ » (dans le cas du courage politique [*hè andreia politikè* ⁵¹⁶]). Aristote affirme que les téméraires « sont emportés et appellent de leurs vœux les dangers, mais au moment critique s'en détournent ⁵¹⁷ », alors que le citoyen courageux est prêt à mourir pour obtenir les honneurs conférés par la cité, c'est-à-dire des honneurs politiques. Il est intéressant de remarquer que le désir de gloire n'apparaît pas comme le ressort du courage dans la présentation arendtienne de cette « vertu politique ⁵¹⁸ », tandis qu'elle place la gloire au centre de son développement sur l'action. L'articulation centrale du courage chez Arendt est l'opposition entre la « vie » et le « monde », le « souci de la vie » et la « liberté du monde ». Ce qui caractérise à la fois la liberté politique et le courage pour Arendt, c'est le mépris de la vie, alors que dans le « domaine privé », « toute chose sert et doit servir la sécurité du processus vital. ⁵¹⁹ ». Parler de la « liberté du monde » comme enjeu du courage obscurcit l'enjeu politique auquel renvoie l'honneur en évoquant la possibilité d'un courage sans danger ⁵²⁰, « post-politique » pourrait-on dire, et permet ainsi d'échapper – en théorie – aux contraintes du monde organisé politiquement. L'existence de communautés politiques distinctes qui correspondent à la diversité des

⁵¹³ EN III, 6 [9], 1115 a 30 (p. 149 dans l'éd. Tricot).

⁵¹⁴ « Aussi tout en éprouvant même de la crainte dans les choses qui ne sont pas au-delà des forces humaines, [l'homme courageux] leur fera face comme il convient et comme la raison le demande, en vue de ce qui est noble [*tou kalou heneka*], car c'est là la fin à laquelle tend la vertu [*telos tès aretès*]. » (EN III, 7 [10], 1115 b 11-13, trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 150.). Pour une formule similaire, voir EN III, 7 [10], 1115 b 23-24, p. 151 dans l'éd. Tricot. Dans son commentaire de ces passages, Thomas d'Aquin rend explicite ce qu'Aristote ne dit pas explicitement : il explique que le caractère noble de la mort *en polemôi* réside dans la défense de sa patrie ; du bien commun ; et de l'avantage commun (Livre III, Lectio XIV, para. 537 ; 538 ; 542, p. 177-178 dans l'éd. Dumb Ox, trad. par C. I. Litzinger). Or, si Aristote n'attribue pas de tels buts au courage proprement dit, c'est, nous semble-t-il, parce que cela diminuerait le caractère spécifiquement vertueux du courage : l'acte courageux est noble *en soi*, et l'homme courageux est attiré, par un mouvement positif, vers le bien dans l'acte qu'est *to kalon*. Le courage « politique », en revanche, consiste en un double mouvement, à la fois négatif et positif : le citoyen courageux veut éviter les pénalités et les récriminations (1116 a 18-19), et désire les honneurs de la cité. Ainsi fait-il dépendre le noble des honneurs extérieurs. Dans le même temps, Aristote reconnaît le caractère paradoxal de la présentation du courage comme une bonne fin en soi, dans la mesure où l'acte courageux est synonyme de douleur et de mort. Le cas du courage le conduit à qualifier la relation entre le plaisir et la vertu de la façon suivante : « Il n'appartient donc pas à toutes les vertus de s'exercer d'une façon agréable [*to hèdeôs energein*], sinon dans la mesure où leur fin se trouve atteinte » (III, 9 [12], 1117 b 15-16, trad. de Tricot, p. 159).

⁵¹⁵ EN III, 8 [11], 1116 a 28 ; trad. de Tricot, p. 153.

⁵¹⁶ Ce qui différencie le courage politique du courage proprement dit est aussi l'*aidôs* : le courage politique, l'espèce de courage qui ressemble le plus (*malista*, à la ligne 1116 a 17) au courage proprement dit, est produit par l'*aidôs*, par le désir d'honneur, et par le désir d'éviter le blâme, qui est une chose honteuse (III, 8 [11], 1116 a 28-29, p. 153 dans l'éd. Tricot).

⁵¹⁷ EN III, 7 [10], 1116 a 7-8, trad. de Tricot, p. 152.

⁵¹⁸ *La crise de la culture*, p. 202.

⁵¹⁹ *La crise de la culture*, p. 203.

⁵²⁰ « Même de quitter la sécurité protectrice de nos quatre murs et d'entrer dans le domaine public, cela demande du courage, non pas à cause de dangers particuliers qui peuvent nous y attendre, mais parce que nous sommes arrivés dans un domaine où le souci de la vie a perdu sa vitalité. » (*La crise de la culture*, p. 203).

intérêts et des conceptions de la vie bonne implique la possibilité permanente de conflits qui menacent la vie même d'une communauté politique ou d'une autre. Pour cette raison, la politique ne peut pas échapper au souci de la vie. En attirant l'attention sur la question fondamentale du régime politique, Aristote nous conduit, en outre, à considérer la préservation de la *politeia* comme l'enjeu *politique* vital.

Il est important de remarquer qu'Arendt considère les « affaires étrangères » comme intégralement « politiques » dans la mesure où elles « abritent encore des hostilités et des sympathies qui ne peuvent être réduites à des facteurs économiques. ⁵²¹ ». On voit dans cette affirmation le refus de concevoir le conflit politique simplement en termes du conflit d'intérêt, de confondre le politique et l'économique. Or, Aristote fut peut-être le premier à formuler un argument explicite contre la confusion du politique et de l'économique, sans pour autant écarter radicalement l'économique comme élément constitutif de la vie politique. Cependant, l'imputation du « matérialisme politique » à Aristote ferme l'accès à sa distinction entre « la cité qui mérite vraiment ce nom ⁵²² » et d'autres types de communautés, notamment des communautés économiques. La séparation du domaine politique du domaine économique est plus radicale chez Arendt que chez Aristote, car Aristote considère l'économique comme une condition nécessaire, quoique insuffisante, de la vie politique :

« Il est manifeste que la cité n'est pas une communauté de lieu, {établie} en vue de s'éviter les injustices mutuelles et de permettre les échanges. Certes ce sont là des {conditions} qu'il faut nécessairement réaliser si {l'on veut} qu'une cité existe, mais même quand elles sont toutes réalisées, cela ne fait pas une cité, car {une cité} est la communauté de la vie heureuse, c'est-à-dire dont la fin est une vie parfaite et autarcique pour les familles et les lignages. ... Il faut donc poser que c'est en vue des nobles actions qu'existe la communauté politique, et non en vue de vivre ensemble.

⁵²³ »,

La conception arendtienne de la politique, en revanche, n'admet point d'interpénétration des domaines économique et politique. Ayant construit sa conception de la politique sur la séparation totale entre la « fabrication [*making*] » et l'« action [*acting*] », entre la nécessité matérielle et la liberté d'apparaître sur la scène publique, Arendt considère comme inadmissible toute pensée politique qui n'entérine pas une telle séparation. Elle interprète l'histoire de la pensée politique en Occident comme ayant sa racine précisément dans l'amalgame inopportun entre l'ordre économique ou *oïkonomique* et l'ordre politique. Ce sont Platon et Aristote qui servent de cibles directes de cette critique.

⁵²¹ *La crise de la culture*, p. 202.

⁵²² *Pol.* III, 9, 1280 b 7-8 ; trad. de Pellegrin, p. 235.

⁵²³ *Pol.* III, 9 1280 b 29-35 ; 1281 a 2-4 ; trad. de Pellegrin (légèrement modifiée à la ligne 1281 a 2), p. 236-237.

Le commandement politique

Le cœur de la critique selon laquelle Platon et Aristote associent trop étroitement le domaine de l'*oikia* avec le domaine de la *polis* concerne la notion d'*archè*, de commandement (*rule*). Selon l'interprétation d'Arendt, l'*archè* est une notion purement oïconomique qui permettait aux philosophes grecs de concevoir la vie politique sur le modèle de la vie familiale. La raison pour laquelle ils voulaient étendre le mode de vie familial à la cité réside, d'après l'argument d'Arendt, dans le désir d'échapper à la pluralité et à l'incertitude de l'action, de remplacer l'action par la « fabrication » :

« It has always been a great temptation, for men of action no less than for men of thought, to find a substitute for action in the hope that the realm of human affairs may escape the haphazardness and moral irresponsibility inherent in a plurality of agents. The remarkable monotony of the proposed solutions throughout our recorded history testifies to the elemental simplicity of the matter. Generally speaking, they always amount to seeking shelter from action's calamities in an activity where one man, isolated from all others, remains master of his doings from beginning to end. This attempt to replace acting with making is manifest in the whole body of argument against "democracy," which, the more consistently and better reasoned it is, will turn into an argument against the essentials of politics. ... Escape from the frailty of human affairs into the solidity of quiet and order has in fact so much to recommend it that the greater part of political philosophy since Plato could easily be interpreted as various attempts to find theoretical foundations and practical ways for an escape from politics altogether. The hallmark of all such escapes is the concept of rule, that is, the notion that men can lawfully and politically live together only when some are entitled to command and the others *forced* to obey. ⁵²⁴ »

C'est parce que le commandement repose sur la force et est donc fondamentalement despotique qu'il est en contradiction avec la pluralité : « According to Greek understanding, the relationship between ruling and being ruled, between command and obedience, was by definition identical with the relationship between master and slaves ... ⁵²⁵ ». Le commandement ne peut donc pas revêtir un caractère politique si l'on s'en tient à la présentation arendtienne. Cependant, celle-ci passe sous silence un des arguments fondateurs de la science politique d'Aristote qui consiste précisément à différencier, comme appartenant à des sciences qualitativement distinctes, l'une supérieure et l'autre inférieure, le pouvoir politique et le pouvoir despotique. Il est vrai que l'argumentation sur ce point dans la *Condition de l'homme moderne* met l'accent sur le *Politique* et la

⁵²⁴ *The Human Condition*, p. 220 ; 222 ; nous soulignons.

⁵²⁵ *The Human Condition*, p. 223-224. Voir aussi *La crise de la culture*, p. 244 : « ... depuis des temps immémoriaux notre tradition de pensée politique nous a habitués à considérer l'autorité des parents sur les enfants, des professeurs sur les élèves, comme le modèle qui permet de comprendre l'autorité politique. C'est justement ce modèle, que l'on trouve déjà chez Platon et Aristote, qui rend si extraordinairement ambigu le concept d'autorité en politique. ».

République de Platon, et adopte notamment une interprétation littérale de la cité en parole gouvernée par le philosophe-roi. La critique de la notion de commandement s'applique également, mais « à un moindre degré », semble-t-il, à Aristote⁵²⁶. Nous avons déjà indiqué en quoi une interprétation de la *République* qui ne prend pas en compte l'intention socratique de modérer les prétentions politiques est, selon nous, défectueuse ; nous souhaitons indiquer ici à quel point l'interprétation arendtienne de l'*archè* s'écarte à la fois de l'argument platonicien dans le *Politique*, et de l'analyse aristotélicienne de la spécificité du phénomène politique.

Dans le premier livre de la *Politique*, Aristote conduit une réflexion sur les composants de la cité, à commencer par les composants de la maisonnée. En effet, c'est une démarche qui paraît, au premier abord, conforter la critique d'Arendt, d'autant plus que le point de départ est l'opinion, présentée par l'Etranger dans le *Politique* de Platon⁵²⁷, selon laquelle il n'y a pas de différence spécifique (« *eidei*⁵²⁸ ») entre l'homme politique, le roi, le chef de famille et le maître d'esclave⁵²⁹. Si l'on considère cependant la suite de l'argumentation dans le *Politique*, l'on voit que la première formulation de l'Etranger est provisoire et sera modifiée de façon importante à un stade ultérieur du dialogue : de fait, il faut faire la distinction entre l'art de se soucier (*epimelètikè*) des êtres humains de façon coercitive (*tôi biaïôi*) et de façon volontaire (*tôi hekousiôi*). Le roi n'exerce pas le même type (*tropos*) de commandement (*archè*) que le tyran, et c'est l'art volontaire qui constitue le véritable art royal et politique⁵³⁰. Lorsque donc Arendt caractérise la première formulation, celle qui laisse penser qu'il n'y a pas de différence spécifique entre la *polis* et une grande maisonnée (*Pol.* 258-259), de « *decisive contention*⁵³¹ » du dialogue, elle ne prend pas en compte ce qui est, à nos yeux, la formulation définitive qui consiste à établir la distinction entre le commandement despotique et le commandement politique. Arendt formule une autre objection qui pointe un argument présenté au début du *Politique* et réaffirmé, sans modification du contenu, à la fin du dialogue : il s'agit de diviser les sciences entre science pratique (*praktikè*) et science intellectuelle (*gnôstikè*) (258 e), de définir l'art politique ou royal⁵³² comme l'art qui commande (*archein*) et détermine (*gignôskein*) l'action, sans agir (*prattein*) (305 d). Or,

⁵²⁶ « The point is that Plato and, to a lesser degree, Aristotle, who thought craftsmen not even worthy of full-fledged citizenship, were the first to propose handling political matters and ruling political bodies in the mode of fabrication. » (*The Human Condition*, p. 230).

⁵²⁷ 258 e sq.

⁵²⁸ *Pol.* I, 1, 1252 a 10.

⁵²⁹ Aristote, *Pol.* I, 1, 1252 a 7-13 ; pour la référence au *Politique* de Platon, voir la note 2 de la traduction de P. Pellegrin, p. 85 et la note à la page 318 de la traduction anglaise d'Ernest Barker (revue par R. F. Stalley) (Oxford University Press, 1995).

⁵³⁰ Platon, *Politique*, 276 d-e.

⁵³¹ *The Human Condition*, p. 223, n. 62.

⁵³² Aristote introduira une distinction formelle entre le gouvernement politique et le gouvernement monarchique, alors que Platon emploie *politikè* et *basilikè* de façon synonyme (voir par exemple *Pol.* 305 c *in fine*).

pour Arendt, la distinction entre science pratique et science intellectuelle, entre *prattein* et *archein*, va de pair avec le fait de prendre l'*oikia* comme modèle de la *polis* : « Since Plato himself immediately identified the dividing line between thought and action with the gulf which separates the rulers from those over whom they rule, it is obvious that the experiences on which Platonic division rests are those of the household, where nothing would ever be done if the master did not know what to do and did not give orders to the slaves who executed them without knowing. ⁵³³ ». Il nous semble que l'argument du *Politique* n'autorise pas l'interprétation d'Arendt, car le commandement qui se passe de la force ne peut plus rentrer dans le cadre du commandement de type oïconomique ou despotique. En outre, il n'est point certain que le « gouffre » qui sépare les dirigeants, qui ont la connaissance, des dirigés, qui ne l'ont pas, soit aussi profond que le laisse penser Arendt ; au contraire, l'Etranger indique que ce n'est pas le fait d'être gouvernant (*archôn*) qui conditionne la possession de la science royale ou politique, mais la possession de la science qui conditionne le caractère « royal » d'un homme : qu'il s'agisse d'un gouvernant ou d'un citoyen privé (*idiôtès*), il est « juste [*dikaion*] » (selon le mot du jeune Socrate) que celui qui possède la science royale (*basilikè*) soit désigné comme « royal [*basilikos*] » ⁵³⁴. Par conséquent, il semblerait que ce que l'on considère souvent comme une « critique de Platon » chez Aristote (à savoir, la référence à « ceux qui pensent qu'être homme politique, roi, chef de famille, maître d'esclave c'est la même chose... ⁵³⁵ » dans le chapitre inaugural de la *Politique*) soit plutôt un prolongement de l'argumentation platonicienne sur la différence spécifique entre des types d'*archein*, et l'argument d'Aristote sur ce point ne dépend pas de la division entre *prattein* et *archein*.

Reprenons donc l'argumentation d'Aristote sur la spécificité de l'*archè politikè* :

« Quant à ceux qui pensent qu'être homme politique, roi, chef de famille, maître d'esclave c'est la même chose, ils n'ont pas raison. C'est, en effet, selon le grand ou le petit nombre, pensent-ils, que chacune de ces {fonctions} diffère des autres, et non pas selon une {différence} spécifique : ainsi {quand on commanderait} à peu de gens on serait maître, à plus de gens chef de famille, et à encore plus homme politique ou roi, comme s'il n'y avait aucune différence entre une grande famille et une petite cité. Quant à {la différence} entre un homme politique et un roi, quand on a été placé soi-même au pouvoir {on serait} roi, mais quand {on exerce le pouvoir} selon les règles de la science [*kata tous logous tès epistèmès*] qui fait que l'on est tour à tour gouvernant et gouverné {on serait homme politique}. Eh bien tout cela n'est pas vrai. ⁵³⁶ »

Il s'agit pour Aristote d'invalider deux positions distinctes : la première nie la différence spécifique entre la famille et la cité en la réduisant à une question de *nombre* ; nous avons

⁵³³ *The Human Condition*, p. 223.

⁵³⁴ Platon, *Pol.* 259 b.

⁵³⁵ Trad. de Pellegrin, p. 85.

⁵³⁶ *Pol.* I, 1, 1252 a 7-16 ; trad. de Pellegrin, p. 85-86.

essayé de montrer que cela ne constitue pas la position de Platon, qui distingue, dans le *Politique*, entre la coercition et le volontaire. La deuxième position à laquelle Aristote s'oppose concerne la différence entre un homme politique et un roi. Or, il nous semble que la deuxième question donne lieu, en effet, à une critique implicite du *Politique* de Platon dans la mesure où Platon ne fait pas de distinction rigoureuse entre le roi et l'homme politique, entre la science royale et la science politique. Aristote indique ici que la différence entre le roi et l'homme politique va au-delà de la question de la manière dont on exerce le pouvoir, qu'elle va au-delà de la question de la coercition ou l'absence de coercition, et au-delà même de la question de la science du gouvernement. Dans la suite de l'argument, Aristote va pointer une différence qu'on pourrait appeler « de condition » entre le pouvoir monarchique et le pouvoir politique : la condition de l'exercice du pouvoir monarchique est la supériorité effective du monarque, alors que la condition de l'exercice du pouvoir politique est la liberté et l'égalité effectives des citoyens. Ainsi le pouvoir du chef de famille est-il fondamentalement monarchique et, pour le formuler de façon inverse, le pouvoir monarchique est-il fondamentalement oïconomique :

« ... ce n'est pas la même chose que le pouvoir du maître [*despoteia*] et le {pouvoir} politique [*politikè*], et tous les autres pouvoirs [*archai*] ne sont pas {identiques} entre eux comme le prétendent certains. Car l'un s'exerce sur des hommes libres par nature, l'autre sur des esclaves, et le {pouvoir} du chef de famille est une monarchie [*hè men oikonomikè monarchia*] (car toute famille est au pouvoir d'un seul [*monarcheitali*]), alors que le pouvoir politique {s'applique à} des hommes libres et égaux [*eleutherôn kai isôn*]. On n'est donc pas appelé maître [*despotès*] en vertu d'une science [*kat' epistèmèn*], mais du fait qu'on est tel [*tôi toiosd' einai*], et il en est de même pour {les conditions} d'esclave et d'homme libre.⁵³⁷ »

Ainsi, l'alternance entre gouvernants et gouvernés n'est pas la condition suffisante pour qu'il y ait ce qu'Aristote considère comme la véritable *archè politikè* ; celui qui gouverne doit aussi gouverner en homme politique et non pas en monarque, en prenant compte de la condition politique qui consiste en la liberté et l'égalité effectives de tous les citoyens. Il est certain que la force ou la coercition au sens entendu par Arendt, c'est-à-dire au sens de la force spécifiquement paternelle, est incompatible avec la notion aristotélicienne du commandement politique.

Il ne faut pourtant pas en déduire, à l'extrême opposé, qu'Aristote ôte de la loi son caractère contraignant, ou qu'il exclue le « conflit » du domaine politique. Cette dernière affirmation est une des présuppositions de la représentation « holiste » de la cité ancienne, et elle est formulée notamment par MacIntyre dans *Après la vertu* : « Pour Platon comme pour Aristote, le conflit est un mal, éliminable selon Aristote. Les vertus sont toutes en harmonie entre elles et l'harmonie de l'individu est reproduite dans

⁵³⁷ *Pol.* I, 7, 1255 b 16-22 ; trad. de Pellegrin, p. 108.

l'harmonie de l'Etat. La guerre civile est le pire des maux. La vie bonne pour l'homme est simple et unitaire, composée d'une hiérarchie de biens. Il s'ensuit que le conflit n'est que le résultat de défauts du caractère chez les individus ou d'arrangements politiques inintelligents.⁵³⁸ ». Selon MacIntyre, Aristote est « aveugle » à la question essentielle du « conflit entre biens rivaux » dans la *polis* et n'exploite pas « une ressource supplémentaire pour comprendre le caractère téléologique des vertus ainsi que des formes sociales qui leur servent de contexte. »⁵³⁹. Cette affirmation est particulièrement étonnante pour quiconque a lu l'*Ethique* et la *Politique* d'Aristote, car Aristote place le conflit entre conceptions rivales de la justice au centre de son analyse politique, et sa conception du « bien » présuppose le conflit entre notions divergentes de ce que c'est que le bien⁵⁴⁰. Aristote ne s'efforce pas d'*éliminer* le conflit politique, à la manière de Hobbes, pour qui aucune délibération sur la justice – délibération potentiellement conflictuelle – n'est possible ; pour Aristote, la suppression de la délibération politique équivaudrait à supprimer la politique tout court, et à ébranler la nature – politique – de l'homme. Comme l'affirme Bernard Yack, « Aristotle does not view community as the equivalent of identity or simple unity, and thus does not measure different communities by the degree of identity they contain. ... Heterogeneity is as essential a component of the phenomenon Aristotle tries to capture with his concept of community as some form of shared identity. Both components taken together, nonidentical individuals and/or groups holding something in common, form a community. The kind of thing shared by heterogeneous individuals and/or groups provides him with the basis for distinguishing among the different kinds of community. »⁵⁴¹ ». Ce qui distingue la communauté politique, c'est le souci commun de la justice. Selon Yack, le souci de la justice qui caractérise l'homme en tant qu'animal politique implique la présence de « *political argument* » :

« ... the explicit standards of political justice develop only where claims to rule can be challenged. [Political community] exists only where political argument is possible. Man is a political animal because his capacity for reasoned speech compels him to argue about political justice when he gathers with others of his kind to form a self-sufficient community. ... And conflict and distrust are unavoidable among individuals who share in political argument. Only the systematic suppression of our capacity for reasoned speech, Aristotle would argue, could keep such a community from forming among free and proportionately equal individuals. Hobbes is willing to endorse such a suppression of political argument in the name of civil peace. Aristotle is not. The

⁵³⁸ P. 153.

⁵³⁹ P. 159.

⁵⁴⁰ R. Beiner observe que « The starting point of Aristotle's analysis in the *Nicomachean Ethics* is not the affirmation of a latent or attainable moral consensus, but the fact of moral disagreement : different individuals conceive differently the nature of the good. » (*What's the Matter with Liberalism*, p. 45-46).

⁵⁴¹ « Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy », p. 275.

distrust and conflict which tend to grow out of political argument are part of the price one pays, he would suggest, for a *political* community. ⁵⁴² »

Il nous semble que l'argument de MacIntyre à propos de l'absence de conflit chez Aristote indique le caractère général de son usage d'Aristote : c'est un usage très paradoxal, et consciemment paradoxal ⁵⁴³. Ce que MacIntyre admire dans l'éthique aristotélicienne, c'est son « unité morale » ; ce qu'il critique chez elle, c'est l'absence de conflit. MacIntyre voit en Aristote le moyen de poser de nouveau la question essentielle de la vie bonne, mais croit que « les philosophies morales, même si elles aspirent à davantage, énoncent toujours la morale d'une situation sociale et culturelle particulière ⁵⁴⁴ ». D'une façon semblable à la démarche de l'auteur du *Moment machiavélien*, MacIntyre souhaite utiliser Aristote comme « le représentant d'une longue tradition ⁵⁴⁵ ». Cependant, la « notion de tradition repose sur une théorie de la connaissance fort peu aristotélicienne, selon laquelle chaque théorie particulière, chaque ensemble de croyances morales ou scientifiques n'est intelligible, et éventuellement justifiable, que comme membre d'une série historique. ⁵⁴⁶ ». Il est particulièrement significatif que MacIntyre emploie le substantif « croyances » lorsqu'il fait référence à la morale et même à la science. Comme MacIntyre lui-même le fait remarquer, son épistémologie historiciste est strictement incompatible avec l'épistémologie aristotélicienne. Tandis que MacIntyre considère que la philosophie ne peut pas transcender sa situation historique particulière, Aristote présuppose la pérennité des questions éthiques et politiques : qu'est-ce que le bien ? ; qu'est-ce que la justice ? . Il n'est pas question chez Aristote des « croyances morales ou scientifiques » mais de la « science politique » et de la « nature » de l'homme. De même qu'Arendt et Pocock ⁵⁴⁷, MacIntyre conteste la notion de nature et de *telos* humains (qu'il appelle la « biologie métaphysique ») ⁵⁴⁸. Or, il faudrait rappeler, avec Bernard Yack, que « *it is precisely the argument from human nature which keeps Aristotle's concept of political community alive in contemporary debates. For it allows us to ask whether that concept might be relevant to the understanding of our own political communities.* ⁵⁴⁹ ».

⁵⁴² « Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy », p. 282-283 ; les italiques sont dans l'original.

⁵⁴³ Dans la Postface de la seconde édition d'*Après la vertu*, MacIntyre reconnaît qu'« une défense historiciste d'Aristote paraîtra nécessairement, aux yeux de certains critiques sceptiques, une entreprise paradoxale et extravagante [*Quixotic*]. » (p. 269).

⁵⁴⁴ *Après la vertu*, Postface, p. 261.

⁵⁴⁵ *Après la vertu*, p. 143.

⁵⁴⁶ *Après la vertu*, p. 143.

⁵⁴⁷ Voir en particulier *The Machiavellian Moment*, p. 66.

⁵⁴⁸ *Après la vertu*, p. 145 ; 158.

⁵⁴⁹ « Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy », p. 275.

Deuxième Partie

La *Politique* entre « idéalisme » et « réalisme »

Chapitre 4

La nature politique de l'homme

Si la possibilité de déterminer la nature de l'homme est souvent écartée par des commentateurs contemporains qui affirment par ailleurs la pertinence de la philosophie politique ancienne, une des raisons est peut-être que l'affirmation aristotélicienne de la nature politique de l'homme est problématique du point de vue de la politique, d'un côté, et de la philosophie, de l'autre. De sorte que l'on a interprété sa position sur la question de la nature de l'homme de deux façons contraires : d'une part, les interprétations « républicaines » universalisent la notion de « nature politique », suggérant qu'elle implique que tout homme s'épanouit nécessairement à travers la vie civique ; d'autre part, parfois les mêmes interprétations républicaines ⁵⁵⁰, ainsi que l'interprétation ésotérique de Leo Strauss, voient dans la philosophie éthique et politique d'Aristote une dépréciation considérable de la vie politique ou civique et une défense intransigeante, à la suite de Platon, tantôt explicite, tantôt implicite, de la vie philosophique comme le mode de vie supérieur, interprétation qui tend à mettre l'accent sur la figure du philosophe-roi ⁵⁵¹. Le corollaire de l'interprétation straussienne de la pensée politique d'Aristote consiste à discerner le caractère « réaliste » de ses analyses, « réalisme » qui serait destiné à faire ressortir les limites de la politique en soulignant le rôle de la nécessité dans la vie politique ⁵⁵². Autre interprétation qui a exercé beaucoup d'influence au cours du vingtième siècle : celle de Werner Jaeger selon laquelle l'œuvre politique du Stagirite est fracturée en deux parties, l'une « idéaliste », c'est-à-dire platonicienne et plus généralement « philosophique » (les livres I, II, III, VII et VIII), l'autre « réaliste » voire positiviste avant la lettre (les livres IV, V, VI). Aucune réconciliation de ces deux parties n'étant possible, il faut y voir le signe d'un changement intellectuel important chez le

⁵⁵⁰ Nous pensons en particulier à Hannah Arendt.

⁵⁵¹ Certains identifient la monarchie absolue évoquée par Aristote en *Pol.* III, 13 au gouvernement du philosophe-roi platonicien. Cf. par exemple L. A. Alexander, « The Best Regimes of Aristotle's *Politics* », *History of Political Thought* XXI n° 2 (Summer 2000), p. 189-216. Alexander met l'accent sur le caractère dissimulé ou caché des passages de la *Politique* qui font ressortir la supériorité de la philosophie par rapport à la politique. Il est intéressant de remarquer que l'interprétation arendtienne, comme l'interprétation ésotérique, souligne la défense aristotélicienne de la supériorité de la philosophie par rapport à la politique, mais n'attribue pas à cette défense un caractère ésotérique.

⁵⁵² Cf., par exemple, Robert C. Bartlett, « The Realism of Classical Political Science. An Introduction to Aristotle's Best Regime », dans *Action and Contemplation*. Selon l'argument de Bartlett, « reflection on Aristotle's imagined regime leads more surely than does "realism" to the very end the realists themselves seek, namely the comprehension of the world as it is, free of illusion or false hope. » (p. 294).

philosophe qui oblige à distinguer deux périodes dans l'évolution de sa pensée ⁵⁵³. Ces trois types d'interprétations reflètent ce qui est très souvent perçu comme une tension majeure dans l'œuvre éthico-politique d'Aristote, celle qui existe entre « idéalisme » et « réalisme », entre « philosophie » et « politique », entre « théorie » et « pratique », entre *sophia* et *phronèsis*. Notre tâche dans le présent chapitre ainsi que dans le chapitre suivant sera d'éclairer ces tensions à l'aide d'un examen de ce que nous considérons comme des arguments clés de l'œuvre éthico-politique aristotélicienne établissant la nature – politique ou philosophique – de l'homme. Il s'agira en particulier des livres I, III et VII de la *Politique*. A travers cet examen nous nous efforcerons de montrer que présupposer une division stricte entre « idéalisme » et « réalisme », c'est fracturer inopportunément la pensée politique aristotélicienne et, au fond, barrer l'accès à sa science.

Comme nous l'avons vu lors de notre lecture de *Métaphysique A*, Aristote rend opérationnelle la notion de *telos* en la liant à la notion de *bien*. La finalité doit se comprendre comme une cause dans la mesure où elle coïncide avec le bien vers lequel tend chaque chose. La *sophia* découvre les causes premières, c'est-à-dire le *hou heneka* ultime « dans l'ensemble de la nature ». Le point de départ de la *methodos* qu'entreprend Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* consiste en une série de réflexions sur le « souverain bien [*to ariston*] ⁵⁵⁴ » dans le domaine de la *praxis*. Ces réflexions aboutissent à une définition de l'*eudaimonia* comme la finalité de l'action et donc de la vie humaine bonne (*to eu zèn*). L'*eudaimonia* apparaît comme la finalité parfaite (*teleion agathon*) dans la mesure où elle est « autarcique » : elle est ce qui, « pris à part de tout le reste [*monoumenon*] », « rend la vie désirable [*haireton*] et n'ayant besoin de rien d'autre ⁵⁵⁵ ».

⁵⁵³ Cf. W. Jaeger, *Aristote : fondements pour une histoire de son évolution*, trad. par Olivier Berrichon-Sedeyn (Paris : Ed. de l'Eclat, 1997) [*Aristoteles : Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923)]. La thèse « évolutive » ou « génétique » de Jaeger l'a conduit à proposer de remanier l'ordre des livres en insérant les livres VII et VIII, livres encore « idéalistes », directement après les livres II et III (le livre I aurait été ajouté en dernier comme une préface et est placé en dernier par Jaeger). P. Pellegrin fait remarquer par ailleurs que « ce réarrangement des livres a été proposé au moins depuis 1577, date de la parution du petit livre d'Antoine Scaïno da Salo, *In Octo Libros qui extant de Republica Quaestiones*. » (« Introduction », *Aristote, Politiques*, n. 92, p. 75). Ingemar Düring propose une lecture génétique inverse de celle de Jaeger : Aristote se serait rapproché des thèses platoniciennes après son départ de l'Académie de Platon (cf. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* [Heidelberg, 1966]). A la suite de Jaeger, il y a eu plusieurs autres propositions de réarrangements des livres. Hans von Arnim (« Zur Entstehungsgeschichte der Aristotelischen Politik » [1924]) propose l'ordre : I, III, IV, V, VI, II, VII, VIII ; Ernest Barker (« The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the Politics » [*The Classical Review*, 1931] propose : VII, VIII, I, III, II, IV, V, VI (thèse ensuite rétractée dans sa traduction de 1946). Carnes Lord, rejetant la thèse jaegerienne selon laquelle il y a incompatibilité entre les livres VII et VIII et IV à VI, conclut sur la base des textes similaires à la fin du livre III et au début du livre VII que les livres VII et VIII devraient être insérés directement après le livre III (cf. « Introduction », *Aristote, Politics*, p. 15-16). Néanmoins, l'ordre traditionnel reste inchangé dans sa traduction. P. Pellegrin fait l'« Eloge de la lecture sommaire » dans « La *Politique* d'Aristote : Unité et fractures » (dans *Aristote Politique*, A. Tordesillas et P. Aubenque, eds., PUF, 1993), refusant « les chronologies fondées sur des critères doctrinaux » (p. 5).

⁵⁵⁴ *EN* I, 2, 1094 a 22.

⁵⁵⁵ *EN* I, 7 [5], 1097 b 14-15 ; trad. de Tricot, p. 56.

L'*eudaimonia* est donc ⁵⁵⁶ la chose la plus digne de choix – « *hairetôtatè* ⁵⁵⁷ ». Or, Aristote précise ici que l'autarcie à son sens n'implique pas « ce qui suffit à un seul homme menant une vie solitaire [*tôi zônti bion monôtèn*] » mais qu'elle présuppose une vie vécue au sein de la famille, avec ses amis et ses concitoyens dans la cité, « puisque l'homme est par nature un être politique ⁵⁵⁸ ». Le nombre d'amis et de concitoyens doit toutefois avoir une limite (*horos* ⁵⁵⁹) ; Aristote distinguera plus tard l'amitié politique, qui peut s'étendre à un grand nombre de concitoyens, de l'amitié basée sur la vertu, qui est nécessairement limitée à un petit nombre d'amis ⁵⁶⁰.

L'argumentation sur la vie heureuse et autarcique vécue au sein de la cité est reprise dans le premier livre de la *Politique*, dans lequel la cité, et non l'*eudaimonia*, apparaît comme la chose la plus autarcique. C'est elle qui permet aux hommes de mener une vie heureuse, car le bien qu'elle vise est un bien d'une complétude supérieure à celle que visent les composants naturels de la cité, à savoir l'homme et la femme, le maître et l'esclave. Au demeurant, il est intéressant de noter que l'amitié n'est pas évoquée dans le contexte de la discussion sur la genèse de la cité à partir de la maisonnée (*Pol.* I, 2) : il paraîtrait par conséquent que l'amitié ne vient à l'existence qu'avec le développement de la cité, même si l'amitié politique n'embrasse pas toute amitié, ni même la forme la plus haute de l'amitié qui existe entre hommes vertueux. Lisons les premières formulations selon lesquelles la cité constitue la communauté (*koinônia*) qui, de toutes les communautés, vise le bien suprême, ainsi que le premier argument qui établit le lien – l'identification même – entre la nature [*physis*], le *telos*, et le bien ou « le meilleur » (*beltiston*) :

« Puisque toute cité, nous le voyons, est une certaine communauté, et que toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien [*agathou tinos heneken*] (car c'est en vue de ce qui leur semble un bien que tous les hommes font [*prattein*] tout ce qu'ils font), il est clair que toutes {les communautés} visent un certain bien, et que, avant tout [*malista*], c'est le bien suprême [*kyriôtaton*] entre tous que {vise} celle qui est la plus éminente [*kyriôtatè*] de toutes et qui contient toutes les autres. Or c'est celle que l'on appelle la cité, c'est-à-dire la communauté politique. ⁵⁶¹ »

« Et la communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité dès lors qu'elle a atteint le niveau de l'autarcie pour ainsi dire complète ; s'étant donc constituée pour permettre de vivre [*zèn*], elle permet, une fois qu'elle existe, de mener une vie

⁵⁵⁶ C'est nous qui ajoutons la conjonction de conséquence. Aristote emploie le mot « *eti* » (« en outre ») à la ligne 1097 b 16.

⁵⁵⁷ 1097 b 16.

⁵⁵⁸ *EN* I, 7 [5], 1097 b 8-11, trad. de Tricot, p. 56.

⁵⁵⁹ *EN* I, 7, 1097 b 12.

⁵⁶⁰ Cf. IX, 10, 1171 a 17-20, p. 470 dans l'éd. Tricot.

⁵⁶¹ *Pol.* I, 1, 1252 a 1-7 ; trad. de Pellegrin, p. 85.

heureuse [eu zèn]. Voilà pourquoi toute cité est naturelle puisque les communautés premières [prôtai koinônai] {dont elle procède} le sont aussi. Car elle est leur fin, et la nature est fin [hè de physis telos estin] : ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée [geneseôs telestheisès], c'est cela que nous disons être la nature de cette chose, par exemple {la nature} d'un homme, d'un cheval, d'une famille. De plus le ce en vue de quoi [to hou heneka], c'est-à-dire la fin [to telos], c'est le meilleur [beltiston], et l'autarcie est à la fois une fin et quelque chose d'excellent [beltiston]. Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme [anthrôpos] est par nature un animal politique ...⁵⁶² »

A propos du premier passage, nous remarquerons d'abord le terme qu'emploie Aristote pour qualifier le bien visé par la cité ainsi que la cité elle-même : « *agathon kyriôtaton* », « *koinônia kyriôtatè* ». Il est important de prendre la mesure de la signification du superlatif *kyriôtatos*, de *kyrios*, 'qui a le pouvoir, l'autorité⁵⁶³', car il octroie d'emblée à la *polis*, à la communauté politique instituée, un statut singulier. Aristote dit que la cité contient ou englobe (« *periechousa* ») toutes les autres communautés, en particulier celles existant au sein de la maisonnée ; son autorité suprême découle, du moins en partie, de ce fait. Cet argument implique que l'autarcie de la *polis*, évoquée dans le deuxième passage, renvoie non seulement à son indépendance par rapport à d'autres cités (la cité en tant que « limite [*horos*] »), mais aussi et surtout à l'autorité *intérieure* qu'exerce la cité. Le caractère englobant de la *polis*, et plus particulièrement de la science qui relève de la *polis*, est rendu explicite au début de l'*Ethique à Nicomaque* : la science politique (*epistèmè politikè*⁵⁶⁴) est dite être « la science suprême et architectonique par excellence [*kyriôtatè kai malista architektonikè*] », « car c'est elle qui dispose [*diatassei*] quelles sont parmi les sciences [*epistèmai*] celles qui sont utiles [*chreôn*] dans les cités, et

⁵⁶² *Pol.* I, 2, 1252 b 27-1253 a 3 ; trad. de Pellegrin, p. 90.

⁵⁶³ Cf. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, p. 458. Nous traduirons *kyriôtaton* par « *most authoritative* » en anglais. Quant à l'usage de *kyrios* comme adjectif et substantif dans la *Politique* (il y en a au moins 146 instances), on peut dire que dans la vaste majorité des cas il s'agit d'évoquer le « pouvoir souverain » au sens de l'autorité politique, soit en général (par exemple : « qu'est-ce que doit être le {pouvoir} souverain [*to kyrion*] de la cité ? », *Pol.* III, 10, 1281 a 11, Pellegrin p. 238), soit – et c'est le cas le plus fréquent – pour parler des instances politiques (*archai*) particulières (par exemple : « tous {les citoyens} [Crétois] participent à l'assemblée, mais elle n'a aucun pouvoir souverain [*kyria d'oudenos*] sinon celui de ratifier les propositions des anciens et des cosmes. », *Pol.* II, 10, 1272 a 10-12, Pellegrin p. 189 ; « [Socrate dans la *République*] divise la masse des habitants en deux parties : la partie qui comprend les paysans et celle des gens de guerre ; une troisième {partie}, issue des membres de la deuxième, constitue l'instance délibérative et souveraine [*to bouleuomenon kai kyrion*] de la cité », *Pol.* II, 6, 1264 b 31-34, Pellegrin p. 158).

⁵⁶⁴ Aristote emploie habituellement le terme « *hè politikè* », comme c'est le cas à la ligne 1094 a 27. A la ligne 1094 a 26, il est question d'« *epistèmai è dynameis* ». Si l'on compare *Méta. Thêta*, 2 (suivant la suggestion de Tricot dans la note 2 à la page 33 de son édition de l'*EN*), l'on voit que ce qu'Aristote appelle les *dynameis* sont précisément les « *poiètikai epistèmai* » (1046 b 3). Puisque la *politikè* est une science pratique (cf. *EN* VI, 2, 1139 a 26-27) (même si en un certain sens elle produit des lois, qui sont ses « œuvres » [1181 a 23]), nous sommes autorisée à inférer que « *hè politikè* » est ici une forme raccourcie de « *hè epistèmè politikè* ». Cf. à propos d'« *epistèmè politikè* » P. Rodrigo, *Aristote et les choses humaines*, p. 35, n. 16.

quelles sortes de sciences chaque classe de citoyens doit apprendre, et jusqu'à quel point l'étude en sera poussée » ; « et puisque la science politique se sert [*chrômenès*] des autres sciences {pratiques} [par exemple la stratégie, l'économique, la rhétorique], et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire [*dei prattein*] et sur ce dont il faut s'abstenir, la fin de cette science englobera [*periechoi*] les fins des autres sciences ; d'où il résulte que la fin de la science politique sera le bien humain [*tanthrôpinon agathon*] ⁵⁶⁵ ». Or, il nous semble que dans ce passage est expliqué précisément en quel sens Aristote entend « *kyriôtatè* » lorsqu'il qualifie la cité et la science politique de la sorte. La science politique en tant que science consiste d'abord à déterminer le rôle, à délimiter l'usage et à se servir des sciences au sein de la cité. Or, Aristote ne distingue pas ici ⁵⁶⁶, comme il le fait habituellement, les sciences pratiques et les sciences théorétiques, ce qui laisse penser qu'il entend toutes les sciences, qu'elles soient pratiques ou théorétiques. Certes, la cité, étant une « communauté d'action », n'est pas proprement concernée par la science théorétique pour elle-même, mais la cité « dispose » néanmoins de toute science qui peut lui être « utile ». Cette impression est confirmée par la référence au monopole de Thalès, philosophe de peu de moyens à qui on reprochait, à tort, l'inutilité de la philosophie ⁵⁶⁷ (*Pol.* I, 11) : exemple de l'utilité de la philosophie. Autre exemple, plus sinistre, de la façon dont la cité « dispose » de la philosophie : celui de Socrate. L'autorité de la cité s'étend sur tous les domaines de connaissances scientifiques, même si sa compétence dans certaines sciences est effectivement très limitée ⁵⁶⁸. La science politique consiste ensuite à légiférer (*nomothetein*) sur toute action admissible et inadmissible ⁵⁶⁹ ; elle englobe de cette manière la pratique et l'orienté vers le bien, puisque toute orientation pratique se dirige vers un bien, réel ou apparent. Le *telos* qui est propre à la science politique est donc le bien pratique global, le bien que peuvent atteindre les hommes à travers leur activité propre, à savoir la *praxis*.

⁵⁶⁵ *EN I*, 2 [1], 1094 a 26-1094 b 7 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 34-35.

⁵⁶⁶ A la ligne 1094 a 28. A la ligne 1094 b 4, Burnet et Bywater mettent « *praktikais* » entre crochets, ce qui nous semble judicieux dans la mesure où, comme nous le verrons, Aristote semble bien entendre non seulement les sciences pratiques, mais aussi, dans certaines circonstances, les sciences théorétiques.

⁵⁶⁷ « Il est utile [*chrèsimon*] aux hommes politiques aussi de connaître cela [l'art du monopole], car beaucoup de cités doivent recourir à de tels moyens pour avoir des ressources, tout comme une famille et bien davantage » (1259 a 33-35, trad. de Pellegrin, p. 126).

⁵⁶⁸ Le problème du décalage entre la compétence scientifique de l'instance politique et son autorité effective dans ce domaine est un problème tout à fait actuel qui s'aiguise au fur et à mesure des développements scientifiques, techniques et génétiques. L'exemple des organismes génétiquement modifiés le montre bien : la culture et la commercialisation des OGM posent maintes questions sur les risques, sur le court terme et le long terme, à la fois pour la santé des hommes et l'équilibre des écosystèmes. Si les chercheurs ont quelques difficultés à évaluer tous les risques, les hommes politiques, dont c'est la responsabilité de prendre des décisions qui font autorité sur la base des conclusions scientifiques, sont bien souvent dépassés par la complexité scientifique de la question. Bien entendu, la question de la compétence scientifique est indépendante de celle de la prudence politique.

⁵⁶⁹ Ce qui est fort différent de notre législation, qui se limite à légiférer sur l'action inadmissible.

D'après le deuxième passage de la *Politique* cité plus haut, Aristote semble bien déduire la naturalité de la cité de la naturalité des « communautés premières » : d'une part, celle de l'homme et la femme ; d'autre part, celle de celui qui commande et celui qui est commandé par nature (« *archon de phusei kai archomenon* ⁵⁷⁰ »). Une telle démarche déductive impliquerait qu'il s'agit au fond de la même naturalité dans le cas de la cité et dans celui des communautés premières. Il faut donc examiner l'analyse de ces communautés premières, qui intervient au début du chapitre 2 du premier livre, afin de déceler le caractère de leur « naturalité » et de déterminer si Aristote les considère ou non comme ayant une naturalité équivalente à celle de la cité. Nous lisons encore Aristote :

« il est nécessaire [*anagkè*] tout d'abord que s'unissent les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre, par exemple la femme et l'homme en vue de la procréation (et il ne s'agit pas d'un choix réfléchi [*ouk ek proaireseôs*], mais comme aussi pour les autres animaux et les plantes d'une tendance naturelle [*physikon*] à laisser {après soi} un autre semblable à soi) ; et celui qui commande et celui qui est commandé, {et ce} par nature, en vue de leur {mutuelle} sauvegarde [*sôtèria*]. ⁵⁷¹ » (1252 a 26 – 31)

La communauté de l'homme et de la femme naît du même mouvement naturel qui est à l'œuvre chez d'autres espèces vivantes. Elle répond de façon non proairétique à la nécessité de procréer ⁵⁷². Il est important de souligner la présence du terme *proairèsis* dans le passage que nous avons cité, car il s'agit d'une notion clé de la science pratique aristotélicienne. La *proairèsis* représente le point de bascule, pourrait-on dire, entre la délibération et le commencement de l'action ⁵⁷³. Aristote l'appelle un « désir délibératif [*orexis bouleutikè*] ⁵⁷⁴ » ; en elle s'unissent l'intellect (*nous*) et le désir (*orexis*) ⁵⁷⁵ : elle est *orektikos nous* ou *orexis dianoètikè* ⁵⁷⁶. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, comme dans la *Politique*, Aristote distingue ce qui appartient en propre à l'homme de ce qui appartient aux vivants en général : tous les vivants possèdent la sensation (*aisthèsis*), mais les bêtes, à la différence des hommes, « n'ont pas l'action en partage [*praxeôs de mè koinônein*] ⁵⁷⁷ ». Seuls les hommes possèdent cette faculté proairétique qui articule l'intellect et le

⁵⁷⁰ *Pol.* I, 2, 1252 a 30-31.

⁵⁷¹ Trad. de Pellegrin, p. 87.

⁵⁷² Le couple humain diffère toutefois des autres couples naturels dans la mesure où l'homme et la femme divisent les tâches de la vie quotidienne qu'ils partagent de façon à créer une « œuvre commune » : « chez les animaux la communauté ne va pas au-delà de la procréation, tandis que dans l'espèce humaine la cohabitation de l'homme et de la femme n'a pas seulement pour objet la reproduction, mais s'étend à tous les besoins de la vie : car la division des tâches entre l'homme et la femme a lieu dès l'origine, et leurs fonctions [*erga*] ne sont pas les mêmes ; ainsi, ils se portent une aide mutuelle, mettant leurs capacités propres au service de l'œuvre commune. C'est pour ces raisons que l'utilité et l'agrément semblent se rencontrer à la fois dans l'amour conjugal. » (*EN VII*, 12 [14], 1162 a 19-25 ; trad. de Tricot, p. 420).

⁵⁷³ La *proairèsis* est le commencement de l'action : « *praxeôs men oun archè proairèsis* » (*EN VI*, 2, 1139 a 31).

⁵⁷⁴ *EN VI*, 2, 1139 a 23 ; voir aussi III, 3, 1113 a 11 (« *bouleutikè orexis* »).

⁵⁷⁵ Aristote considère que l'*orexis* est « le commencement de l'intellect pratique [*archè tou praktikou nou*] » (*De Anima*, 433 a 16).

⁵⁷⁶ *EN VI*, 2, 1139 b 4-5.

⁵⁷⁷ *EN VI*, 2, 1139 a 20 ; trad. de Tricot, p. 277.

désir de façon à produire la *praxis*. On pourrait dire que la communauté de la femme et de l'homme (de la « femelle » et du « mâle », selon les termes d'Aristote) en vue de la procréation n'est pas une « communauté de *praxis* » dans la mesure où il lui manque l'*orexis dianoètikè*. La communauté de citoyens, en revanche, permet aux hommes d'avoir « l'action en partage ».

La communauté naturelle du maître et de l'esclave

Le cas de la communauté de celui qui commande et celui qui est commandé – en clair, le maître et l'esclave – est différent de celui de l'homme et de la femme. Il s'agit encore d'une communauté qui répond à la nécessité de se préserver ou de s'aider mutuellement, mais dans laquelle la *dianoia* est présente : « la même chose est avantageuse [*sympherei*] à un maître et à un esclave », car le maître est « capable de prévoir par la pensée [*dunamenon tèn dianoia prooran*] » et l'esclave est capable d'« exécuter physiquement [*tôi sômati ponein*] ⁵⁷⁸ ». Le caractère « nécessaire » de la « communauté » du maître et de l'esclave diffère aussi de celui du couple qui s'unit en vue de la procréation. Aristote ne parle plus d'une nécessité naturelle, commune aux vivants en général, mais évoque une communauté qui ne peut exister que lorsque le maître possède la faculté dianoétique. Le maître « par nature » possède la *dianoia* et se distingue par sa faculté pensante de l'esclave « par nature ». La naturalité de la relation maître naturel / esclave naturel découle donc de l'avantage *commun* qui serait procuré par cette relation ⁵⁷⁹. Un tel avantage commun est rendu possible par le fait de l'inégalité radicale entre la faculté dianoétique du maître et celle, bien moindre, de l'esclave : même si le maître a besoin de l'esclave, de même que l'esclave a besoin du maître, le maître reste entier sans l'esclave, alors que l'esclave est déficient en lui-même sans le maître. L'homme capable de servir comme « instrument animé ⁵⁸⁰ » est privé de la capacité d'agir, au sens entendu par l'*Ethique*, c'est-à-dire de façon proairétique. C'est en ce sens qu'Aristote dit que « la vie est action et non production [*ho de bios praxis, ou poiësis*] ⁵⁸¹ » : la production peut, en effet, être le travail des hommes, mais elle peut aussi bien, en principe, être le travail d'instruments inanimés, telle une navette tissant d'elle-même ou un plectre jouant tout seul de la cithare ⁵⁸². Cependant, à la différence d'un simple

⁵⁷⁸ *Pol.* I, 2, 1252 a 31-34 ; trad. de Pellegrin, p. 87-88.

⁵⁷⁹ Nous souhaitons signaler notre accord avec l'argument, formulé par W. Ambler, selon lequel « *Aristotle's natural master and natural slave establish standards which deny rather than establish the naturalness of actual slavery* » ; c'est-à-dire que nous ne lisons pas les remarques sur l'esclavage comme une apologie de l'esclavage tel qu'il a été pratiqué dans la Grèce ancienne. Cf. Ambler, « Aristotle on Nature and Politics : The Case of Slavery » (*Political Theory* 15, n° 3, p. 390-410).

⁵⁸⁰ *Pol.* I, 4, 1253 b 28-29, p. 96 dans l'édition de Pellegrin.

⁵⁸¹ *Pol.* I, 4, 1254 a 7 ; trad. de Pellegrin, p. 97.

⁵⁸² *Pol.* I, 4, 1253 b 33-1254 a 1.

instrument, ou bien d'un animal, l'esclave naturel peut avoir part à une communauté humaine d'action, même s'il « n'a la raison en partage [*koinônôn logou*] que dans la mesure où il la perçoit [*aisthanesthai*] {chez les autres} mais ne la possède pas {lui-même} ⁵⁸³ » ; les animaux, qui trouvent eux aussi leur sauvegarde en étant commandés par l'homme ⁵⁸⁴, « ne perçoivent aucune raison, mais sont asservis à des impressions [*pathèmasin hupèretei*]. ⁵⁸⁵ ». Si donc il existe un homme qui soit un esclave naturel, ce ne serait pas un homme à proprement parler tant qu'il ne rejoint pas une « communauté » dans laquelle il pourrait « percevoir » la raison et donc y « avoir part ». En l'absence de la communauté avec un maître naturel, l'esclave naturel demeurerait un « corps » sans « âme », une capacité physique sans capacité directrice.

Selon la formule d'Aristote, « l'âme exerce un pouvoir despotique sur le corps [*hè men gar psychè tou sômatos archei despotikèn archèn*] ⁵⁸⁶ ». Or, il faut se garder de surinterpréter cette formule frappante, et de penser que la différence entre le maître et l'esclave soit aussi tranchée que celle entre l'âme et le corps. De même, il faut se garder de voir dans cette formule une élévation du maître d'esclaves dans sa fonction ordinaire. De fait, Aristote récuse explicitement une quelconque élévation du maître ou de sa « science ». La « science du maître », qui consiste à savoir employer ses esclaves, « n'a rien de grand ni de vénérable : elle consiste pour l'esclave à savoir ce qu'il doit faire, et pour le {maître} à savoir le lui ordonner. C'est pourquoi ceux qui ont les moyens d'éviter ces tracasseries en laissent le soin à un intendant, tandis qu'eux-mêmes s'occupent de la politique et de la philosophie. ⁵⁸⁷ ». Dans le même temps, Aristote considère que « toujours le commandement est meilleur [*beltiôn*] quand il commande à de meilleurs {subordonnés}, à un homme [*anthrôpos*], par exemple, plutôt qu'à une bête. Car l'œuvre [*ergon*] accomplie par de meilleurs {agents} est meilleure [*beltion*], et là où l'un commande et l'autre est commandé il en résulte une œuvre qui est la leur. ⁵⁸⁸ ». On observera que ces deux remarques sont en quelque sorte contradictoires : d'une part, le maître doit s'efforcer de déléguer ses fonctions de maître pour se réserver à des activités plus dignes ; d'autre part, il doit commander à des hommes pour accomplir, *avec eux*, des œuvres « meilleures ». Or, la contradiction apparente peut se résoudre de deux façons différentes mais complémentaires. La première solution consisterait à relever la différence suivante : la première remarque s'adresse à la « science du maître » telle qu'elle est pratiquée de fait, tandis que la deuxième remarque s'inscrit dans une réflexion sur la

⁵⁸³ *Pol.* I, 5, 1254 b 22-23 ; trad. de Pellegrin, p. 102.

⁵⁸⁴ *Pol.* I, 5, 1254 b 11-13, p. 101 dans l'édition de Pellegrin.

⁵⁸⁵ *Pol.* I, 5, 1254 b 23-24 ; trad. de Pellegrin, p. 102.

⁵⁸⁶ *Pol.* I, 5, 1254 b 4-5 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 101.

⁵⁸⁷ *Pol.* I, 7, 1255 b 33-37 ; trad. de Pellegrin, p. 109.

⁵⁸⁸ *Pol.* I, 5, 1254 a 25-28 ; trad. de Pellegrin, p. 99.

question de savoir « s'il existe ou non quelqu'un qui soit [esclave] par nature ⁵⁸⁹ » et demeure donc un énoncé *conditionnel* qui vaut pour le maître *si*, et seulement *si*, l'esclave par nature existe bel et bien. Alternativement, l'on pourrait comprendre la critique de la science du maître et l'éloge du commandement des hommes comme étant tous deux des allusions, l'une explicite, l'autre implicite, au commandement *politique* comme à une forme supérieure de commandement par rapport au commandement « despotique ». Lorsqu'il y a du commandement politique, les hommes qui sont commandés (ou gouvernés) sont des hommes « libres par nature ⁵⁹⁰ » ; ce sont donc des hommes « meilleurs » que les hommes qui sont esclaves par nature. L'argument de *Politique I*, 7 semble bien aller dans le sens d'établir la supériorité du commandement politique sur la base de la nature meilleure des hommes qui sont commandés. Pour le moment nous laissons de côté cette suggestion pour déterminer plus avant le sens de l'« œuvre » produite par la science du maître.

Aristote introduit la question de la vertu éthique chez le maître et père de famille, chez la femme (épouse) et chez l'esclave, respectivement, dans le chapitre 13 du premier livre. Cette discussion est, nous semble-t-il, essentielle pour saisir le sens de la référence à l'*ergon* du maître et de l'esclave que fait Aristote dans le passage du chapitre 5 cité plus haut. Une question qu'il faudrait se poser à propos dudit *ergon*, c'est celle de savoir s'il s'agit d'une œuvre au seul sens d'une production, par exemple un vêtement (pour reprendre l'exemple de la navette employé par Aristote), ou bien s'il s'agit d'un sens *moral* de l'*ergon*. Par « sens moral » nous entendons le sens de l'*ergon* en tant que « fin de la science pratique ⁵⁹¹ », tel qu'il est élaboré par Aristote au début de l'*Ethique à Nicomaque*. C'est par le biais de la notion d'une « fonction [*ergon*] » propre à l'homme en tant qu'homme qu'Aristote identifie le bonheur (*eudaimonia*) au souverain bien (*to ariston*) : cette fonction consiste, selon l'argument d'Aristote, dans « une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme ⁵⁹² » ; « le bien pour l'homme [*to anthrôpinon agathon*] consiste dans une activité [*energeia*] de l'âme en accord avec la vertu [*kat'aretèn*] ⁵⁹³ ». La question que pose le chapitre 13 du premier livre, c'est celle de savoir si et dans quelle mesure l'esclave (et la femme et l'enfant) a part à l'activité vertueuse. Aristote a, semble-t-il, exclu la possibilité que l'esclave naturel possède la faculté dianoétique ; reste à savoir si l'esclave ne possède que la faculté « instrumentale » en tant

⁵⁸⁹ *Pol.* I, 5, 1254 a 17-18 ; trad. de Pellegrin, p. 99.

⁵⁹⁰ *Pol.* I, 7, 1255 b 18.

⁵⁹¹ Cf. *Méta.* a, 1 : « C'est aussi à bon droit que la philosophie est appelée la science de la vérité. En effet, la fin de la {science} théorique est la vérité, et celle de la {science} pratique, l'œuvre [*ergon*] ; car, même quand ils examinent le comment [*to pês*], les hommes de pratique [*hoi praktikoi*] ne considèrent [*theôrousin*] pas l'éternel, mais le relatif et le présent [*pros ti kai nun*]. » (993 b 19-23, trad. de Tricot légèrement modifiée).

⁵⁹² *EN* I, 7 [6], 1098 a 3-4 ; trad. de Tricot, p. 58.

⁵⁹³ *EN* I, 7 [6], 1098 a 16-17 ; trad. de Tricot, p. 59.

qu'*organon*, ou bien s'il est capable d'avoir les dispositions vertueuses telles que la modération [*sôphrosynè*], le courage [*andreia*], et la justice [*dikaïosynè*] (1259 b 24-25). Aristote pose les alternatives de façon lapidaire : « s'il en a qu'est-ce qui le distinguera des hommes libres ? qu'il n'en ait pas, alors que {les esclaves} sont des hommes [*anthrôpoi*] et ont la raison en partage [*logou koinônountôn* ⁵⁹⁴], c'est absurde [*atopon*]. ⁵⁹⁵ ». Ainsi se résume la difficulté essentielle en ce qui concerne l'esclave dit « par nature ». Si la faculté proprement humaine est la raison (le *logos*) et si l'esclave par nature a part à la raison, le fondement de l'affirmation de la servitude naturelle paraît très peu solide. Aristote est très clair sur le point suivant : les esclaves, les esclaves par nature y compris, sont bel et bien des êtres humains [*anthrôpoi*]. De par leur humanité, les esclaves, eux aussi, ont part à la vertu ; cette conclusion devient apparente dans la deuxième formulation de l'aporie ⁵⁹⁶ qui s'applique explicitement au cas de celui qui commande et de celui qui est commandé *par nature* : « leur vertu est-elle la même ou est-elle différente ? S'il fallait que tous les deux participent à l'honnêteté [*kalokagathia*], pour quelle raison faudrait-il que l'un commande et que l'autre soit commandé une fois pour toutes [*kathapax*] ? ⁵⁹⁷ ». Il s'agit donc de savoir en quoi diffèrent la vertu de l'homme libre par nature et celle de l'esclave par nature, étant donné qu'ils ont part à la vertu l'un et l'autre. L'emploi du terme *kalokagathia* dans ce contexte est surprenant : la question se pose de savoir si l'esclave doit avoir part à la *kalokagathia*, qualification réservée aux gentilshommes ; et même si cette formule fait partie d'une question qui sera ensuite éclairée par la notion de « différence spécifique ⁵⁹⁸ » (écartant donc la possibilité que la vertu du maître et celle de l'esclave soient la même), la suggestion ne sera jamais considérée comme *atopon* ou exclue de façon définitive. En revanche, Aristote fait remarquer : « que l'un doive {posséder ces vertus} et l'autre non, c'est étrange [*thaumaston*]. ⁵⁹⁹ ». Aristote considère que, de même que l'on peut *archein* de manière noble (*kalôs*) ou pas, l'on peut *archesthai* de manière noble ou pas ⁶⁰⁰ ; « il est donc manifeste, conclut-il, que tous les deux doivent nécessairement participer à [*metechein*] la vertu, mais que celle-ci comporte des différences {spécifiques}, comme il y en a une entre ceux qui commandent et ceux qui sont commandés par nature. ⁶⁰¹ ».

⁵⁹⁴ Cf. *Pol.* I, 5, 1254 b 22-23.

⁵⁹⁵ *Pol.* I, 13, 1259 b 26-28 ; trad. de Pellegrin, p. 129.

⁵⁹⁶ Cf. 1259 b 22.

⁵⁹⁷ *Pol.* I, 13, 1259 b 33-36 ; trad. de Pellegrin, p. 130.

⁵⁹⁸ Selon Aristote, « être commandé et commander diffèrent spécifiquement [*eidei diapherei*] » et non pas « selon le plus et le moins » (1259 b 36-38, trad. de Pellegrin, p. 130).

⁵⁹⁹ 1259 b 38-39, trad. de Pellegrin, p. 130.

⁶⁰⁰ Cf. 1259 b 39 – 1260 a 1.

⁶⁰¹ 1260 a 2-4. Cf. Pellegrin, p. 130. Nous avons ajouté les accolades. En ajoutant les mots « ceux qui commandent et » (« *archontôn kai* ») à la ligne 1260 a 4 nous suivons certains manuscrits de la traduction de Guillaume de Moerbeke : « *et natura principantium et subjectorum* » (voir la note de Ross [Oxford Classical Texts], p. 23 et la note de Pellegrin, p. 130). Pellegrin préfère « éviter de toucher au texte », mais il nous

Est précisée ensuite la différence entre la faculté délibérative (*to bouleutikon*) de l'esclave, de la femme et de l'enfant, respectivement : « l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède mais sans autorité [*akyron*], l'enfant la possède mais imparfaite [*ateles*].⁶⁰² ». Or, la faculté délibérative est la même que la faculté « calculatrice [*to logistikon*]⁶⁰³ », et cette faculté est indéterminée par rapport à son contenu moral : l'on peut calculer « correctement » sans pour autant « bien » calculer, c'est-à-dire en vue d'une fin bonne⁶⁰⁴. Il s'agit donc d'abord d'une différence de vertu dianoétique, qui appartient à la partie proprement rationnelle de l'âme, distincte de la vertu éthique, qui correspond à la partie dite irrationnelle mais qui a part à la raison⁶⁰⁵. De cette différence, d'ordre intellectuel, découle la différence d'ordre éthique⁶⁰⁶ : « Il faut donc supposer qu'il en est nécessairement de même pour les vertus éthiques : tous doivent y avoir part, pas cependant de la même manière, mais dans la mesure où {l'exige} la fonction [*ergon*] de chacun. C'est pourquoi celui qui commande doit posséder la vertu éthique achevée [*hè êthikè aretè telea*] (car sa fonction [*ergon*], au sens absolu [*haplôs*],

semble qu'ici le sens de l'argument l'exige. Nous reconnaissons néanmoins que l'on pourrait comprendre le passage non modifié de la façon suivante : il y a une différence spécifique entre l'esclave et la femme (cf. I, 2, 1252 a 34 – 1252 b 1 : la femme et l'esclave se distinguent par nature (dans l'éd. Pellegrin, p. 88) ; et I, 12, 1259 b 1-3 : l'homme / le mâle est plus apte à gouverner [*hègemonikôteron*] que la femme / la femelle, sauf si sa constitution va contre la nature [*para physin*]) (dans l'éd. Pellegrin, p. 127).

⁶⁰² *Pol.* I, 13, 1260 a 12-14 ; trad. de Pellegrin, p. 131.

⁶⁰³ *EN* VI, 1, 1139 a 12-13.

⁶⁰⁴ *EN* VI, 9 [10], 1142 b 18-22 (p. 300 dans l'éd. Tricot).

⁶⁰⁵ « On voit ainsi que la partie irrationnelle de l'âme est elle-même double : il y a, d'une part, la partie végétative [*to phytikon*], qui n'a rien de commun avec le principe raisonnable [*oudamôs koinônei logou*], et, d'autre part, la partie appétitive ou, d'une façon générale, désirante [*to epithymêtikon kai holôs orektikon*], qui participe en quelque manière [*metechei pôs*] au principe raisonnable en tant qu'elle écoute et lui obéit, et cela au sens où nous disons « tenir compte » [*echein logon*] de son père ou de ses amis, et non au sens où les mathématiciens parlent de « raison ». » (*EN* I, 13, 1102 b 28-33 ; trad. de Tricot, p. 85). Sur la distinction entre les vertus dianoétiques (intellectuelles) et les vertus éthiques, ainsi que la division de l'âme en une partie rationnelle et une partie irrationnelle, cf. *EN* VI, 1 [2], 1138 b 35-1139 a 5 ; I, 13, 1102 a 26-28 ; 1103 a 3-8. Sur la question de savoir s'il s'agit d'une division stricte entre les parties de l'âme, cf. la remarque suivante : « On traite aussi de l'âme dans les discussions exotériques [*en tois exôterikois logois*] : certains points y ont été étudiés d'une manière satisfaisante et nous devons en faire notre profit : c'est ainsi que nous admettons qu'il y a dans l'âme la partie irrationnelle et la partie rationnelle. Quant à savoir si ces deux parties sont réellement distinctes comme le sont les parties du corps ou de toute autre grandeur divisible, ou bien si elles sont logiquement [*tôï logôï*] distinctes mais inséparables par nature [*pephykota*], comme le sont dans la circonférence le convexe et le concave, cela n'a aucune importance pour la présente discussion. » (1102 a 26-32, trad. de Tricot, p. 82-83 ; nous soulignons). Cf. aussi *De anima* III, 9, 432 a *in fine* – 432 b au début : Aristote indique que la division de l'âme en des parties distinctes – en plus des parties rationnelle et irrationnelle, les parties nutritive (*to threptikon*), sensible (*to aisthêtikon*), imaginative (*to phantastikon*) et désirante (*to orektikon*) – ne va pas sans difficulté. Il est même « *atopon* », dit Aristote, de « diviser [*diaspan*] » l'âme de cette manière, car la *boulêsis* est présente dans la partie calculatrice, et l'*epithymia* et le *thymos* sont présents dans la partie irrationnelle : « et si l'âme est divisée en trois {parties}, l'*orexis* se trouvera dans chacune {des trois} ».

⁶⁰⁶ A propos du caractère (moral ou intellectuel) de la différence spécifique de l'esclave naturel, notre interprétation diverge de celle de R. Bodéüs, qui rapproche l'esclave naturel de l'intempérant, lui attribuant uniquement un défaut éthique. Cf. *Le Véritable Politique et ses vertus selon Aristote* (Ed. Peeters, 2004), p. 84-87.

est celle du maître d'œuvre [*architektôn*], et la raison [*logos*] est un maître d'œuvre) ⁶⁰⁷ ». Si Aristote introduit ici la notion de « fonction au sens absolu », c'est à nos yeux parce qu'il entend distinguer deux sens de « fonction » : le premier est ce qu'on pourrait appeler « le sens fonctionnel » qui indique « la fonction de chacun » – ce que doit faire chacun d'utile et de nécessaire au sein de la maisonnée et plus largement au sein de la *polis*. Le deuxième sens, le sens « absolu », est ce que nous avons appelé plus haut « le sens moral » : il s'agit d'une certaine activité pratique en accord avec la vertu morale. Le sens absolu et moral de « fonction » renvoie à l'activité caractéristique de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire à l'activité morale, tandis que le sens fonctionnel de « fonction » renvoie à des activités « utiles ⁶⁰⁸ », telles que celles de l'esclave, du manoeuvre, ou du maître lorsque celui-ci ne fait que donner des ordres à ses esclaves. Cela explique la conclusion tirée par Aristote à la fin de son développement sur la question de la vertu propre à ceux qui sont commandés par nature : « Il est donc manifeste que le maître doit être la cause [*aition*] de la vertu de {son} esclave, *mais pas parce qu'il possède un {art} magistral d'enseigner ses fonctions {à son esclave}*. Aussi ont-ils tort ceux qui prétendent que les esclaves ne possèdent pas la raison et qui disent n'utiliser avec eux que l'impératif [*epitaxeî chrèsthai*]. Car c'est plutôt les esclaves que les enfants qu'il faut admonester [*nouthetèton*]. ⁶⁰⁹ ». Le maître est « maître d'œuvre » ou « architecte » dans la mesure où il est « cause de la vertu », de même que le législateur possède la prudence « architectonique ⁶¹⁰ » qui est cause de la vertu des citoyens ⁶¹¹. C'est en tant que cause de la vertu que le maître peut produire une « œuvre meilleure [*ergon beltion*] » avec l'esclave, qu'il rend meilleur, c'est-à-dire vertueux. Il s'agit là de l'œuvre / la fonction au sens absolu. Du reste, le parallèle entre le maître et la raison, qui est aussi un « architecte », doit se comprendre à la lumière des remarques au début de l'*Ethique à Nicomaque* qui distinguent la rationalité, au sens de l'obéissance, de la rationalité au sens propre. L'esclave ne possède pas la raison en propre, mais est capable de l'écouter et de lui obéir. Il appartient au maître naturel d'*admonester* ses esclaves afin de cultiver en eux la raison docile et obéissante ⁶¹².

⁶⁰⁷ *Pol.* I, 13, 1260 a 14-19 ; trad. de Pellegrin, p. 131. Nous utilisons la traduction alternative proposée par Pellegrin dans la note 7 (p. 131) pour la première partie de la phrase entre parenthèses.

⁶⁰⁸ L'esclave est dit « *chrèsimon* » (1260 a 34).

⁶⁰⁹ *Pol.* I, 13, 1260 b 3-7 ; trad. de Pellegrin, p. 133. Nous soulignons.

⁶¹⁰ Selon Aristote, la *politikè*, qui a la même *hexis* que la *phronèsis*, englobe la prudence législative, qui est dite architectonique (« *architektonikè* »), ainsi que la prudence proprement politique, c'est-à-dire celle qui est « *praktikè kai bouleutikè* », qui rend des décrets particuliers. Cf. *EN* VI, 8, 1141 b 23-28 (p. 293 dans l'éd. Tricot ; mais le mot « *architektonikè* » n'est pas rendu littéralement à la ligne 25 comme c'est le cas à la ligne 22-23).

⁶¹¹ Cf. *Pol.* VII, 14, 1333 a 14-16 ; nous commenterons ce passage plus loin.

⁶¹² Cf. *EN* I, 13, 1102 b 33 – 1103 a 3 : « Et que la partie irrationnelle [*to alogon*] subisse une certaine influence de la part du principe raisonnable, on en a la preuve dans la pratique des admonestations [*hè nouthetèsis*], et, d'une façon générale, des reproches [*epitimèsis*] et exhortations [*paraklèsis*]. Mais si cet élément irrationnel doit être dit aussi posséder la raison, c'est alors la partie raisonnable qui sera double : il y

Nous pouvons à présent esquisser une réponse à la question posée par l'affirmation du chapitre 2 du premier livre selon laquelle « toute cité est naturelle puisque les communautés premières [*prôtai koinôniai*] {dont elle procède} le sont aussi » – celle de savoir si Aristote déduit, *in fine*, la naturalité de la cité de la naturalité des « communautés premières » ou, en d'autres termes, s'il s'agit dans le cas de la cité et dans le cas des communautés premières de la même naturalité. Il faut, selon nous, distinguer plusieurs principes de naturalité dont se sert Aristote dans le premier livre de la *Politique*. Le premier principe est un principe de *nécessité*. Dans chaque espèce de vivant, la femelle et le mâle s'unissent en vue de la procréation, c'est-à-dire en vue de la survie de l'espèce : « il est nécessaire tout d'abord que s'unissent les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre ». Ainsi, l'union ou la communauté de l'homme et de la femme ne présente pas de différence spécifique mais, au contraire, met en évidence la continuité entre l'espèce humaine et les autres espèces naturelles. Outre son aspect procréateur, la relation de l'homme à la femme est une relation de commandement : « le mâle est par nature à la femelle ce que le plus fort [*kreitton*] est au plus faible [*cheiron*], c'est-à-dire ce que le commandant est au commandé ⁶¹³ » ; et le commandement est un principe qui se manifeste « chez les êtres animés [*empsychoi*] en vertu de {l'ordonnance} de la nature entière [*ek tès hapasès physeôs*]. ⁶¹⁴ ». Or, « commander et être commandé font partie non seulement des choses nécessaires, mais aussi des choses avantageuses ⁶¹⁵ ». C'est donc à travers la notion du commandement naturel, et non à travers celle de la simple procréation naturelle, qu'Aristote introduit la notion d'*avantage*. Cependant, l'avantage du commandement n'est assuré que dans la mesure où il s'agit bel et bien du commandement naturel. Aristote reconnaît explicitement la possibilité d'exceptions naturelles qui peuvent mettre en échec l'avantage de l'*archein* : « le mâle est, en effet, plus apte que la femelle à gouverner, *sauf si sa constitution va contre la nature* ⁶¹⁶ ». La présence d'exceptions est encore plus importante dans le cas des esclaves par nature ⁶¹⁷ :

aura, d'une part, ce qui, proprement [*kyriôs*] et en soi-même, possède la raison [*to logon echon*], et, d'autre part, ce qui ne fait que lui obéir [*to akoustikon*], à la façon dont on obéit à son père. » (trad. de Tricot, p. 85-86).

⁶¹³ *Pol.* I, 5, 1254 b 13-14 ; trad. de Pellegrin, p. 101.

⁶¹⁴ *Pol.* I, 5, 1254 a 31-32 ; voir aussi 1254 a 24-25 ; trad. de Pellegrin, p. 100. Aristote ajoute : « Et même dans les réalités qui n'ont pas part à la vie il y a une sorte de commandement, ainsi dans une harmonie. Mais cela relève sans doute d'un examen trop éloigné [*exôterikôteras skepseôs*] {de notre propos}. » (1254 a 32-34 ; trad. de Pellegrin, p. 100).

⁶¹⁵ *Pol.* I, 5, 1254 a 21-22 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 99.

⁶¹⁶ *Pol.* I, 12, 1259 b 1-3 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 127. Nous soulignons.

⁶¹⁷ A propos de l'esclave naturel chez Aristote, B. Cassin suggère qu'il s'agit d'une conception de la nature humaine qui présuppose des exceptions : « peut-on affirmer sans autre forme de procès, *en identifiant tous les sens de « nature »*, nature cosmique, nature humaine et nature individuelle, que, de même que la pierre tombe et que l'homme est pour toujours au-dessus des plantes et des animaux et au-dessous des dieux, de même l'esclave par nature est au-dessous de l'homme libre ? Ou bien y-a-t-il chez Aristote ... une certaine spécificité de la nature de l'homme, telle que, par nature, il lui soit possible d'échapper dans une certaine mesure, très exactement dans la mesure de sa différence spécifique par rapport au genre animal, à la

« la nature, dit Aristote, veut [*bouletai*] marquer la différence entre hommes libres et esclaves : les corps des seconds sont robustes, aptes aux {travaux} nécessaires, ceux des premiers sont droits et inaptes à de telles besognes, mais adaptés à la vie politique (laquelle se trouve partagée entre les tâches de la guerre et celles de la paix). Pourtant le contraire, aussi, se rencontre fréquemment [*pollakis*] : tels ont des corps d'hommes libres, tels en ont l'âme. ⁶¹⁸ ». Ce que l'on pourrait appeler l'« impuissance de la nature ⁶¹⁹ » est de nouveau souligné dans le chapitre suivant, lorsqu'Aristote examine les contradictions inhérentes à la position qui consiste à affirmer la justice de l'esclavage issu d'une guerre. Cette position implique, d'une part, que la force détermine l'aptitude à être homme libre ou esclave, et, d'autre part, que les enfants d'esclaves ou d'hommes libres héritent génétiquement des parents l'aptitude servile ou libre. Ainsi, ceux qui considèrent qu'il est juste que soient esclaves ceux qui sont « mis sur le marché à la suite de leur capture ⁶²⁰ », estiment, au fond, que « de même qu'un homme {vient d}'un homme et une bête d'une bête, de même un homme de bien [*agathon*] {vient de} gens de bien. Or la nature a souvent l'intention d'agir ainsi, mais ne le peut pas [*hè de physis bouletai men touto poiein pollakis, ou mentoi dynatai*]. ⁶²¹ ».

Puisque la nature est souvent impuissante à transmettre génétiquement la bonté ⁶²², à mettre en rapport l'aptitude (*dynamis*) des hommes et leur condition effective, l'avantage qui est dit découler de la communauté de celui qui commande et celui qui est commandé – cette communauté à la fois « naturelle » et « nécessaire » – paraît, en fin de

hiérarchie fixiste des différences qui caractérise l'ordre du monde ? La nature de l'homme, qui appartient à chaque individu, n'est-elle pas *régulièrement exceptionnelle*, et ne constitue-t-elle pas, quelle que soit la définition de chacun, un vecteur de transformation, d'évolution de cette définition ? » (*Aristote et le logos*, p. 66 ; les italiques sont dans l'original).

⁶¹⁸ *Pol.* I, 5, 1254 b 27-34 ; trad. de Pellegrin, p. 102.

⁶¹⁹ V. Goldschmidt, commentant 1254 b 27, 32-33 et 1255 b 3-4, parle de l'« impuissance [de la nature] à réaliser toujours ce qu'elle se propose » (« La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode », dans *Zetesis* [De Nederlandsche boekhandel, 1973], p. 159).

⁶²⁰ Trad. de Pellegrin, p. 106.

⁶²¹ *Pol.* I, 6, 1255 b 1-4 ; trad. de Pellegrin, p. 106. Nous soulignons. Cf. *Physique* II, 8, 199 a 15-17 : « d'une manière générale, l'art [*hè technè*] ou bien exécute [*epitelei*] ce que la nature est impuissante [*adynatei*] à effectuer, ou bien l'imite. » (trad. de Carteron, p. 77). Thomas d'Aquin paraphrase ce passage dans la Préface de son *Commentaire de la Politique*.

⁶²² S'agissant de la question de la transmission génétique des traits de caractère – bons comme mauvais –, Aristote souligne systématiquement la prédominance des habitudes sur la disposition « naturelle », même s'il reconnaît explicitement qu'il y a des cas où la disposition naturelle l'emporte. Il pose notamment trois cas de figure de l'*akrasia* : « Certaines choses sont agréables par leur nature, les unes d'une façon absolue, et les autres pour telle classe d'animaux ou d'hommes ; d'autres choses, par contre, ne sont pas agréables par nature, mais le deviennent soit comme conséquence d'une difformité [*pèrôsis*], soit par habitude [*di' ethè*] ; d'autres enfin le sont par dépravation naturelle [*dia mochthèras physeis*]. » (*EN* VII, 5 [6], 1148 b 15-18 ; trad. de Tricot, p. 341). L'on pourrait considérer les remarques sur la colère (*thymos*), qui fait partie des « désirs naturels » qui sont « communs à tous les hommes » (*EN* VII, 6 [7], 1149 b 4-6). Aristote considère que le *thymos*, à la différence de l'appétit (*epithymia*) pur, obéit à la raison en un sens (1149 b 1) et que c'est « une chose plus naturelle [*physikôteron*] » que des appétits qui se rapportent à l'excès et aux choses non-nécessaires (1149 b 6-8). On se rappellera l'anecdote qu'il relate à propos de celui qui, étant accusé de frapper son père, reconnaissait les faits mais s'en excusait en disant que son père a frappé son propre père, qui a aussi frappé le sien, et que son fils le frapperait à son tour, « car c'est inné dans notre famille » (1149 b 8-11 ; p. 345 dans l'éd. Tricot).

compte, bien précaire. De l'impuissance de la nature à produire la communauté « naturelle », Aristote tire la conclusion suivante : « Mais mal exercée {cette autorité [*archè*]} est désavantageuse pour les deux ; car la même chose est avantageuse pour la partie et le tout, le corps et l'âme, et l'esclave est une partie de son maître, à savoir une partie animée et séparée de son corps. C'est pourquoi il y a avantage [*sympheron*] et amitié [*philia*] réciproques entre un esclave et son maître quand tous deux méritent naturellement {leur statut} ; mais si ce n'est pas le cas, et qu'ils {le tiennent} de la loi et de la force [*kata nomon kai biastheisi*], c'est le contraire. ⁶²³ ». La possibilité, voire la probabilité, que la communauté du maître et de l'esclave produise du désavantage et de l'inimitié pour les deux membres de ladite communauté est donc reconnue explicitement par le Stagirite. Il s'agirait alors d'un esclavage non naturel, d'une perversion de la communauté de l'esclave et de l'homme libre qui se constitue en vue de l'avantage des deux et reproduit la même relation entre le supérieur et l'inférieur que celle qui existe entre l'âme et le corps. Or, la référence au rapport naturel entre l'âme et le corps indique que la notion d'« esclave par nature » prise à part de la communauté avec l'homme libre par nature est une contradiction dans les termes mêmes. Pour Aristote, le vivant « par nature » est un vivant chez qui toutes les parties, l'âme comme le corps, sont disposées de la meilleure façon, c'est-à-dire de façon à ce que l'âme commande au corps, alors que l'âme de l'esclave par nature est par sa constitution même incapable de commander. Selon Aristote :

« Le vivant est d'abord composé d'une âme et d'un corps, celle-là étant par nature {la partie} qui commande, celui-ci celle qui est commandée. Par ailleurs c'est plutôt chez les êtres conformes à la nature que chez ceux qui sont dégradés qu'il faut examiner ce qui est « par nature ». C'est pourquoi il faut considérer l'homme [*anthrôpos*] qui est dans les meilleures dispositions possibles [*beltista diakeimenon*] tant du point de vue du corps que de l'âme, chez qui {cette hiérarchie} est évidente. Car chez les pervers [*mochthèroi* ⁶²⁴] ou chez ceux qui se comportent de manière perverse il semblerait que souvent [*pollakis*] ce soit le corps {qui commande} à l'âme du fait qu'ils sont dans un état défectueux [*phaulôs*] et contre nature. Donc, d'après nous, c'est d'abord chez {l'homme comme} vivant qu'on {peut} voir un pouvoir [*archè*] aussi bien despotique que politique ; l'âme, en effet, exerce un pouvoir despotique sur le corps, et l'intellect [*nous*] {un pouvoir} politique et royal sur le désir [*orexis*]. Dans ces conditions il est manifeste qu'il est à la fois conforme à la nature et avantageux que le corps soit commandé par l'âme et que la partie passionnée [*pathètikon morion*] le soit par

⁶²³ *Pol.* I, 6, 1255 b 9-15; trad. de Pellegrin, p. 107.

⁶²⁴ A propos du vice ou de la perversion, cf. la note 304 *supra*. Selon Aristote, l'*akrasia* (l'intempérance), par laquelle l'on cède aux désirs excessifs par faiblesse et non par choix (*proairesis*), se différencie de la perversion proprement dite, qui détruit le « principe [*archè*] » de l'action (*EN* VII, 8 [9], 1151 a 15-16, voir p. 355 dans l'éd. Tricot). En outre, le raisonnement (*logos*) ne peut enseigner les principes, « mais c'est une vertu [*aretè*] soit naturelle [*physikè*], soit acquise par l'habitude [*ethistè*], qui nous fait avoir une opinion correcte [*orthodoxein*] au sujet du principe » (1151 a 17-19, trad. de Tricot, p. 356).

l'intellect c'est-à-dire par la partie qui possède la raison, alors que leur égalité ou l'interversion {de leurs rôles} est nuisible à tous.⁶²⁵ »

Il est clair d'après ces lignes que la notion de « nature » est employée pour indiquer le rapport convenable des parties du vivant qu'est l'homme et, par conséquent, la meilleure disposition du tout qui comprend à la fois le corps et l'âme. Ainsi, chez l'*anthrôpos* « par nature », l'âme et l'intellect l'emportent sur le corps et le désir. La notion d'« homme par nature » correspond à l'homme qui est « dans les meilleures dispositions possibles », dont les parties sont ordonnées au bien du tout. Si donc l'homme est considéré comme un tout, indépendamment de toute communauté, l'existence de l'« esclave par nature » représenterait un échec singulier de la nature : la partie spécifiquement humaine de son âme, celle qui possède la raison, fait défaut, ce qui exclut que les parties soient ordonnées convenablement. Cependant, il est important de le noter, Aristote ne pose point la question de l'esclavage naturel de cette manière, c'est-à-dire du point de vue de l'homme isolé. Car cela serait incompatible avec la notion de nature au sens spécifiquement aristotélicien, c'est-à-dire au sens de la nature qui comporte la notion de finalité et de dispositions *bonnes*. La notion d'« esclave par nature » est donc inséparable de la notion d'« homme libre par nature » et de la communauté à laquelle ils prennent part, communauté qui est capable de parfaire la vertu incomplète de l'esclave en la dotant d'un élément délibératif et directeur « séparé », et qui fournit à l'homme libre du travail physique utile. Or, la vertu est d'une valeur bien supérieure à celle du travail physique, qui, en principe, pourrait être aussi bien fourni par un animal ou une machine. Ainsi donc, lorsqu'il s'agit d'une communauté naturelle, l'avantage de la communauté est déséquilibré de façon importante en faveur de l'esclave ; lorsque, en revanche, il s'agit d'une communauté non naturelle, établie par « la force et la loi », l'avantage s'efface pour l'un comme pour l'autre. De fait, dans son développement sur l'esclave naturel Aristote minimise l'avantage que représente le travail de l'esclave pour le maître. Il en va autrement au livre VII, où il n'évoque ni la question du caractère naturel de l'esclavage, ni le problème de la justice de l'esclavage, ni la capacité vertueuse de l'esclave naturel, mais seulement l'avantage pour le citoyen de se libérer du travail artisanal, commercial, et agricole, ce dernier travail devant être fait par l'esclave ou le périèque (*perioikos*) étranger

⁶²⁶.

⁶²⁵ *Pol.* I, 5, 1254 a 34 – 1254 b 9 ; trad. de Pellegrin, p. 100-101.

⁶²⁶ *Pol.* VII, 9, 1329 a 18-26 : « Car il est indispensable [*anagkaion*] aux citoyens d'être dans l'aisance [*euporia*], et les citoyens ce sont eux [maîtres des armes, d'une part, hommes prudents, d'autre part]. Car la classe artisanale ne participe pas à la citoyenneté, pas plus qu'*aucun autre groupe qui n'est pas producteur de vertu*. Cela découle évidemment de notre principe : être heureux, en effet, va nécessairement [*anagkaion*] avec la vertu, et on doit parler d'une cité heureuse en prenant en compte non pas une seule de ses parties, mais tous les citoyens. Il est aussi manifeste que les propriétés doivent leur revenir, *puisque nécessairement* [*anagkaion*] *les paysans seront des esclaves ou des périèques barbares* » (trad. de Pellegrin, p. 478 légèrement modifiée ; nous soulignons. Nous suivons Susemihl en supprimant le « è » entre « *barbarous* » et

Dans le premier livre, la première figure de la nature se présente sous la forme de la nécessité vitale, à travers l'association de la femelle et du mâle dans l'ensemble des vivants. C'est une figure de la nature que l'on peut voir engendrer et s'accroître (*phyein*), selon la formulation qui ouvre le deuxième chapitre du livre I ⁶²⁷, et qui ne présente pas de caractère proaïrétique. La deuxième figure de la nature se présente sous la forme de l'avantage, qui relève à la fois de la vertu et de la « sauvegarde » matérielle, à travers la communauté de l'esclave et de l'homme libre. La naturalité spécifique de cette deuxième communauté réside dans la complémentarité entre l'âme de l'homme libre qui est « maître d'œuvre » de par sa faculté dianoétique et la raison obéissante de l'esclave, complémentarité productrice de la vertu de l'esclave et qui présuppose la « vertu éthique achevée » du maître. Cette naturalité n'appartient qu'à une communauté proprement humaine mais comprend un élément qui manifeste un défaut dans la faculté proprement humaine, à savoir, la raison. Quant à la naturalité de la cité, elle présente une troisième figure de la *physis* qui comprend deux aspects, de la même manière que la communauté naturelle de l'esclave et du maître comporte, d'une part, la sauvegarde et, d'autre part, la vertu. Considérons de plus près les deux aspects ou moments de la naturalité politique. Ce que nous appelons le premier moment consiste dans la présentation de la cité comme l'achèvement de la croissance naturelle qui commence par le couple, s'élargit jusqu'à la maisonnée et atteint l'étendue du village avant de devenir la *koinônia teleios* qu'est la *polis* ⁶²⁸. De même que « la nature est fin », la cité est la fin des communautés premières dans la mesure où sa « genèse » est « complètement achevée » : la nature de l'homme se manifeste dans l'homme adulte (et non dans l'enfant), celle du cheval dans le cheval adulte (et non dans le poulain), celle de la maison dans la maison dont la construction est achevée (et non dans les seules fondations). L'identification de l'autarcie comme la fin s'inscrit dans cette même perspective de la genèse achevée : une cité, de même qu'un homme ou un cheval, peut se dire autarcique lorsqu'elle est capable de se suffire à elle-même, au terme de sa croissance naturelle. Dans ce premier moment de la naturalité de la cité, l'homme est considéré comme un animal politique dans la mesure où les communautés naturelles premières auxquelles il a part conduisent naturellement à la communauté politique, tout comme un poulain deviendra naturellement un cheval et non un mouton ou un bœuf.

« *perioikous* ». On retrouve l'expression « *barbarous perioikous* » (sans le « è ») à la ligne 1330 a 29.

Notons la répétition du mot « *anagkaion* » à trois reprises dans ce passage.

⁶²⁷ « Si donc nous examinons le développement des réalités à partir de leur origine, comme { nous le faisons } dans les autres { domaines }, dans celui-là aussi c'est de cette manière que nous { mènerons } au mieux notre étude [*ei dê tis ex archês ta pragmata phymena blepseien, hôsper en tois allois, kai en toutois kallist' an houtô theôrêseien*] » (1252 a 24-26, trad. de Pellegrin, p. 87).

⁶²⁸ *Pol.* I, 2, 1252 b 28 ; et cf. le passage entier cité plus haut : 1252 b 27-1253 a 3.

Lors du deuxième moment de la naturalité politique, le caractère politique de l'homme est différencié nettement de tout caractère qui pourrait trouver un analogue chez d'autres espèces animales. Aristote précise en particulier que « l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire ⁶²⁹ », comme pour corriger d'emblée ce que l'on pourrait conclure du développement précédent, à savoir, que l'homme est politique dans la mesure où il est destiné à vivre dans une communauté étendue qui compte plus de membres que la famille nucléaire ou plusieurs familles nucléaires regroupées. En d'autres termes, si la « genèse achevée » donnait lieu à une forme plus mature et complète mais qui n'est pas fondamentalement, c'est-à-dire spécifiquement, différente de la forme inachevée, la cité paraîtrait alors comme appartenant à la même espèce d'être que la famille et le village. Or, cette conception de la nature politique de l'homme n'est pas celle proposée par Aristote. L'affirmation de la nature politique de l'homme implique beaucoup plus que le simple achèvement de la croissance des communautés premières, car la vie politique est déterminante pour la vie morale de l'homme, c'est-à-dire pour la vie proprement humaine. Un homme qui n'est pas politique par nature, qui « est hors cité *naturellement* et non par le hasard [*ho apolis dia physin kai ou dia tychè*], est soit un homme dégradé [*phaulos*] soit meilleur qu'un homme [*kreittôn è anthrôpos*] ⁶³⁰ ». Le *phaulos* est le contraire de l'homme de bien (*agathos*) ou du *spoudaios* ; dans le vocabulaire éthique aristotélicien, le *phaulos* est celui à qui manquent les dispositions vertueuses. Ainsi, Aristote réitère ici que la vertu éthique est politique. Comme le suggère l'affirmation concernant le *logos* selon laquelle, d'une part, celui-ci existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, le juste et l'injuste et selon laquelle, d'autre part, avoir en commun des notions du bien et du mal, du juste et de l'injuste c'est ce qui fait une famille et une cité ⁶³¹, le *phaulos* serait aussi celui dont la parole et l'argument ne conduisent pas à l'élaboration de notions morales communes. Le *logos* du *phaulos* serait amoral parce qu'apolitique. Quant à celui qui est « meilleur qu'un homme », il s'agit de celui qui ressemble à un dieu. En effet, la formule reprend les mêmes termes employés dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque* pour désigner la vie théorétique ou philosophique du *sophos*, une vie qui est la plus autarcique et la plus « divine » possible pour un être humain ⁶³². Au

⁶²⁹ *Pol.* I, 2, 1253 a 7-8 ; trad. de Pellegrin, p. 91.

⁶³⁰ Trad. de Pellegrin modifiée, p. 90 ; nous soulignons.

⁶³¹ *Pol.* I, 2, 1253 a 14-18.

⁶³² Cf. *EN* X, 7, 1177 b 26-28 : « *ho de toioutos an eîè bios kreittôn è kat'anthrôpon ` ou gar hèn anthrôpos estin houtô biôsetai, all' hèn theion ti en autôi hyparchei* » (« Mais une vie de ce genre [de l'activité du *nous*, c'est-à-dire théorétique] sera plus élevée que la condition humaine : car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous. » ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 512). Dans un passage subséquent (1178 a 5-8), il est utile de le noter, Aristote infléchit son propos de sorte que la vie selon le *nous* apparaisse précisément comme la vie la *plus* humaine : « *to gar oikeion hekastôi tèn physei kratiston kai hêdiston estin hekastôi ` kai tòi anthrôpôi dè ho kata ton noun bios, eiper touto malista anthrôpos ` houtos ara kai eudaimonestatos.* » (« ce qui est propre à chaque

cours même de l'analyse qui affirme la nature politique de l'homme, Aristote nous rappelle donc la *double* possibilité qui s'ouvre devant l'homme : d'une part, la vie conforme à la vertu intellectuelle, qui est une vie à la fois plus élevée que l'homme et proprement humaine, d'autre part, la vie politique, proprement humaine elle aussi quoiqu'en un sens différent, conforme aux vertus éthiques. Ce sont, en outre, deux possibilités mutuellement exclusives que d'être moralement corrompu et de mener une vie philosophique : *ho apolis* est soit (*ètoi*) un *phaulos*, soit (*è*) *kreittôn è anthrôpos*. Il est important de souligner le fait qu'Aristote attribue explicitement aux deux genres de vie conformes à la vertu un statut *naturel* au sens propre du terme (*i. e.* au sens que la nature est la fin bonne) : ce sont deux vies différentes qui visent toutes deux le bien et qui permettent à l'homme une existence autarcique et heureuse. Dès la ligne 1253 a 3 (« *ho apolis dia physin ...* »), la perspective sur la question de la naturalité politique est une perspective qui rejette la perspective de la « genèse achevée » au profit de la perspective de la vie bonne pour l'homme en tant qu'homme.

De fait, Aristote avait évoqué de façon implicite la différence spécifique humaine quelques lignes plus haut, lors de son développement « archéologique » sur l'évolution de la famille, du village et enfin de la cité, car il avait déjà été question du rapport des hommes aux dieux. Or, seuls les hommes honorent les dieux. Ayant cité Hésiode et puis Homère, Aristote avait rappelé que depuis les temps anciens, les hommes se constituent en familles régies par l'homme le plus âgé, de manière monarchique donc, et conçoivent des dieux sur le modèle de cette forme première voire primitive, c'est-à-dire cyclopéenne, de la communauté humaine :

« les cités ont d'abord été gouvernées par des rois, et c'est encore aujourd'hui le cas des peuplades [*ta ethnè*]. Elles se sont en effet constituées de {gens} soumis à un roi, car toute famille est régie par le plus âgé, de sorte que les colonies {de familles} le sont aussi du fait de la parenté {de leurs membres}. Et c'est ce que dit Homère : « Chacun fait la loi pour ses enfants et ses femmes [*alochôn*] ⁶³³ », car {les gens en question étaient} dispersés : c'est ainsi que l'on vivait autrefois. Et des dieux eux aussi tous {les hommes} prétendent qu'ils sont soumis à un roi, parce que certains d'entre eux sont encore aujourd'hui soumis à des rois et que les autres l'ont été jadis, et de même que les hommes se les représentent à leur image [*ta eidè heautois*], de même {supposent-ils} aux dieux une vie {comparable à la leur}. ⁶³⁴ »

chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse. » ; trad. de Tricot, p. 514). Aristote ajoutera ensuite que « c'est d'une façon secondaire [*deuterôs*] qu'est heureuse la vie selon l'autre sorte de vertu [la vertu éthique] » ; que « les activités qui y sont conformes sont purement humaines » ; et qu'il serait « ridicule [*geloios*] » d'attribuer aux dieux des actions justes, courageuses, libérales, tempérantes... (voir X, 8, 1178 a 9-22 ; 1178 b 8-18 ; trad. de Tricot, p. 515-516 ; 518).

⁶³³ Homère, *Odyssée* IX, 114.

⁶³⁴ *Pol.* I, 2, 1252 b 19-27 ; trad. de Pellegrin, p. 89.

Cette évocation des dieux, située à proximité de l'évocation de l'homme *apolis* qui est *kreittôn è anthrôpos*, ne peut que suggérer de façon frappante le contraste entre, d'un côté, les dieux des hommes, les dieux qui sont « à l'image des hommes », selon la formule d'Aristote, et, de l'autre côté, l'homme « en tant que quelque chose de divin [*hèi theion tî*] ⁶³⁵ ». C'est ainsi qu'Aristote dresse, dans une section ponctuée au début comme à la fin par des citations d'Homère (1252 b 22-23 ; 1253 a 5), une critique des dieux olympiens du point de vue de la philosophie. Cependant, la perspective de la philosophie cèdera rapidement la place à la perspective politique. Dans la suite de l'argument, l'accent est mis presque exclusivement sur le cas du *phaulos* ; le cas de celui qui, étant « hors cité », se montre supérieur aux hommes, est passé largement sous silence, à l'exception d'une re-formulation des lignes 1253 a 3-4 (« celui qui est hors cité naturellement et non par le hasard, est soit un homme dégradé soit meilleur qu'un homme »). La re-formulation est la suivante : « celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté [*koinônein*] ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même [*di' autarkeian*] n'est en rien une partie d'une cité, si bien que *c'est soit une bête [thèrion] soit un dieu [theos]* ⁶³⁶ ». Il est important de remarquer les différences significatives qui distinguent la re-formulation de la formule initiale. D'abord, elle ne reprend point la référence à la nature (« *dia physin* »), une absence qu'on peut comprendre en remarquant le contexte immédiat dans lequel l'antériorité (*proteron*) naturelle de la cité par rapport aux parties et à « chacun [*hekastos*] » est affirmée à pas moins de trois reprises (1253 a 19 ; 20 ; 25). Deuxièmement, elle remplace les termes de la formulation initiale qui étaient empruntés aux *Ethiques* par d'autres termes qui ne le sont pas (*thèrion*, *theos*). Que la substitution de « bête » et « dieu » à « *phaulos* » et « *kreittôn è anthrôpos* » serve surtout à accentuer le mal qu'est la dégradation de l'être humain jusqu'à ressembler à un être bestial, plutôt que le bien qu'est la vie quasi divine de l'homme, c'est clair d'après la suite immédiate :

« C'est donc par nature qu'il y a chez tous {les hommes} la tendance [*hormè*] vers une communauté de ce genre [politique], mais le premier qui l'établit {n'en} fut {pas moins} cause des plus grands biens [*megistôn agathôn aitios*]. De même, en effet, qu'un homme accompli [*teleôtheis*] est le meilleur des animaux [*beltiston tôn zôiôn*], de même aussi quand il a rompu avec loi et justice [*chôristheis nomou kai dikès*] est-il le pire [*cheiriston*] de tous. Car la plus terrible des injustices c'est celle qui a des armes [*hopla*]. Or l'homme naît [*phyetai*] pourvu d'armes en vue {d'acquérir} prudence et vertu, dont il peut se servir à des fins absolument inverses. C'est pourquoi il est le plus impie [*anosiotaton*] et le plus féroce [*agriôtaton*] quand il est sans vertu et il est le pire {des animaux} dans ses dérèglements sexuels et gloutons. ⁶³⁷ »

⁶³⁵ *EN X*, 7, 1177 b 28.

⁶³⁶ *Pol. I*, 2, 1253 a 27-29 ; trad. de Pellegrin, p. 92 ; nous soulignons.

⁶³⁷ *Pol. I*, 2, 1253 a 29-37 ; trad. de Pellegrin, p. 92-93. Il faudrait rapprocher ce passage du passage suivant des *Lois* de Platon : « The human being, we assert, is tame ; nevertheless, though when it happens upon a

Il n'est plus question dans ces lignes d'une alternative entre la corruption morale et la vie théorique quasi divine comme deux possibilités humaines, l'une mauvaise, l'autre bonne ; il est plutôt question d'une alternative entre la corruption morale qui découlerait de toute vie apolitique, cette séparation de l'homme d'avec la loi et la justice – la justice étant précisément une « chose politique ⁶³⁸ » –, et la vertu morale, qui ne comprend pas seulement les vertus éthiques énumérées et exposées dans les *Ethiques* mais aussi la *piété*. Plus précisément, formulant le propos d'Aristote de façon inverse, l'homme vertueux sera le plus pieux et le moins féroce. Ainsi, Aristote considère ici la piété comme une conséquence de la vertu, sans pour autant la considérer comme une des vertus. La piété apparaît plutôt comme un garde-fou qui empêche l'homme de tomber dans la perversité ou la bestialité qui en font le pire de tous les animaux sauvages, dans la mesure où lui seul peut concevoir des crimes dont l'énormité dépasse tout ce que les animaux pourraient être amenés à faire de par leur instinct naturel ⁶³⁹. La communauté politique, qui institue la piété, apparaît ici (nous sommes à la fin du chapitre 2) comme ce qui empêche l'homme de se « séparer » de sa « fonction [*ergon*] » et de sa « faculté [*dynamis*] » propre, qui est de mener une vie selon la vertu ⁶⁴⁰. Ainsi, « chacun pris séparément [*hekastos chôristheis*] n'est pas autarcique » dans la mesure où « il est séparé [*chôristheis*] de la loi et de la justice » (1253 a 26 ; 32-33).

Conformément à la perspective qui se dessine dans la deuxième partie du chapitre 2 ⁶⁴¹, la nature de l'homme se dégage à partir de ce qui distingue l'homme des animaux. Comme nous venons de le voir, l'homme peut être pire ou meilleur que les autres animaux. Or, le propos qui intervient entre les deux formules qui montrent l'homme en tant qu'il est pire ou meilleur qu'un homme présente l'homme en tant qu'homme. L'homme en tant qu'homme, c'est le seul animal doué de *logos*, et donc de la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste, *et cetera* ⁶⁴². En somme, c'est le seul animal doué de la capacité morale ; mais la capacité morale présuppose la possibilité de l'incapacité morale, ou de la capacité immorale. La capacité immorale des hommes dotés d'« armes »

correct education and lucky nature, it is wont to become the most divine and tamest animal, still, when its upbringing is inadequate or ignoble, it is the most savage [*agriôtaton*] of the things that the earth makes grow. This is why the lawgiver must not allow the upbringing of children to become something secondary or incidental... » (trad. de Pangle, p. 153).

⁶³⁸ « *Hè de dikaiosynè politikon* » (1253 a 37).

⁶³⁹ On pourrait penser, par exemple, au cannibalisme du tyran Phalaris ou au viol des morts. Aristote observe, dans sa discussion sur la bestialité, que « la perversité [*phaulotès*] d'une chose qui n'a pas en elle de principe d'action [*archè*] est toujours moins pernicieuse [*asinestera*], et l'intellect [*ho nous*] est un principe de ce genre. C'est donc à peu près comme si on comparait l'injustice avec un homme injuste. Chacun de ces deux termes est en un sens pire que l'autre : car un homme mauvais [*anthrôpos kakos*] peut causer infiniment plus de maux qu'une bête brute [*thèrion*]. » (*EN VII*, 6 [7], 1150 a 4-8, trad. de Tricot, p. 348).

⁶⁴⁰ La traduction de Pellegrin (le mot *dynamis* est rendu par « vertu ») conforte notre interprétation : « toutes les choses se définissent par leur fonction et leur vertu » (1253 a 23 ; trad. de Pellegrin, p. 92).

⁶⁴¹ A partir de 1253 a 3.

⁶⁴² Voir 1253 a 14-18 ; p. 91-92 dans l'éd. Pellegrin.

– l'on peut penser par exemple aux techniques élaborées par l'homme pour acquérir de la richesse, pour se défendre, pour tuer, *et cetera* – s'avère être si préoccupante que tout ce qui peut remédier à la férocité des hommes, et notamment la loi établie par la « justice / droit [*dikè*] » de la cité ainsi que la piété, apparaît comme le plus grand bien. On pourrait dire que le bien « plus qu'humain » qu'est la vie philosophique paraît moins pertinent à mesure que les dieux apparaissent comme un secours indispensable pour prévenir l'injustice humaine. En outre, le terme employé dans la re-formulation – *theos* (sans l'article défini) – pour remplacer la formule (*kreittôn è anthrôpos*) qui se trouve quasiment à l'identique dans les *Ethiques* a l'effet d'installer une certaine distance entre le propos re-formulé et la notion de « vie philosophique ». Aristote ne considère pas le *sophos* comme « un dieu » mais comme quelqu'un qui ressemble « au dieu » ou « au divin » de par son genre de vie. La nuance n'est pas insignifiante, car l'homme qui ressemble au dieu, « s'immortalisant » dans la mesure du possible, semble bien avoir la possibilité d'avoir part à la cité ainsi qu'à l'amitié, même si sa principale préoccupation n'est pas les affaires politiques ⁶⁴³. En revanche, suivant la re-formulation d'Aristote, celui qui n'a pas besoin de *koinônein*, « *hôte theos* », « n'est en rien une partie d'une cité ». Peut-être voulait-il dire que lorsque la cité ressent la présence et l'activité du philosophe comme une menace à l'égard des dieux de la cité, elle exclut le philosophe de la cité. Le procès et la mort de Socrate, accusé de corrompre les jeunes, de ne pas considérer comme dieux ceux de la cité, mais de considérer comme dieux d'autres *daimoinia* qui n'étaient pas reconnus par la cité ⁶⁴⁴, fournissent l'exemple archétypal de l'antagonisme entre, d'une part, la cité et, d'autre part, le philosophe et l'activité philosophique.

Ces considérations nous aideront à mieux cerner la conception complexe de la nature politique de l'homme et de la naturalité de la *polis* qui est celle d'Aristote. La notion de « nature » qui est à l'œuvre dans le premier livre de la *Politique*, comme dans la pensée éthico-politique aristotélicienne en général, est, de fait, multiple. On peut même penser qu'elle est en un certain sens contradictoire, car la nature est à la fois ce qui survient spontanément, comme la communauté en vue de la procréation, et ce qui découle de la faculté dianoétique et proaïrétique chez l'homme, en particulier la vertu morale et intellectuelle. La vertu est la fonction naturelle de l'homme dans la mesure où elle lui permet d'être le meilleur possible, d'atteindre la fin qui est la vie bonne.

⁶⁴³ C. Lord suggère que c'est surtout en tant qu'il éduque les hommes politiques que le philosophe a part à la vie politique : « The example of Socrates shows that nothing intrinsic to the activity of the philosopher prevents him from living the life of a citizen and participating in politics. While it is true that the theoretical activity of the philosopher is primarily “for its own sake” or does not necessarily serve the city, there is nothing that prevents a philosopher from benefiting his city by acting as the educator or advisor of political men, or indeed, as the example of Aristotle shows, from elaborating a political science that is meant to benefit political men. » (*Education and Culture in the Political Thought of Aristotle* [Cornell UP, 1982], p. 188).

⁶⁴⁴ « *Sôkratè phèsin adikein tous te neous diaphtheirontha kai theous hous hè polis nomizei ou nomizonta, hetera daimonia kaina* », Platon, *Apologie* 24 b 8 – c 1.

Cependant, de manière générale, l'homme n'atteint pas sa fin naturelle en suivant la « nature » au sens des impulsions ou instincts naturels qui prédominent dans les autres animaux. La nature humaine est seulement une condition de la vertu, non pas une condition suffisante. Alors même qu'Aristote affirme la naturalité des communautés premières et de la *polis*, il pointe l'insuffisance et l'impuissance de la nature à faire ce qu'elle « veut » des hommes. L'impuissance de la nature apparaît de la façon la plus visible et la plus spectaculaire au moment même où est affirmée l'antériorité naturelle de la cité : si la cité est par nature antérieure à chacun comme le tout (*to holon*) à la partie, elle l'est seulement dans la mesure où elle permet aux parties de devenir ce qu'elles sont « par leur fonction et leur vertu ⁶⁴⁵ », c'est-à-dire de devenir *hommes* au lieu de devenir le pire des animaux. Par conséquent, l'affirmation de l'antériorité naturelle de la cité ne porte pas d'implication totalisante ou totalitaire. L'antériorité de la cité n'est pas basée sur une « séparation », à la manière d'un Etat qui est séparé des citoyens et qui sépare les citoyens les uns des autres et de leur propre bien ; au contraire, la cité relie les hommes à eux-mêmes, pour ainsi dire – à leur raison, à leur perception de la justice, à leurs meilleurs instincts aussi – pour qu'ils ne soient plus séparés de ce qu'ils sont. Or, il est vrai en revanche que si la cité accomplit cette fonction, c'est parce qu'elle fait autorité, qu'elle est *kyriôtatè*.

La science législative

Ainsi, la loi et la justice de la cité dite naturelle servent la fin naturelle de l'homme qu'est la vie selon la vertu. Tandis que l'esclavage naturel est basé sur le « mérite naturel » et que l'esclavage non naturel repose sur « la loi et la force », la cité naturelle est « loi et justice ». La naturalité de la cité n'implique évidemment pas que tous les hommes se soumettront volontairement à la loi ; en revanche, elle implique que le fondement de la loi est distinct de la force, même si la force rend la loi effective. Le désavantage et l'inimitié résultent de l'esclavage selon la loi et la force parce que cet esclavage-là n'existe qu'en vue de l'avantage du maître, alors que la loi de la cité naturelle, visant à la fois à réprimer l'injustice et à produire la vertu, existe en vue de l'avantage de ceux à qui s'applique la loi. Selon la formule du chapitre 14 du livre VII, « l'affaire du législateur sera : comment devient-on homme de bien, par quelles pratiques habituelles, et quelle est la fin de la vie la meilleure [*aristès zôès*] ? ⁶⁴⁶ ». La science de la législation, la *nomothetikè*, est nécessaire précisément parce que la nature est incapable d'assurer que les hommes

⁶⁴⁵ *Pol.* I, 2, trad. de Pellegrin, p. 92.

⁶⁴⁶ 1333 a 14-16 ; trad. de Pellegrin, p. 496.

aboutissent à leur fin naturelle ⁶⁴⁷. De fait, non seulement la nature politique de l'homme ne se produit pas spontanément, mais il semblerait bien que la nature de l'homme ne soit pas aisée même à percevoir en observant la vie des hommes. Comme Aristote le dit dans la *Physique*, que les êtres agissent en vue d'une finalité (*heneka tou*), « c'est surtout visible [*phaneron*] pour les animaux autres que l'homme, qui n'agissent ni par art, ni par recherche, ni par délibération ⁶⁴⁸ ». Même s'il y a des fautes (*amartia*) dans les choses naturelles, comme d'ailleurs dans les choses issues de la *technè* ⁶⁴⁹, la faute ou le manquement advient chez l'homme plus fréquemment que chez d'autres espèces de vivants parce qu'il a des capacités (proairétique, délibérative, pratique, théorétique...) qui lui permettent d'outrepasser la nature spontanée, et ce faisant de se tromper, de manquer son but. Tandis que pour la plupart des espèces naturelles, la nature elle-même arrive la plupart du temps à écarter le hasard (*tychè*) et ainsi à produire sa finalité naturelle ⁶⁵⁰, pour l'animal politique la science (*epistèmè*) et la *proairesis* sont nécessaires pour faire advenir la finalité bonne qu'est la vertu : « être vertueuse [*to spoudaion einai*] pour une cité, ce n'est en rien l'œuvre du hasard, mais de science et de choix réfléchi [*tychès ergon all' epistèmès kai proaireseôs*]. ⁶⁵¹ ». C'est la science législative qui consiste à savoir conduire les hommes à la bonne action, en sachant d'abord « comment un homme [*anèr*] devient vertueux [*spoudaios*] ⁶⁵² » :

« on devient bon [*agathos*] et vertueux [*spoudaios*] par trois moyens, qui sont nature, habitude, raison. En effet, il faut d'abord posséder à la naissance la nature humaine et non celle d'un quelconque autre animal, {posséder} un corps et une âme d'une certaine sorte. ... Or les animaux autres {que l'homme} vivent avant tout en suivant la nature, quelques-uns peu nombreux suivent aussi leurs habitudes, mais l'homme suit aussi la raison. Car seul il a la raison. Si bien qu'il faut harmoniser [*symphônein*] ces {facteurs} entre eux. Car les hommes font beaucoup de choses contre leurs habitudes et leur nature grâce à leur raison, s'ils sont persuadés qu'il vaut mieux [*echein beltion*] procéder autrement. ⁶⁵³ »

On pourrait dire que la science législative rend opérationnelle l'équation entre la vie politique et la vie vertueuse. S'appliquant à l'homme en tant que citoyen (*politès*), la *nomothetikè* est la science qui correspond à la cité *kyriôtatè* dans la mesure où son

⁶⁴⁷ Ainsi, comme le suggère C. Lord, « The true founder of a city is not necessarily the one who is celebrated as its original founder, but the one who constitutes the city as a moral community – a Solon or Lycurgus, to use Aristotle's most conspicuous examples. Such a founder is a "legislator" in the highest sense of that term, one who establishes laws which not only create the political framework or regime of the city but serve as the core of a civic education or cultural identity for the citizen body as a whole. » (« Politics and Education in Aristotle's 'Politics' » dans *Aristoteles' « Politik »*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, 1990, p. 207).

⁶⁴⁸ *Phys.* II, 199 a 20-21 ; trad. de Carteron, p. 77.

⁶⁴⁹ *Phys.* II, 199 a 33 - 199 b 1 ; p. 78 dans l'éd. Carteron.

⁶⁵⁰ Cf. *Phys.* II, 199 b 14-26 ; p. 78-79 dans l'éd. Carteron.

⁶⁵¹ *Pol.* VII, 13, 1332 a 31-32 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 492.

⁶⁵² *Pol.* VII, 13, 1332 a 35-36 ; trad. de Pellegrin, p. 492.

⁶⁵³ *Pol.* VII, 13, 1332 a 38 – 1332 b 8 ; trad. de Pellegrin, p. 493.

autorité en matière éthique s'étend au-delà de celle du père de famille ⁶⁵⁴. De même que l'art exécute ce que la nature est impuissante à effectuer, la science législative légifère sur ce que la seule nature humaine est souvent impuissante à parfaire : les habitudes de l'âme. Comme l'indique Aristote dans le dernier livre de la *Politique*, « l'éducation par les habitudes doit précéder celle par la raison ⁶⁵⁵ », car non seulement les habitudes (*ethè*) s'installent d'emblée dans l'âme immature, mais elles restent souvent déterminantes pour l'adulte. Ainsi, même si la faculté de l'âme spécifiquement humaine est la raison (*Politique*, livre I), la science du gouvernement de l'âme spécifiquement humaine est la *nomothetikè*, car l'éducation à la raison passe par les habitudes, inculquées par la loi. Il est d'ailleurs important de remarquer que ce que nous traduisons par « législateur » et « législation » doit être compris au sens, beaucoup plus large, de l'éducation, la *paideia* ⁶⁵⁶. Il nous est naturel aujourd'hui de penser l'éducation séparée des lois, dans la mesure où les lois punitives ne s'appliquent qu'aux citoyens adultes et l'éducation, plus « parénétiqùe », ne s'occupe que des enfants. Or, Aristote déplorait déjà la négligence de la plupart des législateurs en matière éducative : « ce n'est qu'à Lacédémone et dans un petit nombre de cités qu'on voit le législateur accorder son attention à la fois à l'éducation et au genre de vie [*pepoièsthai trophès te kai epitèdeumatôn*] des citoyens ; dans la plupart des cités, on a complètement négligé les problèmes de ce genre, et chacun vit comme il l'entend, *dictant*, à la manière des Cyclopes, *la loi aux enfants et à la femme* ⁶⁵⁷. ⁶⁵⁸ ». Ce qu'entend Aristote par l'éducation fournie par le législateur est donc tout autre chose que le *themisteuein* (que les Latins traduisent par *jus dicere*) cyclopien des pères de famille dans les cités où l'éducation des enfants et des femmes est négligée.

Afin de saisir la critique qu'adresse Aristote à l'égard de ce qu'on pourrait appeler le dispositif « themistique », il nous importe d'étudier l'introduction à la nomothétique élaborée dans le dernier chapitre du livre X de l'*Ethique à Nicomaque*. La discussion commence par une observation d'ordre méthodologique : « ne doit-on pas dire que dans le domaine de la pratique [*en tois praktois*], la fin [*telos*] ne consiste pas dans l'étude et la connaissance des différentes actions [*to theôrèesai hekasta kai gnônai*], mais plutôt dans leur exécution [*to prattein*] ? Dès lors, en ce qui concerne la vertu, il n'est pas suffisant de savoir ce qu'elle est, mais on doit s'efforcer aussi de la posséder et de la mettre en

⁶⁵⁴ Cf. *EN X*, 9 [10], 1180 a 19-22, passage que nous commenterons plus loin.

⁶⁵⁵ *Pol.* VIII, 3, 1338 b 4-5 ; trad. de Pellegrin, p. 524.

⁶⁵⁶ Cf., par exemple, VIII, 1, 1337 a 12 (p. 517 dans l'éd. Pellegrin). Voir les remarques éclairantes de C. Lord au sujet de la *paideia* dans « Politics and Education in Aristotle's "Politics" », p. 202-203 en particulier.

⁶⁵⁷ Il s'agit de la même citation d'Homère (*Odyssée IX*, 114) qui se trouve reproduite dans la *Politique* (I, 2, 1252 b 22-23). On remarquera toutefois qu'Aristote cite Homère avec exactitude dans la *Politique* (« *themisteuei de hekastos paidôn èd' alochôn* »), alors qu'il transforme le pluriel « *alochôn* » en singulier « *alochou* » dans l'*Ethique*, certainement pour rendre la citation plus conforme à la situation familiale monogame plus commune dans les cités de son temps.

⁶⁵⁸ *EN X*, 9 [10], 1180 a 24-29 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 526.

pratique, ou alors tenter par quelque autre moyen, s'il en existe, de devenir des hommes de bien [*agathoi*].⁶⁵⁹ ». Ainsi, Aristote rappelle à l'auditeur que la *methodos* qu'il mène est une enquête pratique, rappel opportun puisque les développements précédents portaient sur le bonheur suprême qui appartient au *sophos* en tant qu'il vit selon la partie la meilleure de son âme, l'intellect (*nous*). Or, le bonheur de l'intellect est « séparé [*kechôrismenè*] », selon la formule d'Aristote⁶⁶⁰ ; il est séparé des passions (*pathè*), a le moins besoin des biens extérieurs, et est en somme indépendant par rapport aux vertus éthiques qui elles, dépendent des actions⁶⁶¹. Si donc la *methodos* pratique et plus précisément politique inclut une considération du bonheur suprême qu'est le bonheur du *nous*, elle doit toutefois se consacrer en premier lieu à l'objet propre de l'enquête⁶⁶² : les vertus pratiques. La fin de la science pratique est la pratique elle-même (*to prattein*), et l'enquête pratique peut en effet fournir quelques indications touchant à la pratique, sous la forme des considérations portant sur la formation de l'âme aux bonnes dispositions. Il est vrai qu'Aristote reconnaît à la *methodos* ses limites – toute considération ou argument (*logos*) est nécessairement d'ordre non pratique et n'est donc pas directement productif d'action⁶⁶³ –, mais il accorde néanmoins aux *logoi* une certaine puissance ou force (« *ischyein* ») effective : « les arguments ont assurément la force de stimuler [*protrepsasthai*] et d'encourager [*parormèsai*] les jeunes gens doués d'un esprit généreux, comme de rendre un caractère bien né [*èthos t' eugenes*] et véritablement épris de noblesse morale [*alèthôs philokalon*], perméable à la vertu⁶⁶⁴ ». L'on peut aisément imaginer l'effet d'un tel énoncé sur les mêmes jeunes gens à qui s'adresse Aristote : la *methodos* montre ici son caractère protreptique. En revanche, que les arguments exercent une telle puissance sur des jeunes gens d'une certaine naissance et d'un certain caractère n'implique pas la puissance universelle des arguments. Au contraire, les arguments sont « impuissants [*adynatein*] à inciter [*protrepsasthai*] le grand nombre [*polloi*] à une vie noble et honnête [*kalokagathia*] : le grand nombre, en effet, n'obéit pas naturellement au sentiment de l'honneur [*aidôs*], mais seulement à la crainte, ni ne s'abstient des actes honteux [*tôn phaulôn*] à cause de leur bassesse, mais par peur des châtiments ; car, vivant par la passion [*pathos*], ils poursuivent leurs propres plaisirs et les moyens de les réaliser, et évitent les peines qui y sont opposées, et n'ont même aucune idée de ce qui est noble [*to kalon*] et véritablement [*alèthôs*] agréable, pour

⁶⁵⁹ EN X, 9 [10], 1179 a 35 – 1179 b 4 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 522-523.

⁶⁶⁰ EN X, 8, 1178 a 22 ; cf. *De anima* III, 5.

⁶⁶¹ Cf. EN X, 8, 1178 a 9 – 1178 b 7.

⁶⁶² Après avoir annoncé le caractère séparé de l'*eudaimonia* de l'intellect, Aristote ajoute aussitôt : « qu'il nous suffise de cette brève indication à son sujet, car une discussion détaillée dépasse le but que nous nous proposons [*tosouton gar peri autès eirèsthô ; diakribôsai gar meizon tou prokeimenou estin*] » (EN X, 8, 1178 a 22-23 ; trad. de Tricot, p. 516).

⁶⁶³ Voir EN X, 9 [10], 1179 b 4-7.

⁶⁶⁴ EN X, 9 [10], 1179 b 7-9 ; trad. de Tricot, p. 523.

ne l'avoir jamais goûté. ⁶⁶⁵ ». Si donc l'on veut participer de façon proaïrétique à la vertu, « il faut que le caractère [*to èthos*] ait déjà une certaine disposition propre à la vertu, chérissant ce qui est noble [*kalon*] et ne supportant pas ce qui est honteux [*aischron*]. Mais recevoir en partage, dès la jeunesse, une éducation tournée avec rectitude vers la vertu est une chose difficile à imaginer quand on n'a pas été élevé sous de justes lois : car vivre dans la modération et la constance n'a rien d'agréable pour la plupart des hommes, surtout quand ils sont jeunes. Aussi convient-il de régler au moyen de lois la façon de les élever, ainsi que leur genre de vie [*trophèn kai ta epitèdeumata*], qui cessera d'être pénible en devenant habituel. ⁶⁶⁶ ». Ainsi, l'œuvre du nomothète consistera, d'une part, à renforcer la bonne orientation de l'âme des gens favorablement disposés au noble, et, d'autre part, à inciter le grand nombre à la vertu par le moyen des châtiments ⁶⁶⁷.

Ce qui semble différencier le nomothète du père de famille qui dicte la loi à sa famille tiendrait au caractère englobant et général du mandat nomothétique, à son caractère « scientifique ». Selon la formule d'Aristote, « les soins [*epimelètheiè*] les plus éclairés seront ceux donnés à un homme pris individuellement [*kath' hen*], par un médecin ou un maître de gymnastique ou tout autre ayant la connaissance de l'universel, et sachant ce qui convient à tous ou à ceux qui rentrent dans telle catégorie : car les sciences [*epistèmai*] ont pour objet le général [*koinon*] ⁶⁶⁸ ». Le nomothète qui fait la loi en vue de tous les citoyens doit avoir une connaissance des différentes sortes d'âme, matures et immatures, bien disposées et mal disposées, pour pouvoir exhorter les uns et châtier les autres de façon à les conduire tous au plus près de la vertu. Au père de famille manque vraisemblablement une telle connaissance universelle ⁶⁶⁹ ou générale des âmes. Le père de famille n'exerce pas son autorité en vertu de la connaissance, mais en vertu du lien qui fait que « chez les enfants préexistent une affection et une docilité naturelles ⁶⁷⁰ ». Songeant à la formule du premier livre de la *Politique* (« on n'est pas appelé maître en vertu d'une science, mais du fait qu'on est tel ⁶⁷¹ »), l'on pourrait dire que l'on n'est pas père en vertu d'une science, mais du fait qu'on est tel. Or, « il est vraisemblable que celui qui souhaite, au moyen d'une discipline éducative [*di' epimeleias*], rendre les hommes meilleurs, qu'ils soient en grand nombre ou en petit nombre, doit s'efforcer de devenir lui-même capable de légiférer, si c'est bien par les lois que nous pouvons devenir bons : mettre, en effet, un individu quel qu'il soit, celui qu'on propose à vos soins, dans la disposition morale convenable [*diatheinai kalôs*], n'est pas à la portée du premier venu,

⁶⁶⁵ *EN X*, 9 [10], 1179 b 10-16 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 523.

⁶⁶⁶ *EN X*, 9 [10], 1179 b 29 – 1180 a 1 ; trad. de Tricot, p. 524.

⁶⁶⁷ Cf. *EN X*, 9 [10], 1180 a 5-10.

⁶⁶⁸ *EN X*, 9 [10], 1180 b 13-15 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 527-528.

⁶⁶⁹ « *Katholou* » (1180 b 14 ; 21).

⁶⁷⁰ *EN X*, 9 [10], 1180 b 6-7 ; trad. de Tricot, p. 527.

⁶⁷¹ *Pol.* I, 7, 1255 b 20-21.

mais si cette tâche revient à quelqu'un, c'est assurément à l'homme possédant la connaissance scientifique, comme cela a lieu pour la médecine, et les autres arts qui font appel à quelque sollicitude d'autrui [*epimeleia*] et à la prudence [*phronèsis*].⁶⁷² ». Toute éducation qui a comme objectif de bien disposer les âmes à la vertu et au noble requiert donc la science législative, que ce soit au sein de la famille ou de la cité. En outre, Aristote remet la tâche de la véritable éducation aux familles lorsque la cité est défailante à cet égard : « si l'autorité publique s'en désintéresse [*exameloumenôn*], on estimera que c'est à chacun qu'il appartient d'aider ses propres enfants et ses amis à mener une vie vertueuse⁶⁷³ ». Encore une fois, le bon législateur prend en compte la nature particulière de chaque âme (*kath' hekaston*)⁶⁷⁴, tout en ayant une connaissance générale des âmes.

Ainsi, en fin de compte, Aristote n'exclut pas la possibilité que le père de famille ou l'ami possède dans une certaine mesure la science et la prudence du nomothète, qu'il dicte la bonne loi 'aux enfants et à la femme'. En revanche, au père de famille et à tout particulier manque la puissance coercitive qui s'avère nécessaire lorsqu'il s'agit d'âmes perverses ou incorrigibles : « l'autorité paternelle [*patrikè prostaxis*] ne possède ni la force [*to ischyron*], ni la puissance coercitive [*to anagkaion*], et il en est de même, dès lors, de l'autorité de tout homme pris individuellement [*hè enos andros*], s'il n'est roi ou quelqu'un d'approchant, alors que la loi, elle, dispose d'un pouvoir contraignant [*anagkastikè dynamis*], étant une règle [*logos*] qui émane d'une certaine prudence et d'une certaine intelligence [*apo tinos phronèseôs kai nou*].⁶⁷⁵ ». Selon l'interprétation de Thomas d'Aquin, « *although the royal decree is more powerful by way of fear, nevertheless the paternal precept is more powerful by way of love—a way that is more efficacious with people not totally depraved.*⁶⁷⁶ ». De même que les enfants de bonne disposition sont conduits à la vertu par le moyen de l'affection qu'ils éprouvent à l'égard de leur père, les hommes de bonne disposition sont exhortés à la vertu par le législateur. Reste néanmoins la difficulté de la science : l'affection des enfants ne présuppose pas la science législative du père, et seul le bon législateur possède la science capable d'exhorter à la vertu. Conscient du défaut de la science tant au sein des familles « cyclopiennes » qu'au sein de la plupart des cités, Aristote semble vouloir présenter la cité comme le recours des familles cyclopiennes et, en même temps, la famille comme le recours des cités qui négligent l'éducation à la vertu. Cependant, la loi de la cité représente l'autorité décisive dans la mesure où elle dispose d'un « pouvoir contraignant » capable non seulement d'« inviter [*parakalein*] les hommes à la vertu et de les exhorter

⁶⁷² EN X, 9 [10], 1180 b 20-28 ; trad. de Tricot, p. 528-529.

⁶⁷³ EN X, 9 [10], 1180 a 30-32 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 526-527.

⁶⁷⁴ Cf. 1180 b 7-8.

⁶⁷⁵ EN X, 9 [10], 1180 a 18-22 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 526.

⁶⁷⁶ Livre X, Lectio XV, para. 2159, p. 644 dans l'éd. Dumb Ox.

[*protrepesthai*] en vue du noble ⁶⁷⁷ », mais aussi d'« imposer à ceux qui sont désobéissants et d'une nature inférieure [*aphyesteroi*], des punitions et des châtiments, et de rejeter totalement les incorrigibles [*aniatoi*] hors de la cité. ⁶⁷⁸ ». Il serait sans doute pertinent de parler de l'influence corruptrice des incorrigibles, même sur des hommes qui ont pu recevoir une bonne éducation pendant l'enfance. En revanche, nous sommes en droit de nous demander, en considérant le pouvoir contraignant de la loi, dans quelle mesure il découle de la science au sens propre, c'est-à-dire au sens de la connaissance des âmes. La loi en tant que pouvoir contraignant, s'adressant aux hommes qui sont largement incapables de choisir la vertu pour elle-même, ressemble en quelque sorte au maître qui ne fait que donner des ordres à ses esclaves : de même que la science du maître « n'a rien de grand ni de vénérable », la science législative en tant qu'elle s'occupe des hommes mal disposés et incorrigibles ne mobilise que la partie inférieure de la science, c'est-à-dire la connaissance des âmes de nature inférieure, vivant selon la passion (*pathos*) et cédant non pas à la raison (*logos*) mais à la force (*bia*) (1179 b 26-29). C'est du moins ce qui est, nous semble-t-il, indiqué de manière peu explicite par la description de la loi qui dispose d'un pouvoir contraignant comme « une règle qui émane d'une certaine prudence et d'une certaine intelligence ». La véritable science législative consiste en la connaissance et de la nécessité et du noble, et de la force et de la raison, et des âmes pathétiques et des âmes vertueuses. C'est ainsi qu'elle englobe (*periechousa*) les autres autorités présentes dans la cité, et notamment l'autorité paternelle.

Lorsqu'il parle des punitions des hommes désobéissants et des expulsions des « incorrigibles », Aristote évoque un passage du long discours de Protagoras dans le dialogue platonicien du même nom ⁶⁷⁹. Il est important de remarquer la proximité non seulement des passages en question mais plus généralement de l'enquête que mène Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* et des investigations engagées dans le *Protagoras* ainsi que le *Ménon*. Dans les deux dialogues, il s'agit de s'interroger sur la question de l'enseignement ou de la transmission de la vertu, d'une part, et de l'unité ou de la pluralité de la vertu, d'autre part. Or, ces deux questions sont reprises dans l'*Ethique*, comme pour ouvrir et clore la *methodos* qui constitue la première partie de la science politique aristotélicienne : la question de l'enseignement de la vertu est traitée dans le dernier livre de l'*Ethique*, et la question de l'unité de la vertu figure dans le premier livre. S'agissant de ces deux problématiques éminemment socratiques, l'analyse aristotélicienne se démarque de l'enseignement platonicien tout en s'inscrivant dans la démarche socratique qui consiste à affirmer l'importance primordiale pour l'homme politique et, *a fortiori*, pour le

⁶⁷⁷ *EN X*, 9 [10], 1180 a 6-7 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 525.

⁶⁷⁸ *EN X*, 9 [10], 1180 a 8-10 ; trad. de Tricot, p. 525.

⁶⁷⁹ *Protagoras*, 325 a. Aristote emploie notamment le même terme (*aniatos*) que Platon pour qualifier ceux qui doivent être expulsés de la cité.

législateur de la question de savoir ce que c'est que la vertu. Tandis que la théorie platonicienne des Idées ramène le bien à la seule Idée du bien, à une notion unitaire donc, la science pratique d'Aristote se sert d'une notion multiple du bien et de la vertu. Aristote formule plusieurs objections à l'égard de la théorie platonicienne ; nous en rappelons les plus saillantes. D'abord, l'objection concernant les catégories de l'être : « puisque le bien s'affirme d'autant de façons que l'être (car il se dit dans la substance, par exemple le dieu et l'intellect, dans la qualité, comme les vertus, dans la quantité, comme la juste mesure [*to metrion*], dans la relation, comme l'utile, dans le temps, comme l'occasion [*kairos*], dans le lieu, comme l'habitat, et ainsi de suite), il est clair qu'il ne saurait être quelque chose de commun, de général [*katholou*] et d'un : car s'il l'était, il ne s'affirmerait pas de toutes les catégories, mais d'une seule. ⁶⁸⁰ ». La notion de catégories du bien est mobilisée dans la science pratique aristotélicienne pour cerner les caractéristiques de l'action vertueuse, action qui réunit en elle le bon choix eu égard à tous les paramètres applicables (l'homme vertueux agit au bon moment, de la bonne façon qualitativement et quantitativement...). Deuxièmement, l'objection concernant la science (*epistèmè*) : « puisque des choses tombant sous une seule Idée il n'y a aussi qu'une seule science, de tous les biens sans exception il ne devrait y avoir également qu'une science unique : or, en fait, les biens sont l'objet d'une multiplicité de sciences, même ceux qui tombent sous une seule catégorie : ainsi pour l'occasion, dans la guerre il y a la stratégie, et dans la maladie, la médecine ; pour la juste mesure, dans l'alimentation c'est la médecine, et dans les exercices fatigants c'est la gymnastique. ⁶⁸¹ ». Troisièmement, l'objection concernant la pratique : « En admettant même, en effet, qu'il y ait un seul bien comme prédicat [*katègoroumenon*] commun à tous les biens, ou possédant l'existence séparée [*chôriston*] et par soi, il est évident qu'il ne serait ni praticable [*prakton*], ni accessible à l'homme [*ktèton anthrôpôi*], alors que le bien que nous cherchons [*zèteitai*] présentement c'est quelque chose qui soit à notre portée [*toiouton ti*]. ⁶⁸² ».

Il importe de remarquer d'emblée que les objections formulées par Aristote ne sont point incompatibles avec une hiérarchisation des biens, et notamment celle qui consiste à affirmer la supériorité du bien en soi par rapport aux biens qui sont choisis en vue de quelque chose d'autre (« *di' heteron* ⁶⁸³ »). Ainsi, « dans toute action [*praxis*], dans tout choix [*proairesis*], le bien c'est la fin, car c'est en vue de cette fin qu'on accomplit toujours le reste. ⁶⁸⁴ ». L'*eudaimonia* correspond à la définition du bien en soi, « car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence [*nous*] ou toute vertu quelconque, sont des biens que

⁶⁸⁰ EN I, 6 [4], 1096 a 23-29 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 47.

⁶⁸¹ EN I, 6 [4], 1096 a 29-34 ; trad. de Tricot, p. 48.

⁶⁸² EN I, 6 [4], 1096 b 32-35 ; trad. de Tricot, p. 53.

⁶⁸³ EN I, 7, 1097 a 25-28.

⁶⁸⁴ EN I, 7 [5], 1097 a 20-22 ; trad. de Tricot, p. 54.

nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisqu, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux [*eudaimonèsein*]. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même. ⁶⁸⁵ ». La problématique qui se dessine à partir de cette conception hiérarchisée du bien, c'est celle de savoir quel est le statut de la vertu éthique, dont la science pratique aristotélicienne s'efforce la première de décrire la physionomie complète. Comme le montre la formule que nous venons de citer, la vertu n'est pour Aristote ni la fin suprême (*ariston*), ni simplement un bien choisi en vue de quelque chose d'autre, *pros ti* ; elle est d'une certaine façon et la fin suprême et le bien choisi en vue de la fin suprême. Elle a à la fois un caractère divin et un caractère purement humain. C'est pour cette raison que la vertu, en tant que bien, n'est pas unitaire mais multiple. En particulier, la vertu est intellectuelle, d'une part, et éthique, d'autre part. La découverte par Aristote de la vertu éthique (*èthikè*) représente sa réponse à la question de savoir si la vertu peut s'apprendre : une certaine partie de la vertu peut, en effet, s'apprendre, notamment grâce aux *habitudes* (*ethè*). Il s'agit de la vertu pratique, « accessible à l'homme » en tant qu'homme, annoncée par Aristote comme étant l'objet propre de son enquête, distinct du bien unitaire platonicien. Cependant, Aristote la présente clairement comme un bien « secondaire » par rapport à la vertu intellectuelle :

« C'est d'une façon secondaire [*deuterôs*] qu'est heureuse la vie selon l'autre sorte de vertu [la vertu éthique] : car les activités qui y sont conformes sont purement humaines : les actes justes, en effet, ou courageux, et tous les autres actes de vertu, nous les pratiquons dans nos relations les uns avec les autres, quand, dans les contrats, les services rendus et les actions les plus variées ainsi que dans nos passions, nous observons fidèlement ce qui doit revenir à chacun, et toutes ces manifestations sont choses simplement humaines [*anthrôpika*]. ... Bien plus, la prudence [*phronèsis*] elle-même est intimement liée à la vertu morale [*hè tou ethous aretè*], et cette dernière à la prudence, puisque les principes [*archai*] de la prudence dépendent des vertus morales, et la rectitude des vertus morales de la prudence. Mais les vertus morales étant aussi rattachées aux passions, auront rapport au composé [*to syntheton*]; or, les vertus du composé sont des vertus simplement humaines [*anthrôpikai*] ; et par suite le sont aussi, à la fois la vie selon ces vertus et le bonheur qui en résulte. Le bonheur de l'intellect [*nous*] est, au contraire, séparé. ⁶⁸⁶ »

Il faut entendre par « séparé », séparé des conditions humaines et matérielles qui sont nécessaires pour que l'homme puisse exercer la libéralité, le courage, la tempérance. Or, « l'homme livré à la contemplation n'a besoin d'aucun concours de cette sorte, en vue du moins d'exercer son activité [*energeia*] : ce sont même là plutôt, pour ainsi dire, des

⁶⁸⁵ *EN* I, 7 [5], 1097 b 1-6 ; trad. de Tricot, p. 55-56.

⁶⁸⁶ *EN* X, 8, 1178 a 9-22 ; trad. de Tricot, p. 515-516.

obstacles, tout au moins à la contemplation [*theôria*] ; mais en tant qu'il est homme et qu'il vit en société [*syzèi*], il s'engage délibérément [*haireitai*] dans des actions [*ta prattein*] conformes à la vertu : il aura donc besoin des moyens extérieurs en question pour mener sa vie d'homme [*pros to anthrôpeuesthai*].⁶⁸⁷ ». Ainsi donc, *en tant qu'un homme se consacre à la contemplation, son bonheur est au-dessus de l'humain, il est divin ; en revanche, en tant qu'un homme vit avec d'autres hommes, agissant selon les vertus éthiques, son bonheur est humain. C'est la description aristotélicienne de la vertu intellectuelle qui ressemble le plus à la description socratique de la vertu tout court présentée à la fin du *Ménon* : « virtue is found to be neither natural [*physei*] nor taught [*didakton*], but is imparted to us by a divine dispensation [*theiai moirai*] without understanding [*aneu nou*] in those who receive it, unless there should be somebody among the statesmen [*politikoi androi*] capable of making a statesman of another.*⁶⁸⁸ ». Pour Aristote, la vertu intellectuelle ne provient pas de l'habitude (*ethos*) – elle ne peut pas être inculquée aux hommes par le nomothète – mais témoigne de la présence de quelque chose de divin dans l'âme. En revanche, si quelqu'un est capable d'enseigner la vertu éthique aux hommes, y compris aux hommes politiques, c'est assurément le législateur : « il semble bien que le véritable politique [*ho kat' alètheian politikos*] soit aussi celui qui s'est adonné spécialement à l'étude de la vertu, puisqu'il veut faire de ses concitoyens des hommes bons [*agathoi*] et soumis aux lois (comme exemple de ces politiques nous pouvons citer les législateurs de la Crète et de Lacédémone, et tous autres du même genre dont l'histoire peut faire mention)⁶⁸⁹ ». Quant à la question de savoir si c'est par la faveur divine (« *kata tina theian moiran* ») que les hommes sont heureux, ou bien par l'enseignement, par l'habitude, ou par le hasard (*tychè*), Aristote ne semble pas vouloir apporter une réponse définitive en ce qui concerne la faveur divine (« cette question serait sans doute mieux appropriée à un autre ordre de recherches⁶⁹⁰ ») et se contente de tirer la conclusion suivante : « si jamais les dieux ont fait quelque don aux hommes, il est raisonnable de supposer [*eulogon*] que le bonheur est bien un présent divin, et cela au plus haut degré parmi les choses humaines ... Il semble bien, en tout cas, que même en admettant que le bonheur ne soit pas envoyé des dieux, mais survient en nous par l'effet de la vertu ou de quelque étude ou exercice, il fait partie des plus excellentes réalités divines.⁶⁹¹ ». L'hésitation d'Aristote à rejoindre complètement la conclusion qu'énonce Socrate à la fin du *Ménon* que l'on peut discerner dans ces lignes vient vraisemblablement du fait qu'Aristote souhaite distinguer sa position sur le caractère du bien de celle de Platon. Cela devient clair dans la suite du passage

⁶⁸⁷ *EN* X, 8, 1178 b 3-7 ; trad. de Tricot, p. 517-518.

⁶⁸⁸ 99 e ; trad. de W. R. M. Lamb (éd. Loeb), p. 369.

⁶⁸⁹ *EN* I, 13, 1102 a 7-12 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 80.

⁶⁹⁰ *EN* I, 9 [10], 1099 b 13-14 ; trad. de Tricot, p. 69.

⁶⁹¹ *EN* I, 9 [10], 1099 b 11-16 ; trad. de Tricot, p. 68-69.

concernant la faveur divine : « Mais en même temps, ce [la récompense et la fin de la vertu qu'est le bonheur] doit être une chose accessible au grand nombre [*polykoinon*], car il peut appartenir à tous ceux qui ne sont pas anormalement inaptes à la vertu, s'ils y mettent quelque étude [*mathèsis*] et quelque soin [*epimeleia*].⁶⁹² ». La division bipartite de la vertu permet de maintenir la possibilité que le grand nombre, à qui la vie théorique n'est pas accessible, ait part au bonheur procuré par l'exercice de la vertu éthique. Cependant, comme nous l'avons vu, Aristote avise son auditoire dans d'autres contextes de son traité éthique et notamment dans le dernier chapitre du livre X qu'en général le grand nombre ne devient pas vertueux grâce aux *logoi* ou à la *mathèsis*, mais plutôt par le moyen de la peur du châtement. L'*epimeleia* qu'apporte le législateur consiste aussi à prévoir les châtements nécessaires pour ceux qui se laissent entraîner par leurs passions.

Aristote affirme à la fin de la section où il est question du bonheur comme faveur divine que « la fin de la science politique [*politikè*] est la fin suprême [*ariston*] », ajoutant que la *politikè* « met son principal soin [*epimeleia*] à faire que les citoyens soient des êtres d'une certaine qualité, autrement dit des hommes bons [*agathoi*] et capables de nobles actions.⁶⁹³ ». C'est-à-dire que pour Aristote la science législative ou politique, en tant que science simplement humaine (*anthrôpikè*), a comme fin une fin « suprême » dans la mesure où elle conduit les hommes ou les citoyens, pour reprendre l'expression qu'emploie Aristote, à la meilleure vie qui leur soit possible en tant qu'hommes. La science politique est donc la science architectonique en ce qui concerne les « choses humaines⁶⁹⁴ ». C'est pourquoi l'affirmation de la supériorité de la science politique par rapport aux autres sciences pratiques ne va pas à l'encontre de l'affirmation selon laquelle « il est absurde de penser [*atopon*] que la science politique ou la prudence soit la forme la plus élevée [*spoudaiotatè*] du savoir, s'il est vrai que l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus excellent [*to ariston*] dans l'univers⁶⁹⁵ » et ne rentre pas en contradiction avec ce que soutient Aristote, notamment au début de la *Métaphysique*, à propos de la science des causes premières (la *sophia* est la science la plus élevée [*archikôtatè*], c'est-à-dire supérieure à toute science subordonnée, et connaît la fin – le souverain Bien [*to ariston*] – dans l'ensemble de la nature⁶⁹⁶). La *sophia* conserve son statut de science ontologiquement supérieure à la prudence alors même que la politique, étant la même

⁶⁹² EN I, 9 [10], 1099 b 18-20 ; trad. de Tricot, p. 69.

⁶⁹³ EN I, 9 [10], 1099 b 29-32 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 70.

⁶⁹⁴ Cf. EN X, 9 [10], 1181 b 12-15 : « Nos devanciers ayant laissé inexploré ce qui concerne la science de la législation, il est sans doute préférable que nous procédions à cet examen, et en étudiant le problème de la constitution [*politeia*] en général, de façon à parachever dans la mesure du possible notre philosophie des choses humaines [*hè peri ta anthrôpeia philosophia teleiôthèi*]. » (trad. de Tricot, p. 532).

⁶⁹⁵ EN VI, 7, 1141 a 21-22 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 290.

⁶⁹⁶ Cf. *Méta.* A, 2, 982 b 4-7

hexis que la prudence ⁶⁹⁷, est considérée comme la science suprême [*kyriôtatè*] et architectonique par excellence, disposant quelles sont les sciences utiles dans les cités ⁶⁹⁸. Car de la même manière que la vertu intellectuelle est ce qui est le plus « divin » chez l'homme, la *sophia* est la science la plus élevée dans l'univers. Tandis que la *sophia* présuppose l'appréhension des principes les plus généraux ou universels dans l'ensemble de la nature ⁶⁹⁹, la science politique présuppose la connaissance de l'ensemble des âmes des citoyens qui permet au législateur de les conduire tous, sans pour autant les connaître individuellement, au plus près de la vertu. Le rapport entre la *sophia* et la *phronèsis* est élucidé par Aristote dans les dernières lignes du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* : « la prudence ne détient pas la suprématie [*oude kyria*] sur la sagesse, c'est-à-dire sur la partie meilleure de l'intellect, pas plus que l'art médical n'a la suprématie sur la santé : l'art médical ne dispose pas [*chrètai*] de la santé, mais veille à la faire naître ; il formule donc des prescriptions [*epitattèi*] en vue de la santé, mais non à elle. En outre, on pourrait aussi bien dire que la politique gouverne [*archein*] les dieux, sous prétexte que ses prescriptions s'appliquent à toutes les affaires de la cité. ⁷⁰⁰ ». En rapprochant les remarques qui se trouvent dans le premier livre de l'*Ethique* sur l'autorité de la politique par rapport à toutes les sciences, la philosophie y comprise, l'on peut mieux dégager la signification de ce passage qui sert de conclusion au développement sur la prudence. D'abord, il importe de remarquer qu'Aristote emploie le terme « *kyrios* » en deux sens distincts. Le premier sens est ce que l'on pourrait appeler le sens proprement politique : il s'agit de l'autorité *effective* de l'instance politique sur les sciences. Le second est ce que l'on pourrait appeler le sens *ontologique* : de même que la santé est ontologiquement supérieure à la médecine, la *sophia* est ontologiquement supérieure à la prudence ⁷⁰¹. Dans le même passage où il est question de la supériorité ontologique de la *sophia*, cependant, Aristote rappelle, de façon frappante, le sens politique de *kyrios*, attirant notre attention sur le fait que la cité exerce une autorité effective non seulement sur toutes les sciences, mais aussi sur tous les êtres pour ainsi dire, y compris sur les dieux. La cité gouverne, en effet, ce qui a rapport aux dieux, mais il est impossible qu'elle « gouverne les dieux » dans la mesure où les dieux sont ontologiquement supérieurs aux hommes. Du reste, cette référence aux « dieux » est significative dans la mesure où non seulement elle semble présupposer l'existence des dieux de la cité (et non simplement du « divin » ou des dieux en tant que « substances premières »), mais elle semble subordonner la cité et la prudence politique à l'autorité divine. Or, même si Aristote

⁶⁹⁷ EN VI, 8, 1141 b 23-24.

⁶⁹⁸ Cf. EN I, 2, 1094 a 26-1094 b 7.

⁶⁹⁹ C'est selon Aristote le *nous*, et non la *phronèsis*, l'*epistèmè* ou la *sophia*, qui saisit les *archai*, dont il n'existe aucune démonstration scientifique (EN VI, 6, 1141 a 3-8 ; cf. aussi *Sec. anal.* II, 19, 100 b 5-14).

⁷⁰⁰ EN VI, 13, 1145 a 6-11 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 313-314.

⁷⁰¹ Cf. H.-G. Gadamer, *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, p. 144.

reconnaît la nécessité de la piété pour la sauvegarde de la cité, il est loin d'établir une relation de subordination ontologique entre la science politique et les dieux de la cité, qui sont, selon la formule du premier livre de la *Politique*, « à l'image des hommes », ou d'élaborer une quelconque « théologie politique ». Nous sommes donc en droit de conjecturer que cette référence aux dieux est motivée, du moins en partie, par un souci de prudence au sens faible du terme.

La distinction entre le sens politique et le sens ontologique de *kyrios* permettrait peut-être aussi d'éclairer la signification de l'affirmation selon laquelle la femme possède la faculté délibérative mais, à la différence de l'homme, la possède « sans autorité [*akyron*] ⁷⁰² ». Cet énoncé est la plupart du temps interprété selon son seul aspect ontologique : la faculté délibérative de la femme serait ontologiquement ou essentiellement inférieure à celle de l'homme. Cependant, une autre interprétation est également possible, à savoir celle selon laquelle la faculté délibérative de la femme est *akyron* au sens politique du terme : il lui manque l'autorité effective, à la fois dans la maisonnée (c'est le père qui assume la responsabilité de l'éducation des enfants, de la gestion des esclaves...) et dans la cité. Une telle interprétation n'implique pas qu'Aristote recommanderait aux cités un partage égal du pouvoir politique entre hommes et femmes afin de réparer la faculté délibérative de ces dernières ; en effet, comme le montrent ses observations critiques concernant un cas notable où les femmes possédaient effectivement l'autorité (« ce sont les femmes qui commandent [*gynaikokratoumenoi*] » à Lacédémone ⁷⁰³), Aristote juge défectueux l'exercice du pouvoir par les femmes. En revanche, contrairement à ce que supposent de nombreux interprètes, le jugement d'Aristote ne nous paraît pas basé sur une conception fixiste de la nature de la femme ou sur une quelconque « biologie métaphysique ⁷⁰⁴ ». Son jugement tient plutôt à la négligence de l'éducation des femmes par les législateurs et à l'effet de rendre visible la véritable autorité des femmes qui s'exerce souvent de façon invisible, notamment à travers leur influence sur leurs époux, les gouvernants. Ainsi, ce que reproche Aristote aux Lacédémoniens et à la législation de Lycurgue en particulier, ce n'est pas simplement de laisser commander les femmes, mais c'est avant tout de négliger l'éducation de la « moitié de la cité », car aux yeux d'Aristote, l'exclusion légale des femmes du domaine politique n'empêche pas qu'elles puissent posséder une véritable vertu : « le législateur voulant endurcir la cité tout entière y est, manifestement, parvenu en ce qui concerne les hommes, mais il a négligé {la question des} femmes, car elles vivent sans règle [*akolastôs*], dans un dérèglement [*akolasia*] total et dans la mollesse [*trypherôs*]. ⁷⁰⁵ ».

⁷⁰² *Pol.* I, 13, 1260 a 13.

⁷⁰³ *Pol.* II, 9, 1269 b 24-25 ; trad. de Pellegrin, p. 180.

⁷⁰⁴ L'expression est celle d'A. MacIntyre.

⁷⁰⁵ 1269 b 19-23 ; trad. de Pellegrin, p. 180.

Puisque les Lacédémoniennes n'exerçaient pas d'autorité sur elles-mêmes, l'autorité qu'elles exerçaient sur leurs époux ⁷⁰⁶ et donc sur la cité était une autorité « anomothète ⁷⁰⁷ ». En outre, leur autorité conduisait le régime lacédémonien à honorer la richesse ⁷⁰⁸. Il est important de souligner que lorsqu'Aristote estime que les femmes spartiates « sont responsables [*aitiai*] ... du vice {du régime spartiate} », il ne met pas en cause la « nature » des femmes, mais il pointe plutôt le manque d'éducation à la vertu : ne bénéficiant pas d'un entraînement militaire, « qui développe beaucoup d'aspects de la vertu », les femmes, à la différence des hommes qui ont été « prédisposés à obéir au législateur du fait de la vie militaire », ont résisté aux efforts de Lycurgue pour les « soumettre aux lois ⁷⁰⁹ ».

Plus généralement, les réflexions sur les femmes spartiates sont à mettre en rapport avec la discussion sur la vertu de la femme et de l'esclave (*Pol.* I, 13) parce qu'elles montrent que la vertu, que ce soit la vertu de l'homme, de la femme ou de l'esclave, découle principalement de l'éducation et non de la nature. L'éducation relève de l'autorité de la cité, et en particulier du régime (*politeia*), qui doit être constitué par un fondateur / législateur. De même que l'éducation doit cultiver les vertus propres à l'homme, à la femme et à l'enfant, telles qu'elles sont déterminées par leur fonction politique ⁷¹⁰ (*ergon*), l'éducation doit être spécifique au régime. En effet, la vertu se montre, à travers la notion de fonction comprise politiquement, multiple et non une : « la modération n'est pas la même chez la femme et chez l'homme, ni le courage ni la justice, comme Socrate pensait {que c'était le cas}, mais chez l'un il y a un courage de chef, chez l'autre {un courage} de subordonnée, et il en est de même pour les autres {vertus}. Cela est clair si l'on examine {le problème} plutôt cas par cas. Car ils se trompent complètement ceux qui disent en général que la vertu est un bon état de l'âme, une bonne conduite ou quelque chose de ce

⁷⁰⁶ « Quelle différence, à vrai dire, y a-t-il entre le fait que les femmes gouvernent et le fait que les gouvernants soient gouvernés par leurs femmes ? Le résultat est le même. » (1269 b 32-34 ; trad. de Pellegrin, p. 181).

⁷⁰⁷ « *To hèmisu tès poleôs einai dei nomizein anomothetèton.* » (1269 b 18-19).

⁷⁰⁸ 1269 b 23-24 ; cf. 1270 a 11-15 : les mauvaises dispositions constitutionnelles au sujet des femmes contribuent à la *philochrèmatia* (p. 182 dans l'éd. Pellegrin). On songe à la description de la corruption du régime véritablement aristocratique dans la *République* de Platon : le fils de l'homme politique aristocratique est corrompu par sa mère et les serviteurs, qui, mus par l'amour-propre, pourrait-on dire, désirent que le fils acquière plus d'honneurs que son père, qu'il soit davantage un vrai homme [*anèr*] que ne le fut son père (VIII, 549 c – 550 b). Ainsi, la timocratie est née, dont la dégénérescence donnera naissance à l'oligarchie, dans laquelle règne la rivalité [*zèlos*] entre les hommes pour être le plus riche (550 e 1).

⁷⁰⁹ 1270 a 4-9 ; trad. de Pellegrin, p. 181-182.

⁷¹⁰ Nous nous autorisons à ajouter le qualificatif « politique » pour traduire « *ergon* » tel que ce terme est employé dans *Pol.* I, 13 parce qu'il a été établi dans le livre II mais aussi dans I, 13 que ce n'est pas seulement le citoyen qui joue un rôle politique mais aussi la femme et l'enfant : « il est nécessaire que ce soit en prenant en compte la constitution qu'on éduque les enfants et les femmes, si du moins il importe pour que la cité soit vertueuse [*spoudaia*] que les enfants soient vertueux [*spoudaioi*] et les femmes vertueuses [*spoudaiai*]. Et nécessairement cela importe, car les femmes constituent la moitié de la population libre, et les enfants donneront les membres de la communauté politique [*hoi koinônoi tès politeias*] » (I, 13, 1260 b 15-20 ; trad. de Pellegrin, p. 133).

genre. Il vaut en effet beaucoup mieux énumérer les vertus comme le fait Gorgias que de les définir ainsi.⁷¹¹ ». Ainsi Aristote revient-il sur la controverse du *Protagoras* et du *Ménon* concernant la multiplicité ou l'unicité de la vertu⁷¹², faisant explicitement référence au sophiste Gorgias, le même Gorgias qui sert d'autorité à Ménon lorsque Socrate affirme qu'il ne sait pas ce que c'est que la vertu et n'a jamais rencontré quelqu'un qui le savait⁷¹³. Il y a, en effet, beaucoup d'affinités entre l'argument aristotélicien concernant le caractère multiple de la vertu au début de la *Politique* et la présentation par Ménon de la conception de la vertu maintenue par Gorgias : Ménon divise ou, plutôt, multiplie⁷¹⁴ la vertu, soutenant qu'il y a une vertu de l'homme / du citoyen, de la femme / de l'épouse, de l'enfant, ou encore des hommes âgés, des hommes libres et des esclaves, « car c'est selon chaque activité [*praxis*] et chaque âge que chacun de nous, dans chacune de nos fonctions [*ergon*], a sa vertu⁷¹⁵ ». Ce qu'il importe de remarquer à propos de cette réponse de Ménon à Socrate, c'est qu'Aristote reprend à son compte dans la *Politique*, et la multiplication de la vertu selon toutes les catégories humaines mentionnées par Ménon⁷¹⁶, et l'association de la vertu avec l'*ergon* qui se multiplie selon les mêmes catégories⁷¹⁷. Fondamentalement, il adopte la façon de Gorgias de définir les vertus afin d'élaborer une science de la vertu en tant que quelque chose à *faire* et non pas simplement à *savoir*. La vertu pratique diffère selon l'*ergon* de l'homme, de la même façon que le bon régime alimentaire diffère selon le corps et l'activité de l'homme⁷¹⁸.

Jusqu'ici nous avons vu deux usages de l'exemple de Sparte dans des discussions portant sur la science législative : d'une part, elle est mentionnée, avec la Crète, comme un exemple positif d'une législation qui prend en compte l'éducation des citoyens (*EN I*, 13) ; d'autre part, elle est mentionnée comme un exemple négatif de la négligence de

⁷¹¹ *I*, 13, 1260 a 21-28 ; trad. de Pellegrin très légèrement modifiée (nous préférons traduire *sôphrosynê* par « modération » et non « tempérance » afin de la distinguer de « *enkrateia* »), p. 131-132.

⁷¹² Controverse qui est parallèle à celle concernant l'unicité ou la multiplicité du bien (*EN I*, 6).

⁷¹³ *Ménon*, 71 a – d.

⁷¹⁴ Socrate répond à Ménon qu'il a découvert en l'écoutant un essaim (*smênos*) de vertus au lieu de l'*ousia* de la vertu (72 a – b).

⁷¹⁵ *Ménon*, 72 a.

⁷¹⁶ C'est notamment dans sa discussion sur la « constitution excellente » (*Pol.* VII, 9) qu'Aristote octroie aux jeunes et aux plus vieux des vertus différentes : « Et puisque la {partie} combattante et celle qui délibère sur les intérêts {communs} et juge les procès appartiennent à la cité et qu'il semble bien qu'elles en soient des parties essentielles, faut-il les considérer comme distinctes, ou les confier toutes les deux aux mêmes {gens} ? ... Il reste donc à ce que la constitution {excellente} confie ces deux fonctions aux mêmes {gens}, pas en même temps toutefois, mais selon l'ordre naturel, la force étant {l'apanage} des plus jeunes, la prudence celle des plus vieux une telle répartition semble bien être avantageuse et juste pour les deux groupes, car cette division même {des tâches} repose sur la capacité [*axia*] {propre de chacun}. » (1329 a 2-17 ; trad. de Pellegrin, p. 477).

⁷¹⁷ Il faut distinguer cette conception de la *multiplicité* de la vertu de celle selon laquelle les vertus existeraient *séparément* les unes des autres. Dans la dernière partie de son traitement de la *phronêsis* dans le livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote précise, en effet, que la présence de la prudence dans l'âme fait que toutes les vertus seront aussi présentes (VI, 13, 1144 b 32 – 1145 a 2).

⁷¹⁸ Socrate utilise la santé comme exemple d'une chose dont on peut fournir une définition universelle, et obtient l'accord de Ménon pour dire que la santé est la même chose pour un homme que pour une femme.

l'éducation des femmes (*Pol.* II, 9). Il nous faut examiner plus avant la référence à Sparte dans la *Politique* pour cerner plus complètement le caractère de la vie politique qu'Aristote estime « naturelle » pour l'homme. Le chapitre 9 de *Politique* II commence, il est important de s'y arrêter, par la question de l'esclavage, qui est introduite de la manière suivante : « Qu'il faille, dans une cité qui entend être bien [*kalôs*] gouvernée, qu'on soit libéré des tâches nécessaires, c'est chose admise. Mais de quelle manière, voilà qui n'est pas facile à saisir. ⁷¹⁹ ». Cet énoncé signale un changement de perspective par rapport au premier livre dans la mesure où la cité est considérée dans le premier livre comme la culmination des communautés premières (dont celle de l'homme libre et de l'esclave), une culmination notamment au sens d'un parachèvement éthique de ces communautés premières grâce à la loi et à la justice. Le début du chapitre 9 du livre II adopte une tout autre perspective sur la relation entre les parties de la cité et le tout qu'est la cité entière. La cité n'est plus considérée comme l'expression de la continuité entre les communautés premières et la communauté politique achevée mais comme entretenant une relation antagoniste avec les parties qui la composent. Le bien de la cité ou, plus précisément, ce qui est « noble » pour la cité requiert que les tâches nécessaires reviennent à une population d'esclaves qui, elle, est hostile à la cité : « Ainsi en Thessalie {la classe} des pénestes s'est souvent révoltée contre les Thessaliens, de même pour les hilotes chez les Laconiens, qui passent leur vie à guetter les revers {de leurs maîtres}. ⁷²⁰ ». Il n'est plus question de la relation entre *un* esclave et son maître, une relation qui peut, selon les arguments du premier livre, être aussi bien productrice d'avantage et d'amitié que de leurs contraires. Il est maintenant question de l'ensemble des esclaves comme une classe séparée, une classe qui menace bien souvent de se révolter contre l'ensemble des hommes libres qui constituent la cité. En outre, l'on voit très clairement l'importance des autres cités, des « relations internationales » dira-t-on, pour les relations internes de la cité : « Chez les Crétois, par contre, il ne s'est encore rien produit de semblable. La cause en est vraisemblablement le fait que les cités voisines, même quand elles sont en guerre les unes contre les autres, ne s'allient aucunement aux révoltés parce qu'elles n'y ont pas intérêt, elles qui possèdent aussi des périèques. Les Laconiens, au contraire, n'avaient que des ennemis pour voisins : Argiens, Messéniens, Arcadiens. D'ailleurs, à l'origine, les Thessaliens connurent des révoltes parce qu'ils étaient encore en guerre avec les peuples limitrophes, Achéens, Perrhèbes, Magnésiens. ⁷²¹ ». Alors qu'Aristote posait la question de savoir quelle est la capacité pour la vertu chez l'esclave naturel (I, 13), il pose ici la question de savoir dans quelles circonstances les esclaves conventionnels sont susceptibles de faire la guerre contre leurs maîtres. Ayant prôné l'« admonestation » au

⁷¹⁹ II, 9, 1269 a 34-36 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 179.

⁷²⁰ II, 9, 1269 a 36-39 ; trad. de Pellegrin, p. 179.

⁷²¹ II, 9, 1269 a 39 – 1269 b 7 ; trad. de Pellegrin, p. 179-180.

lieu de l'usage de l'« impératif » dans I, 13, il présente ici le problème de la discipline des esclaves sous un autre jour : « si on relâche la discipline ils deviennent insolents [*hybrizousi*] et prétendent être égaux à leurs maîtres [*hoi kyrioi*], si on leur mène la vie dure ils complotent et haïssent. ⁷²² ». La perspective selon laquelle il importe de poser la question de la justice ou de l'injustice de la loi qui accorde aux vainqueurs les prises de guerre semble déjà céder la place à une perspective plus « réaliste » selon laquelle les esclaves sont considérés comme des ennemis de la cité et la guerre, à la fois entre les cités et à l'intérieur de la cité, comme une réalité à laquelle il faut faire face. Or, il est vrai que la réalité de la guerre est beaucoup plus présente dans le livre II que dans le livre I, et notamment à partir de la critique que dirige Aristote contre le régime proposé par Phaléas de Chalcédoine. En effet, il reproche à Phaléas, qui le premier proposa l'égalisation des propriétés des citoyens, de négliger la question de la guerre et, en particulier, celle de la bonne « limite [*horos*] ⁷²³ » en ce qui concerne la quantité de richesse convenable pour prévenir les guerres de conquête :

« [Phaléas] entend prendre de nombreuses dispositions pour bien [*kalôs*] administrer {la cité} en ce qui concerne ses propres {citoyens}. Or il faut aussi prendre en compte les {peuples} voisins et même tous les {peuples} étrangers. Il faut donc nécessairement que la constitution soit organisée en prévoyant une force militaire, ce dont {Phaléas} n'a rien dit. De même à propos de la richesse. Elle doit non seulement suffire aux besoins de la cité elle-même, mais aussi permettre de faire face aux dangers extérieurs. C'est pourquoi elle ne doit pas être si grande que les voisins plus puissants la convoitent alors que ses détenteurs seraient incapables de repousser les agresseurs, ni si petite que la cité serait dans l'incapacité de soutenir une guerre contre {des cités} de force comparable. {Phaléas} n'a donné aucune précision {sur ce point}.

Or il ne faut pas oublier qu'une richesse importante est utile. ⁷²⁴ »

Il ne suffit donc pas de porter son attention sur l'égalité des richesses à l'intérieur de la cité, mais il importe de réguler la richesse de la cité tout entière en fonction des convoitises des cités étrangères. En outre, Aristote montre les limites d'une disposition égalitaire des richesses en pointant, d'une part, le fait que les « gens distingués [*charientes*] » ne seront pas satisfaits d'une telle disposition et, d'autre part, la difficulté de fixer un seuil de richesse, alors que la tendance générale des gens est de désirer une quantité toujours croissante de richesse ⁷²⁵, « car la nature [*physis*] du désir [*epithymia*] est {d'être} infini [*apeiros*], et c'est à le combler que la plupart des gens [*hoi polloi*] passent leur vie. ⁷²⁶ ». Ainsi, les réflexions plus « réalistes » portant sur la possibilité réelle de la guerre ne sont point divorcées d'avec les analyses « psychologiques » portant sur la

⁷²² II, 9, 1269 b 9-11 ; trad. de Pellegrin, p. 180.

⁷²³ II, 7, 1267 a 29.

⁷²⁴ II, 7, 1267 a 17-29 ; trad. de Pellegrin, p. 169-170.

⁷²⁵ II, 7, 1267 a 39 – 1267 b 3 ; p. 170-171 dans l'édition Pellegrin.

⁷²⁶ II, 7, 1267 b 3-5 ; trad. de Pellegrin, p. 171.

nature du désir (le désir de distinction ainsi que le désir « illimité » pour de plus en plus de richesse). Conformément à la perspective dessinée dans le dernier chapitre de l'*Ethique à Nicomaque*, les recommandations d'Aristote en ce qui concerne la régulation de la richesse portent, *in fine*, sur une éducation adaptée aux différentes sortes d'âmes : « Un {bon} principe, en ces matières, c'est, plutôt que d'égaliser les fortunes, de prendre, concernant les citoyens qui sont naturellement honnêtes gens [*epieikeis*], des dispositions pour qu'ils ne veuillent pas avoir plus {que leur part} [*pleonektein*], et, concernant les méchants [*phauloi*], {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. ⁷²⁷ ».

Comme nous l'avons indiqué, les remarques critiques sur les femmes spartiates, qui interviennent directement après la brève discussion sur les révoltes d'esclaves qui ouvre le chapitre 9 du livre II, visent elles aussi la législation éducative. Il est intéressant de remarquer, en outre, que l'exemple donné par Aristote des effets sur la cité de la mauvaise éducation des lacédémoniennes porte sur le comportement de celles-ci pendant l'invasion des Thébains : « L'audace [*thrasytès*] n'étant d'aucune utilité dans la vie quotidienne, si ce n'est pour la guerre, dans ce domaine aussi les femmes des Laconiens leur ont été cause des plus grands dommages. ⁷²⁸ ». Ainsi, selon l'analyse d'Aristote, la bonne éducation est essentielle pour qu'une cité puisse se défendre et prévenir des séditions [*staseis*] et certaines attaques des cités étrangères : elle est capable de régler le désir de richesse chez les *epieikeis* ainsi que le rapport entre les *epieikeis* et les *phauloi*, empêchant que ces derniers soient traités avec injustice. Il nous semble juste de dire que la guerre devient une thématique décisive dans la science politique aristotélicienne précisément parce qu'elle a un rapport des plus intimes avec l'éducation : d'où l'importance de la référence à Sparte en tant que régime qui est consacré à la guerre et dont la législation accorde beaucoup d'attention à l'éducation. Ce n'est pas un hasard que le régime consacré à la guerre soit celui qui prévoit une éducation orientée vers la guerre pour les citoyens, car la vertu guerrière doit être inculquée dès l'enfance et doit être maintenue incessamment par une éducation continue des adultes ⁷²⁹, une éducation qui ordonne les âmes à la gloire de la victoire et fait accepter aux citoyens la perte des concitoyens et des proches. C'est à la fois parce que la « mollesse » et l'amour excessif de la richesse affaiblissent la vertu guerrière et parce que le « dérèglement » est contraire à la vertu tout court qu'Aristote pointe ces défauts chez les lacédémoniennes. A ce propos il faut rappeler les considérations méthodologiques par lesquelles Aristote ouvre son traitement du régime spartiate : « Au sujet des constitutions lacédémonienne et crétoise,

⁷²⁷ II, 7, 1267 b 5-9 ; trad. de Pellegrin, p. 171.

⁷²⁸ II, 9, 1269 b 34-37 ; trad. de Pellegrin, p. 181.

⁷²⁹ Selon la formule de C. Lord, l'éducation au sens entendu par Aristote est « *a kind of adult education* » (« *Politics and Education in Aristotle's "Politics"* », p. 203).

et aussi de presque toutes les autres, il y a deux choses à examiner : l'une [*mia*] c'est ce qu'il y a de bon [*kalôs*] et de mauvais [*mè kalôs*] dans leurs législations en comparaison de ⁷³⁰ l'organisation [*taxis*] la meilleure, l'autre [*hetera*] c'est s'il y a quelque chose qui va contre le fondement [*hypothesis*] et la forme de la constitution proposés par ces différents {législateurs}. ⁷³¹ ». L'on peut dire que les considérations sur les lacédémoniennes s'inscrivent dans les deux problématiques annoncées par Aristote. D'une part, la vertu de la « moitié de la cité » est une question qui touche à la première problématique ; d'autre part, la mollesse dont les lacédémoniennes ont fait preuve va à l'encontre de l'« hypothèse » du régime en question, qui consiste en une certaine endurance (*karterein*) ⁷³². En revanche, il y a d'autres considérations qui ne s'inscrivent que dans l'une ou l'autre problématique. Par exemple, la critique de la façon dont les repas en commun (phidities) sont organisés ne s'inscrit que dans la deuxième problématique : « Il fallait mieux, en effet, que ce genre de réunion soit à la charge des finances publiques, comme c'est le cas en Crète, alors que chez les Laconiens chacun doit apporter sa part, et, comme certains sont extrêmement pauvres et ne peuvent pas engager cette dépense, il en résulte le contraire du choix [*proairesis*] du législateur. Car son intention [*bouletai*] c'est que l'organisation des repas en commun ait un caractère démocratique, alors que la manière dont la loi les institue est rien moins que démocratique. ⁷³³ ». Pour ce qui est de la première problématique, celle qui doit examiner ce qui est noble et ce qui ne l'est pas dans la législation, Aristote formule une première fois ⁷³⁴ la critique de l'« hypothèse » du régime spartiate à la fin du chapitre 9. Nous lisons le passage en entier :

« Et on pourrait blâmer le fondement [*hypothesis*] même sur lequel le législateur a assis la constitution, et c'est aussi ce que Platon blâme dans les *Lois* : tout le système [*syntaxis*] des lois existe par rapport à une partie de la vertu, la vertu guerrière, parce que c'est elle qui sert à dominer [*pros to kratein*]. Voilà pourquoi {pour les Spartiates} il n'y avait de salut que dans la guerre, et qu'ils couraient à leur perte dès qu'ils avaient établi leur domination, faute de savoir utiliser leur loisir [*scholazein*], eux qui n'avaient pratiqué aucun autre exercice plus important [*kyriôteran*] que celui de la guerre. Voici une erreur non moins grave : ils pensent que les biens pour lesquels on

⁷³⁰ Nous préférons cette traduction de « *pros tèn aristèn nenomothetètai taxin* » (1269 a 31-32) proposée dans la note 1 par Pellegrin (p. 179) au lieu d'« en vue d'établir », en sachant qu'à la ligne 32, Aristote emploie « *pros* » au sens de « contre ».

⁷³¹ II, 9, 1269 a 29-34 ; trad. de Pellegrin, p. 179.

⁷³² Cf. la remarque suivante : « Le genre de vie [*diaita*] des éphores n'est pas non plus en accord avec l'intention de la cité : il est trop relâché, alors que celui des autres citoyens est d'une dureté tellement exagérée que, ne pouvant pas l'endurer, ils sortent de la légalité pour se livrer en cachette aux plaisirs du corps. » (1270 b 31-35 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 185).

⁷³³ II, 9, 1271 a 28-34 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 186.

⁷³⁴ Il reprendra de manière plus développée la critique du régime spartiate dans le livre VII.

se bat s'obtiennent par la vertu plutôt que par le vice ⁷³⁵, et en cela ils ont raison, mais dans la mesure où ils mettent ces biens au-dessus de la vertu, ils ont tort. ⁷³⁶ »

Suite à la division de l'analyse des constitutions en deux problématiques différentes, la question se pose de savoir quelle est la relation entre les deux problématiques, et s'il existe une relation hiérarchique, la question se pose de savoir laquelle l'emporte. C'est d'une certaine manière poser la question plus générale de savoir si la science politique d'Aristote s'oriente fondamentalement en fonction de la question de la vertu ou l'excellence des régimes, ou bien en fonction d'un autre critère que l'on peut nommer la stabilité, ce que Richard Bodéüs et Pierre Pellegrin appellent « la durée », à savoir, ce qui permet à un régime de perdurer conformément à son hypothèse. Cette question peut se formuler de façon encore plus générale : est-ce que la *Politique* s'efforce avant tout d'élucider les bons principes politiques *simpliciter*, ou bien de guider la pratique, aussi défectueuse qu'elle soit, vers le plus grand bien politique dont les diverses cités et les divers peuples sont capables et dont la durée ou la stabilité constitue une partie importante ? Bodéüs quant à lui tranche en faveur du deuxième terme de l'alternative. Commentant les passages du chapitre 9 du livre II que nous avons cités, il arrive à la conclusion que la critique du régime spartiate ne représente qu'une « remarque incidente » dans une analyse qui porte très largement sur la question de l'adéquation des lois et des pratiques avec l'hypothèse constitutionnelle. On remarquera, en effet, que la critique de l'hypothèse du régime spartiate intervient à la fin du chapitre 9, et de manière plutôt brève, alors que la problématique dans laquelle elle s'inscrit est énoncée en premier, au tout début du chapitre. Il est utile de lire l'argumentation de Bodéüs à ce propos :

« Or si le Stagirite entend préciser les qualités relatives de ces différents régimes politiques d'après les critères qui consistent soit à confronter leurs principes de base respectifs avec les meilleurs principes, soit à confronter, par ailleurs, leurs institutions et leurs lois avec leurs principes respectifs, *la seconde de ces confrontations semble résolument prendre le pas sur la première*, ainsi qu'on peut le voir dans l'exposé consacré à l'examen de la constitution lacédémonienne. Aristote, en effet, y note bien – *mais incidemment et à la suite de Platon* – ce qui, en somme, disqualifie l'« hypothèse » sur laquelle repose le régime spartiate (sa tendance à ne cultiver que la vertu guerrière). En revanche, la quasi-totalité de sa critique (de 1269 a 34 à 1271 b 19), si l'on excepte la remarque incidente dont nous venons de faire état, porte sur une

⁷³⁵ Cf. I, 6, 1255 a 13-16 : « ... d'une certaine façon, toute excellence [*aretè*] qui se trouve en avoir les moyens peut tout à fait employer la force, et le vainqueur l'emporte toujours par quelque bien, de sorte qu'il semble que la force ne va pas sans excellence [*aretè*] ... » (trad. de Pellegrin, p. 105). Dans le livre IV, Aristote dira que « la gent militaire » est « nécessaire ... si on veut éviter l'asservissement par des agresseurs. Car c'est chose impossible que mérite le nom de cité la {cité} qui serait esclave par nature ; en effet, la cité est autarcique, or ce qui est esclave n'est pas autarcique. » (IV, 4, 1291 a 7-10 ; trad. de Pellegrin, p. 290). Ainsi, Aristote semble bien admettre que la capacité de la cité de se défendre témoigne d'une certaine façon de son excellence.

⁷³⁶ II, 9, 1271 a 41 – 1271 b 10 ; trad. de Pellegrin, p. 187.

série impressionnante d'institutions, consacrées le plus souvent par la loi, dont il s'ingénie à souligner le désaccord, la contradiction ou l'inconséquence eu égard aux principes qui définissent en propre la constitution lacédémonienne. Nous avons là, si je ne m'abuse, l'indice que notre philosophe, appelé à juger des qualités d'un régime politique, *tendait à mettre l'accent, d'abord, sur la conformité de ses lois avec l'orientation de sa constitution*. Une pareille exigence, qu'Aristote met ici en relief à longueur de pages, correspond à celle qu'il fait valoir en termes exprès : « C'est en fonction des régimes politiques qu'on doit établir les lois. ⁷³⁷ ». ⁷³⁸ »

Ainsi, selon Bodéüs, « la grande leçon qui s'impose à la lecture du livre II ⁷³⁹ » consiste à apprécier la primauté de la question de la conformité des lois avec la constitution et à reconnaître le caractère secondaire de la question de la bonne constitution. On notera que cet argument est basé largement sur une interprétation de la critique du régime spartiate comme élaborée « à la suite de Platon » (nous avons cité le passage en question plus haut), interprétation selon laquelle une telle critique n'est pas l'objet propre de l'examen auquel se livre Aristote en II, 9. Comme l'indique la formule de Bodéüs que nous avons soulignée (« mais incidemment et à la suite de Platon »), cette interprétation semble bien présupposer une distinction qualitative entre la critique platonicienne ⁷⁴⁰ du régime crétois, régime qui a largement inspiré le régime lacédémonien, et la critique aristotélicienne du régime lacédémonien. En clair, Bodéüs attribue à l'analyse d'Aristote un caractère « réaliste » qu'il ne discerne pas chez Platon, et surtout chez le Platon de la *République*, dont la cité en parole présente, selon l'interprète, « le cas limite d'un régime idéal dans son principe, rendu à ce point fragile par la législation qui l'accompagne et, pour une part, le constitue, qu'il s'auto-détruirait en quelque sorte immédiatement si l'on s'avisait de le mettre en place. L'exemple de Platon, ajoute Bodéüs, devait à tout le moins renforcer Aristote dans l'idée que la fin assignée à une constitution importe souvent moins que la manière dont un système de lois s'accorde à cette fin, le *premier* mérite d'un régime politique étant d'être en somme, c'est-à-dire de durer. ⁷⁴¹ ». Le dernier paragraphe du chapitre consacré à « La durée comme critère d'excellence des régimes politiques » confirme l'intention de Bodéüs d'établir une opposition entre Aristote et Platon en ce qui concerne le « réalisme » : « Il est clair que la perfection d'un régime exige, de surcroît, la droiture des intentions chez le législateur. Mais le réalisme commande de considérer *d'abord* que la droiture des intentions n'est rien si les faits démentent ce que l'on veut. Aristote ramène ici Platon sur terre. ⁷⁴² ». Or, en considérant l'argument global de

⁷³⁷ *Pol.* IV, 1, 1289 a 13-15.

⁷³⁸ R. Bodéüs, *Politique et philosophie chez Aristote. Recueil d'études* (Namur : Société des études classiques, 1991), p. 137-138 ; nous soulignons.

⁷³⁹ R. Bodéüs, *Politique et philosophie chez Aristote*, p. 138.

⁷⁴⁰ Cf. par exemple *Lois* 635 b-d ; 637 c.

⁷⁴¹ R. Bodéüs, *Politique et philosophie chez Aristote*, p. 142 ; nous soulignons.

⁷⁴² R. Bodéüs, *Politique et philosophie chez Aristote*, p. 146 ; nous soulignons.

Politique II, 9 ainsi que la suite du traitement du régime de type spartiate dans le livre VII (et notamment en VII, 2), il nous semble que les conclusions de Bodéüs sont difficilement justifiables. Certes, nous admettons l'observation selon laquelle la plus grande partie de l'analyse de II, 9 porte sur la problématique de la conformité des lois avec l'hypothèse de la constitution et non sur la constitution elle-même ; en revanche, l'on pourrait soutenir avec autant d'assurance que la structure de II, 9 accentue l'importance de la problématique qui compare les constitutions avec l'« organisation la meilleure », précisément en l'annonçant en premier et la traitant en dernier. Lorsque, en outre, Bodéüs cite le passage du début du livre IV (« C'est en fonction des régimes politiques qu'on doit établir les lois ») pour résumer ce qu'il considère comme étant la « grande leçon » du livre II, il néglige de prendre en compte un autre argument qui est lui aussi indispensable à toute interprétation complète de la science aristotélicienne des régimes, à savoir, celui selon lequel seules de bonnes lois constituent une bonne éducation, celle visée par la véritable science législative (« Mais recevoir en partage, dès la jeunesse, une éducation tournée avec rectitude [*agôgès orthès*] vers la vertu est une chose difficile à imaginer quand on n'a pas été élevé sous de justes lois [*hypo toioutois traphenta*].⁷⁴³ »). Or, il est, en effet, essentiel de saisir la manière dont Aristote articule son souci de la bonté des lois et du régime comparée au régime excellent avec celui de la durée ou de la stabilité des régimes, même imparfaits. Si l'on tente d'interpréter *Politique* II séparément des autres argumentaires pertinents de l'*Ethique* et de la *Politique* et, en particulier, si l'on conclut que la portée du livre II réside en la subordination de la question de la bonté de la législation à celle de la durée et de la conformité des lois avec l'hypothèse du régime, l'on sera conduit à négliger des pistes susceptibles d'éclairer cette articulation si centrale dans la science politique aristotélicienne qui est celle du régime excellent avec le meilleur possible dans les circonstances données. Du reste, *Politique* IV, 1, auquel nous renvoie Bodéüs, fournit des précisions cruciales pour mieux cerner le caractère de cette science qui vise à la fois le régime le meilleur et le meilleur régime possible. Nous allons à présent nous efforcer de suivre ce que nous considérons comme un des fils conducteurs les plus fondamentaux de la *Politique*, à savoir celui qui établit le lien intime entre la connaissance de la *politeia aristè* et celle des régimes imparfaits, pour tenter de rendre compte de l'unité des visées « logiquement distinctes » de la science du régime.

⁷⁴³ *EN* X, 9, 1179 b 31-32. Cf. notre discussion sur ce passage *supra*.

Chapitre 5

La science du régime. Le déploiement de l'argument sur la *politeia aristè*

Aristote introduit la question du régime excellent à trois reprises, au début des livres II, IV, et VII de la *Politique*. Nous prendrons ces discussions une par une pour essayer d'apercevoir le déploiement progressif de l'argument. Dans le dernier chapitre du livre I, Aristote annonce l'examen qui occupera le livre II de la façon suivante : « faisons prendre à notre étude un nouveau départ [*allè archè*] en examinant d'abord les avis exprimés par d'autres à propos de la constitution la meilleure [*hè politeia hè aristè*].⁷⁴⁴ ». Cet examen s'inscrit dans l'examen général des constitutions qui est nécessaire pour compléter l'enquête sur la vertu spécifique de chacun : « pour ce qui est de l'homme et de la femme, des enfants et de {leur} père, de la vertu de chacun et de leurs rapports entre eux, de ce qui est bien [*kalôs*] et de ce qui n'est pas bien, de la manière dont il faut {agir} pour parvenir au bien et éviter le mal, {tout cela} prendra nécessairement place dans {notre examen} des {différentes} constitutions.⁷⁴⁵ ». Ainsi, l'enquête pratique portant sur « comment rendre les hommes *agathoi* » qui fut annoncée dans le dernier chapitre de l'*Ethique à Nicomaque* passe par un examen de la *politeia aristè*. Il ne s'agit point d'une dichotomie au sein de la science éthico-politique du Stagirite⁷⁴⁶ ; il s'agit bien d'une enquête unifiée dont l'objet est de rendre, dans la mesure du possible, les hommes bons. Lisons le début du livre II :

« Puisque nous nous proposons [*proaireô*] de considérer [*theôrèsaï*], concernant la communauté politique, laquelle est la plus valable [*kratistè*] de toutes pour ceux qui ont la faculté, autant que possible, de vivre selon leurs vœux [*tois dynamenois zèn hoti malista kat' euchèn*], il nous faut examiner à la fois les différentes constitutions auxquelles ont eu recours certaines des cités qu'on dit régies par de bonnes lois, et aussi les autres s'il s'en trouve dont certains ont traité et qu'on considère comme bien [*kalôs*] conçues ; cela pour voir ce qu'elles ont de correct [*orthôs*] et d'utile [*chrèsimon*], mais aussi pour que notre recherche d'autre chose en dehors d'elles ne

⁷⁴⁴ I, 13, 1260 b 22-24 ; trad. de Pellegrin, p. 133.

⁷⁴⁵ I, 13, 1260 b 8-13 ; trad. de Pellegrin, p. 133.

⁷⁴⁶ Réfutant la thèse de W. Jaeger, Carnes Lord affirme que Jaeger « never showed that there is a necessary incompatibility between Aristotle's concern with the best form of government or the best regime in Books VII-VIII and his concern in Books IV-VI with regimes that approach actual regimes more closely. That Aristotle himself was not aware of any such incompatibility seems quite clear from the introductory remarks to Book IV... . Jaeger's assumed dichotomy between « idealistic » and « practical » elements of the *Politics* appears to rest finally on a failure to appreciate the extent to which the *Politics* is from beginning to end a « practical » book, or the implications of Aristotle's assertion that political science is a practical science directed at practice rather than a theoretical science pursued for the sake of knowledge. » (« The Character and Composition of Aristotle's *Politics* », *Political Theory* 9 n° 4, nov. 1981, p. 469-470). Nous commenterons le début du livre IV de la *Politique infra*.

paraisse pas procéder d'un désir de faire le sophiste [*sophizesthai*] à tout prix, mais bien du fait que {les constitutions} existant actuellement ne fonctionnent pas bien [*mè kalôs*] : voilà pourquoi il nous semble bon de nous engager sur la voie de cette enquête [*methodos*].⁷⁴⁷ »

Est clairement réitéré dans cette introduction du livre II le caractère pratique de la *methodos* engagée dans la *Politique*. L'examen de la constitution la meilleure s'inscrit dans la *methodos* pratique du fait qu'elle fournit des indications précieuses à ceux qui souhaitent améliorer la vie politique telle qu'elle existe. Ce qui apparaît nettement d'après l'annonce de la *methodos* du livre II, c'est que les sources de réflexions sur la *politeia aristè* sont multiples : Aristote compte mettre à profit à la fois les bons éléments des constitutions existantes et les bonnes propositions de constitutions élaborées par « de simples particuliers », des « philosophes et des politiques⁷⁴⁸ », dont Platon, Phaléas et Hippodamos. Autre élément de l'introduction du livre II qu'il importe de relever : la formule « *tois dynamenois zèn hoti malista kat' euchèn* ». C'est ainsi qu'Aristote désigne le régime que l'on souhaiterait établir si l'on pouvait maîtriser toutes les conditions extérieures, celui « selon nos vœux » ou « selon nos prières ». Aristote fournit dans le premier chapitre du livre IV une seconde formulation de la notion du régime *kat' euchèn*. Il nous est utile de lire le passage en question, car Aristote y précise les visées de la « science » du régime, visées qui englobent des réflexions sur la constitution la meilleure, ainsi que sur la *phronèsis* de l'homme politique qui est capable d'améliorer les constitutions existantes :

« De sorte qu'il est évident qu'à propos de la constitution c'est à la même science [*epistèmè*] de considérer [*theòrèsai*] ce qu'est la {constitution} excellente [*aristè*], c'est-à-dire quelle est celle qui serait parfaitement [*malista*] conforme à nos vœux [*kat' euchèn*] si rien d'extérieur ne s'y oppose ; et aussi laquelle est adaptée à quels {gens} (car pour beaucoup de gens [*polloî*] il est sans doute impossible d'atteindre {par eux-mêmes} la {constitution} excellente [*aristè*], de sorte que le bon législateur, c'est-à-dire l'homme politique selon le vrai [*alèthôs politikos*], ne doit laisser de côté ni {la constitution} la plus valable [*kratistè*] absolument, ni {la constitution} excellente [*aristè*] dans une situation donnée [*ek tòn hypokeimenôn*]) ; et en troisième lieu {la constitution excellente} dans un genre donné. ... Outre cela {cette science} doit connaître quelle est {la constitution} la mieux adaptée à toutes les cités, puisque la plupart de ceux qui se sont exprimés sur la constitution, même s'ils en traitent bien [*kalôs*] par ailleurs, passent à côté de ce qui est utile. Car il faut non seulement s'occuper de [*theôrein*] la {constitution} excellente [*aristè*], mais aussi de celle qui est possible, et, de même, de celle qui est plus facilement et plus communément {accessible} pour toutes {les cités}. ... C'est pourquoi, outre {les capacités} qu'on a mentionnées, l'homme politique doit avoir celle d'apporter son aide

⁷⁴⁷ II, 1, 1260 b 27-36 ; trad. de Pellegrin, p. 137-138.

⁷⁴⁸ II, 7, 1266 a 31-32 ; trad. de Pellegrin modifiée, p. 166.

aux constitutions existantes, comme on l'a aussi dit plus haut. Mais cela est impossible à qui ignore combien il y a de sortes de {chaque} constitution ⁷⁴⁹. ... De sorte qu'il faut déceler les variétés de {chacune} des constitutions, combien elles sont et de combien de façons elles sont constituées. Cette même prudence [*phronèsis*] fera aussi voir [*idein*] quelles sont les meilleures lois ⁷⁵⁰ et celles qui sont adaptées à chacune des constitutions. Car c'est selon les constitutions qu'il faut établir les lois, et toutes sont ainsi établies, et non les constitutions selon les lois. ⁷⁵¹ »

Il est d'abord question dans ce développement de l'*epistèmè* qui vise, d'une part, à élucider la constitution excellente et, d'autre part, à distinguer quelle constitution est la mieux adaptée à quels gens et quelle constitution est la mieux adaptée à toutes les cités. Or, Aristote déploie cette science, que nous avons appelée la « science du régime », dans les livres IV et VII en particulier. La constitution excellente « pour la plupart des cités et la plupart des hommes » est exposée dans le chapitre 11 du livre IV. Ensuite, dans le livre VII est élaborée la constitution excellente (dans les chapitres 4 à 12) ; le traitement de la constitution adaptée à des gens différents semble bien correspondre au chapitre 7 du livre VII, dans lequel la question de la « nature » des hommes est posée de nouveau, cette fois-ci à la lumière de l'effet du climat sur les facultés techniques, thymotiques et dianoétiques des différents peuples. Lorsqu'il s'agit de *science*, Aristote évoque « le bon législateur » et « l'homme politique selon le vrai ». C'est en « législateur » qu'il corrige d'autres « législateurs », tel Platon, à propos de la « science » du régime. Du législateur et de « l'homme politique selon le vrai » il convient de distinguer le *politikos* tout court, à qui appartient la capacité (*dynasthai* ⁷⁵²) d'aider les constitutions existantes. De la « science » du législateur il convient de distinguer la « prudence » de l'homme politique qui se déploie dans l'action ⁷⁵³. Ainsi faudrait-il comprendre la phrase, « Cette même prudence fera aussi voir quelles sont les meilleures lois et celles qui sont adaptées à chacune des constitutions » dans le sens suivant : ' l'homme politique prudent, dans chaque constitution, se fait une bonne idée des meilleures lois pour la constitution de sa cité ', et non dans le sens : ' l'homme politique prudent se fait une bonne idée des meilleures lois absolument et celles qui sont adaptées à toutes les constitutions individuellement '. L'homme politique ne doit pas ignorer « combien il y a de sortes » de la constitution de sa cité, car s'il veut améliorer la constitution sans pour autant la transformer en une autre constitution, il faut qu'il sache quelle est l'amplitude de variation possible en ce qui

⁷⁴⁹ Nous sommes d'accord avec l'interprétation que donne Pellegrin de cette ligne : il s'agit de « sortes d'une constitution », et non, « de sortes de constitutions » (voir la note 6 à la page 279 de sa traduction).

⁷⁵⁰ Il faut comprendre les meilleures lois *possibles* et non au sens absolu.

⁷⁵¹ IV, 1, 1288 b 21 – 1289 a 15 ; trad. de Pellegrin, p. 278-280. Nous avons modifié la traduction de « *phronèsis* » pour la rendre plus littérale, car Pellegrin la traduit par « savoir », ce qui empêche le lecteur de se rendre compte qu'Aristote évoque ici ce qu'il considère comme l'excellence proprement politique.

⁷⁵² 1289 a 6.

⁷⁵³ Même si, nous le rappelons, Aristote appelle la *nomothetikè* la « prudence architectonique » (EN VI, 8, 1141 b 25).

concerne les dispositifs politiques et légaux, et d'abord qu'il existe, en effet, une telle amplitude. Or, « les lois sont distinctes des dispositions constitutionnelles, et c'est selon les lois qu'il faut que les gouvernants gouvernent et qu'ils les protègent [*phylattein* ⁷⁵⁴] contre ceux qui les enfreignent. De sorte qu'il est évidemment nécessaire de bien connaître les différentes variétés de chaque constitution ainsi que leur nombre, même en vue d'établir les lois. ⁷⁵⁵ ». Ainsi, la connaissance des variétés d'une constitution donnée doit appartenir à la fois à l'homme politique et au législateur, de sorte que le législateur établisse les lois les plus adaptées à la cité et que l'homme politique les « protège ». En revanche, il ne revient pas à l'homme politique de connaître les variétés de toutes les constitutions, mais au « législateur », à celui qui possède la science complète du régime. Aristote, en législateur, énumère les différentes espèces de constitutions (démocratie, oligarchie, tyrannie) (dans les chapitres 4 à 6 et 10 du livre IV), énumération qui peut servir à l'homme politique qui doit « protéger » sa constitution de toute dénaturation.

La science aristotélicienne de la *politeia* se déploie donc selon deux axes, le premier étant celui de la science ou la connaissance de la *politeia aristè*, à la fois absolument et dans une situation donnée, le second étant celui de la prudence de l'homme politique qui consiste à protéger les lois établies par le législateur. L'on pourrait dire que le législateur et l'homme politique coopèrent pour rendre les citoyens bons, la bonne législation et la protection efficace des lois étant toutes deux nécessaires pour assurer l'excellence de la constitution. Comme nous l'avons noté plus haut, R. Bodéüs, commentant le livre II, soutient qu'Aristote assigne une priorité claire à la protection de la constitution plutôt qu'à la bonté de la législation qui l'établit. En effet, la distinction de deux critères différents d'excellence semble bien impliquer l'idée d'une *priorité*. De même qu'Aristote distingue dans le chapitre 9 du livre II deux critères (la bonté de la législation ; la conformité des lois avec l'hypothèse de la constitution), il distingue dans le premier chapitre du livre IV deux versants de la connaissance de la constitution excellente (la science du législateur ; la prudence de l'homme politique). Qu'en est-il de la priorité dans le second cas ? Il faut constater que la distinction entre la science et la prudence dans *Politique IV*, 1 n'est pas explicite ; par conséquent, nous ne pouvons trouver à cet endroit des indications claires sur la question de la priorité. En revanche, dans le chapitre 8 du même livre, évoquant de nouveau la question de la bonne législation (« *to eunomeisthai* ⁷⁵⁶ »), Aristote se prononce sur la question de la priorité ⁷⁵⁷. Il s'agit ici de

⁷⁵⁴ Cf. la notion de « gardiens » – « *phylakes* », dans la *République* de Platon.

⁷⁵⁵ IV, 1, 1289 a 18-22 ; trad. de Pellegrin, p. 280.

⁷⁵⁶ 1294 a 1.

⁷⁵⁷ Il ne s'agit pas pour Aristote d'une quelconque priorité temporelle, même si l'idée d'une priorité temporelle se présente aisément à l'esprit : le législateur établit d'abord les lois et ensuite l'homme politique les protège. De fait, la priorité qu'indique Aristote est, nous le verrons, le contraire de ce que serait la priorité temporelle.

considérer la bonne législation à la lumière de l'obéissance aux lois. Or, il nous semble que l'obéissance aux lois évoquée en IV, 8 correspond à ce qu'Aristote a appelé la « protection » des lois par le *politikos* dans IV, 1. Il s'agirait donc de la même distinction que celle faite entre la législation et la protection, entre la science et la prudence. Nous lisons le passage en question :

« Il semble chose impossible qu'une cité ait une bonne législation si elle n'est pas gouvernée par les meilleurs [*aristokratoumenè*] mais gouvernée par les pires [*ponèrokratoumenè*], et, de même, que soit gouvernée par les meilleurs celle qui n'a pas une bonne législation. Mais une bonne législation [*eunomia*] ce n'est pas d'avoir de bonnes lois auxquelles on n'obéit pas. Il faut donc prendre d'abord [*mian*] la bonne législation comme le fait d'obéir aux lois établies, et ensuite [*heteran*] comme le fait d'avoir de bonnes lois et de les observer (car on peut aussi obéir à des lois mal faites). Et cela peut {s'entendre} en deux sens : {obéir aux lois} les meilleures [*aristoi*] possibles pour des {gens donnés}, ou les meilleures absolument. ⁷⁵⁸ ».

Il est important de rapprocher ce passage aussi de celui qui sert d'introduction au chapitre 9 du livre II, car la priorité de l'obéissance par rapport à la législation qui est énoncée ici paraît bien être parallèle à celle de la conformité des dispositifs politiques et légaux avec l'hypothèse de la constitution par rapport à la bonté de la législation. S'agissant de l'interprétation de Bodéüs concernant la question de la priorité des deux critères indiqués par Aristote pour évaluer, entre autres, le régime spartiate, Aristote semble ici donner raison à l'interprète qui souligne au demeurant la signification morale du critère de la durée des régimes ⁷⁵⁹. Néanmoins, *Politique* IV, 8 fournit des précisions essentielles pour comprendre II, 9 dans la mesure où il y est expliqué en quel sens Aristote entend à la fois le principe de la conformité et l'obéissance qu'il prône : les lois auxquelles il faut obéir sont soit « les meilleures possibles », soit « les meilleures absolument ». De même, les lois qui se conforment à l'hypothèse d'une constitution donnée seraient soit les meilleures possibles, soit les meilleures absolument. Ainsi, dans le cas d'un régime dont l'hypothèse est défectueuse, les lois qui y sont conformes sont, au mieux, les meilleures possibles. Mais qu'en est-il des lois qui ne sont pas les meilleures, ni même les meilleures possibles ?

Aristote traite de cette question dans le chapitre qui précède la première discussion du régime spartiate lorsqu'il s'interroge sur la constitution proposée par Hippodamos de Milet, celui qui fut « le premier parmi ceux qui n'étaient pas des hommes politiques, à entreprendre de dire quelque chose de la constitution la meilleure. ⁷⁶⁰ ». En lisant les remarques critiques d'Aristote à propos de la constitution d'Hippodamos, l'on

⁷⁵⁸ IV, 8, 1293 b 42 – 1294 a 9 ; trad. de Pellegrin, p. 304.

⁷⁵⁹ Par exemple, « L'altération du régime est, en effet, pour notre philosophe, synonyme de détérioration morale. » (*Politique et philosophie chez Aristote*, p. 144).

⁷⁶⁰ II, 8, 1267 b 29-30 ; trad. de Pellegrin, p. 172.

est tenté de dire que le Stagirite considère qu'à la « science » d'Hippodamos manque la « prudence » des *politikoi*. En particulier, Hippodamos avait proposé d'accorder des honneurs à « ceux qui ont inventé quelque chose d'avantageux pour la cité ⁷⁶¹ ». C'est en examinant cette proposition qu'Aristote fournit sa propre réponse, de caractère nécessairement « scientifique », au problème de savoir quelle attitude avoir envers le changement [*to kinein* ⁷⁶²] en politique. Son examen « scientifique » sera général, alors que les décisions que devront prendre les hommes politiques seront particulières, de même que « nécessairement, ce qui est écrit est général, alors que les actions concernent le particulier. ⁷⁶³ ». Aristote commence par montrer en quoi la proposition d'Hippodamos paraît judicieuse. Dans cette première partie de la discussion, il s'agit de considérer la politique [*hè epistèmè politikè* ⁷⁶⁴] comme une science comparable à la médecine, à la gymnastique, et en général à toutes les *technai* et *dynameis* ⁷⁶⁵. Or, s'agissant des autres sciences et arts, le changement a été globalement avantageux ; les techniques, pourrait-on dire, ont, en effet, progressé. En politique aussi des progrès ont été réalisés : certaines lois et pratiques ancestrales, « trop simplistes et barbares », ont heureusement été abandonnées : « les Grecs de jadis, par exemple, ne quittaient jamais leurs armes et s'achetaient mutuellement leurs femmes », et à Cumes « il existe une loi concernant le meurtre selon laquelle si celui qui accuse de meurtre peut produire un nombre défini de témoins de son propre lignage, l'accusé est reconnu coupable du meurtre. ⁷⁶⁶ ». Selon la formule lapidaire d'Aristote, « ce que tout le monde recherche ce n'est pas ce qui est ancestral, mais ce qui est bon [*tagathon*] ⁷⁶⁷ ». Ainsi donc, les techniques sont d'une certaine manière destinées à changer afin de s'approcher du bon aux dépens de l'ancestral. De trop fortes attaches à l'ancestral versent bien souvent dans le « dogmatique ⁷⁶⁸ ». En outre, « il n'est pas préférable non plus de garder immuables les lois écrites », car, « comme dans les autres arts [*technai*], en effet, en matière d'organisation politique [*hè politikè taxis*] aussi il est impossible de tout coucher par écrit avec précision ⁷⁶⁹ ». Par conséquent, Aristote conclut qu'il est parfois bien nécessaire de changer les lois. Ce à quoi il objecte, ce n'est pas le fait de changer de mauvaises lois, mais d'inscrire dans la constitution d'une cité, comme s'il s'agissait d'un principe directeur et régulateur, le changement. Car toute proposition pour changer la loi doit être examinée sur ses propres mérites, au cas par cas, dira-t-on. Seuls les changements qui apportent une amélioration

⁷⁶¹ II, 8, 1268 b 22-23 ; trad. de Pellegrin, p. 176.

⁷⁶² II, 8, 1268 b 33-34.

⁷⁶³ II, 8, 1269 a 11-12 ; trad. de Pellegrin, p. 177.

⁷⁶⁴ II, 8, 1268 b 34 ; 37.

⁷⁶⁵ II, 8, 1268 b 34-38.

⁷⁶⁶ II, 8, 1268 b 39 - 1269 a 3 ; trad. de Pellegrin, p. 177.

⁷⁶⁷ II, 8, 1269 a 3-4 ; trad. de Pellegrin, p. 177.

⁷⁶⁸ Cf. 1269 a 8.

⁷⁶⁹ II, 8, 1269 a 8-11 ; trad. de Pellegrin, p. 177.

significative doivent être admis : « En effet, l'utilité qu'il y a à changer la loi n'est pas aussi grande que le dommage causé par celui qui aura pris l'habitude [*ethizein*] de désobéir aux magistrats. ⁷⁷⁰ ». L'on rencontre ici un des arguments fondamentaux de la science éthico-politique aristotélicienne : l'obéissance à la loi, comme la vertu, relève d'une habitude (*ethos*) de l'âme à obéir, à faire des actions vertueuses. Si Aristote affirme que l' « on devient bon et vertueux par trois moyens, qui sont nature, habitude, raison ⁷⁷¹ » et que « les hommes font beaucoup de choses contre leurs habitudes et leur nature grâce à leur raison ⁷⁷² », il indique ici que c'est l'habitude qui prime dans le contexte de la *politikè taxis*. Le propos est ensuite réitéré lorsqu'il réfute le parallélisme entre la politique et les arts : « l'exemple tiré des arts est faux, car ce n'est pas la même chose de changer un art et une loi. La loi, en effet, n'a pas d'autre force [*ischys*], pour se faire obéir, que l'usage [*ethos*], lequel n'advient pas sans un certain laps de temps, de sorte que passer facilement des lois existantes à d'autres lois nouvelles c'est rendre infirme la puissance [*dynamis*] de la loi. ⁷⁷³ ». Ainsi, la « force » de la loi devient effective à travers sa capacité ⁷⁷⁴ d'instaurer dans l'âme l'habitude de l'obéissance à la loi ⁷⁷⁵.

Le gouvernement des lois les meilleures comparé au gouvernement de l'homme le meilleur

La question du régime le meilleur est abordée à la fin du livre III de la *Politique* sous la forme d'une comparaison entre le gouvernement de l'homme le meilleur et celui des lois les meilleures (III, 15 et 16). Ces réflexions s'inscrivent dans une analyse des différentes espèces de constitutions et, en particulier, des différentes espèces de royauté. Des cinq espèces de royauté identifiées par Aristote dans le chapitre 14 du livre III, il n'y a que deux formes principales (la royauté laconienne, qui, étant une charge de stratège, relève plus de l'étude des lois que de celle de la constitution, et la royauté absolue), et seulement une forme qu'il faut examiner dans le cadre de la discussion sur les constitutions, car la royauté laconienne peut exister dans toutes les constitutions, à savoir, la forme absolue ⁷⁷⁶. Or, Aristote considère la royauté absolue (*pambasileia*) non comme une forme *politique* de gouvernement mais comme une forme *oïconomique* : « Car de même que l'administration familiale [*hè oïkonomikè*] est une forme de royauté

⁷⁷⁰ II, 8, 1269 a 17-18 ; trad. de Pellegrin, p. 178.

⁷⁷¹ VII, 13, 1332 a 38-40.

⁷⁷² VII, 13, 1332 b 6-7.

⁷⁷³ II, 8, 1269 a 19-24 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 178.

⁷⁷⁴ Il faut rappeler qu'Aristote emploie souvent *dynamis* au sens de « capacité ». Dans le cas de la loi, sa « capacité » à se faire obéir constitue sa « puissance ».

⁷⁷⁵ « Cette forme de justice [l'accomplissement des actes conformes à la loi] est une vertu complète [*teleia*], non pas cependant au sens absolu, mais dans nos rapports avec autrui. » (*EN* V, 1 [3], 1129 b 25-27 ; trad. de Tricot, p. 218-219).

⁷⁷⁶ *Pol.* III, 15, 1285 b 33 - 1286 a 7 ; p. 261-262 dans l'édition Pellegrin.

{exercée} sur une maison, de même la royauté {de cette sorte ⁷⁷⁷} est une administration familiale [*oikonomia*] d'une ou plusieurs cités ou peuplades. ⁷⁷⁸ ». Il appartient néanmoins à l'analyse des constitutions de considérer (*theôrètai* ⁷⁷⁹) le gouvernement d'un seul et, en particulier, celui de l'homme le meilleur, afin de savoir si un tel régime est « avantageux [*sympherei*] » ou s'il n'est pas avantageux ⁷⁸⁰. Il importe de remarquer que l'argumentation en III, 15 constitue la suite de la discussion sur l'ostracisme qui se trouve dans le chapitre 13 du même livre. Selon Aristote, l'ostracisme est le recours notamment des cités démocratiques ⁷⁸¹ qui cherchent à maintenir l'égalité entre les citoyens, égalité selon le critère de « force politique [*politikè ischys*] », qui comprend la richesse, le nombre de ses amis, etc. ⁷⁸². Aristote quant à lui affirme que « s'il existe un individu ou {un groupe} de plusieurs individus, mais en nombre insuffisant pour fournir l'effectif complet d'une cité, qui possèdent une excellence [*aretè*] à ce point supérieure qu'elle soit sans commune mesure avec l'excellence de tous les autres réunis » – supériorité non selon le critère de la « force politique » mais selon celui de la « capacité politique [*politikè dynamis*] ⁷⁸³ » – « il ne faut en aucun cas considérer de tels {gens} comme une partie d'une cité », « car un tel homme est sans doute comme un dieu au milieu d'hommes », étant « [lui-même] une loi ⁷⁸⁴ ». Ainsi pose-t-il la question de savoir s'il est juste de pratiquer l'ostracisme pour exclure d'une cité un homme « qui l'emporte par l'excellence [*kat' aretèn*] ⁷⁸⁵ ». Or, « si l'argument en faveur de l'ostracisme a quelque chose de politiquement juste [*ti dikaion politikon*] ⁷⁸⁶ », le cas de l'homme le meilleur pose une grande difficulté pour la constitution excellente ⁷⁸⁷ : « car rien n'indique qu'il faille exiler et bannir un tel homme, pas plus qu'il faille commander à un tel homme, car ce serait comme si les hommes voulaient commander à Zeus en partageant avec lui les magistratures. Reste donc ce qui semble naturel : que tous obéissent de bonne grâce à un tel homme, de sorte que les gens de son espèce soient toujours rois dans {leurs} cités.

⁷⁷⁷ C'est-à-dire lorsque « un seul est maître [*kyrios*] de tout » (1285 b 29-30).

⁷⁷⁸ *Pol.* III, 14, 1285 b 31-33 ; trad. de Pellegrin, p. 260.

⁷⁷⁹ *Pol.* III, 15, 1286 a 6.

⁷⁸⁰ *Pol.* III, 15, 1286 a 1-2.

⁷⁸¹ Mais pas seulement des cités démocratiques, car le problème politique posé par les hommes qui dépassent les autres se pose, de fait, pour tout régime : « D'une façon générale le problème existe à propos de toutes les constitutions, même celles qui sont droites. Car si les constitutions déviées adoptent une telle pratique en ayant en vue un intérêt particulier, celles qui visent le bien commun [*to koinon agathon*] en usent tout aussi bien. » (1284 b 3-7 ; trad. de Pellegrin, p. 254).

⁷⁸² *Pol.* III, 13, 1284 a 17-22.

⁷⁸³ *Pol.* III, 13, 1284 a 10.

⁷⁸⁴ *Pol.* III, 13, 1284 a 3-14 ; trad. de Pellegrin, p. 252-253. Il semble bien que le cas de l'homme dont l'excellence surpasse celle de tous les autres réunis corresponde à celui évoqué dans le premier livre : « celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même n'est en rien une partie d'une cité, si bien que c'est soit une bête soit *un dieu* » (cf. I, 2, 1253 a 27-29 ; nous soulignons).

⁷⁸⁵ *Pol.* III, 13, 1284 b 28 ; trad. de Pellegrin, p. 255.

⁷⁸⁶ *Pol.* III, 13, 1284 b 16-17 ; trad. de Pellegrin, p. 255.

⁷⁸⁷ *Pol.* III, 13, 1284 b 25-26 ; trad. de Pellegrin, p. 255.

⁷⁸⁸ ». La comparaison entre l'homme le meilleur (*ho aristos anèr* ⁷⁸⁹) et les lois les meilleures que suggère Aristote en III, 15 est ainsi préparée par le traitement de l'ostracisme au cours duquel l'homme supérieur par sa vertu et sa capacité politique apparaît comme une loi qui s'impose naturellement à tous.

En revanche, si Aristote rapproche dans le chapitre 13 du livre III, d'une part, la loi et, d'autre part, l'homme excellent qui gouverne en roi absolu (« ils sont eux-mêmes une loi »), le gouvernement de la loi est nettement distingué dans les chapitres 15 et 16 du gouvernement du roi absolu. Le gouvernement de l'homme le meilleur n'est pas simplement l'équivalent du gouvernement des lois les meilleures, notamment dans la mesure où le gouvernement d'un homme dépend de la prudence et du jugement dans des cas particuliers alors que le gouvernement des lois dépend des principes généraux discernés par la science législative. Il s'agit donc encore une fois de distinguer entre la prudence et la science. En effet, le domaine de la science législative est distinct du domaine de la prudence : « puisque certains {domaines} peuvent être embrassés par les lois, et que pour certains autres c'est impossible, ce sont ceux-ci qui font difficulté et {font} aussi que l'on cherche s'il est préférable [*hairètôteron*] que ce soit la loi excellente qui gouverne ou l'homme excellent ; car légiférer sur ce qui est matière à délibération est chose impossible. ⁷⁹⁰ ». Examinant les arguments des partisans de l'un et l'autre gouvernement, Aristote affirme, conformément à ce qu'on pourrait appeler sa conception globale de la politique (elle comporte à la fois un élément scientifique et un élément phronétique), la complémentarité du gouvernement des lois et du gouvernement des hommes : « Qu'il soit nécessaire que [l'homme le meilleur] soit législateur et qu'il y ait des lois, c'est évident, mais elles ne doivent pas être souveraines [*kyrioi*] là où elles dévient {de ce qui est bon} [*parekbainein*], alors qu'elles doivent être souveraines dans les autres {domaines}. ⁷⁹¹ ». Or, les partisans de la royauté soulignent qu'il relève d'un homme et non d'une loi écrite de juger des situations particulières, alors que les partisans du gouvernement de la loi pointent la présence de la passion chez tout être humain, passion qui peut aisément influencer le jugement des hommes mais qui est neutralisée par le caractère non-changeant et non-délibératif de la loi ⁷⁹². Ainsi, tandis que c'est le gouvernement de l'homme excellent qui est comparé dans le chapitre 13 au règne de Zeus, c'est ici la loi qui est comparée « au dieu » et au « nous » : « vouloir [*keleuein*] le gouvernement de la loi c'est, semble-t-il, vouloir le gouvernement du dieu et de l'intellect

⁷⁸⁸ *Pol.* III, 13, 1284 b 28-34 ; trad. de Pellegrin, p. 255.

⁷⁸⁹ *Pol.* III, 15, 1286 a 8-9.

⁷⁹⁰ *Pol.* III, 16, 1287 b 19-23 ; trad. de Pellegrin, p. 269.

⁷⁹¹ *Pol.* III, 15, 1286 a 21-24 ; trad. de Pellegrin, p. 262.

⁷⁹² Cf. *Pol.* III, 15, 1286 a 17-20 : « celui à qui n'est, d'une manière générale, attachée aucune passion [*to pathètikon*] est meilleur [*kreitton*] que celui qui {en possède} naturellement. Or la loi n'en a pas, alors qu'il est nécessaire que toute âme humaine en renferme. » (trad. de Pellegrin, p. 262).

seuls, mais vouloir celui d'un homme c'est ajouter celui d'une bête sauvage [*thèrion*], car c'est ainsi qu'est l'appétit [*epithymia*], et le cœur [*thymos*] fait dévier les magistrats, même {quand ils sont} les meilleurs des hommes. Voilà pourquoi la loi est l'intellect sans désir [*orexis*].⁷⁹³ ». La différence essentielle entre l'homme en tant qu'homme et la loi réside, en effet, dans le caractère corruptible de l'homme, corruptibilité qui influe sur les décisions des hommes politiques bien plus que sur l'exécution des arts. Ainsi Aristote est-il conduit à rejeter une fois de plus la comparaison entre la politique et les autres *technai* : « Mais la comparaison avec les arts est, semble-t-il, fautive, d'après laquelle il est mauvais de se soigner suivant des prescriptions écrites, mais il est meilleur d'avoir recours à ceux qui maîtrisent les arts. Car [les médecins] ne font rien de contraire à la règle [*logos*] par amitié, mais touchent leurs salaires en guérissant les malades ; ceux qui {détiennent} les magistratures politiques, au contraire, ont coutume de faire beaucoup de choses par manœuvre ou faveur ... Mais, en fait, les médecins, quand ils sont malades, ont recours pour eux-mêmes à d'autres médecins ... parce qu'ils ne sont pas capables de juger {où est} le vrai, du fait qu'ils ont à juger de leurs propres {affaires} c'est-à-dire qu'ils sont sous l'emprise de la passion [*pathos*].⁷⁹⁴ ». Pour remédier à la corruptibilité, il y a non seulement la loi sans désir ni passion, mais aussi, étant donné « une majorité de gens de bien qui soient {en même temps} de bons citoyens » – chose qui « n'est pas facile dans {le cas d'} un grand nombre {de gens} [*polloi*]⁷⁹⁵ » – , « la multitude [*to polu*] [qui sera] plus difficile à corrompre [qu'un seul homme]⁷⁹⁶ ». C'est pour cette raison que l'aristocratie, c'est-à-dire le gouvernement de « tous les hommes de bien [*agathoi andres*] {quand ils sont} majoritaires », « serait plus souhaitable [*hairêtôteron*] qu'une royauté pour les cités⁷⁹⁷ ». La royauté présente en outre une difficulté particulière lorsqu'il s'agit des héritiers : même si un homme excellent devient roi, ses enfants ne seront pas nécessairement aussi excellents que lui, et « s'ils deviennent ce que certains sont devenus, ce sera désastreux.⁷⁹⁸ ». On ne peut pas s'attendre non plus à ce qu'un roi ne transmette pas son pouvoir à ses enfants : cela « excède la vertu de l'humaine nature.⁷⁹⁹ ». Encore une fois, la nature n'a guère la capacité, ni de transmettre génétiquement la vertu, ni de préférer la vertu lorsque cela demanderait de renoncer à l'amour des siens.

Au-delà des considérations sur la plus grande corruptibilité d'un seul homme et des problèmes particuliers que pose l'institution de la royauté, Aristote observe que la

⁷⁹³ *Pol.* III, 16, 1287 a 28-32 ; trad. de Pellegrin modifiée, p. 267. Nous soulignons. L'évocation de l'homme qui ressemble à une « bête sauvage » rappelle la caractérisation de l'homme apolitique dans le second chapitre du premier livre.

⁷⁹⁴ *Pol.* III, 16, 1287 a 32 – 1287 b 3 ; trad. de Pellegrin, p. 268.

⁷⁹⁵ *Pol.* III, 15, 1286 a 38-39 ; trad. de Pellegrin, p. 263.

⁷⁹⁶ *Pol.* III, 15, 1286 a 31-32 ; trad. de Pellegrin, p. 263.

⁷⁹⁷ *Pol.* III, 15, 1286 b 4-6 ; trad. de Pellegrin, p. 263-264.

⁷⁹⁸ *Pol.* III, 15, 1286 b 24-25 ; trad. de Pellegrin, p. 264.

⁷⁹⁹ *Pol.* III, 15, 1286 b 27 ; trad. de Pellegrin, p. 265.

revendication politique d'un seul homme n'est pas essentiellement propre à la constitution royale, mais constitue plutôt l'extension logique, pour ainsi dire, de tout argument politique, que celui-ci soit basé sur le critère de la naissance, de la richesse, de la vertu ou de la force majoritaire :

« Il semblerait, en effet, que ceux qui s'estiment dignes de gouverner du fait de leur richesse ne parlent pas justement, de même que ceux qui {invoquent} leur naissance. Car il est évident que si, à son tour, un seul individu est plus riche que tous les autres, il faudra évidemment, en fonction de cette {conception} elle-même de la justice, que cet individu unique gouverne tous les autres, et il en est de même pour celui qui l'emporterait en naissance sur des prétendants qui invoquent leur liberté. Sans doute la même chose adviendra-t-elle aussi dans les aristocraties en ce qui concerne la vertu, car s'il y avait un homme meilleur à lui seul que les autres hommes qui composent le gouvernement si vertueux [*spoudaioi*] soient-ils, il faudrait que cet homme ait le pouvoir souverain [*kyrion*] en vertu de cette même {conception de} la justice. Par conséquent, si la masse [*to plèthos*] doit elle aussi être souveraine parce qu'elle est plus forte que le petit nombre, pour peu qu'un individu ou un groupe de gens qui seraient plus d'un mais minoritaires soit plus fort que tous les autres, c'est ces gens qui doivent être souverains et non la masse. ⁸⁰⁰ »

Ainsi, la revendication de n'importe quel groupe peut se trouver effectivement invalidée par la revendication du « plus Y » (le plus riche, le plus vertueux, le plus fort...).

Cependant, la masse est, de par son nombre, la mieux armée pour répondre aux revendications des autres groupes, même les vertueux. En effet, la masse peut invoquer sa vertu ou sa richesse collective face aux revendications des aristocrates et des oligarques :

« rien n'empêche à un certain moment la masse d'être meilleure que le petit nombre ni d'être plus riche {que lui}, non pas chaque individu, mais l'ensemble des gens. ⁸⁰¹ ». En outre, Aristote qualifie cet argument de « juste, d'une certaine façon [*logon tina dikaion*] ⁸⁰² ». A ceux qui se posent la question de savoir si le législateur, pour établir des lois les plus correctes possibles, doit légiférer en vue de l'avantage des meilleurs ou bien en vue de celui de la majorité lorsque celle-ci est effectivement meilleure collectivement que « les meilleurs », Aristote répond que « peut-être ce qui est correct [*orthon*] est-il ce qui est à {l'avantage} commun des citoyens. ». C'est-à-dire que le problème posé par l'opposition entre la majorité et la minorité doit être résolu en amont par la législation fondatrice du régime qui détermine qui seront les citoyens, car un citoyen « est différent selon chaque constitution ⁸⁰³ ». S'agissant de la constitution excellente, le citoyen c'est « celui qui est capable de choisir de manière réfléchie [*proairesthai*] d'être gouverné et de gouverner en

⁸⁰⁰ *Pol.* III, 13, 1283 b 14-27 ; trad. de Pellegrin, p. 251.

⁸⁰¹ *Pol.* III, 13, 1283 b 33-35 ; trad. de Pellegrin, p. 252.

⁸⁰² *Pol.* III, 13, 1283 b 32-33.

⁸⁰³ *Pol.* III, 13, 1284 a 1 ; trad. de Pellegrin, p. 252.

vue d'une vie menée selon la vertu.⁸⁰⁴ ». Sans trancher en faveur de l'une ou l'autre constitution droite, Aristote remarquera un peu plus loin que le gouvernement royal se répandait à l'époque où, les cités étant très petites, il se produisait un écart important entre la vertu de l'homme supérieur et celle des autres ; en revanche, dès lors que la taille des cités devient plus importante, « il n'est sans doute pas facile qu'il existe encore une constitution autre qu'une démocratie.⁸⁰⁵ ». Suivant les développements sur la constitution « moyenne », celle qui serait la meilleure constitution pour la plupart des hommes (et non une constitution *kat' euchèn*⁸⁰⁶) (IV, 11), il semblerait exact de dire qu'Aristote souhaiterait que de telles démocraties (très petites encore comparées aux nôtres !) contiennent une classe moyenne considérable afin d'apaiser les dissensions entre riches et pauvres et de favoriser l'obéissance à la loi⁸⁰⁷.

Il est important de souligner le fait que, pour Aristote, il relève de la science politique d'examiner non seulement le régime *kat' euchèn*, mais aussi quel régime est adapté à quels gens. C'est ce qu'annonce le Stagirite, nous l'avons lu, au début du livre IV. La question de savoir quel serait le meilleur régime pour un peuple donné est d'autant plus fondamentale qu'elle éclaire aussi la conception aristotélicienne de la « nature » humaine. Nous allons considérer les arguments formulés par Aristote à ce propos d'abord dans le livre III et ensuite dans le livre VII. Pour terminer sa discussion sur la royauté, Aristote aborde la question de ce qu'on pourrait appeler la diversité politique naturelle. Après l'argumentation portant sur la nature politique de l'homme dans le premier livre de la *Politique* (à travers les trois figures de la nature que représentent la communauté de l'homme et de la femme, de l'esclave et de l'homme libre, de la *polis*), vient une affirmation de la différence de la nature de différents peuples, différence qui doit donner lieu à une diversité de régimes : « Car par nature, les uns sont destinés à être gouvernés despotiquement, les autres monarchiquement, les autres politiquement [*politikon*], et cela {leur} est juste et avantageux.⁸⁰⁸ ». Cet argument fait écho à l'argument concernant

⁸⁰⁴ *Pol.* III, 13, 1284 a 1-3 ; trad. de Pellegrin, p. 252. Pellegrin remarque, à juste titre, que cette formule ne doit pas être comprise comme une allusion à l'alternance au pouvoir (voir la note 10 à la page 252).

⁸⁰⁵ Voir *Pol.* III, 15, 1286 b 8-22 ; trad. de Pellegrin, p. 264.

⁸⁰⁶ *Pol.* IV, 11, 1295 a 28-29.

⁸⁰⁷ Cf. la remarque suivante : « ceux qui ont un excès de bonne fortune, de force, de richesse, d'amis et autres {biens} de ce genre ne veulent ni ne savent obéir (et cela leur vient, dans leur famille, dès l'enfance, car du fait de leur relâchement, même à l'école, ils ne prennent pas l'habitude d'obéir), tandis que ceux qui sont excessivement privés de ces biens sont par trop abjects. De sorte que ceux-ci ne savent pas commander mais seulement obéir comme des esclaves, et ceux-là {ne savent} obéir à aucun pouvoir mais seulement exercer un pouvoir despotique. Il se constitue donc une cité d'esclaves et de maîtres, et non d'hommes libres, les uns envieux, les autres méprisants, ce qui est très éloigné de l'amitié et de la communauté politiques » (*Pol.* IV, 11, 1295 b 13-24 ; trad. de Pellegrin, p. 312-313). Cf. Platon, *Rép.* IV, 421c 10 – 423 a 1 : chaque cité est composée de deux cités qui sont « en guerre l'une contre l'autre : celle des pauvres, et celle des riches » (trad. de Pachet, p. 206-207).

⁸⁰⁸ *Pol.* III, 17, 1287 b 37-39 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 271. Autre traduction possible : « for there is by nature both a justice and an advantage appropriate to the rule of a master, another to kingly

l'esclavage naturel dans le premier livre : de même qu'il est « avantageux » et « juste ⁸⁰⁹ » pour l'esclave naturel d'être gouverné « despotiquement », c'est-à-dire par l'homme libre qui est son maître, il est « juste et avantageux » que certains peuples soient gouvernés despotiquement. Il semble bien en découler que si l'homme est un « animal politique », tous les hommes ne sont pas par nature constitués pour être gouvernés « politiquement », c'est-à-dire non despotiquement (« ce n'est pas la même chose que le pouvoir du maître et le {pouvoir} politique ⁸¹⁰ »). En revanche, Aristote soutient que le pouvoir tyrannique « n'est pas conforme à la nature, pas plus qu'aucune de celles des constitutions qui sont des déviations [*parekbaseis*]. Toutes, en effet, sont contre nature. ⁸¹¹ ». Or, Aristote considère comme « déviations » les régimes – la tyrannie, l'oligarchie, la démocratie – qui visent le seul avantage des gouvernants :

« Il est donc manifeste que toutes les constitutions qui visent l'avantage commun se trouvent être des formes droites selon le juste absolu, celles, au contraire, qui ne visent que le seul avantage des gouvernants sont défectueuses, c'est-à-dire qu'elles sont des déviations des constitutions droites. Elles sont, en effet, despotiques, or la cité est une communauté d'hommes libres.

Phaneron toinun hōs hosai men politeiai to koinēi sympheron skopousin, hautai men orthai tynchanousin ousai kata to haplōs dikaion, hosai de to spheteron monon tōn archontōn, hēmartēmenai pasai kai parekbaseis tōn orthōn politeiōn. Despotikai gar, hē de polis koinōnia tōn eleutherōn estin. ⁸¹² »

Dans cette même discussion Aristote précise que le gouvernement du « maître par nature » s'exerce seulement « par accident [*kata symbebēkos*] » à l'avantage de « l'esclave par nature », à la différence du gouvernement du père qui « s'exerce sans nul doute au profit de ceux qui lui sont soumis ou en vue de quelque {bien} commun ⁸¹³ aux deux {parties}, mais essentiellement {au profit} de ceux qui y sont soumis ⁸¹⁴ ».

Nous relèverons tout particulièrement la dernière remarque du passage que nous venons de citer (selon laquelle les déviations des constitutions droites sont « despotiques ») car lorsqu'on la juxtapose à l'argument du chapitre 17 (par nature, certains sont destinés à être gouvernés despotiquement mais les déviations des constitutions droites sont contre nature), l'on est frappé par ce qui semble être une contradiction : d'une part, Aristote considère tout régime défectueux, dont la tyrannie, comme un régime « despotique », c'est-à-dire qui ressemble au gouvernement du maître s'exerçant principalement à l'avantage de celui-ci ; d'autre part, il reconnaît une

rule, another to constitutional rule » (Jowett, trad. revue par J. Barnes, Cambridge University Press, 1988, p. 79-80).

⁸⁰⁹ *Pol.* I, 6, 1255 b 6-7.

⁸¹⁰ *Pol.* I, 7, 1255 b 16-17 ; trad. de Pellegrin, p. 108.

⁸¹¹ *Pol.* III, 17, 1287 b 39-41 ; trad. de Pellegrin, p. 271.

⁸¹² *Pol.* III, 6, 1279 a 17-21 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 227-228.

⁸¹³ Aristote emploie la formule « *to koinon agathon* » plus loin (III, 13, 1284 b 6).

⁸¹⁴ *Pol.* III, 6, 1278 b 32-40 ; trad. de Pellegrin, p. 227.

distinction entre la tyrannie et plus généralement tous les régimes défectueux qui ne sont pas « conformes à la nature » et le gouvernement despotique qui est le gouvernement « par nature » pour ceux qui sont « destinés à être gouvernés despotiquement ». L'on peut dénouer cette contradiction apparente en clarifiant le sens de « gouvernement despotique ». Pour Aristote, le gouvernement despotique s'impose lorsqu'il se trouve, d'une part, des hommes capables par nature de gouverner ou, plus précisément, de dominer et, d'autre part, des hommes dont l'âme est servile et non pas libre, qui sont par nature incapables de gouverner. Si de telles conditions sont satisfaites, le gouvernement despotique s'exercera, du moins « par accident », à l'avantage des gouvernés, et non simplement à l'avantage des gouvernants, comme c'est le cas pour la tyrannie. C'est pourquoi le gouvernement despotique n'est pas contre nature, tout en n'étant pas politique. En d'autres termes, il n'appartient pas à toute « nature » humaine de vivre dans une communauté d'hommes libres. Or la question de savoir s'il existe un esclave qui possède une âme naturellement servile est très difficile à trancher, étant donné que le corps, qui seul est visible, ne révèle que peu souvent la véritable nature de l'âme. En revanche, la question de savoir s'il existe des peuples qui sont naturellement serviles et qui sont aussi sous le joug d'un « maître » semble plus aisée à juger, car dans le cas des peuples, à la différence du cas d'un homme donné, la « nature » est plus visible ; elle se donne à voir à travers la généralité d'un peuple plus ou moins nombreux qui présente des traits spécifiques. C'est en tout cas ce que nous pouvons déduire de l'analyse de la « nature ⁸¹⁵ » des hommes habitant des régions ayant des climats distincts (VII, 7), analyse qui complète les remarques sur la diversité politique naturelle (III, 17 au début). Aristote distingue trois natures qui correspondent à trois régions ayant un climat soit froid, soit chaud, soit intermédiaire. Il ne sera surprenant pour personne que l'auteur des *Ethiques* situe le climat optimal et la nature politique la meilleure dans la médiété :

« Les peuplades [*ethnè*] des régions froides c'est-à-dire de l'Europe sont pleines de cœur [*thymos*] mais sont plutôt dépourvues d'intelligence [*dianoia*] et d'habileté [*technè*], c'est pourquoi elles vivent plutôt libres, mais ne s'organisent pas en cités et ne sont pas capables de commander à leurs voisins. Celles d'Asie, par contre, ont l'âme intelligente et habile, mais sont sans courage [*athyma*], c'est pourquoi elles vivent dans la soumission [*archomena*] c'est-à-dire l'esclavage [*douleuonta*]. La race [*genos*] des Hellènes, comme elle occupe une région intermédiaire [*meseuei kata tous topous*], partage {certains caractères} avec les deux {groupes précédents}. Elle est, en effet, à la fois pleine de cœur et intelligente. C'est pourquoi elle mène une vie libre sous les meilleures institutions politiques [*beltista politeuomenon*] et est capable de commander à tous {les peuples}, {pour peu} qu'elle arrive à une organisation politique unique [*mia politeia*]. On trouve aussi la même distinction entre les peuples grecs eux-mêmes. Les uns, en effet, ont une nature unilatérale, alors que d'autres mélangent avec

⁸¹⁵ *Pol.* VII, 7, 1327 b 20.

bonheur ces deux capacités. Il est donc manifeste que ce sont ceux qui sont à la fois intelligents et courageux par nature qui pourront se laisser conduire à la vertu par le législateur. ⁸¹⁶ »

Il est clair d'après les dernières phrases du passage qu'il n'est pas question pour Aristote d'affirmer une vérité qui s'appliquerait à tout homme selon le climat dans lequel il vit ; il s'agit plutôt d'identifier des caractéristiques générales de différents peuples afin de permettre à un législateur de prendre la mesure des limites de la bonne législation et d'établir la meilleure constitution possible, en sachant que la constitution la meilleure absolument présuppose le corps de citoyens les mieux disposés ainsi que le meilleur emplacement (VII, 11), le meilleur territoire (VII, 5), la grandeur optimale, c'est-à-dire mesurée (VII, 4), *et cetera*. Aristote emploie certes le terme « *physis* » pour indiquer les variations qui existent entre les capacités politiques des uns et des autres, mais il ne s'agit pas de la notion de nature que nous considérons comme étant la plus spécifiquement aristotélicienne, à savoir, celle selon laquelle la nature de l'homme se manifeste à travers celui « qui est dans les meilleures dispositions possibles ⁸¹⁷ ». Ce qu'il faut s'efforcer de saisir, c'est que la notion de nature chez Aristote englobe ces deux aspects que sont la nature téléologique – la nature est la fin bonne (c'est dans ce sens-là que l'homme est « par nature » un vivant destiné à vivre dans une *polis*), et la nature bigarrée – les capacités des hommes sont influencées par des facteurs variables qui ne conduisent pas tous vers la fin bonne. La notion de nature comme fin bonne structure toutefois la notion de nature bigarrée, car l'homme recherche par nature le bien et le bonheur, sans pouvoir toujours y arriver. L'on doit donc comprendre le développement sur l'influence du climat sur les capacités politiques comme montrant les limites de l'applicabilité de la constitution la meilleure, limites dont tout législateur doit être conscient. Comme l'explique Aristote, « la cité est une communauté déterminée {que forment} les gens semblables, mais en vue d'une vie qui soit la meilleure possible. Mais puisque ce qui est le meilleur [*to ariston*] c'est le bonheur [*eudaimonia*], lequel est une réalisation et un usage parfaits d'une vertu, et qu'il se trouve que certains peuvent avoir part à celle-ci et d'autres peu ou pas du tout, il est évident que c'est là la cause de l'existence de différentes variétés de cité et de plusieurs constitutions. Les {peuples} partant chacun à la chasse au {bonheur} d'une manière différente et avec des moyens différents, ils créent les divers

⁸¹⁶ *Pol.* VII, 7, 1327 b 23-38 ; trad. de Pellegrin, p. 470-471. Cf. Montesquieu, *Esprit des lois*, livre XVII (« Comment les lois de la servitude politique ont du rapport avec la nature du climat »), dont le second chapitre commence par la phrase : « Nous avons déjà dit que la grande chaleur énerve la force et le courage des hommes ; et qu'il y avait, dans les climats froids, une certaine force de corps et d'esprit, qui rendait les hommes capables des actions longues, pénibles, grandes et hardies. ... » (éd. GF Flammarion, p. 425). Il est intéressant de remarquer que, de même qu'Aristote termine VII, 7 en attirant l'attention sur le caractère approximatif des arguments précédents (1328 a 17-21), Montesquieu termine le livre XVII avec la formule : « Je ne parle pas des cas particuliers : la mécanique a bien ses frottements, qui souvent changent ou arrêtent les effets de la théorie : la politique a aussi les siens. » (p. 432).

⁸¹⁷ *Pol.* I, 5, 1254 a 37-38.

modes de vie et les {diverses} constitutions. ⁸¹⁸ ». Ainsi donc, la science politique telle qu'elle se présente à nous à travers l'œuvre éthico-politique du Stagirite serait incomplète si elle ne comportait pas la perspective du « meilleur » pour l'homme en tant qu'homme, de même que si elle ne rendait pas compte de la diversité éthique et politique des hommes. A l'image de sa science politique en général, la notion de *politeia aristè* chez Aristote comprend à la fois le meilleur régime absolument et le meilleur régime possible. Même lorsqu'il s'agit de la meilleure constitution possible pour la plupart des hommes, c'est-à-dire celle dans laquelle il y a une classe moyenne importante, Aristote nous rappelle que la constitution doit être ordonnée spécifiquement à ceux qui composent la cité : « souvent, alors qu'une autre constitution est plus digne d'être préférée [*hairêtôtera*], rien n'empêche une constitution différente d'être plus avantageuse pour certains. ⁸¹⁹ ».

Mode de vie politique, mode de vie philosophique

Nous en arrivons à la troisième « introduction » à la question du régime le meilleur, celle qui se trouve au début du livre VII. Les arguments développés dans le second et troisième chapitres du livre VII traitent de façon explicite ce qui a été évoqué dans le premier livre de façon implicite, à savoir, la question de la comparaison entre la vie philosophique et la vie politique. Alors que c'était avant tout la vie politique qui apparaissait dans le premier livre comme la vie proprement humaine, la perspective de la *politeia aristè* conduira dans le livre VII à poser la question de savoir quelle est, en effet, « la vie la plus digne d'être choisie [*tis hairêtôtatos bios*] ⁸²⁰ ». Ce qui est remarquable par ailleurs dans la formule qui ouvre le livre VII, c'est l'emploi du mot « *prôton* » : « Celui qui entend mener une recherche appropriée sur une excellente constitution [*politeia aristè*] doit *d'abord* nécessairement définir quel est {le mode} de vie le plus digne d'être choisi. Car si ce {point} reste obscur, restera aussi obscur celui {de savoir} ce qu'est la constitution excellente. ⁸²¹ ». C'est-à-dire que la question de la meilleure vie est la plus fondamentale, la « première » que doit considérer une investigation de la *politeia aristè*. Or les termes mêmes de l'investigation sont *politiques* : l'on recherche le *régime* excellent ; si donc la considération de la vie philosophique s'inscrit dans cette recherche-là, la vie philosophique ne sera pas considérée comme étant *séparée* de la vie politique, mais plutôt comme *distincte* de celle-ci. Peut-être les autres considérations sur le régime

⁸¹⁸ *Pol.* VII, 8, 1328 a 35 – 1328 b 2 ; trad. de Pellegrin, p. 474.

⁸¹⁹ *Pol.* IV, 11, 1296 b 10-12 ; trad. de Pellegrin, p. 315.

⁸²⁰ *Pol.* VII, 1, 1323 a 15-16.

⁸²¹ *Pol.* VII, 1, 1323 a 14-17 ; trad. de Pellegrin, p. 449. Nous soulignons.

excellent, notamment dans les livres II et IV, sont-elles comme des préparations aux analyses qui vont se déployer dans ce pénultième livre de la *Politique*.

La question de la vie la plus digne d'être choisie est abordée en VII, 1 par le biais de la distinction entre les biens de l'âme, les biens du corps et les biens extérieurs, distinction que « nul ne saurait contester ⁸²² ». Ce sont les vertus éthico-politiques qui sont considérées comme les biens de l'âme : courage, modération, justice, prudence ⁸²³. Ce qui est matière à désaccords, c'est « {la détermination} du degré et des excès » : certains « pensent qu'il est suffisant de posséder n'importe quelle quantité de vertu, alors que richesse, biens [*chrèmata*], pouvoir [*dynamis*], gloire et toutes choses de ce genre ils les recherchent à l'excès [*hyperbolè*] et sans limite [*apeiron*]. ⁸²⁴ ». Il est clair qu'Aristote vise ici une certaine conception de la vie politique selon laquelle celle-ci sert principalement de moyen d'acquérir des biens extérieurs. La réfutation de ceux qui recherchent les biens extérieurs aux dépens de la vertu rappelle très précisément la critique de l'« hypothèse ⁸²⁵ » de la constitution spartiate en II, 9 (« ils pensent que les biens pour lesquels on se bat s'obtiennent par la vertu plutôt que par le vice, et en cela ils ont raison, mais dans la mesure où ils mettent ces biens au-dessus de la vertu, ils ont tort »), car il s'agit de réaffirmer la primauté ontologique de la vertu par rapport aux biens extérieurs : « on acquiert et on conserve non pas les vertus au moyen des biens extérieurs, mais ceux-ci au moyen de celles-là, et la vie heureuse [*to zèn eudaimonòs*], qu'elle consiste pour les hommes dans le plaisir [*chairein*] ou dans la vertu ou dans les deux, revient plutôt à ceux qui ont en excès un heureux caractère et une belle ⁸²⁶ intelligence [*dianoia*], mais qui gardent la mesure [*metriazein*] dans la possession des biens extérieurs, plutôt qu'à ceux qui, possédant ces derniers plus qu'il n'est utile, manquent de ceux-là. ⁸²⁷ ». C'est par cet argument qu'Aristote extrait de l'*Ethique* un enseignement destiné à réorienter la visée des hommes qui tombent dans l'excès de l'acquisition des biens extérieurs. Comme le montre la formule sommaire, « que la vie heureuse consiste pour les hommes dans le plaisir ou dans la vertu ou dans les deux », Aristote n'a pas l'intention ici de préciser la relation entre le plaisir et la vertu comme il le fait dans l'*Ethique* (où est élaboré l'argument selon lequel le plaisir accompagne l'action vertueuse et, au plus haut degré, l'activité théorique) mais se contente de présenter le plaisir comme une alternative à la vertu, adaptant ainsi son enseignement à ceux qui sont destinés à le recevoir. Au cœur de cet enseignement éthique est la notion de *mesure* : « les biens extérieurs ont une limite comme tout instrument, et nécessairement leur excès soit

⁸²² *Pol.* VII, 1, 1323 a 24-25 ; trad. de Pellegrin, p. 449.

⁸²³ *Pol.* VII, 1, 1323 a 28-29.

⁸²⁴ *Pol.* VII, 1, 1323 a 35-38 ; trad. de Pellegrin, p. 450.

⁸²⁵ Cf. 1271 a 41.

⁸²⁶ « Heureux » et « belle » traduisent tous deux « *kekosmèmenoïs* » (ordonné, embelli) (1323 b 3).

⁸²⁷ *Pol.* VII, 1, 1323 a 40 – 1323 b 6 ; trad. de Pellegrin très légèrement modifiée, p. 450.

est nuisible soit n'est en rien utile à ceux qui les possèdent, alors que pour chacun des biens qui concernent l'âme, plus ils sont en excès et plus ils sont utiles, s'il faut appliquer aussi à ce genre de réalité le {qualificatif} d'utile comme {on leur applique celui de} noble.⁸²⁸ ». En évidence dans cette formule, comme dans la précédente, est la manière dont le Stagirite modifie son vocabulaire éthique habituel afin d'exhorter, non ceux qui sont naturellement bien disposés à la vertu ni le grand nombre qui n'obéit pas au sentiment de l'honneur mais seulement à la crainte et n'a pas d'idée de ce que c'est que le noble (comme il est dit en *EN X*, 9), mais plutôt ceux qui, comme les hommes éduqués sous des lois de type spartiate, sont attachés à l'idée de l'honneur et du noble, même s'ils n'en ont pas une idée claire. Aristote vise en outre à persuader ces mêmes hommes, qui sont attachés à la piété autant qu'à l'honneur, par une comparaison avec « le dieu » : « Que donc il revienne à chacun autant de bonheur qu'il a de vertu, de prudence et qu'il agit conformément à elles, que cela soit {un point sur lequel} nous sommes pleinement d'accord : prenons-en le dieu à témoin, qui est heureux {jusqu'à la} béatitude [*makarios*], non par l'un quelconque des biens extérieurs, mais lui-même par lui-même et du fait d'une certaine qualité que possède sa nature ...⁸²⁹ ». Cette remarque doit frapper quiconque a écouté les cours qui composent le livre X de l'*Ethique à Nicomaque* et, en particulier, la description du bonheur qui est dit être celui des dieux. En effet, selon cette description-là, la nature des dieux est telle que l'on ne peut point leur attribuer des actions vertueuses au sens éthique du mot ; leur bonheur est plutôt comparable au bonheur dont jouit le *sophos* lorsqu'il exerce une activité théorétique :

« Que le parfait bonheur soit une certaine activité théorétique, les considérations suivantes le montreront encore avec clarté. Nous concevons les dieux comme jouissant au plus haut point de la félicité [*makarios*] et du bonheur. Mais quelles sortes d'actions devons-nous leur attribuer ? Est-ce les actions justes ? Mais ne leur donnerons-nous pas un aspect ridicule en les faisant contracter des engagements, restituer des dépôts et autres opérations analogues ? Sera-ce les actions courageuses, et les dieux affronteront-ils les dangers et courront-ils des risques pour le noble ? Ou bien alors ce sera des actes de libéralité ? Mais à qui donneront-ils ? Il serait étrange aussi qu'ils eussent à leur disposition de la monnaie ou quelque autre moyen de paiement analogue ! Et les actes de tempérance, qu'est-ce que cela peut signifier dans leur cas ? N'est-ce pas une grossièreté de les louer de n'avoir pas d'appétits dépravés ? Si nous passons en revue toutes ces actions, les circonstances dont elles sont entourées nous apparaîtront mesquines et indignes de dieux.⁸³⁰ »

L'on ne retrouve pas dans le livre VII de la *Politique* une telle distinction entre la vertu éthique humaine et la félicité divine. La raison de cette différence majeure réside, à

⁸²⁸ *Pol.* VII, 1, 1323 b 7-12 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 451.

⁸²⁹ *Pol.* VII, 1, 1323 b 21-26 ; trad. de Pellegrin, p. 451.

⁸³⁰ *EN X*, 8, 1178 b 7-18 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 518.

nos yeux, dans le fait qu'Aristote ne s'adresse pas au même auditoire dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque* que dans les trois premiers chapitres du livre VII de la *Politique*. Tandis que l'activité théorique du *sophos* est considérée dans l'*Ethique* comme l'activité la plus autarcique qui soit pour un homme, l'activité philosophique n'est pas considérée dans la *Politique* à la lumière de l'autarcie d'un homme, mais à celle de l'autarcie d'une cité. Dans *Politique* VII, 1-3, Aristote s'adresse tout particulièrement à ceux qui considèrent la vie politique comme la seule qui soit digne d'être choisie par l'*anèr*. Suivant cette perspective, le Stagirite souligne l'identité du bonheur (et donc de la vertu) d'un homme et celui d'une cité : « est heureuse la cité excellente c'est-à-dire celle qui agit de façon noble [*prattein kalôs*]. Mais il est impossible qu'agissent de façon noble ceux qui n'accomplissent pas de nobles actions [*ta kala prattein*], et ni un homme [*anèr*] ni une cité ne produit rien de beau sans vertu ni prudence, et le courage, la justice, la prudence d'une cité ont la même force [*dynamis*] et la même forme [*morphè*] que ceux dont la possession fait de chaque homme [*hekastos tôn anthrôpôn*] qu'il est juste, prudent et modéré. ⁸³¹ ». Il faudrait rappeler à ce propos ce que soutient Aristote à propos de l'identité de l'homme de bien et du bon citoyen : c'est seulement dans une aristocratie (« car le gouvernement des meilleurs absolument selon la vertu et non pas des gens de bien [*agathoi androi*] dans une perspective particulière [*pros hypothesin tina*] peut seul à bon droit [*dikaion*] être nommé aristocratie ⁸³² ») que « l'homme [*anèr*] de bien et le bon citoyen sont une seule et même {personne} absolument, alors que dans les autres {constitutions} les {citoyens} ne sont bons que relativement à la constitution [*pros tèn politeian*] qui est la leur. ⁸³³ ». De même que c'est seulement dans l'aristocratie proprement dite que l'homme de bien et le bon citoyen sont le même, c'est seulement dans la *politeia aristè* que le bonheur et la vertu seront les mêmes pour chaque homme et pour la cité.

Qu'Aristote affirme une telle identité entre la vertu d'un homme et celle d'une cité indique d'emblée que la perspective sur la philosophie qui caractérise le livre X de l'*Ethique à Nicomaque* sera écartée dans les discussions présentes. En outre, Aristote évoque à plusieurs reprises le fait que « tout le monde » (VII, 1, 1323 a 34 ; VII, 2, 1324 a 7) est d'accord pour soutenir une telle identification, c'est-à-dire que la position qu'il semble agréer demeure une opinion commune. Le caractère exotérique de cette ligne d'argumentation est confirmé par la référence aux « *exôterikoi logoi* » au début de VII, 1 ⁸³⁴. Or l'enjeu politique de la question de l'identité du bonheur de la cité et de celui d'un homme est de taille, car si un homme trouve son bonheur séparé de la cité, il deviendra

⁸³¹ *Pol.* VII, 1, 1323 b 30-36 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 452.

⁸³² *Pol.* IV, 7, 1293 b 3-5 ; trad. de Pellegrin, p. 302.

⁸³³ *Pol.* IV, 7, 1293 b 5-7 ; trad. de Pellegrin, p. 302.

⁸³⁴ Cf. 1323 a 22-23.

un ennemi de la cité. Il y a deux cas pour lesquels le problème se pose de manière particulièrement aiguë, à savoir, celui du philosophe et celui du tyran. Ce sont deux figures diamétralement opposées, comme Platon le montre distinctement dans la *République*, mais du point de vue de la cité, ils ont un point majeur en commun : ils mettent en danger l'ordre établi, l'un en affaiblissant ses fondements, l'autre en renversant sa structure. Alors que le tyran veut subjuguier la cité pour son avantage particulier, pour acquérir des « biens extérieurs », dirait Aristote, le philosophe considère que son véritable avantage, c'est-à-dire celui de son âme, réside dans l'activité théorétique. Mais peut-être est-ce le philosophe qui serait le meilleur gouvernant. Cependant, comme Platon le met en évidence, le philosophe n'est pas par nature désireux de gouverner ; l'on doit le *contraindre* à se soucier de la cité ⁸³⁵. Si le philosophe est contraint de gouverner, son bonheur en pâtira ; si, en revanche, le philosophe ne gouverne pas, le bonheur de la cité en pâtira. Même en assurant le bonheur de tous les citoyens par son gouvernement, le philosophe-roi platonicien constitue lui-même l'exception éclatante qui met en question l'identité du bonheur de la cité et de celui d'un homme. Comme nous l'avons vu en examinant les considérations du livre III, chapitre 13 de la *Politique* sur l'homme dont l'excellence (*aretè*) surpasse celle de tous les autres réunis, Aristote est soucieux lui aussi du cas de l'homme le meilleur. En revanche, à la différence de Platon, Aristote n'identifie pas explicitement l'*anèr aristos* au *sophos* ou au *philosophos*. L'homme le meilleur désigné par Aristote est supérieur « *kat' aretèn* ⁸³⁶ *kai tèn politikèn dynamin* ⁸³⁷ ». Il s'agit moins du philosophe considéré comme « inutile » et qui ne veut point se mêler aux affaires de la cité que de celui pour qui il serait « injuste » de le faire partager le pouvoir politique, que ce soit avec la loi ou avec ses concitoyens : « Car on serait injuste à leur égard en les considérant comme égaux aux autres tant ils sont inégaux par l'excellence et la capacité politique. ⁸³⁸ ». Par conséquent, Aristote affirme qu'« il ne serait convenable ni de tuer, ni d'exiler, ni de frapper d'ostracisme un tel {homme}, pas plus qu'il ne mérite d'être gouverné {quand vient} son tour [*kata meros*]. Il n'est pas naturel, en effet, que la partie [*to meros*] l'emporte [*hyperechein*] sur le tout, et pourtant pour celui qui possède une telle supériorité [*hyperbolè*] c'est bien ce qui arrive.

⁸³⁵ « Il n'y a aucune chance, dit le Socrate de Platon, qu'une cité, ou un régime politique, ou encore, de la même façon, un homme, devienne jamais parfait [*teleos*], avant que ces philosophes peu nombreux et qui à présent sont nommés non pas méchants mais inutiles, ne tombent, par chance, sous l'effet d'une contrainte [*anagkè*] qui les oblige, qu'ils le veuillent ou non, à se soucier d' [*epimelèthènai*] une cité, et qui oblige cette cité à les écouter ; ou bien que sur les fils de ceux qui à présent sont dans les organes du pouvoir ou de la royauté, ou sur ces hommes eux-mêmes, ne vienne s'abattre, par quelque inspiration divine, l'amour véritable de la philosophie véritable. Que l'une de ces choses, ou les deux, ne puisse se produire, j'affirme pour ma part qu'il n'y a pas de raison de le penser. Sinon, en effet, ce serait à juste titre qu'on se rirait de nous, comme de gens qui tiennent vainement des propos semblables à des vœux pieux [*euchai*]. » (*Rép.* VI, 499 b 3 - c 4 ; trad. de Pachet, p. 334).

⁸³⁶ Cf. *Pol.* III, 13, 1284 a 4 ; 9-10.

⁸³⁷ Cf. *Pol.* III, 13, 1284 a 10.

⁸³⁸ *Pol.* III, 13, 1284 a 9-10 ; trad. de Pellegrin, p. 253.

De sorte qu'il ne reste qu'à obéir à un tel homme et à lui donner la souveraineté [*kyrion*] non pas à son tour [*kata meros*], mais absolument.⁸³⁹ ». Ainsi, Aristote considère celui qui a la capacité de gouverner en roi absolu non comme quelqu'un qui doit être contraint à gouverner, mais comme quelqu'un qui revendiquerait le pouvoir et dont la revendication est seule juste absolument. Un tel homme n'est pas considéré comme « inutile » à la cité, mais, à cause de sa supériorité politique incontestable, est vu comme une menace par ceux qui détiennent le pouvoir dans la cité⁸⁴⁰. C'est pourquoi la considération de l'ostracisme survient dans la *Politique* suite à la discussion sur l'homme supérieur. L'ostracisme est un mécanisme de défense du régime tel un médicament⁸⁴¹ qui peut rejeter hors de la cité ceux qui menacent de déséquilibrer pour ainsi dire le régime de par leur supériorité. Cependant, il arrive qu'un tel remède soit administré dans l'intérêt des factions au lieu de celui de la *politeia*⁸⁴².

L'on peut dire qu'Aristote s'efforce de considérer le gouvernement de l'homme supérieur non du point de vue du bonheur de la cité comme le fait Platon mais plutôt du point de vue du bonheur de l'homme supérieur lui-même. En d'autres termes, le Stagirite semble bien reconnaître la possibilité qu'un homme supérieur en vertu existe à qui la souveraineté revient de droit et qui ne mérite pas d'être gouverné par d'autres qui lui sont simplement inférieurs. Sa supériorité n'est pas celle du philosophe, mais celle de l'homme politique en tant que tel. Il importe de rappeler à ce propos la formule qui ouvre le chapitre 12 du livre III, et qui fait écho à la formule qui ouvre le premier livre, selon laquelle la finalité de la *dynamis* politique consiste en l'avantage commun : « Puisque dans toutes les sciences et tous les arts le but [*telos*] est un bien [*agathon*], que le plus grand bien réside essentiellement [*malista*] dans {la science} qui est absolument souveraine [*kyriôtatè*] sur toutes les autres, et que c'est la faculté [*dynamis*] politique, et que le juste c'est le bien politique, à savoir l'avantage commun [*to koinè sympheron*], {il faut chercher ce qu'est le juste}.⁸⁴³ ». Ainsi, l'homme qui mériterait de gouverner en roi absolu réunirait en lui à la fois la capacité de produire l'avantage commun et le désir juste de ne pas être gouverné par des hommes inférieurs. Un homme de cette sorte, tel un Périclès⁸⁴⁴, représente le sommet de la vertu politique ; chez de tels hommes se trouve la capacité de savoir [*theôrein*] à la fois « ce qui est bon pour eux-mêmes et ce qui est bon

⁸³⁹ *Pol.* III, 17, 1288 a 24-29 ; trad. de Pellegrin, p. 272.

⁸⁴⁰ Il ne faut toutefois pas oublier que la cité voit l'« inutilité » du philosophe aussi comme une menace, du moins potentiellement.

⁸⁴¹ Cf. *Pol.* III, 13, 1284 b 17-19 : « Il serait certes préférable que le législateur ait dès le début établi la constitution de telle sorte qu'il n'y ait pas besoin d'une telle médecine [*iatreia*]. » (trad. de Pellegrin, p. 255).

⁸⁴² *Pol.* III, 13, 1284 b 20-22.

⁸⁴³ *Pol.* III, 12, 1282 b 14-18 ; trad. de Pellegrin, p. 246.

⁸⁴⁴ Cf. *EN* VI, 5, 1140 b 8. Selon Thucydide, Athènes était par définition (« *logôî* ») une démocratie mais « en fait le gouvernement du premier homme [*ergôî de hypo tou prôtou andros archè*]. » (*La guerre du Péloponnèse* II, 65, 9-10).

pour l'homme en général [*anthrôpoi*]⁸⁴⁵ ». Que celui qui possède la véritable capacité politique soit fondamentalement un *anèr agathos* c'est manifeste d'après la remarque suivante. S'interrogeant sur l'identité de l'excellence qui fait l'homme de bien (*anèr agathos*) et de celle qui fait le bon citoyen (*politès spoudaios*), Aristote soutient que « dans telle cité elles seront identiques, dans telle {autre} différentes, et dans le premier cas cette identité ne s'applique pas à tout le monde mais à l'homme politique, c'est-à-dire à celui qui est souverain ou qui a la faculté d'être souverain [*ho politikos kai kyrios è dynamenos einai kyrios*], seul ou avec d'autres, dans la gestion des {affaires} communes [*tôn koinôn epimeleia*].⁸⁴⁶ ». Un homme *agathos* et, *a fortiori*, un homme *aristos*, est celui qui est *kyrios* ou a la capacité de l'être. Encore une fois, Aristote considère l'homme digne de la souveraineté selon le double critère de la vertu et de la capacité. La vertu du gouvernant en tant que tel est la *phronèsis*, vertu qui n'appartient pas en propre à celui qui est gouverné⁸⁴⁷. Quant à la capacité politique, elle a été distinguée, nous l'avons remarqué, de la force politique (*politikè ischys*) qui se mesure selon des critères tels que la richesse et le nombre d'amis⁸⁴⁸.

La notion de *politikè dynamis* exclut-elle pour autant toute notion de *force* ? Il semblerait bien que la notion de *dynamis* politique ne soit pas entièrement incompatible avec celle d'*ischys* politique si l'on prend en considération quelques remarques qui attirent l'attention précisément sur la notion de force. D'abord, ayant comparé l'homme supérieur à une « loi » en lui-même, Aristote ajoute : « Et il serait ridicule [*geloios*] d'essayer de légiférer à leur propos, car ils diraient sans doute ce que, selon Antisthène, les lions répondirent quand les lièvres soutenaient devant l'assemblée du peuple l'égalité de tous.⁸⁴⁹ ». Or les lions demandèrent, « où sont vos griffes et vos dents ? ». La référence aux lions suggère bel et bien que la capacité politique dont Aristote parle, capacité distincte de la vertu mais non séparée d'elle, présuppose la force. C'est au cours de la discussion sur la royauté qu'est traitée de façon thématique la question de la *dynamis*, c'est-à-dire la puissance ou la force, dont un roi doit disposer. Le problème est introduit de la manière suivante : « Il y a aussi une difficulté à propos de la puissance [*dynamis*] : faut-il que celui qui est destiné à régner [*basileuein*] ait par-devers lui quelque force [*ischys*] par laquelle il soit en mesure de contraindre [*biazesthai*] ceux qui ne veulent pas se laisser mener par la persuasion ? Autrement comment pourra-t-il exercer son pouvoir ?⁸⁵⁰ ». Aristote fait ainsi écho au propos de Platon selon lequel le grand nombre doit être contraint par la cité de vivre selon la vertu. La contrainte ou la force sera d'autant plus

⁸⁴⁵ *EN VI*, 5, 1140 b 9-10; trad. de Tricot, p. 286.

⁸⁴⁶ *Pol.* III, 5, 1278 b 2-5 ; trad. de Pellegrin, p. 223-224. Nous soulignons.

⁸⁴⁷ *Pol.* III, 4, 1277 a 14-16 ; 1277 b 25-29.

⁸⁴⁸ Cf. *Pol.* III, 13, 1284 a 17-22.

⁸⁴⁹ *Pol.* III, 13, 1284 a 14-17 ; trad. de Pellegrin, p. 253.

⁸⁵⁰ *Pol.* III, 15, 1286 b 27-31 ; trad. de Pellegrin, p. 265.

indispensable que le roi gouverne sans lois, comme c'est vraisemblablement le cas pour l'homme supérieur évoqué par Aristote. Même dans le cas d'un roi qui est « souverain [*kyrios*] selon la loi ⁸⁵¹ », ce qu'on appellera par la suite une monarchie constitutionnelle, la force nécessaire sera telle que le roi « soit plus fort que chaque individu en particulier et que plusieurs {individus} ensemble, mais moins fort que la masse {du peuple} ; c'est ainsi que les anciens accordaient des gardes... ⁸⁵² ». Il est donc clair que la souveraineté d'un roi doit ordinairement être limitée, d'une part, par la loi et, d'autre part, par le grand nombre. Dans tout régime le grand nombre détient, grâce précisément à son nombre, une force non négligeable que les gouvernants, quels qu'ils soient, auraient tort d'ignorer. Dès lors, la souveraineté de l'homme supérieur apparaît très fragile, en dépit du fait qu'il serait « naturel » que tous lui obéissent « de bonne grâce [*asmenôs*] ⁸⁵³ ». Aristote s'en tient à affirmer la justice du gouvernement de l'homme supérieur, à la fois pour lui-même (il serait injuste qu'il soit gouverné *kata meros*), et pour ses sujets (« s'il y avait quelqu'un de supérieur à la fois en vertu et en capacité à accomplir les meilleures actions, il serait noble de le suivre et juste de lui obéir ⁸⁵⁴ »), sans parler de sa stabilité ou de sa capacité de durer.

Ici encore resurgit la difficulté posée par ceux qui ne sont pas bien disposés au noble et au juste. C'est, semble-t-il, uniquement dans le cas où tous les hommes seraient bons (sans pour autant être philosophes) dans la cité gouvernée par l'homme supérieur qu'il y aurait une identité entre le bonheur de la cité et celui de chaque homme. Même si le gouvernement du philosophe-roi et la protection des gardiens sont destinés à rendre tous les hommes vertueux et à ainsi produire le bonheur de la cité « en parole », une telle identité ne peut être envisagée par la *République* de Platon dans la mesure où il s'agit derechef d'un *philosophe-roi* pour qui le bonheur réside ailleurs que dans l'activité de gouverner. Au cœur de cette différence de perspective entre la *République* et la *Politique* est une différence quant au statut de la vertu éthique, c'est-à-dire politique. Alors qu'Aristote considère qu'une figure de la supériorité humaine est l'homme qui réunirait en lui « la vertu et la capacité politique », Platon souligne l'incompatibilité entre les vertus politiques et la philosophie afin de montrer la supériorité incontestable de la philosophie. Selon le Socrate de Platon, même si les vertus qui font que l'âme est disposée à se tourner vers la philosophie sont les mêmes que celles qui caractérisent un homme politique vertueux, la vertu politique est finalement incompatible avec la philosophie : « Ce qui est le plus étonnant à entendre, c'est que justement chacun des éléments que nous avons loués dans ce naturel cause la perte de l'âme qui le possède, et la détache de la

⁸⁵¹ *Pol.* III, 15, 1286 b 31.

⁸⁵² *Pol.* III, 15, 1286 b 35-38 ; trad. de Pellegrin, p. 265.

⁸⁵³ *Pol.* III, 13, 1284 b 33.

⁸⁵⁴ *Pol.* VII, 3, 1325 b 10-12 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 459-460.

philosophie : je veux dire le courage, la modération, et tous les éléments que nous avons énumérés. ». Socrate ajoute : « Outre ces qualités, c'est tout ce qu'on dit être des biens qui la dégrade, et la détache de la philosophie : beauté, richesse, force du corps, parenté puissante dans la cité, et tout ce qui en est proche. ⁸⁵⁵ ». Aristote reprend visiblement à son compte ces derniers propos lorsqu'il évoque en VII, 1 le besoin de « mesure » s'agissant des « biens extérieurs » ; en revanche, il ne s'approprie les premiers propos, ni dans la *Politique*, ni même dans le dernier livre de l'*Ethique à Nicomaque* où se trouve son affirmation la plus claire de la supériorité de la vie philosophique (« C'est d'une façon secondaire qu'est heureuse la vie selon la vertu éthique ⁸⁵⁶ »). L'antinomie entre la philosophie et la politique est par conséquent moins visible chez Aristote que chez Platon. L'on pourrait dire que, aux deux figures humaines qui sont cruciales pour la philosophie platonicienne, à savoir le philosophe et, par opposition, le tyran, la science politique aristotélicienne ajoute deux figures *politiques* cruciales : l'« homme politique selon le vrai » ou le législateur et le *phronimos*, c'est-à-dire le gouvernant prudent. En d'autres termes, Aristote modère la critique socratique tranchante dirigée contre l'homme politique en tant que tel et contre les grands hommes politiques athéniens en particulier pour pouvoir mieux rendre compte de ce grand espace moral créé par la vie politique. L'enjeu politique principal de la science politique d'Aristote consiste à mettre la vertu politique, la *phronèsis*, en rapport avec le bien commun et à faire de la vertu « secondaire » l'affaire de tout législateur, de sorte que le législateur mette l'éducation à la vertu, adaptée le plus possible à la nature spécifique des hommes, au centre des lois. Une telle science politique peut, dans une certaine mesure, s'apprendre ⁸⁵⁷, mais non pas uniquement grâce à la « théorie » ; en effet, les limites de la « science » politique en tant que connaissance transmissible à travers des arguments (*logoi*) apparaissent dès lors que l'expérience politique (*empeiria*) s'avère indispensable à la science législative ⁸⁵⁸. En soulignant le rôle de l'expérience pour la connaissance dans sa critique des Sophistes (*EN* X, 9), Aristote suggère que celui qui est un homme politique prudent serait aussi, grâce

⁸⁵⁵ *Rép.* VI, 491 b 7 – c 4 ; trad. de Pachet légèrement modifiée, p. 320.

⁸⁵⁶ *EN* X, 8, 1178 a 9. Sans affirmer que les vertus éthiques soient susceptibles de détacher l'âme de la philosophie, Aristote remarque que les « simples particuliers » sont mieux disposés à agir selon la vertu que les hommes politiques qui ambitionnent commander à la terre entière : « on peut, sans commander à la terre et à la mer, accomplir de nobles actions, car même avec des moyens modérés [*apo metriôn*] on sera capable d'agir selon la vertu. L'observation au surplus le montre clairement : les simples particuliers [*hoi idiôtai*] semblent en état d'accomplir des actions méritoires [*ta epieikè pratein*], tout autant que les puissants, et même mieux. » (*EN* X, 8 [9], 1179 a 4-8, trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 520).

⁸⁵⁷ Cf. *EN* II, 1, 1103 a 15-17 : « la vertu intellectuelle [*dianoètikè*] dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement ; aussi a-t-elle besoin de d'expérience [*empeiria*] et de temps. » (trad. de Tricot, p. 87).

⁸⁵⁸ Cf. *EN* X, 9 [10], 1180 b 28-31 et *sq.*.

notamment à son expérience, un bon législateur. Le législateur et le *phronimos* sont par conséquent « logiquement distincts mais inséparables par nature », pour ainsi dire ⁸⁵⁹.

Reprenons à présent la suite de l'argument du début du livre VII. C'est dans le chapitre 2 qu'Aristote formule la différence entre divers modes de vie en termes de l'alternative entre la vie politique et la vie philosophique. Cependant, il précise que la question du choix d'un mode de vie est une question « secondaire » eu égard à la *methodos* politique qu'il mène dans la *Politique* :

« Mais il y a alors deux choses qui demandent examen. L'une : quel est {le mode} de vie le plus digne d'être choisi [*hairetôtēros bios*], celui qui se caractérise par une participation à la vie politique et communautaire de la cité [*ho dia tou sympoliteuesthai kai koinōnein poleōs*], ou plutôt celui d'un étranger [*ho xenikos*] c'est-à-dire {de quelqu'un} qui n'a aucun lien [*apolelymenos*] avec la communauté politique ? Et aussi : quelle constitution, c'est-à-dire quelle manière d'être d'une cité, faut-il poser comme excellente [*aristē*], {qu'on estime} souhaitable [*haireton*] que tous partagent {l'administration} de la cité, ou que certains n'y aient pas {part} mais {seulement} la majorité ? Puisque cela est l'objet de la pensée [*dianoia*] et de la théorie [*theōria*] politiques, alors que {la question de savoir} ce que chacun doit choisir [*to peri hekaston haireton*] ne l'est pas, et que c'est un examen [*skepsis*] de ce genre que nous nous sommes proposé {de mener}, la première question ne saurait être qu'accessoire [*parergon*], alors que l'autre fait l'objet [*ergon*] de notre recherche [*methodos*]. ⁸⁶⁰ »

Il importe de remarquer la structure de cette première formulation de l'alternative entre deux modes de vie différents : d'un côté il y a la *koinōnia* politique dans laquelle l'on est concitoyen ; de l'autre côté il y a la rupture de tout lien avec la *koinōnia* politique : l'étranger est en dehors de la cité. Une telle présentation de l'alternative entre deux modes de vie rappelle la « séparation [*chōristheis*] » qui a été évoquée à deux reprises dans le second chapitre du premier livre : celui qui est « séparé » de la cité n'est pas auto-suffisant ; celui qui est « séparé » de la loi et de la justice est le pire des animaux. De fait, la vie « philosophique » ne fait pas encore son apparition dans ces formulations ; l'alternative présentée est plutôt celle qui existe entre la vie politique et la vie apolitique,

⁸⁵⁹ Notre conclusion s'accorde jusqu'à un certain point avec ce qu'écrit R. Bodéüs vers la fin de *Le philosophe et la cité* : « Nous avons pris grand soin, jusqu'ici, de distinguer en raison la *phronēsis nomothetikē* (ou l'intelligence architectonique) de la *phronēsis* en tant que disposition habituelle à l'action (ou de l'intelligence pratique). Nous pouvons maintenant constater et comprendre que, dans les faits, elles doivent normalement aller de pair. Aristote lui-même remarque qu'elles sont, aux yeux du commun, l'apanage d'un seul et même individu ... » (p. 218). Bodéüs cite ici la référence à Périclès dans l'*Ethique à Nicomaque* comme modèle de l'homme prudent (VI, 5, 1140 b 7-10). Or il nous semble que la référence à Périclès n'établit pas l'hypothèse selon laquelle Aristote considère l'homme politique athénien comme étant à la fois un homme politique et un législateur. En d'autres termes, nous ne dirions pas avec Bodéüs que la prudence législative et politique vont de pair « dans les faits » mais plutôt qu'Aristote s'efforce de montrer que les deux formes de prudence sont plus proches par leur nature que ne laissent penser les exemples qu'on a sous les yeux de législateurs qui ne sont pas hommes politiques et d'hommes politiques qui ne sont pas législateurs.

⁸⁶⁰ *Pol.* VII, 2, 1324 a 13-23 ; trad. de Pellegrin, p. 453-454.

entre la vertu politique et le vice. Or cette alternative-là n'est pas une véritable alternative dans la mesure où la vie apolitique n'est que *séparation*, pour ainsi dire, jusqu'à la séparation d'avec sa propre nature humaine. Il faut attendre la seconde formulation de l'alternative en VII, 2 pour voir apparaître la véritable alternative entre politique et philosophie. Ces deux modes de vie sont, selon cette nouvelle formulation, les deux choisis par ceux « qui ambitionnent le plus l'honneur de la vertu [*hoi philotimotatoi pros aretèn*] ⁸⁶¹ ». Conformément donc à la présentation de la vertu comme étant divisée en vertus éthiques et intellectuelles dans les *Ethiques*, la vie politique et la vie philosophique apparaissent ici comme deux figures de la vertu :

« Mais ce qui est contesté par ceux-là mêmes qui sont d'accord sur le fait que c'est la vie accompagnée de vertu qui est la plus digne d'être choisie, {c'est le point suivant} : est-ce la vie politique et pratique [*praktikos*] qui est à choisir [*hairetos*] ou plutôt celle qui est affranchie de tous les {biens ⁸⁶²} extérieurs, par exemple, {une vie} contemplative [*theôrètikos*] qui seule, aux dires de certains, est celle du philosophe. Car il n'y a guère que ces deux {genres de} vie que ceux des hommes qui ambitionnent le plus l'honneur de la vertu choisissent évidemment, aussi bien ceux du passé que ceux d'aujourd'hui. Deux {vies}, je veux dire la {vie} politique et la {vie} philosophique. Et cela ne fait pas une petite différence suivant que l'un ou l'autre {parti} a raison [*echei to alèthes*], car celui qui juge [*phronein*] correctement ordonne nécessairement tout au but qui est le meilleur [*pros ton beltîo skopon syntattesthai*], et cela aussi bien chaque homme individuellement que le corps politique [*politeia*] en commun. ⁸⁶³ »

Il y a toutefois des indications dans ce passage aussi qu'il ne s'agit pas pour Aristote de s'interroger sur la question « accessoire » ou « secondaire » de savoir laquelle, entre la vie du philosophe et la vie de l'homme politique, est la plus digne en soi d'être choisie par un homme vertueux. Il s'agit plutôt de se servir de cette opposition socratique pour aborder la question *politique* de savoir quelle orientation il faut donner au régime politique, question qui relève non de la *sophia* mais de la science politique ou de la *phronèsis*. Ainsi, le Stagirite s'adresse à ceux qui « aiment l'honneur de la vertu », alors que l'honneur est un de ces biens extérieurs que ne recherche point le philosophe, lui qui aime la seule *sophia*. Que la portée de la référence à la philosophie soit avant tout politique, c'est clair d'après la suite du chapitre 2 ainsi que le chapitre 3, où il s'agit de critiquer une certaine conception de la vie politique non du point de vue de la vie du philosophe mais de celui de la vie « philosophique » de la cité.

⁸⁶¹ 1324 a 30.

⁸⁶² Pellegrin ajoute « soucis » entre crochets pour traduire « *ho pantôn tôn ektos apolelymenos* ». Nous préférons « biens » parce que c'est dans ce sens-là qu'a été employé « *ektos* » dans le premier chapitre du livre VII : certains recherchent des biens extérieurs sans limite et négligent les biens de l'âme. E. Barker traduit l'expression en question par « *external things* » ; B. Jowett par « *external goods* ».

⁸⁶³ *Pol.* VII, 2, 1324 a 25-35 ; trad. de Pellegrin modifiée, p. 454.

La critique du gouvernement despotique

La conception de la vie politique qui sera réprouvée par Aristote est celle selon laquelle « la forme despotique c'est-à-dire tyrannique de la constitution est la seule heureuse ⁸⁶⁴ ». Revenant à la critique des régimes spartiate et crétois d'abord formulée en II, 9, le Stagirite observe que « bien que dans la plupart des cités la plupart des coutumes aient été établies dans une sorte de confusion, pourtant si sur quelque point les lois ont une seule chose en vue, c'est à la domination [*kratein*] qu'elles visent toutes, comme à Lacédémone et en Crète où l'éducation aussi bien que l'ensemble des lois sont à peu de choses près ordonnées à la guerre. ⁸⁶⁵ ». Les régimes spartiate et crétois apparaissent donc comme largement représentatifs, non seulement des cités grecques mais aussi de beaucoup d'autres peuples (Scythes, Perses, Thraces, Celtes, Carthaginois, Ibères...) : « parmi toutes les peuplades capables d'augmenter {leur puissance} [*pleonektein*], c'est cette même faculté {guerrière} qui est en honneur. ⁸⁶⁶ ». De même que l'hypothèse qui sous-tend le régime spartiate réduit la vertu à la vertu guerrière, la conception de la vie pratique et politique qu'il présuppose réduit celle-ci à son seul composant pléonectique : « Pourtant il semblera vraiment aberrant [*atopon*] à qui veut examiner les choses équitablement, que la fonction de l'homme politique soit de connaître [*dynasthai theôrein*] les moyens de dominer despotiquement {des peuples} du voisinage, avec leur consentement ou sans leur consentement. Comment, en effet, pourrait relever d'un homme politique c'est-à-dire d'un législateur ce qui n'est même pas légitime [*nomimon*] ? Or n'a rien de légitime un gouvernement qui s'exerce non pas avec justice seulement, mais encore avec injustice, et dominer [*kratein*] on le peut aussi de manière injuste. ⁸⁶⁷ ». On peut dominer aussi de manière injuste parce qu'Aristote admet encore une fois qu'il est juste de gouverner despotiquement ceux qui sont destinés « par nature ⁸⁶⁸ » à être ainsi gouvernés. Est soulignée dans ce contexte la différence entre la science nomothétique et les autres sciences : « nous ne voyons rien {de semblable} dans les autres sciences [*epistêmata*], car ni le médecin ni le pilote n'ont pour office de convaincre [*peisai*] ou de contraindre [*biasasthai*] l'un les malades l'autre les matelots. ⁸⁶⁹ ». Au bon législateur, en revanche, revient la tâche de convaincre et de contraindre, en fonction de la nature spécifique des hommes pour qui il légifère. Il doit en outre prendre en compte dans l'élaboration des lois les circonstances extérieures particulières : « Et le rôle du bon [*spoudaios*] législateur c'est de savoir, devant une cité, une race d'homme [*genos*

⁸⁶⁴ *Pol.* VII, 2, 1324 b 2-3 ; trad. de Pellegrin, p. 455.

⁸⁶⁵ *Pol.* VII, 2, 1324 b 5-9 ; trad. de Pellegrin, p. 455.

⁸⁶⁶ *Pol.* VII, 2, 1324 b 9-11 ; trad. de Pellegrin, p. 455.

⁸⁶⁷ *Pol.* VII, 2, 1324 b 22-28 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée (cf. la traduction de Tricot), p. 456.

⁸⁶⁸ *Pol.* VII, 2, 1324 b 37.

⁸⁶⁹ *Pol.* VII, 2, 1324 b 29-31 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 456.

anthrôpôn] ou toute autre communauté, comment ils pourront avoir part à une vie heureuse [*zôè agathè*] c'est-à-dire au bonheur [*eudaimonia*] approprié à ce qu'ils sont. Cependant il y aura des différences entre certaines dispositions législatives qu'il {faut} mettre en place, et il relève de la science du législateur [*nomothetikè*] de voir, s'il y a des voisins, à quoi on doit se préparer en fonction de ce qu'ils sont, ou comment prendre les mesures adaptées à chacun. ⁸⁷⁰ ».

Comme Aristote l'a rappelé dans sa recension de la constitution de Phaléas de Chalcédoine, il est nécessaire pour toute constitution de prévoir les dispositions défensives nécessaires en cas d'attaque ; la critique de la *pleonexia* n'affaiblit en rien le principe fondamental de défense. Ce qui est souligné dans le passage que nous venons de lire, c'est que les moyens de défense nécessaires varient d'un régime à un autre. Il se pourrait en effet qu'une cité ou un peuple donné ait besoin de prévoir beaucoup de moyens militaires pour assurer sa défense, et une telle disposition n'impliquerait pas forcément que la constitution ait une hypothèse défectueuse. En revanche, étant donné la nécessité de consacrer beaucoup d'attention aux préparatifs de guerre et à la vertu guerrière, il serait sans doute plus difficile pour un peuple menacé en permanence par ses voisins de cultiver la vertu qui permet de « savoir utiliser son loisir », comme il est dit dans la première critique de Sparte. C'est, nous semble-t-il, ce qui est indiqué par la référence à la cité qui vit « par elle-même [*kath' heautèn*] » : « même une cité seule [*mia*] pourrait être heureuse par elle-même si, évidemment, elle est bien [*kalôs*] gouvernée, puisqu'il peut arriver qu'une cité {isolée}, quelque part, s'administre elle-même par de bonnes lois. {Or} l'organisation [*syntaxis*] constitutionnelle d'une telle {cité} ne serait dirigée ni vers la guerre ni vers la domination [*kratein*] des ennemis : une telle {disposition} ne doit, en effet, pas être la sienne. ⁸⁷¹ ». L'existence d'une telle cité est toutefois conditionnée par le hasard des circonstances géographiques et politiques. Il semblerait par conséquent que non seulement la science législative mais aussi le hasard ou la fortune détermine à quel point une cité ou un peuple peut avoir part à l'*eudaimonia*. La *politeia aristè* résulterait de circonstances entièrement favorables et d'une bonne législation : « c'est pourquoi nous souhaitons [*euxomai*] bénéficier, pour la mise sur pied de la cité, de {ces biens} dont la fortune [*tychè*] est maîtresse [*kyria*] (car nous reconnaissons qu'elle en est maîtresse). Par contre, *être vertueuse pour une cité, ce n'est en rien l'œuvre du hasard* [*tychè*], mais de science et de choix réfléchi. ⁸⁷² ». Ainsi Aristote résiste-t-il à la conclusion selon laquelle le hasard jouerait un quelconque rôle dans la disposition vertueuse ; en effet, il affirme que seuls les biens extérieurs à l'âme résultent du hasard et de la chance, « alors que personne n'est juste ni modéré par chance

⁸⁷⁰ *Pol.* VII, 2, 1325 a 7-14 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 457.

⁸⁷¹ *Pol.* VII, 2, 1324 b 41 - 1325 a 5 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 457.

⁸⁷² *Pol.* VII, 13, 1332 a 29-32 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 492. Nous soulignons.

ou du fait de la chance ⁸⁷³ ». On pourrait ajouter en outre que, comme le suggère l'analyse des causes de la mollesse des femmes spartiates, la vertu guerrière peut elle aussi « développer beaucoup d'aspects de la vertu ».

A la fin du troisième chapitre du livre VII, il est de nouveau question de la cité qui vivrait « par elle-même » et n'aurait guère de rapports avec des cités étrangères. La figure de la cité isolée est réintroduite au cours d'une argumentation sur la nature de l'*eupraxia*, qui consiste selon certains en une vie « en relation avec autrui [*pros heterous*] ⁸⁷⁴ ». Aristote conteste cette caractérisation de la vie pratique en faisant appel à une comparaison avec l'activité dianoétique :

« Mais la {vie} active n'est pas nécessairement en relation avec autrui comme le pensent certains, pas plus que concernent seules l'action les pensées qui ont en vue des résultats pratiques, mais bien plutôt les considérations et les spéculations qui sont complètes en elles-mêmes et se prennent elles-mêmes pour objets [*tas autoteleis kai tas hauton heneken theôrias kai dianoëseis*]. Car bien agir [*eupraxia*] c'est une fin, et il en est donc de même pour une certaine {sorte} d'action [*praxis*]. Et nous parlons aussi d'agir au sens absolument propre [*kyriôs*] {du terme} dans le cas de ceux qui par la pensée [*tais dianoiais*] sont architectes [*architektones*] des activités tournées vers l'extérieur [*exôterikai praxeis*] ⁸⁷⁵ ».

Or il importe de souligner la distinction entre les deux sortes d'activité évoquées dans ce passage. Il s'agit d'abord de l'activité théorétique et dianoétique, autrement dit, celle du philosophe. Au demeurant, la description de l'activité théorétique comme étant en vue d'elle-même rappelle la formule de la *Métaphysique* selon laquelle l'activité noétique est son propre objet ⁸⁷⁶. Il s'agit deuxièmement de l'activité architectonique de la pensée ⁸⁷⁷, et c'est cette activité qui est, eu égard aux « activités extérieures », le *prattein* au sens le plus propre, « *malista kyriôs* ». Tandis que c'est le philosophe en tant que tel qui exerce une activité théorétique, c'est le législateur en tant que tel qui exerce une activité architectonique, car c'est au législateur qu'appartient en propre la science politique et architectonique. Ayant établi que ces deux sortes de *prattein* s'offrent à celui qui n'agit pas directement avec autrui, Aristote se tourne vers le cas de la cité qui n'aurait pas de relations extérieures : « il n'est pas {du tout} nécessaire que les cités repliées sur elles-mêmes et ayant choisi {ce genre} de vie soient inactives [*apraktein*], car on peut {y} rencontrer {une activité} aussi, entre leurs parties, car nombreuses sont les relations

⁸⁷³ *Pol.* VII, 1, 1323 b 27-29 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 451-452.

⁸⁷⁴ *Pol.* VII, 3, 1325 b 17 ; trad. de Pellegrin, p. 460.

⁸⁷⁵ *Pol.* VII, 3, 1325 b 16-23 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 460.

⁸⁷⁶ « Thought thinks itself through participation in the object of thought [*hauton de noei ho nous kata metalèpsin tou noëtou*] » *Méta. Lambda* 1072 b 19-20 (trad. de Tredennick).

⁸⁷⁷ R. Bodéüs appelle la pensée architectonique du législateur « un savoir-faire faire » (*Politique et philosophie chez Aristote*, p. 10).

communes que les parties d'une cité ont entre elles.⁸⁷⁸ ». En passant dans l'espace de quelques lignes du philosophe au législateur et du législateur à la cité isolée, Aristote donne une forte impression de cohérence analogique entre les activités philosophique, législative et politique. Cependant, une telle impression est contredite par ce qui a été établi en VII, 2 ainsi que dans le dernier chapitre du livre X de l'*Ethique à Nicomaque* quant à la nomothétique : d'une part, la science législative doit convaincre et *contraindre* ; d'autre part, elle doit prévoir des dispositions de défense. A ce propos il importe de remarquer l'emploi du mot « *pantes* » dans la critique de la conception despotique de la politique que formule Aristote en VII, 2 : « bien que dans la plupart des cités la plupart des coutumes aient été établies dans une sorte de confusion, pourtant si sur quelque point les lois ont une seule chose en vue, c'est à la domination qu'elles visent *toutes*. ». Partant, il semblerait que la politique tende presque irrésistiblement vers une forme despotique, c'est-à-dire vers une forme qui n'est pas proprement politique. Il appartient à la science et à la prudence politiques de préserver la forme politique du gouvernement.

En élaborant une critique de la politique extérieure despotique (VII, 2), en attirant l'attention sur le lien entre la politique extérieure (qui relève aussi des circonstances qui échappent à notre capacité de choisir) et la politique intérieure (II, 9), et en soulignant la justice de l'*archè kata meros* lorsque les citoyens sont semblables en vertu⁸⁷⁹, Aristote s'efforce de mettre en évidence la distinction entre le gouvernement politique et le gouvernement oïconomique ou despotique. Dans le même temps, il montre que les circonstances contingentes imposent de nécessité leurs propres 'lois' sur une cité et notamment sur sa politique extérieure. Face à la contingence des circonstances, Aristote souhaite renforcer le champ d'exercice de la vertu du citoyen en présentant celle-ci comme étant indépendante de toute influence de la fortune. Il faut cependant rappeler que le plus grand hasard politique, c'est celui de la naissance dans tel ou tel régime. Or si un bon citoyen n'est un homme de bien que dans un régime droit, comme le soutient Aristote, le hasard de l'appartenance politique peut apparaître déterminant, du moins jusqu'à un certain point, pour la vertu des citoyens. Cela étant, l'homme est tel que l'obéissance à la loi, même aux lois imparfaites, est souvent préférable à la désobéissance dans la mesure où l'obéissance produit la plus grande part de vertu dont la plupart des hommes sont capables. De ce point de vue, il importe de distinguer le gouvernant prudent du citoyen obéissant, car c'est grâce à la prudence plutôt qu'à l'obéissance que la vertu peut se libérer véritablement de la fortune. Ainsi donc l'on peut

⁸⁷⁸ *Pol.* VII, 3, 1325 b 23-27 ; trad. de Pellegrin, p. 460.

⁸⁷⁹ « En effet, pour les gens semblables ce qui est noble et juste c'est {de gouverner} à tour de rôle, car là sont égalité [*ison*] et similitude [*homoion*]. » (*Pol.* VII, 3, 1325 b 7-8 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 459).

dire qu'Aristote partage jusqu'à un certain point la perspective de Protagoras sur la vie politique lorsque celui-ci loue l'effet humanisant de l'éducation, des tribunaux et des lois ⁸⁸⁰. C'est suivant cette perspective que le premier à établir la cité est « la cause des plus grands biens ». En particulier, le fondateur-législateur et le gouvernant prudent ont la possibilité d'être la cause de la vertu des citoyens. Dans le même temps, Aristote reconnaît *in fine* que la vie politique n'est pas la plus digne de choix absolument. Bien plus autarcique que n'importe quelle cité, la vie du philosophe est supérieure à la vie de l'homme politique selon le même critère employé pour établir la naturalité de la cité. En évoquant « le dieu » et le « *kosmos* » à la fin de son argumentation destinée à démontrer l'identité entre le meilleur genre de vie pour l'homme et celui pour la cité ⁸⁸¹, Aristote rappelle en effet son traitement de la vie philosophique dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque*, traitement qui établit une importante distance et non une identité entre la vie politique et la vie philosophique. En considérant l'*Ethique* et la *Politique* ensemble, il faut saisir la pertinence de trois distances ou séparations : d'abord la séparation de la vie noétique d'avec les biens extérieurs (le bonheur du *nous* est « séparé ») ; deuxièmement la séparation de l'homme d'avec la loi et la justice. Ces deux séparations, respectivement, créent une distance entre le philosophe et la condition proprement humaine : le philosophe, « s'immortalisant » à travers son activité noétique, s'élève au-dessus de la condition humaine ; le *phaulos* s'abaisse au-dessous de la condition humaine. Enfin la troisième distance est celle qui sépare la vie du *sophos* de celle du *phaulos*. Or c'est cette dernière distance et non celle qui sépare la vie philosophique de la vie politique qui est la plus grande. C'est ainsi que la vie politique, celle selon la vertu éthique, doit être considérée comme la vie moyenne, la *mesotès*.

Le commandement naturel comme principe de justice

Qu'en est-il donc, en fin de compte, de la référence à la nature dans la *Politique* ? Ce qui ressort avec le plus de clarté, c'est que la vie de l'injustice est la vie contre nature. Cet argument est le pilier de l'argument global concernant la nature de l'homme, et c'est le point sur lequel Aristote est le plus en accord avec Socrate et le moins en accord avec les Sophistes. En effet, tout en se rapprochant de la position de Gorgias contre celle de

⁸⁸⁰ Cf. Platon, *Protagoras*, 327 c – d : « Likewise in the present case [as in the case of flute-playing] you must regard any man who appears to you the most unjust person ever reared among human laws and society as a just man and a craftsman of justice, if he had to stand comparison with people who lacked education and law courts and laws and any constant compulsion [*anagkazein*] to the pursuit of virtue, but were a kind of wild folk [*agrioi*] such as Pherecrates the poet brought on the scene at last year's Lenaeum. ... » (trad. de W. R. M. Lamb, éd. Loeb, p. 149).

⁸⁸¹ « Et c'est la même chose pour tout homme [*anthrôpos*] individuel quel qu'il soit, car {autrement} le dieu [*ho theos*] et l'univers entier pourraient encore moins être parfaits [*echein kalôs*], eux qui n'accomplissent pas d'actions tournées vers l'extérieur en plus de celles se rapportant à eux-mêmes. » (*Pol.* VII, 3, 1325 b 27-30 ; trad. de Pellegrin, p. 460).

Socrate sur la question de la multiplicité de la vertu, le Stagirite se démarque nettement de la position des Sophistes sur la nature de la vie politique ⁸⁸². Contre les Sophistes pour qui la cité n'est qu'une convention (*nomos*), Aristote soutient que la *polis* est naturelle dans la mesure où elle donne lieu au déploiement de la vie éthique qui est propre à l'homme en tant qu'homme. Pour les Sophistes au contraire, la notion de nature ne présuppose pas de différenciation spécifique entre l'homme et d'autres espèces animales. Comme l'indique le Calliclès de Platon dans son long discours rapporté dans le *Gorgias*, la « loi de la nature [*nomos tès physeôs*] » était considérée par les Sophistes comme accordant aux plus forts et le droit de gouverner (*archein*) et le droit de s'appropriier tous les biens extérieurs que leur force supérieure pouvait obtenir ⁸⁸³. Selon Calliclès, le droit du plus fort vaut autant pour les êtres humains que pour les animaux : « And it is clear in many places that these things are so : both among the other animals [*zôa*] and in whole cities and races of human beings, the just has been decided thus, for the stronger [*kreittôn*] to rule the weaker [*hèttôn*] and to have more [*pleon echein*]. » ⁸⁸⁴. A cette conception du commandement naturel il importe de juxtaposer la conception aristotélicienne du commandement élaborée dans le premier livre de la *Politique*. Comme Calliclès, Aristote discerne un principe naturel de commandement dans la « nature entière » : « quand la réunion de plusieurs {composantes}, qu'elles soient continues ou discrètes, donne une entité unique commune, dans tous les cas se manifeste la {partie qui} commande et celle qui est commandée [*to archon kai to archomenon*]. Et on retrouve cela chez les êtres animés [*empsycha*] en vertu de {l'ordonnance} de la nature entière. Et même dans les réalités qui n'ont pas part à la vie il y a une sorte de commandement [*archè*], ainsi dans une harmonie. » ⁸⁸⁵. Or chez les vivants (*to zôon*), qui sont dotés d'une âme et d'un corps, la partie qui commande par nature (*to archon physei*) est l'âme, tandis que le corps est commandé ⁸⁸⁶. Il s'agit pour l'élément le meilleur de commander à l'élément inférieur, en vue de l'avantage commun du tout. Ainsi Aristote décèle-t-il dans la nature un principe téléologique de justice plutôt qu'une loi qui entérine la supériorité de la force. En outre, le principe aristotélicien du commandement naturel de l'âme implique non seulement la subordination du corps à l'âme, mais l'infériorité de la vie consacrée au bien du corps par rapport à celle qui est consacrée au bien de l'âme. La

⁸⁸² A ce propos cf. B. Cassin, *Aristote et le logos*, p. 85-88 en particulier. B. Cassin suggère notamment que « certaines tensions sensibles dans toute l'œuvre d'Aristote, en particulier dans le domaine de la politique et de la rhétorique, ... ne s'expliquent que par une hésitation entre sophistique et platonisme, la prise de position sophistique servant à parer un danger de platonisme perçu comme plus grave encore. » (p. 87).

⁸⁸³ Cf. *Gorgias* 483 c – 484 c.

⁸⁸⁴ *Gorgias* 483 d ; trad. de J. Nichols (Cornell UP, 1998), p. 74.

⁸⁸⁵ *Pol.* I, 5, 1254 a 28-33 ; trad. de Pellegrin, p. 100.

⁸⁸⁶ *Pol.* I, 5, 1254 a 34-36. Aristote ajoute un peu plus loin que « le même {rapport} se retrouve entre l'homme et les animaux. D'une part, ceux qui sont apprivoisés ont une meilleure nature que ceux qui sont sauvages, d'autre part, il est meilleur pour tous d'être commandés par l'homme, car c'est ainsi qu'ils trouvent leur sauvegarde [*sôtèria*]. » (1254 b 10-13 ; trad. de Pellegrin, p. 101).

critique de la conception callicléenne du commandement naturel apparaît de la manière la plus éclatante lorsque l'on considère l'opposition dressée par Aristote, suivant Socrate, entre la vie selon l'intellect (*nous*), le principe le plus élevé de l'âme, et la vie selon l'appétit (*epithymia*), le principe le moins élevé de l'âme. En témoigne la différence dans l'usage fait de la notion de *kreittôn* par Aristote et par Calliclès, respectivement : loin d'être celui qui gouverne autrui par le droit de la force, le *kreittôn* chez Aristote est fondamentalement celui qui se consacre à l'étude des vérités éternelles, c'est-à-dire celui désigné au début de la *Politique* comme « *kreittôn è anthrôpos* ⁸⁸⁷ ». De la même manière, la vie supérieure (« *bios kreittôn* ») n'est pas pour Aristote la vie politique tournée vers l'acquisition (*pleon echein*) mais plutôt la vie noétique tournée vers la contemplation (*to theôrêsai* ⁸⁸⁸), comme il est dit à la fin de l'*Ethique à Nicomaque*.

Le corollaire de la « loi de la nature » avancée par Calliclès est une critique de tout dispositif de partage du pouvoir politique basé sur l'égalité. Dans des termes qui rappellent l'argument avancé par Thrasymaque dans la *République*, Calliclès affirme que : « By molding the best and most forceful of us, catching them young, like lions, subduing them by charms and bewitching them, we reduce them to slavery, saying that one must have an equal share and that this is the noble and the just. ⁸⁸⁹ ». Aristote répond à cette critique en attribuant à la *vertu* un poids prépondérant dans sa description de l'homme supérieur : la capacité (*dynamis*) est la condition nécessaire mais insuffisante de la supériorité politique ; celui qui est véritablement capable de gouverner et qui, par conséquent, mérite de gouverner, possède l'*aretè*. Pour qu'un homme mérite de gouverner en roi absolu, sa vertu doit être supérieure à celle de tous les autres prétendants au pouvoir *réunis*. De même, les arguments selon lesquels il est juste que le grand nombre revendique le pouvoir en affirmant la possession d'une vertu supérieure selon le principe collectif ⁸⁹⁰ doivent être compris aussi comme des réponses à l'argument de type callicléen qui rejette tout principe d'égalité en politique. Selon Aristote, l'égalité – proportionnelle – est de l'essence même de la justice politique. Par conséquent, l'on ne peut pas exclure de la cité tout principe d'égalité sans entraîner un rejet de l'ordre politique lui-même au profit du pouvoir despotique.

⁸⁸⁷ *Pol.* I, 2, 1253 a 4.

⁸⁸⁸ *EN X*, 7, 1177 b 2.

⁸⁸⁹ *Gorgias* 483 e – 484 a ; trad. de Nichols, p. 74.

⁸⁹⁰ Cf. *Pol.* III, 11 ; 13.

Conclusion

Chapitre 6

Le domaine autonome de l'agir humain

Dans le rapport entre Aristote et Platon se cristallise la question du caractère pratique de la science éthico-politique aristotélicienne. Selon la représentation figurée sur la célèbre fresque de Raphaël, la philosophie platonicienne se tourne vers le ciel, vers les Idées, tandis que la philosophie aristotélicienne s'occupe des choses ici-bas, des « choses humaines ». Au-delà de cette représentation populaire, la plupart des interprètes sont, en effet, d'accord sur le fait qu'une différence essentielle entre le Stagirite et l'élève de Socrate réside dans la visée pratique de la science aristotélicienne signalée par la critique de la théorie platonicienne des Idées selon laquelle celle-ci n'est pas pertinente pour l'élaboration d'une science qui recherche (*zêtein*) un bien pratique et accessible à l'homme⁸⁹¹. Nous avons essayé dans les développements précédents de montrer en quoi les notions de « réalisme » et d'« idéalisme » ne peuvent restituer fidèlement une pensée politique qui considère l'enquête sur le régime le meilleur comme une partie intégrante de la science du régime et qui conçoit la science législative comme devant aboutir à l'éducation de tous les hommes, à la fois de ceux qui sont tournés vers le noble et de ceux qui ne le sont pas. Dans le même temps, nous avons décelé dans la *Politique* une distinction entre la science du législateur – de l'« *alèthôs politikos* » – et la prudence du *politikos*. Nous nous proposons à présent de nous interroger sur la signification de la distinction entre la « science » et la « prudence » dans la pensée éthico-politique d'Aristote afin de parvenir à une caractérisation précise du caractère pratique de celle-ci. L'élucidation du caractère « pratique » de la science politique aristotélicienne conduit à déterminer la relation entre la partie pratique et la partie « spéculative » ou « théorétique » de la philosophie aristotélicienne.

La science pratique et ses limites

Il nous incombe d'abord de justifier notre interprétation (qui est plus qu'une traduction) selon laquelle la *politikè* doit se comprendre comme la « science » politique. On pourrait objecter que le terme « science » appliqué à la politique est « abusif⁸⁹² » dans la mesure où le Stagirite établit une distinction rigoureuse entre, d'un côté, la science (*epistèmè*) et, d'un autre côté, la production (*poièsis*) et l'action (*praxis*) : les objets de la

⁸⁹¹ Cf. *EN I*, 6, 1096 b 32-35.

⁸⁹² Cf. la note 5 à la page 280 de la traduction de Tricot de l'*Ethique à Nicomaque* (VI, 3).

science sont nécessaires et éternels, ne pouvant être autrement qu'ils ne sont (*mè endechesthai allôs echein*), alors que les choses que l'on fabrique (*poièton*) ou que l'on fait (*prakton*) peuvent être autrement qu'elles ne sont ⁸⁹³. Or si la politique est pratique et si l'enquête (*methodos*) qui est « une sorte {d'enquête} politique ⁸⁹⁴ » vise un bien pratique, il semblerait inexact d'appeler la politique une « science ». Pour répondre à cette objection, on attirera l'attention sur la façon dont Aristote qualifie sa définition de la science : sa définition vaut « s'il est nécessaire de parler avec précision et de ne pas suivre les {sens} analogues {du terme} [*ei dei akribologeisthai kai mè akolouthein tais homoiotèsin*] ⁸⁹⁵ ». Ainsi, la science *proprement dite* ne peut avoir comme objets l'éthique et la politique. Cependant, même si Aristote tient à distinguer avec précision les cinq « états par lesquels l'âme énonce ce qui est vrai sous une forme affirmative ou négative ⁸⁹⁶ » (la *technè*, l'*epistèmè*, la *phronèsis*, la *sophia* et le *nous*) au cours de son enquête politique, il avertit l'auditeur au début de l'*Ethique à Nicomaque* que les objets d'une enquête politique ne se prêtent pas au même degré de « précision » que les objets des sciences démonstratives. Etant donné que le terme *epistèmè* est employé à plusieurs reprises dans la *Politique* pour caractériser la connaissance du gouvernement des êtres humains (par exemple, la science du régime ⁸⁹⁷ ; les sciences despotique, oïkonomique, politique et royale ⁸⁹⁸), il semblerait bien que le terme « *epistèmè* » se prête aussi à un emploi « imprécis », c'est-à-dire à un emploi adapté au domaine des choses variables. Nous lisons l'argumentation portant sur le degré de précision que l'on peut attendre d'une étude politique :

« Nous aurons suffisamment rempli notre tâche si nous donnons les éclaircissements que comporte le sujet que nous traitons. C'est qu'en effet on ne doit pas chercher la même rigueur [*akribes*] dans toutes les discussions [*logoi*] indifféremment, pas plus qu'on ne l'exige dans les productions de l'art. Les choses nobles et les choses justes [*ta kala kai ta dikaia*] qui sont l'objet de la politique [*politikè*], donnent lieu à de telles divergences et à de telles incertitudes qu'on a pu croire qu'elles existaient seulement par convention et non par nature ⁸⁹⁹. Une pareille incertitude se présente aussi dans le cas des biens de la vie, en raison des dommages qui en découlent souvent : on a vu, en effet, des gens périr par leur richesse, et d'autres périr par leur courage. On doit donc se contenter, en traitant de pareils sujets et partant de pareils principes, de montrer la vérité de façon schématique [*typôi*] ; et quand on parle de choses simplement constantes [*epi to polu*] et qu'on part de principes également constants, on ne peut aboutir qu'à des conclusions de même caractère. C'est dans le même esprit, dès lors,

⁸⁹³ Cf. *EN VI*, 3-4.

⁸⁹⁴ *EN I*, 2, 1094 b 11. Autre traduction possible : « qui constitue une forme de politique » (Tricot, p. 36).

⁸⁹⁵ *EN VI*, 3, 1139 b 18-19.

⁸⁹⁶ *EN VI*, 3, 1139 b 15-17 ; trad. de Tricot, p. 280.

⁸⁹⁷ *Pol.* IV, 1, 1288 b 22 ; nous avons cité le passage dans lequel se trouve cette référence *supra*, p. 186-187.

⁸⁹⁸ *Pol.* I, 3, 1253 b 18.

⁸⁹⁹ Il s'agit de la position des Sophistes.

que devront être accueillies les diverses vues que nous émettons : car il est d'un homme cultivé [*pepaideumenos*] de ne chercher la rigueur [*takribes*] pour chaque genre de choses que dans la mesure où la nature [*physis*] du sujet l'admet : il est évidemment à peu près aussi déraisonnable d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables que d'exiger d'un rhéteur des démonstrations [*apodeixeis*] proprement dites ⁹⁰⁰. »

Nous pouvons conclure qu'Aristote se permet dans la *Politique* d'employer le terme « *epistèmè* » dans un sens imprécis, mobilisant ainsi une distinction « schématique » entre, d'une part, la « science » qui est architecte de l'action en général mais n'agit pas et, d'autre part, la « prudence » qui agit directement dans des circonstances particulières nécessitant un choix parmi plusieurs actions possibles. C'est, en effet, la proximité avec l'action qui sert à deux reprises de critère de distinction entre l'*epistèmè* et la *phronèsis* dans le livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*. Dans la première instance, Aristote affirme le caractère spécifiquement *pratique* de la prudence par rapport à la science et à la production : « la prudence ne saurait être ni une science, ni un art : une science, parce que l'objet de l'action [*to prakton*] peut être autrement qu'il n'est ; un art, parce que le genre de l'action [*to genos praxeôs*] est autre que celui de la production. ⁹⁰¹ ». Dans la deuxième formulation de la distinction entre la prudence et la science, Aristote souligne le caractère particulier de l'action, en contradistinction avec la portée universelle de la science : « Et que la prudence ne soit pas science, c'est là une chose manifeste : elle porte, en effet, sur ce qu'il y a de plus particulier, comme nous l'avons dit, car l'action à accomplir [*to prakton*] est elle-même particulière. ⁹⁰² ». Comme il est expliqué dans le passage auquel renvoie celui que l'on vient de citer, la prudence n'est point coupée de la science politique mais dépend de celle-ci et a en commun avec elle la même *hexis* :

« La prudence n'a pas non plus seulement pour objet les universels, mais elle doit aussi avoir la connaissance des faits particuliers, car elle est pratique [*praktikè*], et l'action [*praxis*] a rapport aux choses particulières. ... La prudence étant pratique, il en résulte qu'on doit posséder les deux sortes de connaissances, et de préférence celle qui porte sur le particulier. Mais ici encore elle dépendra d'une {science} architectonique [*architektonikè*] ⁹⁰³. La {science} politique et la prudence sont une seule et même disposition [*hexis*], bien que leur essence [*to einaï*] ne soit pas la même. De la prudence appliquée à la cité, une première espèce, en tant qu'elle est architectonique, est législative [*nomothetikè*], l'autre espèce, en tant que portant sur les choses particulières, reçoit le nom, qui lui est d'ailleurs commun avec la précédente, de politique. Cette dernière espèce est pratique et délibérative ... ⁹⁰⁴ »

⁹⁰⁰ *EN I*, 3 [1], 1094 b 11-27 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 36-38.

⁹⁰¹ *EN VI*, 5, 1140 b 2-4 ; trad. de Tricot, p. 285.

⁹⁰² *EN VI*, 8 [9], 1142 a 23-25 ; trad. de Tricot, p. 296.

⁹⁰³ Sur la science « architectonique », cf. notamment *EN I*, 2.

⁹⁰⁴ *EN VI*, 7-8 [8], 1141 b 14-27 ; trad. de Tricot modifiée, p. 292-293.

Ainsi, la prudence, autrement dit l'excellence politique pratique, englobe à la fois la prudence *politique* et la prudence *législative*. Concrètement cela implique que l'homme politique (*politikos*) prudent aura la capacité de juger des cas particuliers de sorte que chacune de ses décisions soit cohérente par rapport à toutes les autres et par rapport au principe (*hypothesis*) qui sous-tend le régime dans sa totalité. Un homme politique prudent dans un régime dévié devra faire respecter les lois tout en s'efforçant de corriger prudemment la déviation du régime grâce à une action progressive qui ne met pas en cause l'autorité de toute loi. Il pourra, dans certains cas, se substituer au législateur pour redresser le régime, et serait, du reste, un bon législateur grâce à son expérience. Or, il est important de rappeler que l'enseignement d'Aristote à propos des régimes déviés consiste à montrer aux démocrates, aux oligarques et aux tyrans que la préservation même de leur régime dépend d'une *modération* de celui-ci. Ainsi, l'homme politique prudent, chargé de « protéger » le régime, ne doit pas le rendre toujours plus démocratique, oligarchique ou tyrannique mais au contraire doit l'empêcher de tomber dans l'excès. Comme Aristote le rappelle dans le livre V de la *Politique*, une oligarchie ne peut exister sans la masse et ne peut donc pas se permettre de détruire celle-ci, de même qu'une démocratie ne peut exister sans les gens aisés et doit donc se garder de les ruiner :

« C'est pourquoi il ne faut pas que le législateur et l'homme politique ignorent [*agnoein*] quelles sont parmi les {mesures} prises en faveur du peuple celles qui sauvegardent la démocratie et celles qui la ruinent, et de même pour les {mesures} oligarchiques à l'égard de l'oligarchie. Il n'est, en effet, possible à aucune de ces deux {constitutions} d'exister ni de durer sans les gens aisés [*hoi euporoi*] ni la masse populaire [*to plèthos*], mais pour peu qu'on arrive à une égalisation des fortunes, nécessairement la constitution qui en découlera sera différente {des deux précédentes}, de sorte qu'en détruisant {ces groupes} par des lois tombant dans l'excès on détruit les constitutions {en question}. ⁹⁰⁵ ».

Il est par ailleurs intéressant de remarquer qu'Aristote rapproche dans ce passage l'homme politique du législateur eu égard non à l'action mais à la connaissance : l'un et l'autre doivent savoir ce qui sauvegarde le régime. Dans le même temps, Aristote insiste ici comme ailleurs sur le fait que l'éducation, qui relève de la science législative, l'emporte sur les autres moyens de préserver le régime ⁹⁰⁶. Il termine ses considérations sur le caractère fondamental (le terme qu'il emploie est « *megiston* ⁹⁰⁷ ») de l'éducation par une remarque très importante sur ce que signifie pour lui une « éducation à la constitution [*to pepaideusthai pros tèn politeian*] » : « Mais avoir reçu une éducation conforme à la constitution ce n'est pas faire ce qui plaît [*chairein*] aux oligarques ou aux partisans de la démocratie, mais ce grâce à quoi les premiers pourront gouverner oligarchiquement et les

⁹⁰⁵ *Pol.* V, 9, 1309 b 35 – 1310 a 2 ; trad. de Pellegrin très légèrement modifiée, p. 382.

⁹⁰⁶ Cf. *Pol.* V, 9, 1310 a 12-22.

⁹⁰⁷ 1310 a 12.

seconds vivre en démocratie [*hoi men oligarchein hoi de dêmokrateisthai*] ⁹⁰⁸. ».

L'éducation à la constitution ne doit donc pas renforcer les tendances pernicieuses qui dominant dans les oligarchies et dans les démocraties (dans les unes, « les fils des gouvernants vivent dans la mollesse, alors que ceux des gens modestes deviennent entraînés et durs à la peine, si bien que c'est plutôt eux qui veulent et peuvent innover », c'est-à-dire se révolter ; dans les autres, la liberté est conçue comme la liberté « de faire ce qu'on veut », conception qui va à l'encontre de ce qui est avantageux ⁹⁰⁹), mais est destinée à préserver la vie politique même dans la cité.

Nous revenons à la question de la distinction entre *science* politique et *prudence* politique. Il sera éclairant de juxtaposer l'argumentaire d'Enrico Berti sur « *Phronèsis* et science politique ⁹¹⁰ » chez Aristote avec notre propre interprétation, qui consiste, je le rappelle, à déceler chez Aristote une distinction entre la science politique et la prudence politique non au vu du caractère de l'objet de la politique, qui ne peut répondre à la définition aristotélicienne de l'objet de la science au sens propre et précis du terme, mais par rapport à la *praxis* : la science, tout en « produisant » des lois, est architectonique tandis que la prudence est essentiellement pratique. Remarquant, à juste titre, le rôle clé joué par la *phronèsis* dans le renouveau de la « philosophie pratique » notamment à partir des années soixante du siècle dernier en Allemagne, Berti observe que l'interprétation de H. G. Gadamer ⁹¹¹ tend à identifier la *phronèsis* à la philosophie (pratique) et se pose alors la question de savoir « si cette réduction de la philosophie pratique d'Aristote, ou de la philosophie en général, à la *phronèsis* a quelque fondement dans les textes d'Aristote lui-même ⁹¹² ». Contre la réduction de la philosophie à la prudence, Berti s'efforce de distinguer la prudence de la *science* politique. On apercevra d'emblée une affinité entre la position de Berti et la nôtre. Cependant, on ne peut suivre jusqu'au bout l'interprétation de Berti quant au statut de la science politique, interprétation selon laquelle la science politique a « le caractère d'une véritable science, au sens aristotélicien du terme ⁹¹³ » et « coïncide avec l'expression la plus haute du deuxième *item* de la célèbre classification des sciences, ou « philosophies », en théoriques, pratiques et poïétiques ⁹¹⁴ ». Affirmant que la science politique

⁹⁰⁸ *Pol.* V, 9, 1310 a 19-22 ; trad. de Pellegrin, p. 384.

⁹⁰⁹ Cf. *Pol.* V, 9, 1310 a 22-38.

⁹¹⁰ C'est le titre de la contribution d'E. Berti dans *Aristote Politique*, A. Tordesillas et P. Aubenque, éd. (PUF, 1993), p. 435-459.

⁹¹¹ Berti suggère que l'interprétation que propose Gadamer de la *phronèsis* fut influencée par M. Heidegger, Gadamer ayant assisté aux cours de Marbourg sur *Le Sophiste* de Platon (en traduction française : *Platon : Le Sophiste*, trad. par J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, Ph. Quesne [Gallimard, 2001]) (voir Berti *op. cit.* p. 436-437). Sur la « philosophie pratique », cf. Gadamer, *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* [Vrin, 1994], ch. V, p. 133-147.

⁹¹² Berti *op. cit.*, p. 437.

⁹¹³ Berti *op. cit.*, p. 437.

⁹¹⁴ Berti *op. cit.*, p. 438. Le lecteur est renvoyé à *Méta.* E, 1, 1025 b 25 ; 1026 a 18-19.

aristotélicienne est à la fois « une véritable science (*epistèmè*) » et une « science pratique », Berti conclut qu'elle est « identique à ce qu'Aristote appelle la « philosophie pratique ⁹¹⁵ ». Or si l'on prend en compte la définition « précise » de l'*epistèmè* qu'on trouve dans le livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, il semble difficile de soutenir que la science *pratique* soit « une véritable science ». Même si l'interprète reconnaît que la science politique occupe « une position moyenne, quant à son degré de rigueur, entre la mathématique qui en a le maximum, et la rhétorique, qui en a le minimum ⁹¹⁶ », il soutient expressément que la « science politique, en somme, est une disposition de la partie scientifique de l'âme, autrement dit elle est comprise dans la vertu intellectuelle de la « science », et est, par conséquent, bien différente de la *phronèsis*, qui est la vertu de la partie calculatrice. ⁹¹⁷ ». L'emploi par Berti du terme « disposition » rappelle la formule frappante d'Aristote selon laquelle la science politique et la *phronèsis* sont, précisément, la même *hexis* ⁹¹⁸. C'est la *sophia*, qui est nettement et explicitement différenciée de la *phronèsis* et de la science politique, qu'Aristote considère comme la vertu intellectuelle, c'est-à-dire *scientifique*, par excellence. Ce qui est caractéristique de la *sophia*, à la différence de la science politique, c'est qu'elle est la science la *plus* rigoureuse ou exacte : « Il est clair que la sagesse [*sophia*] sera la plus exacte ⁹¹⁹ [*akribestatè*] des sciences ⁹²⁰ [*epistèmai*]. Le sage doit donc non seulement connaître les conclusions découlant des principes [*archai*], mais encore posséder la vérité sur les principes eux-mêmes. La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive [*nous*] et science [*epistèmè*], science munie en quelque sorte d'une tête et portant sur les réalités les plus hautes [*hôsper kephalèn echousa epistèmè tòn timiôtatôn*]. ⁹²¹ ».

En fin de compte, Berti et Gadamer sont d'accord sur un point fondamental : ils entérinent l'un et l'autre la notion d'une *philosophie pratique* ⁹²² chez Aristote, de sorte que la distinction entre la *sophia* et la science politique tend à se brouiller. Or nous objecterions, sur une base textuelle aussi bien qu'interprétative, que les passages de la *Métaphysique* et de l'*Ethique à Nicomaque* sur lesquels s'appuie Berti pour attribuer à Aristote la formule « philosophie pratique » ne contiennent pas, de fait, une telle formule.

⁹¹⁵ Berti *op. cit.*, p. 438. Le lecteur est renvoyé à *Méta.* a, 1, 993 b 21-22.

⁹¹⁶ Berti *op. cit.*, p. 439.

⁹¹⁷ Berti *op. cit.*, p. 445.

⁹¹⁸ *EN* VI, 8, 1141 b 23-24.

⁹¹⁹ Nous modifions la traduction de Tricot d'« *akribestatè* » par « achevée » à la ligne 1141 a 16 pour la rendre plus littérale et signalons que Tricot traduit « *akribestatoi* » à la ligne 1141 a 9 par « ceux qui atteignent la plus exacte maîtrise » (p. 289).

⁹²⁰ Tricot traduit « *epistèmai* » (ligne 1141 a 16) par « formes du savoir » ; or une traduction littérale du terme est indispensable.

⁹²¹ *EN* VI, 7, 1141 a 16-20 ; trad. de Tricot modifiée, p. 290.

⁹²² Il convient, nous semble-t-il, de distinguer entre la « philosophie pratique » et la « philosophie politique » : seule cette dernière locution figure chez Aristote (cf. en particulier *Pol.* III, 12, 1282 b 21-23 ; *EN* VII, 11, 1152 b 1-3). Cf. les notes 75 et 340 *supra* et, plus loin, notre discussion des « apories » de la philosophie politique chez Aristote.

Prenons d'abord *Méta.* a 993 b 21-22. Pour interpréter ce passage il faut lire la phrase précédente qui contient le substantif qui est modifié par les adjectifs « *theôrètikè* » et « *praktikè* » : « *Orthôs d' echei kai to kaleisthai tèn philosophian epistèmèn tès alètheias. Theôrètikès men gar telos alètheia, praktikès d' ergon* (C'est aussi à bon droit que la philosophie est appelée la science de la vérité. En effet, la fin de la spéculation est la vérité, et celle de la pratique, l'œuvre) ⁹²³ ». Comme nous le voyons en lisant ces lignes en grec, « *theôrètikè* » et « *praktikè* » renvoient à un nom féminin employé dans la phrase précédente. La traduction de Berti prend « *philosophia* » comme antécédent, alors que la structure du passage indique que l'antécédent est plutôt « *epistèmè* » : ayant affirmé que la philosophie est une « science de la vérité », Aristote précise que c'est la science *théorétique* qui a comme fin la vérité, alors que c'est la science pratique qui a comme fin l'œuvre ou l'action ⁹²⁴.

La distinction entre la science de la vérité et la science de l'action n'est pas pour autant absolue. La vérité n'est pas étrangère au domaine pratique, mais la « vérité pratique [*hè alètheia praktikè*] », à la différence de la vérité théorétique, se rapporte au « désir correct [*orexis orthè*] » :

« Or il y a dans l'âme trois facteurs qui déterminent souverainement ⁹²⁵ [*ta kyria*] l'action et la vérité : sensation, intellect [*nous*] et désir. De ces facteurs, la sensation n'est principe d'aucune action, comme on peut le voir par l'exemple des bêtes, qui possèdent bien la sensation mais n'ont pas l'action en partage. Et ce que l'affirmation et la négation sont dans la pensée [*dianoia*], la recherche et l'aversion le sont dans l'ordre du désir ; par conséquent, puisque la vertu morale est une disposition capable de choix [*hexis proairetikè*], et que le choix est un désir délibératif [*orexis bouleutikè*], il faut par là même qu'à la fois la raison [*logos*] soit vraie et le désir correct, si le choix [*proairesis*] est bon [*spoudaia*], et qu'il y ait identité entre ce que la raison affirme et ce que le désir poursuit. Cette pensée et cette vérité dont nous parlons ici sont de l'ordre pratique [*hautè men oun hè dianoia kai hè alètheia praktikè*] ; quant à la pensée théorétique, qui n'est ni pratique, ni poétique, son bon et son mauvais {fonctionnement} [*to eu kai kakôs*] consistent dans le vrai et le faux [*talèthes kai pseudos*]. C'est là l'œuvre de toute partie intellectuelle [*dianoètikon*], tandis que pour la partie de l'intellect pratique [*praktikon kai dianoètikon*], son bon état consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct. ⁹²⁶ »

⁹²³ 993 b 19-22 ; trad. de Tricot, p. 61.

⁹²⁴ On aura remarqué que la traduction de Tricot ne reprend pas d'antécédent. La traduction anglaise de Tredennick (dans l'édition Loeb) prend « *epistèmè* » comme antécédent : « *Moreover philosophy is rightly called a knowledge of truth. The object of theoretic knowledge is truth, while that of practical knowledge is action* » (p. 87).

⁹²⁵ Nous nous servons de la traduction de J. Voilquin pour traduire « *ta kyria* ».

⁹²⁶ *EN* VI, 2 1139 a 17-31 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 276-278.

Alors que la pensée théorétique ne se rapporte ni au désir ni au choix [*proairesis*], la pensée pratique a son origine dans le désir et passe par le choix pour aboutir à l'action ⁹²⁷. Ainsi, la « vérité pratique » correspond au désir et au choix corrects, alors que la vérité théorétique affirme « le vrai [*alèthes*] » qui est invariable parce qu'indépendant par rapport à l'action, c'est-à-dire par rapport au désir et au choix des hommes. Par conséquent, il semblerait que la distinction entre la science théorétique ou la philosophie et la science pratique tiennent davantage à l'action qu'à la « vérité », puisqu'il y a une « vérité pratique », à moins qu'il ne s'agisse là encore d'un emploi approximatif d'« *alètheia* », de même que « science politique » ou « science pratique » constitue un emploi approximatif ou imprécis d'« *epistèmè* ».

Nous prenons le deuxième passage de la *Métaphysique* auquel nous réfère Berti (E, 1, 1025 b 25). Il s'agit de la formule suivante : « *pasa dianoia è praktikè è poiètikè è theôrètikè* (Toute pensée est soit pratique, soit poïétique, soit théorétique) ». Aristote n'emploie ici ni « science » ni « philosophie », mais utilise le même vocable (« *dianoia* ») que dans le passage de l'*Ethique à Nicomaque* que nous venons de lire. La formule en question ne peut donc établir la validité de la traduction par « philosophie pratique » des lignes 993 b 21-22. Enfin le troisième passage de la *Métaphysique* (E, 1, 1026 a 18-19) : « *hôte treis an eien philosophiai theôrètikai, mathèmatikè, fisikè, theologikè* (Il y a donc trois philosophies théorétiques, la mathématique, la physique, la théologie) ». Or ce passage tend à infirmer l'interprétation selon laquelle Aristote considère la science politique et pratique comme une « philosophie pratique » dans la mesure où le vocable « philosophie » est employé pour parler des seules sciences *théorétiques*, comme c'est, selon nous, le cas aussi en 993 b 19-22. S'agissant de l'*Ethique à Nicomaque*, Berti renvoie le lecteur à la ligne suivante ⁹²⁸ : « *hè men oun methodos toutôn ephietai, politikè tis ousa* (Voilà donc les buts de notre enquête, qui constitue une forme de politique ⁹²⁹) » (I, 1, 1094 b 11), texte qui n'établit aucunement l'équivalence entre « science politique » et « philosophie pratique ». Citant *EN I, 1, 1094 b 4* (« *praktikai tôn epistèmôn* (sciences pratiques) »), l'interprète s'appuie une fois de plus sur *Méta. 993 b 21* pour suggérer l'équivalence entre « science pratique » et « philosophie pratique » ⁹³⁰, équivalence qui n'est pas à nos yeux affirmée par 993 b 19-22. De manière générale donc, il nous semble que les textes sur lesquels s'appuie Berti pour soutenir l'identité entre la science politique et la « philosophie pratique » n'établissent point une telle identité. De même, les textes en question n'autorisent pas à parler de la « classification des sciences, ou « philosophies »

⁹²⁷ Cf. aussi *De anima* 433 a 15-17.

⁹²⁸ Berti *op. cit.*, p. 453.

⁹²⁹ Trad. de Tricot, p. 36.

⁹³⁰ Berti *op. cit.*, p. 453.

⁹³¹ » chez Aristote mais plutôt de la classification, d'une part, des sciences, qui peuvent être ou théorétiques ou pratiques, et, d'autre part, des philosophies théorétiques, qui ne peuvent donc chevaucher les sciences pratiques.

Que la position de Berti consiste à brouiller la distinction qu'établit Aristote entre les sciences pratiques et les sciences théorétiques, c'est particulièrement clair d'après le passage suivant : « Toutes ces espèces [de science politique : science éthique, science économique, science politique] ... considérées en tant que dispositions de l'âme, n'appartiennent pas à la vertu dianoétique appelée *phronèsis*, mais appartiennent à celle qui, en *Eth. Nic.*, VI, est appelée simplement « science » (*epistèmè*), cette même vertu qui comprend, parmi les sciences théoriques, la physique, et la mathématique, tandis que la métaphysique, ou « philosophie première », semble appartenir à la vertu appelée *sophia*.⁹³² ». Berti propose ainsi une classification simplifiée des sciences, selon laquelle il y a essentiellement une sorte de science, qui peut également être appelée philosophie, comprenant les sciences théoriques ainsi que les sciences pratiques, science qui est distincte de la philosophie première. Or une telle classification n'est pas celle d'Aristote, que l'on se réfère à la classification tripartite (sciences pratique, poïétique et théorétique) ou à la classification bipartite (sciences théorétique et pratique ou bien sciences théorétique et poïétique⁹³³). Si Aristote a fondé la science politique⁹³⁴, c'est dans la mesure précisément où il l'a distinguée des autres types de sciences, de la science poïétique, d'une part, et de la science théorétique, de l'autre. La locution « philosophie pratique » tend à effacer la distinction entre la vie théorétique ou philosophique et la vie pratique, c'est-à-dire politique, qu'Aristote dresse notamment dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque*.

En revanche, lorsque Berti présente la « philosophie pratique » comme « l'expression d'une forme de rationalité plus « forte » que la *phronèsis* » dans la mesure où elle « est capable d'argumenter et, dans certains cas, de démontrer aussi, quoique d'une manière dialectique⁹³⁵ », il indique, nous semble-t-il, ce qui caractérise le plus spécifiquement la « philosophie politique » aristotélicienne. Le caractère *dialectique* de la « philosophie politique » devient visible notamment à travers deux passages de la *Politique* où Aristote fait explicitement référence à la « philosophie » et où il s'agit

⁹³¹ Berti *op. cit.*, p. 438.

⁹³² Berti *op. cit.*, p. 453.

⁹³³ A propos de la division des sciences en deux ou trois espèces, cf. R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, p. 46-50.

⁹³⁴ Selon la formule de L. Strauss, « Aristotle is the founder of political science because he is the discoverer of moral virtue. » (*The City and Man*, p. 27).

⁹³⁵ Berti *op. cit.*, p. 457. Au vu de cette remarque, la conclusion de Berti est quelque peu surprenante : « Ce qui fait l'intérêt, aujourd'hui, de la philosophie pratique d'Aristote [...], c'est son caractère de discours argumenté, susceptible d'être communiqué à qui que ce soit à travers la discussion dialectique, et non confié seulement au privilège d'une intuition accessible à peu de gens particulièrement doués du point de vue intellectuel. » (p. 459).

d'« apories » sur lesquelles la philosophie doit faire de la lumière. Le premier passage se trouve au début du chapitre huit du livre III, chapitre qui vient à la suite de la classification des régimes, droits et déviés, selon le nombre de gouvernants. Le chapitre s'ouvre par l'affirmation suivante : « Mais il faut traiter un peu plus longuement de ce qu'est chacune des constitutions, car il y a là quelques difficultés [*aporiai*], et le propre de celui qui dans chaque domaine [*methodos*] se conduit en philosophe [*philosophein*] et ne considère pas seulement le côté pratique [*pros to prattein*] {des choses}, c'est de ne rien négliger ni laisser de côté, mais de rendre manifeste la vérité sur chaque {chose}.⁹³⁶ ». Aristote poursuit en exposant la difficulté concernant la définition des régimes politiques à partir du seul critère du nombre de gouvernants et en suggérant que « ce par quoi diffèrent l'une de l'autre la démocratie et l'oligarchie, c'est la pauvreté et la richesse⁹³⁷ » plutôt que le nombre, qui est, en vérité, « un attribut accidentel⁹³⁸ » du régime. Dans les analyses qui suivent cette référence à « philosopher », Aristote examinera notamment les apories qui se rapportent à la question politique essentielle, question formulée au début du chapitre dix : « Mais il y a une difficulté : qu'est-ce que doit être le {pouvoir} souverain de la cité ? [*Echei d' aporian ti dei to kyrion einai tès poleôs.*]⁹³⁹ ». C'est cette question qui occupera la suite du livre III, qui contient pas moins de douze instances supplémentaires du terme « *aporia*⁹⁴⁰ ». Le deuxième passage qui contient à la fois des références explicites à la « philosophie » et un emploi du terme « *aporia* » se trouve au début du chapitre douze du livre III : « Or tout le monde pense que le juste c'est une certaine égalité, et cela s'accorde jusqu'à un certain point avec les traités philosophiques [*hoi kata philosophian logoi*] consacrés à l'éthique. On dit, en effet, que le juste c'est {d'attribuer} quelque chose à quelqu'un, et {plus précisément} il faut qu'une {part} égale {revienne} à des gens égaux. 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 [*aporia*] et {matière à} philosophie politique.⁹⁴¹ ». L'on peut dire que, de manière générale, les apories examinées par Aristote dans le livre III en particulier concernent les critères politiques qui divisent l'opinion des hommes : d'après quel critère doit-on déterminer la citoyenneté⁹⁴² ? d'après quel critère faut-il considérer que la cité est la même et non une autre ? que la cité est une⁹⁴³ ? d'après quel critère doit-on déterminer l'égalité proportionnelle en visant

⁹³⁶ *Pol.* III, 8, 1279 b 11-15 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 231.

⁹³⁷ *Pol.* III, 8, 1279 b 39 – 1280 a 1 ; trad. de Pellegrin, p. 232.

⁹³⁸ *Pol.* III, 8, 1279 b 36 ; trad. de Pellegrin, p. 232.

⁹³⁹ *Pol.* III, 10, 1281 a 11 ; trad. de Pellegrin, p. 238.

⁹⁴⁰ *Pol.* III, 11, 1281 a 41 ; 1281 b 22 ; 39 ; 1282 a 23 ; 33 ; 1282 b 1 ; III, 12, 1282 b 22 ; III, 13, 1283 b 13 ; 35 ; 1284 b 26 ; III, 15 ; 1286 a 7 ; 1286 b 28. Nous recensons dans le livre III de la *Politique* une vingtaine d'emplois du mot « *aporia* », pour moins de trente instances du mot dans l'ouvrage entier. Le livre III est donc de loin le livre de la *Politique* le plus riche en « apories ».

⁹⁴¹ *Pol.* III, 12, 1282 b 18-23 ; trad. de Pellegrin, p. 246.

⁹⁴² Cf. *Pol.* III, 2, 1275 b 34.

⁹⁴³ Cf. *Pol.* III, 3, 1276 a 17 ; 19 ; 23.

la justice politique ? En exposant de manière critique les opinions des uns et des autres, en en donnant une présentation dialectique, Aristote fait de la philosophie politique et, ce faisant, montre en quoi consiste cette activité. Nous rejoignons donc la conclusion de Berti selon laquelle « la science politique est dotée, selon Aristote, d'une méthode qui, tout en étant différente de celle de la mathématique, c'est-à-dire de la démonstration rigoureuse qui part de principes nécessaires et arrive à des conclusions également nécessaires, est cependant constituée par des argumentations assez complexes, qui impliquent un examen des différentes opinions concernant tel ou tel sujet, une évaluation de celles-ci à la lumière des *endoxa*, la réfutation de certaines et la démonstration d'autres. Tout cela ne peut advenir qu'au cours d'une discussion très développée, dont les traités mêmes d'Aristote, c'est-à-dire les *Ethiques* et la *Politique*, nous fournissent l'exemple. ⁹⁴⁴ ». Ainsi, la connaissance du bien pour l'homme qui caractérise au plus haut point la science politique provient d'un examen dialectique des opinions sur les critères politiques et avant tout des opinions sur les critères du juste politique.

Même si Berti semble soutenir la thèse développée par Richard Bodéüs selon laquelle les traités éthiques et politique aristotéliens sont destinés à l'homme politique et au législateur en particulier ⁹⁴⁵, les deux interprètes ne s'accordent pas sur la signification de la « science politique » chez Aristote. Tandis que Berti affirme que les traités aristotéliens constituent la « science politique », Bodéüs est de l'avis que l'*epistèmè praktikè* « ne coïncide pas avec le savoir exposé dans un discours ⁹⁴⁶ ». Cette

⁹⁴⁴ Berti *op. cit.*, p. 444. Berti ajoute que « le modèle » de la science politique – qui est selon lui « propre aux philosophes » – « n'est certes pas Périclès, qui, tout en étant ami d'Anaxagore, n'était certainement pas philosophe, mais plutôt Socrate, dont les doctrines sont discutées maintes fois par Aristote dans son traité de science politique. » (*op. cit.*, p. 447). Pour la référence aux « apories » concernant le régime proposé par Socrate dans la *République*, cf. Pol. II, 5, 1264 b 25.

⁹⁴⁵ Voir Berti *op. cit.*, p. 456 et la note 27 renvoyant à R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité* ; mais cf. p. 459 *in fine*.

⁹⁴⁶ Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, p. 41 ; voir aussi la page 50. Cf. à ce propos la thèse de P. Rodrigo : « Voilà donc le point aveugle du socratism et du platonisme : c'est de n'avoir pas vu que l'*epimeleia tès psychès* n'est pas, dans le domaine des "choses humaines", l'affaire du savoir philosophique. Rendre les citoyens meilleurs, prendre soin de leurs âmes par l'action politique, ne ressortit pas de la compétence d'un philosophe moraliste, celui-ci fût-il Socrate, le politicien ironique du *Gorgias*, mais c'est l'affaire propre de la prudence législatrice. » (*Aristote et les choses humaines*, p. 37 ; cf. aussi la p. 41). L. Strauss éclaire la question du statut de l'enseignement politique aristotélien en expliquant que « "legislative art" is an ambiguous term ; it may mean the art practiced "here and now" by a legislator acting on behalf of this or that political community ; but it may also mean the "practical science" of legislation taught by the teacher of legislators which is superior in dignity to the former since it supplies guidance for it. As a practical science it differs from prudence in all its forms because it is free from that involvement the dangers of which cannot be averted except by moral virtue. » (*The City and Man*, p. 28-29). Nous sommes d'accord avec les premières remarques de Strauss selon lesquelles l'enseignement aristotélien coïncide avec la « science pratique législative » mais avons quelques réserves sur la dernière remarque dans la mesure où elle implique que la science législative pratiquée par Aristote est, eu égard à la vertu morale, équivalente à la *sophia* qui ne dépend pas de la vertu morale parce qu'elle ne s'occupe pas des objets sur lesquels on peut délibérer. Sur ce point, cf. la précision de H. Jaffa, à laquelle nous adhérons : « "Sophia" issues no commands, and cannot be characterized by moral virtue for the simple reason that it directs no actions that can be either virtuous or vicious. » (« Dear Professor Drury », *Political Theory* 15, n° 3, août 1987, p. 323). Il nous semble donc

différence d'interprétation découle du fait que Bodéüs situe la science pratique dans l'action, dans la *phronèsis* dirait Berti, et ne reconnaît pas, à la différence de Berti, de caractère dialectique à la science politique. Selon Bodéüs, la « science pratique » « a pour objet l'action, non pas l'action posée ou passée, mais l'action à poser (*prakton*), l'action à venir (*esomenon*), non pas l'action d'autrui, mais l'action que doit réaliser le sujet connaissant. La « science pratique » apparaît ainsi comme une qualité cognitive de l'homme immergé dans l'action et se déterminant à l'action. En conséquence, il paraît difficile de l'assimiler, sans autres précautions, à une somme de réflexions scientifiques ou philosophiques (d'intérêt pratique) consignée en une série de discours servant à l'enseignement. Celle-ci constitue, en effet, l'expression d'une démarche spéculative, conduite par un sujet en dehors de toute situation particulière qui réclame son action et sur des matières qui, déjà réalisées, feront appel à une telle science. ⁹⁴⁷ ». Ainsi Bodéüs souligne-t-il l'importance de la situation particulière de celui qui possède la connaissance sans indiquer le degré de proximité de celui-ci par rapport à l'action, proximité qui décroît en allant de l'homme politique prudent au législateur et enfin au philosophe politique (celui qui « éduque des législateurs »).

Or de même que la situation du philosophe n'est pas la même que celle du législateur ou que celle de l'homme politique, de même la capacité d'apprentissage et de compréhension diffère selon l'orientation de l'âme de l'auditeur à qui s'adresse le philosophe. Ce dernier point est celui auquel Bodéüs est très sensible et qui est passé largement sous silence dans l'analyse de Berti. Les arguments ne peuvent avoir une incidence sur la pratique que si l'auditeur se trouve déjà préparé à les entendre. Comme le rappelle Bodéüs, « il est à craindre que, pour la plupart des gens (vivant au gré de leurs passions), le savoir qu'exprime le discours reste sans profit ⁹⁴⁸ ». L'enseignement portant sur la pratique peut guider l'agent vers la fin bonne mais à condition que l'agent se trouve déjà en possession du principe pratique grâce auquel il peut distinguer entre la raison droite et son contraire. Que ce principe (*archè*) est un préalable à l'enseignement éthico-politique ressort avec clarté dans le traitement aristotélicien de l'*akrasia*. L'intempérant qui sait qu'il agit contre la raison droite (*para ton orthon logon*) pourra être persuadé de ne pas agir ainsi, alors que l'homme déréglé (*ho akolastos*), qui poursuit les plaisirs excessifs en étant convaincu qu'il doit agir ainsi, ne le pourra pas ⁹⁴⁹. A l'homme déréglé manque le principe de l'action. Or le principe ne peut être enseigné par le *logos*, mais c'est celui qui possède le principe qui est capable d'agir conformément à la raison droite (*kata ton orthon logon*). C'est ce qui nous semble découler de l'analyse suivante : « En effet, la

inexact de suggérer, comme le fait Strauss, que la science pratique législative ressemble à la *sophia* sous cet égard.

⁹⁴⁷ Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, p. 47-48.

⁹⁴⁸ Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, p. 215.

⁹⁴⁹ Cf. *EN VII*, 8, 1151 a 11-14.

vertu et le vice respectivement conservent et détruisent le principe [*archè*], et dans le domaine de la pratique [*en tais praxesi*] c'est la cause finale [*to hou heneka*] qui est principe, comme les hypothèses en mathématiques ; dès lors, pas plus dans les matières que nous traitons ici que dans les mathématiques, le raisonnement [*ho logos*] n'est apte à nous instruire des principes [*didaskalikos tôn archôn*], mais c'est une vertu soit naturelle, soit acquise par l'habitude, qui nous fait avoir une opinion correcte au sujet du principe [*ethistè tou orthodoxein peri tèn archèn*].⁹⁵⁰ ».

Aristote précise ici que ce qu'il entend par « principe » pratique c'est « la cause finale » et suggère qu'il y a analogie entre le principe pratique et les hypothèses en mathématiques. Suivant ces précisions ainsi que les définitions des « *archai* » qui se trouvent dans l'*Ethique à Nicomaque* ainsi que dans les *Seconds analytiques*⁹⁵¹, on ajoutera que les principes ne peuvent pas être *démontrés*. La comparaison avec les hypothèses, qui, elles, peuvent être démontrées⁹⁵², suggère que les principes pratiques sont susceptibles de ne pas apparaître évidents à tous. Tel sera le cas pour l'homme dérégulé. Ainsi, pour que les *logoi* puissent guider l'action à son *telos*, l'auditeur à qui sont destinés les traités éthico-politiques d'Aristote doit posséder au préalable le principe pratique qui lui permet de savoir que les plaisirs corporels peuvent être en excès et qu'un tel excès est mauvais non seulement pour le corps mais aussi et surtout pour l'âme. Cette intuition morale peut ensuite être généralisée, à l'aide des *logoi*, de la façon suivante : puisque l'âme est la meilleure et la plus essentielle partie de l'homme, elle doit par conséquent gouverner la partie inférieure – le corps – pour produire le bien du tout, de l'être composé qu'est l'homme. L'agent moral en possession du principe pratique pourra formuler des « syllogismes pratiques » qui ont comme majeure : « Puisque la fin [*telos*], c'est-à-dire le souverain bien [*to ariston*], est de telle sorte ...⁹⁵³ ». Or c'est la vertu qui protège, pour ainsi dire, le principe pratique : « ce souverain bien ne se manifeste qu'aux yeux de l'homme de bien [*touto d'ei mè tòi agathôi, ou phainetai*] : car la méchanceté fausse l'esprit [*diastrephèin*] et nous induit en erreur [*diapseudesthai*] sur les principes pratiques.⁹⁵⁴ ». D'où l'importance cruciale d'une éducation favorisant les bonnes habitudes morales pour quiconque entend agir conformément à la vertu au sens propre du terme, c'est-à-dire conformément à la vertu *meta tou orthou logou*, avec le concours de la prudence⁹⁵⁵. C'est la prudence qui transforme la vertu « naturelle », c'est-à-dire

⁹⁵⁰ EN VII, 8 [9], 1151 a 15-19 ; trad. de Tricot, p. 355-356.

⁹⁵¹ Cf. EN VI, 6, 1141 a 3-8 ; *Sec. anal.* I, 10, 76 a 31-32.

⁹⁵² Cf. *Sec. anal.* I, 10, 76 b 23-30.

⁹⁵³ EN VI, 12 [13], 1144 a 31-33 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 310.

⁹⁵⁴ EN VI, 12 [13], 1144 a 34-36 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 310.

⁹⁵⁵ EN VI, 13, 1144 b 26-28 : « Ce n'est pas seulement la disposition conforme à la droite raison [*kata ton orthon logon*] qui est vertu, il faut encore que la disposition soit intimement unie à la droite raison [*meta tou orthou logou*], or dans ce domaine la prudence est la droite raison. » (trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 312).

irrfléchie, en vertu véritable, celle qui est capable par la raison de mettre l'action en rapport avec le principe téléologique du bien ⁹⁵⁶. Seule la véritable vertu atteindra le bien visé sans tomber dans des extrêmes.

De la science pratique à la science politique

Considérant les conditions préalables qui s'imposent à l'auditeur des cours aristotéliens, Bodéüs conclut que « seul, le politique, auquel Aristote adresse, selon nous, ses discours, sera en mesure, par ailleurs, de tirer profit de ces discours pour son agir propre. Le même homme auquel le Stagirite destine son enseignement, parce qu'il compte sur lui pour fixer, sous forme de lois, les normes véritables du bien de la Cité, sera aussi celui qui, d'un autre côté, pourra trouver, dans cet enseignement, de quoi éclairer son action. ⁹⁵⁷ ». Carnes Lord a proposé une interprétation similaire quant à ceux à qui s'adresse Aristote dans la *Politique* et les *Ethiques*, tout en qualifiant l'entreprise aristotélienne de « science politique » : « Generally speaking, the political and ethical writings appear to be addressed not to philosophers or students of philosophy, but to educated “gentlemen” who are actual or potential wielders of political authority. In the highest case, their addressee would seem to be the “legislator” who establishes the institutional and intellectual framework for all moral and political action. Aristotle’s enterprise is not so much “political philosophy” as it is “political science” in its original sense—the practical “art” (*technè*) or expertise of the statesman or legislator. ⁹⁵⁸ ». Dans l'Introduction de sa traduction des *Politiques*, Pierre Pellegrin, renvoyant le lecteur à *Le philosophe et la cité*, reprend les thèses de Bodéüs et notamment celle selon laquelle les traités éthico-politiques du Stagirite ne sont pas destinés à fournir la « formation morale de l'individu ⁹⁵⁹ », mais s'adressent plutôt à « ceux qui ont en charge la formation éthique des individus ⁹⁶⁰ ». Comme le soutient Bodéüs, on ne peut point parler d'une « science

⁹⁵⁶ Cf. *EN VI*, 13, 1144 b 1-25 et le commentaire de Thomas d'Aquin (Lectio XI, § 1275 – 1282, p. 403-404 dans l'édition Dumb Ox). Saint Thomas donne comme exemples des excès de la vertu naturelle quelqu'un qui s'abstiendrait de manger jusqu'à nuire à son corps ou qui serait excessivement libéral.

⁹⁵⁷ R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, p. 218.

⁹⁵⁸ Lord, « The Character and Composition of Aristotle's *Politics* », p. 462-463. Lord suggère dans la note à laquelle renvoie ce passage que la traduction exacte de « *ti technikon* » (« nous verrons ... s'il est possible d'acquérir *ti technikon* de chacun de ceux que nous venons d'énumérer [homme politique, roi, chef de famille, maître d'esclave] » [*Pol. I*, 1, 1252 a 21-23 ; trad. de Pellegrin, p. 86]) serait « expertise technique [*technical expertise*] » (cf. la note 9 à la page 476). Pellegrin traduit l'expression par « conception technique » ; Barthélemy-Saint-Hilaire par « principes scientifiques » ; Barker par « *systematic view* » ; Jowett par « *scientific result* » ; Rackham par « *scientific precision* ». La traduction habituelle comporte une connotation théorique alors que l'intention pratique de l'enquête politique annoncée dans l'*Ethique à Nicomaque* indique qu'il est plus probable que le sens de « *ti technikon* » est plutôt pratique que théorique.

⁹⁵⁹ Contre Ph. Betbeder, « Ethique et politique selon Aristote » (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, n° 54, 1970). Cf. dans le même sens les remarques de P. Rodrigo, *Aristote et les choses humaines*, p. 38-39, n. 26.

⁹⁶⁰ Cf. Pellegrin, Introduction, *Politiques*, p. 26-27.

éthique » autonome chez Aristote ⁹⁶¹ ; il faut parler plutôt d'une science politique qui englobe l'éthique, qui considère celle-ci comme une partie de celle-là. D'où la place centrale accordée par Aristote au nomothète en tant qu'*éducateur* des citoyens. Selon la formule de Pellegrin, « l'entreprise éthique est radicalement une entreprise pédagogique ⁹⁶² ».

La nécessité à laquelle répond la science législative, dont l'éducation fait partie intégrante aux yeux d'Aristote, devient de plus en plus visible dans la transition de l'*Ethique* à la *Politique* (EN X, 9), où elle revêt un caractère plus proprement politique. Sans considérer « l'entreprise éthique » comme étant séparée de l'enquête politique, on peut parler, avec Leo Strauss, d'une transition signalée par le développement sur la puissance coercitive de la loi (« *ho de nomos anagkastikèn echei dynamin* ⁹⁶³ ») à la fin de l'*Ethique à Nicomaque* : « the insufficiency of persuasion for the guidance of “the many” and the necessity of laws with teeth in them constitutes the transition from Aristotle's *Ethics* to his *Politics*. ⁹⁶⁴ ». Première transition donc, la discussion sur la loi en EN X, 9. Nous voyons pour notre part s'opérer une deuxième transition en direction de la mise en lumière du rôle de la nécessité, entre le premier et le deuxième livres de la *Politique*. Dans le premier livre il s'agit de considérer la communauté que forment l'esclave naturel et l'homme libre par nature, communauté dont découle un avantage commun et qui semble même pouvoir produire de la vertu chez l'esclave naturel grâce à des admonestations, tandis que dans le deuxième livre, il s'agit de considérer le rapport entre esclaves et maîtres eu égard non à la nature mais à la nécessité. Il est question dans le premier livre d'une communauté constituée par un homme d'une qualité déterminée – un homme naturellement libre, en l'occurrence, et un homme d'une qualité également déterminée – un homme naturellement servile. C'est au sein de cette communauté restreinte en nombre qu'est évoquée la possibilité d'un avantage commun entre un esclave naturel et un maître qui ressemble alors à un pédagogue. En revanche, dès lors qu'il s'agit de l'esclavage à l'échelle des cités, il n'est plus question de l'avantage commun, mais de la seule nécessité pour ceux qui gouvernent d'être libérés de la nécessité. Il serait peut-être opportun de rappeler à ce propos la remarque d'Aristote vers la fin de l'*Ethique à Nicomaque* selon laquelle l'éducation est plus bénéfique lorsqu'elle s'adresse à chacun individuellement que lorsqu'elle se pratique en commun (« *eti de kai diapherousin hai [epimeleiai] kath' hekaston paideiai tôn koinôn* ⁹⁶⁵ »). En d'autres termes, la science législative, tout en étant supérieure à la prudence politique dans la mesure où elle possède une connaissance complète du bien et des hommes, est plus limitée que la prudence eu

⁹⁶¹ Cf. Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, p. 41 ; 92.

⁹⁶² Pellegrin, Introduction, *Politiques*, p. 28.

⁹⁶³ EN X, 9 1180 a 21.

⁹⁶⁴ Strauss, *The City and Man*, p. 23.

⁹⁶⁵ EN X, 9 1180 b 7-8.

égard à la capacité d'adapter en pratique la science aux cas particuliers ⁹⁶⁶. De même que la loi légifère sur le général mais ne peut s'appliquer à des cas particuliers sans qu'intervienne la délibération et le jugement de l'homme politique, la délibération politique, visant le bien et le juste commun, ne peut juger du bien et du juste pour chacun avec la même précision que la délibération qui viserait le bien pour un homme en particulier.

En visant le « général », la loi, dont l'autorité dérive de la force des habitudes obéissantes, doit se soucier avant tout de ceux qui seraient prédisposés à lui désobéir. Elle est donc destinée principalement aux moins vertueux. Soucieux d'établir l'autorité de la loi, le législateur ne pose pas la question de savoir si un esclave est tel par nature ou par convention ; il considère seulement que les esclaves sont enclins à la désobéissance et que toute désobéissance doit être réprimée. Cependant, le législateur n'a-t-il pas l'autorité d'abolir l'esclavage s'il considère qu'il présente de graves problèmes à la lumière du critère de la justice, problèmes élucidés par les analyses d'Aristote ? Le bon législateur ne doit-il pas veiller à la justice de l'organisation politique ? La réponse d'Aristote consiste à souligner que le législateur est soumis à deux considérations d'ordre différent, celle de la vie de la cité et celle de sa vie bonne. La vie tout court s'impose comme la première considération du fondateur et du législateur parce qu'elle est la condition de la vie bonne ; et la réalisation de la vie bonne est limitée, d'une part, par la considération primordiale de la vie tout court, et, d'autre part, par l'incapacité générale à la vertu. C'est pourquoi l'éducation politique consiste simplement la plupart du temps en une éducation à la vertu guerrière, et la politique se confond souvent avec le despotisme. Le despotisme extérieur s'accompagne généralement d'un despotisme intérieur : les citoyens libres gouvernent despotiquement la population d'esclaves, population qui menace de se révolter ou de s'allier avec les cités ennemies en période de guerre ⁹⁶⁷. Tant qu'ils représentent un danger pour la cité, les esclaves seront assujettis ⁹⁶⁸. En outre, le plus souvent, la « nature » des peuples ne se prête pas au gouvernement *politique* dans lequel les citoyens, étant libres, ont la capacité de se gouverner les uns les autres dans un système d'alternance au pouvoir. Or c'est l'organisation politique proprement dite qui favorise la vie bonne en permettant à la prudence de se déployer pleinement ⁹⁶⁹.

⁹⁶⁶ C'est pourquoi, s'agissant de la pratique, il y a, selon Aristote, plus de vérité dans le particulier que dans le général : « parmi les exposés [*logoi*] traitant des actions [*praxeis*], ceux qui sont d'ordre général sont plus vides [*kenôteroi*], et ceux qui s'attachent aux particularités [*epi merous*] plus vrais, car les actions ont rapport aux faits individuels, et il faut être en accord [*symphonein*] avec eux. » (*EN* II, 7, 1107 a 29-32 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 108).

⁹⁶⁷ Cf. *Pol.* II, 9.

⁹⁶⁸ Aristote recommande, dans le contexte du régime *kat' euchèn*, que les paysans « soient des esclaves qui ne soient ni de même race [*homophyloi*] ni courageux [*thymoeideis*] » et suggère qu'il « est meilleur de faire miroiter à tous les esclaves [privés et collectifs] la liberté comme récompense » (*Pol.* VII, 10, 1330 a 26-27 ; 32-33 ; trad. de Pellegrin, p. 482).

⁹⁶⁹ Cf. *Pol.* III, 4, 1277 b 7-30 (p. 219-220 dans l'éd. Pellegrin).

Sans non plus parler d'une éthique qui vise « la formation morale de l'individu », l'on peut caractériser la transition de l'éthique à la politique chez Aristote comme une montée en puissance de la science législative par rapport à la prudence politique (celle-ci dépend de celle-là), de la connaissance générale par rapport au jugement particulier. Alors que l'obstacle principal à l'éducation éthique se situe dans l'*Ethique* au niveau des hommes individuels – la majorité des hommes n'étant pas disposée au noble et au juste, l'éducation à la vertu doit souvent prendre une forme tronquée, se servant de la crainte de la punition à défaut de l'*hexis* vertueuse – les obstacles à l'éducation se multiplient dans la *Politique* et se situent non seulement au niveau des hommes individuels mais aussi et surtout au niveau des cités et des nations. En somme, Aristote nous le rappelle, toute cité est confrontée à la nécessité de se défendre contre des ennemis, intérieurs et extérieurs ; et tout régime, en tant que mise en ordre (*taxis*) de la communauté politique, doit déterminer des critères de citoyenneté qui désigneront ceux qui gouverneront et ceux qui ne gouverneront pas. La façon dont une cité répond à ces nécessités de la vie politique sera au mieux une approximation de la justice et, au pire, une injustice absolue. La délibération politique, à la différence de la délibération privée, se heurte à des nécessités d'ordre commun : les hommes politiques doivent prendre des décisions pour les autres, envoyer des hommes à la guerre, juger et punir des crimes, prendre des dispositions quant à la propriété, et caetera. Toute décision politique étant susceptible d'erreur et de corruption, de bonnes lois ainsi que des institutions stables sont autant de dispositifs destinés à encadrer la prudence, tout en laissant à celle-ci un champ d'action irréductible.

Ainsi, dans la *Politique*, la loi et les institutions semblent réduire l'espace de décision qui a été ouvert à l'homme équitable (*ho epieikès*) dans le livre V de l'*Ethique à Nicomaque* ⁹⁷⁰. En effet, l'homme équitable tel qu'il est présenté par Aristote dans la discussion sur la justice légale (le jugement de l'homme équitable est supérieur par rapport à l'énoncé général d'un principe légal ⁹⁷¹) n'apparaît pas en tant que tel dans la *Politique*. Toutes les références aux *epieikeis* que l'on trouve dans la *Politique* renvoient au sens conventionnel du terme – ce sont les « honnêtes gens ⁹⁷² », à l'opposé du grand nombre (*to plèthos*). Tandis que dans l'*Ethique* Aristote situe la source de l'erreur de

⁹⁷⁰ Même si les « gardiens et serviteurs des lois » évoqués par Aristote (*Pol.* III, 16, 1287 a 21-22) lorsqu'il résume les arguments de ceux qui pensent que la royauté absolue n'est pas conforme à la nature ressemblent à l'homme équitable dans la mesure où ils sont chargés « d'accomplir les rectifications [*epanorthousthai*] qui, à l'usage, semblent meilleures que les {dispositions} établies » (1287 a 27-28 ; cf. *EN* V, 10, 1137 b 12-13).

⁹⁷¹ *EN* V, 10, 1137 b 24-25. Cf. la description de l'homme d'esprit (*eutrapelos*) : « [Le railleur de bon ton] ne lancera donc pas n'importe quelle plaisanterie, car la raillerie constitue une sorte d'outrage, et certaines formes d'outrage sont prohibées par le législateur ; peut-être aussi devrait-on interdire certaines formes de raillerie. Ainsi donc, l'homme libre et de bon ton [*charieis*] se comportera comme nous l'avons indiqué, étant en quelque sorte sa loi à lui-même [*hoion nomos ôn heautôi*]. » (*EN* IV, 8 [14], 1128 a 29-32 ; trad. de Tricot, p. 209 ; nous soulignons).

⁹⁷² C'est la traduction de Pellegrin.

justice du côté de la législation, qui est par définition générale, dans la *Politique* la source de l'erreur paraît davantage être du côté du jugement des hommes. Ainsi, au cours de l'analyse de ce qu'il considère comme étant la « meilleure démocratie » – la démocratie agraire – Aristote, ayant remarqué que la bonne organisation de ce régime consistera en l'élection des magistrats parmi les *epieikeis* et donnera au peuple le pouvoir de vérifier les comptes, affirme qu'« ils [*hoi epieikeis*] gouverneront justement du fait que d'autres auront le pouvoir de vérifier {leur gestion}. Il est avantageux, en effet, ajoute-t-il, d'être dépendant [*epanakremasthai*] c'est-à-dire de ne pas avoir la possibilité de faire ce qu'on trouve bon, car la possibilité de faire [*hè exousia tou pratein*] ce que l'on veut [*ethelein*] rend incapable de se prémunir contre ce qu'il y a de mauvais [*phaulon*] en chaque homme. Dans ces conditions on aura nécessairement ce qui est utile au plus haut point dans les constitutions : que le gouvernement soit aux mains d'honnêtes gens [*epieikeis*] mis dans l'impossibilité de faillir [*anamartètoi*] sans que la masse en subisse aucun dommage. ⁹⁷³ ». Force est de constater un écart important entre l'argument élaboré à propos de la justice supérieure de l'homme équitable en *EN V*, 10 et le présent argument. Faisant écho à la notion de corruptibilité évoquée dans le célèbre passage comparant le gouvernement de la loi à celui du dieu et de l'intellect (*Pol.* III, 16), Aristote réitère ici que, puisque tout homme a en lui quelque chose de *phaulos*, les meilleures dispositions constitutionnelles seront celles qui laissent le moins de place possible à l'erreur qui a sa source dans l'action (*pratein*) « voulue » par ceux qui gouvernent. S'agissant des « honnêtes gens [*epieikeis*] », il n'est plus question d'une « justice supérieure » comme était celle de « l'homme équitable [*epieikès*] ». Dans un autre passage saillant dans lequel figurent les « honnêtes gens » – « Un {bon} principe, c'est, plutôt que d'égaliser les fortunes, de prendre, concernant les citoyens qui sont naturellement honnêtes gens [*epieikeis*], des dispositions pour qu'ils ne veuillent [*boulesthai*] pas avoir plus {que leur part}, et, concernant les méchants [*phauloi*], {des dispositions} pour qu'ils ne le puissent pas... ⁹⁷⁴ » –, l'accent mis sur la science législative aux dépens de l'équité apparaît clairement : l'on ne peut pas compter sur un principe intérieur d'équité chez les *epieikeis* pour assurer qu'ils se comportent de façon honnête eu égard à la richesse (Aristote avait indiqué dans l'*Ethique à Nicomaque* que l'homme équitable a tendance à prendre moins que son dû, bien qu'il ait la loi de son côté ⁹⁷⁵) ; l'on doit faire en sorte, agissant de l'extérieur, c'est-à-dire grâce à une éducation, des lois et des institutions, de diriger le désir des *epieikeis* vers la modération. On pourrait dire que, de manière générale, la perspective politique oblige à considérer des catégories d'hommes (les honnêtes gens, les

⁹⁷³ *Pol.* IV, 4, 1318 b 37 – 1319 a 4 ; trad. de Pellegrin, p. 426. Nous soulignons. Cf., par contraste, *EN V*, 14, 1137 b 25-26.

⁹⁷⁴ *Pol.* II, 7, 1267 b 5-9 ; trad. de Pellegrin, p. 171.

⁹⁷⁵ *EN V*, 10, 1138 a 1-2.

maîtres, les esclaves...) plutôt que des hommes pris individuellement (l'homme équitable, l'homme libre par nature, l'esclave par nature...).

Dans la *Politique*, la figure de l'*epieikès* cède la place à la figure d'un homme qui est simplement au-dessus de la loi, qui est « lui-même une loi ⁹⁷⁶ » – l'homme supérieur par sa vertu et sa capacité politique, évoqué en III, 13, III, 17 et VII, 3. Il nous semble que la différence entre ces deux figures de la vertu humaine réside précisément dans le fait que l'homme supérieur de la *Politique* réunirait en lui et la vertu et la *capacité* : les décrets justes issus de son gouvernement auraient la *dynamis* – qui ne va pas sans force – de se faire appliquer. Le cas de la justice supérieure de l'*epieikès* est très différent à cet égard. Aristote n'évoque pas la question de la *dynamis* à son propos ; à la différence de l'homme supérieur de la *Politique*, il ne ressemble pas à quelqu'un qui ambitionnerait le pouvoir politique. On peut, en effet, se demander quel rayonnement politique pourrait avoir un homme qui a tendance à prendre moins que son dû et qui corrige la loi en ce sens. Aristote semble bien suggérer, notamment à partir du dernier livre de l'*Ethique à Nicomaque*, que la loi a besoin de la force, que la justice a besoin de la *dynamis*.

De même que la figure de l'homme équitable, prééminent dans l'*Ethique*, s'estompe dans la *Politique* devant la montée en puissance de la loi et de l'homme qui serait lui-même une loi, de même la figure du *sophos* qui s'adonne à l'activité théorique, figure culminante de l'*Ethique*, cède la place dans la *Politique* à la figure analogue de la cité philosophique ⁹⁷⁷. Ainsi, la philosophie apparaît dans la *Politique* avant tout comme un correctif à la vie politique conçue de manière despotique plutôt que comme un genre de vie distinct de la vie politique et consistant en l'étude des choses qui sont séparées de la vie politique ⁹⁷⁸. Grâce à l'éducation et notamment à l'éducation à la musique, les hommes non philosophiques posséderont les vertus du loisir (*scholazein*) aussi bien que les vertus de la guerre. Or les vertus du loisir semblent correspondre davantage aux vertus éthiques qu'à la vertu intellectuelle de la *sophia*, en dépit de l'emploi du mot « *philosophia* ⁹⁷⁹ » ; Aristote évoque en particulier les vertus de modération et de justice ⁹⁸⁰ : « Il faut donc beaucoup de justice et beaucoup de tempérance à ceux qui paraissent réussir le mieux et jouir de tout ce qui rend bienheureux comme ceux, s'ils existent, qui, aux dires des poètes, {vivent} dans les Iles des Bienheureux. Car ce sont ces gens-là qui ont le plus besoin de

⁹⁷⁶ *Pol.* III, 13, 1284 a 13-14.

⁹⁷⁷ A propos de la cité philosophique, cf. L. Strauss, *The City and Man*, p. 49.

⁹⁷⁸ Cf. par exemple *Pol.* VII, 15, 1334 a 28-40, p. 501 dans l'éd. Pellegrin et VII, 14, 1334 a 2-5, p. 499 dans l'éd. Pellegrin.

⁹⁷⁹ Cf. *Pol.* VII, 15, 1334 a 23 ; 32. C. Lord suggère que le sens de *philosophia* dans la *Politique* (livre VII) est plus large que le sens précis de « spéculation théorique » et s'apparente à ce que nous appelons aujourd'hui « culture » (*Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, p. 199). Il explique que : « Philosophy in the broad sense does not necessarily exclude theoretical speculation, but its core is traditional culture; and traditional culture means above all literary culture. The core of that "philosophy" which is politically relevant is, in the language of Aristotle and his contemporaries, "music." » (*ibid.* p. 200).

⁹⁸⁰ Cf. *Pol.* VII, 15, 1334 a 24 ; 32-33.

philosophie, de tempérance et de justice, dans la mesure où ils mènent plus {que d'autres} une vie de loisir dans l'abondance de tels biens. ⁹⁸¹ ». La philosophie apparaît ici comme d'autant plus nécessaire que l'on possède une abondance de biens, alors que l'activité philosophique telle qu'elle est présentée dans l'*Ethique à Nicomaque* se montre incompatible avec la possession de beaucoup de biens, qui obligerait le philosophe à s'impliquer dans leur gestion aux dépens de son activité théorique et diminuerait ainsi son autarcie. C'est, d'une part, parce que la vie politique ne peut jamais totalement échapper à la nécessité de se préparer à la guerre ⁹⁸², et, d'autre part, parce que la vie de loisir dont la plupart des hommes sont capables n'est pas identique à la philosophie, qu'une cité, même une cité autarcique et non despotique, ne peut mener une vie « philosophique » de la même manière qu'un homme *sophos*. Ce qu'on pourrait appeler le caractère pseudo philosophique de la cité est signalé d'une façon frappante par le seul emploi de « *philosophein* » que l'on trouve dans les chapitres consacrés au régime « *kat' euchèn* » (*Pol.* VII, 4-12). Il s'agit de « philosopher » en matière de défense : « De même, en effet, que les assaillants s'efforcent {d'employer} les moyens grâce auxquels ils l'emporteront [*pleonektein*], de même les défenseurs en ont trouvé aussi et doivent appliquer leur esprit [*philosophein*] à en chercher d'autres. Car on n'entreprend pas d'attaquer ceux qui se sont bien préparés. ⁹⁸³ ». Encore une fois, la « philosophie » se présente dans la *Politique* comme un correctif à la politique pléonectique et despotique.

Il semblerait que la figure du philosophe au sens propre soit passée largement sous silence dans la *Politique* parce que la supériorité du *sophos* est pour ainsi dire indépendante et de la loi et du gouvernement. Tandis que l'homme supérieur *kat' aretèn kai tèn politikèn dynamin* gouverne comme s'il était une loi en lui-même, et l'homme équitable exerce une justice qui est supérieure à la loi, le philosophe quant à lui ne dérive pas sa supériorité de son rapport à la loi. Le philosophe n'est pas lui-même une loi pour les hommes mais porte son regard par-delà les hommes, à la manière des dieux. La philosophie n'appartient pas en propre à la science pratique, tout comme la question du mode de vie le plus digne d'être choisi n'est que « secondaire » dans le cadre de l'enquête politique. L'activité théorique du philosophe occupe pourtant une place fondamentale dans l'*Ethique à Nicomaque*. On peut rendre compte du rôle joué par l'activité théorique dans la science pratique aristotélicienne en la considérant précisément comme une *activité* proairétique. Il ne s'agit pas de traiter « de la philosophie » dans l'*Ethique à Nicomaque*, mais d'évoquer une activité humaine qui est digne du choix (*proairesis*) d'un homme pour lui-même. Or tout homme est pris dans les

⁹⁸¹ *Pol.* VII, 15, 1334 a 28-34 ; trad. de Pellegrin, p. 501.

⁹⁸² Préparation qui n'est pas sans rapport à la vertu éthique : « la guerre contraint {les gens} à être justes et à vivre dans la tempérance, alors que la jouissance d'un sort heureux et la vie de loisir en temps de paix les poussent plutôt à la démesure. » (*Pol.* VII, 15, 1334 a 25-28 ; trad. de Pellegrin, p. 501).

⁹⁸³ *Pol.* VII, 11, 1331 a 14-18 ; trad. de Pellegrin, p. 486.

nécessités de la vie politique, à l'exception du philosophe dont l'activité est séparée le plus possible du domaine des choses contingentes de la vie humaine. En mettant en lumière ce choix de vie *le plus libre*, Aristote construit dans l'*Ethique à Nicomaque* un argument de taille pour encourager les âmes philosophiques à se consacrer à l'activité philosophique plutôt qu'à l'activité politique. Ainsi l'*Ethique à Nicomaque* s'adresse-t-elle, nous semble-t-il, aussi bien, sinon davantage, à des philosophes potentiels qu'à des hommes politiques, tandis que la *Politique* s'adresse très particulièrement à des hommes politiques et à des législateurs pour qui la vie philosophique ne représente pas un choix de vie proairétique.

La phronèsis entre action et orientation

Dans l'*Ethique à Nicomaque* se déploie la science *pratique* aristotélicienne, science qui rend compte de l'amplitude de la *praxis*. La structure même de l'action humaine étant la recherche du bien, l'action s'accomplit conformément à des vertus (*aretai*) qui sont soit éthiques – c'est-à-dire politiques, puisque la vertu éthique se rapporte à autrui et l'*èthos* se développe à partir de l'éducation et d'abord de l'éducation par les *lois* –, soit intellectuelles. Tout en étant la faculté par laquelle l'on discerne les moyens par lesquels l'on peut atteindre la fin bonne de l'action, la *phronèsis*, vertu intellectuelle de la faculté calculative (*to logistikon*) de l'âme, n'est pourtant point indépendante ou séparée, d'une part, du principe (*archè*) de toute action bonne et, d'autre part, de la vertu éthique (ou « naturelle ») « qui nous fait avoir une opinion correcte au sujet du principe ⁹⁸⁴ » ⁹⁸⁵. Il faudrait donc concevoir les vertus intellectuelles et morales

⁹⁸⁴ Cf. *EN VII*, 8, 1151 a 15-19.

⁹⁸⁵ Il y a une littérature abondante sur la question de la prudence du point de vue de la distinction entre « fins » et « moyens ». Comme l'indique le titre d'un texte de Pierre Aubenque, la problématique de la prudence se formule bien souvent selon la forme d'une proposition d'alternatives mutuellement exclusives : « La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens ? » (*Revue des études grecques*, jan. – juin 1965, p. 40-51). La thèse d'Aubenque consiste à affirmer, contre le P. Gauthier (en collaboration avec Y. Jolif, *Ethique à Nicomaque*, Intro., trad. et commentaire, Louvain-Paris, 1958-59), que la prudence porte sur les moyens et non la fin. R. Bodéüs argumente, contre M. Canto-Sperber (*Ethiques grecques*, PUF 2001), en faveur de la thèse selon laquelle la rationalité de la prudence n'est point impliquée dans la connaissance ou dans la définition de la fin de l'action (voir en particulier Bodéüs, *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Louvain-la-Neuve, 2004, ch. III, p. 49-63). Or il nous semble que l'on ne peut poser une distinction nette entre « fins » et « moyens » eu égard à la prudence sans trahir la pensée d'Aristote, qui consiste à affirmer, d'une part, le lien intime entre la prudence et la vertu morale et, d'autre part, que la prudence, étant *meta logou* (*EN VI*, 5, 1140 b 20), est une « conception vraie » de la fin (*EN VI*, 9, 1142 b 33). Nous considérons, contre Tricot (p. 301, n. 7), Rackham (p. 356, note c) et Aubenque (« La prudence aristotélicienne », p. 46-47) que l'antécédent de « *hou* » (à la ligne 1142 b 33) est *to telos* et non *to sympheron*. La lecture de Tricot, comme celle de Bodéüs, tend à réduire la prudence à la bonne délibération (*euboulia*, ligne 1142 b 32), tandis que la lecture d'Aubenque tend à réduire la conception aristotélicienne de la prudence à la conception commune : « Dans cette phrase, il nous paraît désormais tout naturel de faire de *to sympheron pros ti telos* un tout désignant ce qu'aussi bien l'usage courant que la doctrine d'Aristote assignent comme objet propre à la prudence. » (Aubenque *art. cit.*, p. 46). En outre, l'affirmation aristotélicienne selon laquelle « la droite raison [à laquelle la *hexis* vertueuse est conforme] est celle qui est selon la prudence » (*EN VI*, 13, 1144 b 23-24) résiste aux conclusions de Bodéüs qui cantonnent la rationalité de la prudence à la seule *euboulia*. P. Rodrigo propose une solution phénoménologique à la

selon le rapport défini par Aristote pour décrire la relation entre les parties (rationnelle, irrationnelle) de l'âme : elles sont « logiquement distinctes mais inséparables par nature ⁹⁸⁶ ». Dès lors que l'on sépare rigoureusement l'opération de la prudence de la connaissance de la fin bonne de l'action, la distinction fondamentale entre l'habileté (*deinotès*) et la *phronèsis* sur laquelle Aristote insiste tend à s'obscurcir. Ainsi est-ce contre une conception de la *phronèsis* dans laquelle la vertu morale n'apparaît pas comme étant co-opérative avec la vertu intellectuelle que les arguments de Berti et de Volpi ⁹⁸⁷ sont dirigés. Que les critiques de la réhabilitation de la *phronèsis* présupposent l'interprétation de type aubenquien de la prudence (la prudence porte sur les moyens et non la fin), c'est clair d'après la réflexion menée par Volpi :

« Maints problèmes demeurent, assurément, ouverts. Je voudrais me borner à indiquer brièvement celui qui me paraît le plus *inquiétant*. Le savoir phronétique, on l'a vu, est réhabilité par les néo-aristotéliens dans le cadre général d'une tentative de réponse à la crise de l'idée moderne de raison, privée de toute substantialité et incapable d'indiquer d'une manière contraignante des fins ultimes à l'agir de l'homme. Il est donc invoqué pour nous aider dans le cadre d'un projet néo-fondatif. Mais il convient de se demander si la *phronèsis* ne serait pas, chez Aristote, *un savoir concernant les moyens aptes à atteindre une fin et non pas la fin elle-même*. Et, si ce qui manque au monde moderne, dans toute son « im-prudence », ce ne sont assurément pas les moyens, que la science met en effet de plus en plus à sa disposition, mais précisément les fins elles-mêmes, comment peut-on espérer obtenir des indications sur les fins à travers une réhabilitation de la *phronèsis* ? ⁹⁸⁸ »

Volpi indique ensuite que, le lien entre la science pratique aristotélienne et son « cadre » anthropologique, cosmologique et métaphysique étant rompu, le savoir phronétique n'a plus de repère pour s'orienter. Il est intéressant d'observer que P. Aubenque lui-même avait déjà relevé le caractère « inquiétant » de l'interprétation de la prudence qu'il prône :

« Il ne faut pas se dissimuler que la prudence aristotélienne, « excellence » intellectuelle plus que vertu morale, conserve de ses origines populaires, complaisamment soulignées par Aristote en réaction contre la transposition trop savante que lui avait fait subir le platonisme, un côté ambigu et, si l'on veut, inquiétant. Même si Aristote a voulu intégrer à une vision éthique plus haute les implications incontestablement opportunistes et réalistes de la notion, on n'aura pas

controverse concernant la prudence selon laquelle la fin et les moyens, l'« intention » et la concrétisation de l'action, sont unis dans la *proairesis* (Aristote, *l'eidétique et la phénoménologie*, Etude VII, p. 133 en particulier). S. Salkever suggère que les moyens (*ta pros ta telè*) ne doivent pas être compris comme essentiellement distincts de la fin dans la mesure où ils peuvent constituer la fin (*Finding the Mean*, p. 76, n. 44).

⁹⁸⁶ *EN* I, 13, 1102 a 30.

⁹⁸⁷ Cf. notre discussion dans le chapitre 2.

⁹⁸⁸ F. Volpi, « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », p. 482-483 ; nous soulignons.

supprimé la difficulté, on l'aura simplement masquée, en faisant d'emblée de la *phronèsis* une trop rassurante *sagesse* ⁹⁸⁹. ⁹⁹⁰ »

Dans l'ouvrage qu'il consacre à la prudence aristotélicienne, Aubenque élabore un argument selon lequel la *phronèsis* n'est pas conçue par Aristote comme étant dépendante du cadre cosmologique et métaphysique auquel Volpi fait référence, mais est conçue plutôt en tant que faculté proprement humaine qui reflète la *distance* insurmontable entre l'homme et le monde immuable :

« ... aucun savoir humain ne parviendra jamais à combler la distance entre [la sagesse et la prudence]. Ce qui, pour Aristote, sépare l'homme de la sagesse et requiert qu'il agisse, faute de mieux, selon les règles de la prudence, ce n'est pas seulement sa propre imperfection, mais l'inachèvement du monde. ... La sagesse de l'immuable ne nous est d'aucun secours dans un monde où tout naît et périt. ... En attendant de pouvoir réaliser immédiatement en nous-mêmes l'ordre que nous voyons dans le Ciel, il nous appartient d'ordonner le monde, non en le niant au profit d'un autre monde, mais en nous engageant en lui, en rusant au besoin avec lui, en nous servant de lui pour l'achever. Telle est la tâche provisoire, mais sans doute indéfiniment provisoire, que l'homme doit assumer dans le monde *tel qu'il est* et qui ne deviendrait inutile que le jour sans doute toujours reculé où la raison et le travail de l'homme auraient entièrement dominé le hasard. Bien qu'Aristote distingue clairement l'*habileté* technique, qui est indifférente à ses fins, de la *prudence*, qui est morale dans ses fins comme dans ses moyens, il reste qu'il est toujours tenté de penser l'action morale sur le modèle de l'activité technique, parce qu'il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de s'insinuer dans la contingence et de rationaliser, non seulement l'homme, mais le monde. ... Le prudent d'Aristote est plutôt dans la situation de l'artiste, qui a d'abord à *faire*, pour vivre dans un monde où il puisse *être* véritablement homme. ⁹⁹¹ »

On aura remarqué en lisant ces lignes une proximité entre l'interprétation que propose Aubenque de la *phronèsis* et la conception de l'action politique chez Arendt ⁹⁹², dans la mesure notamment où les deux interprétations mobilisent la métaphore, qui est plus qu'une métaphore, de l'art ou de l'activité technique pour représenter l'action vertueuse. Chez Arendt, une telle conception de l'*aretè* conduit explicitement à remplacer la notion de *vertu* par celle de *virtuosité*, à substituer Machiavel à Aristote :

« La liberté comme inhérente à l'action est peut-être illustrée le mieux par le concept machiavélien de *virtù*, l'excellence avec laquelle l'homme répond aux occasions que le monde lui révèle sous la forme de la *fortuna*. Son sens est rendu de la meilleure façon par « virtuosité », c'est-à-dire la perfection que nous attribuons aux arts d'exécution (différents des arts créateurs de fabrication), où l'accomplissement consiste dans l'exécution même et non dans un produit fini qui survit à l'activité qui l'a amené à

⁹⁸⁹ C'est la traduction de *phronèsis* utilisée par Gauthier et Jolif. Les italiques sont dans l'original.

⁹⁹⁰ Aubenque, « La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens ? », p. 50-51.

⁹⁹¹ Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 90-91 ; les italiques sont dans l'original.

⁹⁹² Cf. notre discussion dans le chapitre 3.

l'existence et qui en devient indépendant ⁹⁹³. Le caractère de virtuosité de la *virtù* de Machiavel nous rappelle d'une certaine manière le fait (ignoré de Machiavel) que les Grecs utilisaient toujours des métaphores telles que le jeu de flûte, la danse, la guérison et le voyage en mer pour distinguer la politique des autres activités ⁹⁹⁴, ce qui veut dire qu'ils puisaient leurs analogies dans ces arts pour lesquels la virtuosité d'exécution est décisive. ⁹⁹⁵ »

De fait, la notion de *virtuosité* correspond bien à la description de la prudence et de l'action que fournissent Aubenque et Arendt, respectivement. Dans les deux interprétations, il s'agit de souligner, avec Machiavel, la contingence ou la *fortuna*, qui ouvre à l'homme le champ d'agir dans, et surtout *sur*, « le monde ». Là où Arendt considère (à propos du courage) que « le monde est en jeu », Aubenque affirme, de façon analogue, qu'« il nous appartient d'ordonner le monde ». Or nous ne reconnaissons pas dans ce qu'Aubenque désigne comme notre « tâche » – nous servir du monde pour l'ordonner, « en rusant au besoin avec lui » – la conception aristotélicienne de la prudence. Certes, la prudence doit faire face au hasard, à une constellation de circonstances dont la configuration échappe à son contrôle, aux manquements de la nature, aux nécessités qui sont inhérentes à la vie humaine et à la vie politique ; mais s'il est, d'après la présentation aristotélicienne de la vie politique, extraordinairement difficile de gouverner les hommes politiquement et prudemment, c'est précisément parce que les hommes – mêmes prudents – ne peuvent « dominer » le hasard. Plus important encore, la prudence n'a pas vocation à dominer le hasard dans la mesure où la vertu de la cité ne relève pas du hasard (« *tyché* ») mais de la « science » et du « choix réfléchi ⁹⁹⁶ ». En outre, Aristote montre que ceux qui s'efforcent d'une certaine façon d'ordonner « le monde » en exerçant un pouvoir tyrannique sur autrui s'éloignent de la prudence. S'agissant du parallélisme entre le progrès de la maîtrise des techniques et celui de la vertu politique, Aristote se montre particulièrement circonspect, contrairement à la confiance en « la raison et le travail » que laisse transparaître l'interprétation d'Aubenque ⁹⁹⁷. De même qu'Aubenque rapproche la prudence de « l'activité technique »

⁹⁹³ Cf., par contraste, les « produits » de la science législative, i.e. les lois qui peuvent, en effet, survivre au législateur.

⁹⁹⁴ Il convient de rappeler à propos de l'emploi de la métaphore des arts qu'Aristote prend soin de distinguer la science politique des autres arts, notamment en soulignant que ce n'est pas la même chose d'introduire un changement dans un art et dans une loi dans la mesure où l'habitude constitue la force de la loi (*Pol.* II, 8) ; que les hommes politiques sont plus corruptibles que d'autres praticiens d'arts tels les médecins (*Pol.* III, 16) ; et que seule la science politique doit « convaincre » et « contraindre » (*Pol.* VII, 2, 1324 b 30-31).

⁹⁹⁵ Arendt, *La crise de la culture*, p. 198-199.

⁹⁹⁶ *Pol.* VII, 13, 1332 a 31-32 ; p. 492 dans l'éd. Pellegrin.

⁹⁹⁷ Cf. en particulier la note 1 à la page 90 de *La prudence chez Aristote* : « De même l'art humain et la division consécutive du travail servile et de l'activité libre deviendraient inutiles le jour où « les navettes marcheraient toutes seules ». Mais Aristote écrit cette phrase à l'*irréel*. ». Aubenque renvoie à *Pol.* I, 4, 1253 b 33-1254 a 1.

⁹⁹⁸, de même Arendt sépare l'action de la prudence, comme l'indique de façon frappante la formule suivante, formule qui n'est pas sans des accents nietzschéens : « le pouvoir de commander, d'ordonner l'action, n'est pas une affaire de liberté, mais une question de force ou de faiblesse. ⁹⁹⁹ ». En l'absence de la prudence, l'action devient, presque inexorablement, semblerait-il, une question de simple « force » ou « faiblesse », n'ayant plus de rapport avec la vertu. On pourrait dire que, du point de vue aristotélicien, la prudence est ordonnatrice. Comme Carnes Lord le met en évidence, Aristote ne compte pas sur la prudence pour « rationaliser l'homme et le monde » dans la mesure où il reconnaît à la vie politique un caractère *irrationnel* ¹⁰⁰⁰ fort qui découle notamment de la faculté thymotique, faculté éminemment politique :

« Spiritedness is productive both of « the element of ruling and the element of freedom » (to archon kai to eleutheron) ; it is a « ruling thing » (archikon) ¹⁰⁰¹. The same impulse which interests men in the defense of their own or of the city also encourages more aggressive tendencies. The desire to subdue others and to rule over them is no less natural than the desire to remain free of alien rule, and the two desires are inextricably connected. Both are inseparable from a certain harshness, from a kind of anger or self-assertiveness which is by its very nature unreasonable or immoderate. ¹⁰⁰² ».

Ainsi, Lord suggère que la raison pour laquelle Aristote préconise la vie « théorétique » pour la cité réside dans sa constatation du caractère problématique du *thymos* ¹⁰⁰³. Dans le *thymos* se résume le caractère paradoxal de la vie politique en général : « The human stock of the best regime must be spirited by nature if that regime is to survive ; but the spiritedness threatens at the same time the very purpose or reason for being of the best regime. ¹⁰⁰⁴ ». D'où la place de premier plan qu'occupe la question de l'éducation éthique dans la science politique d'Aristote, éducation qui ne consiste pas principalement dans des arguments (*logoi*) mais dans une formation de l'âme pour l'orienter en direction des plaisirs nobles ¹⁰⁰⁵. En effet, l'homme véritablement vertueux prend du plaisir en agissant selon la vertu ¹⁰⁰⁶, et la musique fait, aux yeux d'Aristote, partie intégrante de l'éducation éthique précisément parce qu'elle a la capacité d'entraîner l'âme grâce au plaisir : « Et puisqu'il se trouve que la musique {fait partie}

⁹⁹⁸ Cf. *La prudence chez Aristote*, p. 66-69 en particulier.

⁹⁹⁹ Arendt, *La crise de la culture*, p. 197.

¹⁰⁰⁰ Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, p. 191.

¹⁰⁰¹ Cf. *Pol.* VII, 7, 1328 a 6-7.

¹⁰⁰² Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, p. 192.

¹⁰⁰³ Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, p. 195.

¹⁰⁰⁴ Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, p. 193.

¹⁰⁰⁵ Lord consacre les chapitres 2 et 3 de *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle* à l'éducation à la musique (p. 68-150).

¹⁰⁰⁶ Selon Aristote, l'acte se parachève (*teleiousthai*) par le plaisir, « de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse. » (*EN X*, 4, 1174 b 31 - 1175 a 1 ; trad. de Tricot, p. 496). A propos du plaisir, qui est pour Aristote intégralement lié à l'activité (*energeia*), cf. *EN X*, 4-7.

des choses agréables, et que la vertu concerne le plaisir [*to chairein*], l'amour [*philein*], la haine [*misein*], {éprouvés} correctement, rien n'est, évidemment, aussi important à apprendre et à faire entrer dans {nos} habitudes que de juger correctement [*to krinein orthôs*] et d'avoir du plaisir dans des mœurs honnêtes et des actions nobles [*to chairein tois epieikesin êthesi kai tais kalais praxesin*].¹⁰⁰⁷ ». L'éducation à la musique, qui est avant tout une éducation *éthique*¹⁰⁰⁸, peut atténuer les tendances extrêmes de la vie politique, sans toutefois pouvoir les éliminer ou les « rationaliser ».

Des perspectives en politique

Nous avons aperçu, à travers les interprétations de la *phronèsis* proposées par Volpi et Aubenque, respectivement, deux conceptions différentes du rapport entre la prudence et la « métaphysique » ou entre la prudence et la sagesse. Volpi quant à lui affirme que la prudence aristotélicienne perd son orientation morale dès lors que le cadre anthropologique, cosmologique et métaphysique ne peut plus fournir de repère au savoir phronétique. Telle est, selon lui, notre situation actuelle, une « situation de désorientation du monde » et de « dépaysement post-métaphysique¹⁰⁰⁹ ». Dès lors, la réhabilitation de la prudence par les néo-aristotéliciens dans un effort pour « corriger l'idée moderne d'un savoir unitaire et méthodique, objectif et descriptif¹⁰¹⁰ », savoir séparé de tout « contenu de vérité¹⁰¹¹ », « risque de manquer son but¹⁰¹² ». Ce que suggère Volpi, c'est que la prudence ne comporte pas en elle-même de contenu moral ; son orientation lui serait fournie par un cadre de pensée qui lui est totalement extérieur. Il s'agit donc de pointer la dépendance de la prudence par rapport à la théorie aristotélicienne de l'homme et du cosmos. Aubenque nous propose une tout autre représentation du rapport entre la prudence et la sagesse dans la pensée d'Aristote. Le domaine de la prudence est selon cette représentation indépendant du domaine de « l'immuable » : une distance infranchissable sépare la prudence de la sagesse ; « la sagesse de l'immuable ne nous est d'aucun secours dans un monde où tout naît et périt ». Or il nous semble que le

¹⁰⁰⁷ *Pol.* VIII, 5, 1340 a 14-18 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 532.

¹⁰⁰⁸ Dans la Conclusion d'*Aristote et les choses humaines*, P. Rodrigo souligne que l'éducation envisagée par Aristote est une « *paideia* du jugement critique comme tel – ce qui constitue d'ailleurs, si l'on y réfléchit bien, la seule *paideia* authentique. » (p. 120 ; les italiques sont dans l'original). S'il n'est pas question de la *paideia* éthique dans l'interprétation de Rodrigo, c'est parce qu'il considère que « le domaine éthico-politique ne s'identifie pas, pas même partiellement, à celui de la moralité ou de la politique moralisée par la philosophie » (p. 41). Or il nous semble erroné d'opposer « moralité » et « éthique » ou « éthico-politique » dans la mesure où l'éthique au sens aristotélicien englobe ce que nous appelons « moralité », comme l'indique la traduction d'« *aretè êthikè* » par « vertu morale ». L'*êthos* n'est pas selon Aristote un simple « comportement » comme le suggère Rodrigo (cf. p. 36, n. 20), mais implique que l'habitude est orientée vers le bien, vers une fin « morale ».

¹⁰⁰⁹ Volpi, « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », p. 483.

¹⁰¹⁰ Volpi, « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », p. 472.

¹⁰¹¹ Volpi, « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », p. 471.

¹⁰¹² Volpi, « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », p. 483.

rapprochement entre la prudence et l'habileté auquel conduit l'interprétation aubenquienne de la *phronèsis* confirme, dans une certaine mesure, les inquiétudes exprimées par Volpi quant au manque d'orientation morale dans l'action ¹⁰¹³. Au vu de ces interprétations divergentes de la *phronèsis*, l'on peut constater d'emblée que la question de l'autonomie du domaine pratique est largement déterminée par l'interprétation qu'on donne de la prudence. Selon notre interprétation de la prudence aristotélicienne, celle-ci ne peut se concevoir indépendamment de la perception du « principe pratique » qui est la « cause finale » de l'action ¹⁰¹⁴, de même qu'elle ne peut être considérée comme étant séparée d'aucune façon essentielle de la vertu morale ¹⁰¹⁵. Dans le même temps, la prudence porte sur des objets qui ne peuvent trouver d'analogie dans le domaine des choses « immuables » ; la prudence, ainsi que la science architectonique dont elle dépend, relèvent bel et bien du « domaine autonome ¹⁰¹⁶ » de l'agir humain. Cependant, en insistant à la fois sur le caractère moral de la prudence et sur la distinction entre le domaine pratique et celui des choses immuables, nous nous obligeons à répondre à l'objection formulée par Volpi, entre autres, selon laquelle le cadre métaphysique – caduc – de la science pratique aristotélicienne fournit à celle-ci son orientation morale.

Ainsi, nous nous proposons à présent de considérer plus avant le rapport entre la science pratique et le cadre téléologique employé par Aristote pour rendre compte de la cause finale dans l'ensemble de l'être, question que nous avons abordée dans notre deuxième chapitre. Ce qu'ont suggéré nos développements précédents sur la *sophia* en tant que « science des causes », c'est que la question de la cause est pour Aristote la question essentielle dans la mesure où elle est identique à la question du *bien*. L'entreprise scientifique d'Aristote est pour sa plus grande partie gouvernée par la question englobante du bien. Lorsque donc nous traitons, dans le contexte de la science politique, de la « téléologie » aristotélicienne, que l'on associe le plus souvent à la science de la nature ou à la « cosmologie », il s'agit de rappeler que chez Aristote le questionnement central portant sur *les hommes* concerne le bien. De même que l'on ne peut pas comprendre la nature sans référence aux causes, c'est-à-dire aux fins de la nature, de même on ne peut pas comprendre la *praxis*, la *proairesis*, la *phronèsis*, la *boulèsis*, l'*orexis* sans référence au bien de l'homme. Or la question qu'il importe, derechef, de poser, c'est celle de savoir si, une fois la téléologie naturelle invalidée par les

¹⁰¹³ Etant donné qu'Aubenque suggère que la connaissance de la fin relève de la sagesse (cf. « La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens ? », p. 49, n. 2), tout en affirmant qu'« aucun savoir humain ne parviendra jamais à combler la distance entre la sagesse et la prudence », il semblerait que sa position tend à dépouiller la prudence de son orientation morale. En présentant les thèses de *La prudence chez Aristote*, P. Pellegrin évoque la prudence en tant que « génie rusé des hommes, qui est d'abord génie d'évaluation des situations. » (Introduction, *Politiques*, p. 23).

¹⁰¹⁴ Cf. *EN VII*, 8, 1151 a 15-19.

¹⁰¹⁵ Cf. en particulier *EN VI*, 12, 1144 a 31 - b 17.

¹⁰¹⁶ Cf. Pellegrin, Introduction, *Politiques*, p. 21.

découvertes de la science post-aristotélicienne, la téléologie *de l'homme* perd du même coup sa validité. Pour notre part, nous soutenons que le principe téléologique, dans son application aux hommes, est indépendant du principe téléologique appliqué au cosmos, c'est-à-dire aux êtres « nécessaires » et « éternels », notamment dans la mesure où Aristote reconnaît entre le cosmos et les hommes une « césure ontologique ¹⁰¹⁷ ». En d'autres termes, les hommes et la sphère des choses variables dans laquelle ils agissent sont de nature fondamentalement différente des astres et de la sphère des choses immuables dans laquelle ils se meuvent, de sorte que les hommes ne peuvent avoir part à l'éternel qu'en imitant l'existence stable et heureuse qu'Aristote attribue aux êtres éternels. Avec Pierre Pellegrin nous dirions donc que « pour Aristote les réalités inférieures ne participent pas aux réalités supérieures, *elles les miment*. ¹⁰¹⁸ ». Ainsi disons-nous : *de même que* la nature doit se comprendre à partir des causes, *de même la praxis* doit se comprendre à partir du bien, pour indiquer une relation de parallélisme entre la science de la nature et la science de l'homme et non une relation de conséquence (*puisque* la nature doit se comprendre à partir des causes, la *praxis* doit *par conséquent* se comprendre à partir du bien). Si, en effet, il s'agissait d'une relation de conséquence, il semblerait même que la direction conséquentielle puisse aller aussi dans le sens inverse, qu'à partir des principes élucidés par la science de l'homme soit extrapolée une application à la nature : « quand la réunion de plusieurs {composantes}, qu'elles soient continues ou discrètes, donne une entité unique commune, dans tous les cas se manifeste la {partie qui} commande et celle qui est commandée. Et on retrouve cela chez les êtres animés en vertu de {l'ordonnance} de la nature entière. Et même dans les réalités qui n'ont pas part à la vie il y a une sorte de commandement, ainsi dans une harmonie. ¹⁰¹⁹ ». Mais là encore il s'agit d'une relation de parallélisme ou d'analogie plutôt que d'une relation de conséquence.

Il est important de remarquer que Volpi ne distingue pas, dans son argument portant sur le « cadre plus général » dans lequel est pensée la science pratique aristotélicienne, l'« anthropologie », la « cosmologie », et la « métaphysique ». Une telle absence de distinctions impliquerait que, de la même manière que la science moderne a démontré que le soleil et non la terre est au centre de notre galaxie ou que les origines de l'univers sont contingentes et non nécessaires, la science moderne de l'homme a démontré l'invalidité de l'anthropologie aristotélicienne. Si nous nous efforçons de montrer la pertinence de la téléologie aristotélicienne de l'homme, c'est qu'il nous semble que l'élaboration de la conception de l'homme à partir de la notion de bien demeure aujourd'hui une approche féconde en politique, précisément parce que la science

¹⁰¹⁷ Nous empruntons cette formule à P. Pellegrin (Introduction, *Politiques*, p. 22).

¹⁰¹⁸ Pellegrin, Introduction, *Politiques*, p. 21 ; les italiques sont dans l'original.

¹⁰¹⁹ *Pol.* I, 5, 1254 a 28-33 ; trad. de Pellegrin, p. 100.

moderne de la nature n'a pas définitivement extirpé la notion de bien de la réflexion politique. Même les théories les plus éloignées de l'aristotélisme (l'utilitarisme, le choix rationnel...) continuent de se structurer à partir d'un principe qui revête la forme – mais non le nom – d'un bien. Autrement dit, notre langage plus que notre pensée rejette le bien comme notion humainement et politiquement pertinente. En parlant des « valeurs » et des « droits », nous cherchons des substituts au langage du bien, sans pour autant écarter le bien en tant que notion structurante. Une « valeur » est ce que l'on trouve bon et digne de choix, un « droit » est ce qui nous permet de poursuivre le bien et le bonheur. On peut dire que, tout en rejetant la possibilité de parvenir à la certitude sur ce qu'est le bien, la perspective moderne admet que la différence entre les hommes et tout ce qui n'est pas humain réside dans la perception du bien chez les hommes.

Ce que nous devons retenir de la science pratique aristotélicienne, même – et surtout – dans le contexte « post-métaphysique » qu'évoque Volpi, c'est que la perception du bien chez l'homme est un principe ordonnateur de l'*action*. La pensée politique actuelle tend à cantonner le « bien » et la « vertu » à la sphère des « croyances » et du « privé ». Aristote montre, au contraire, que le bien est le principe même de l'action et que, par conséquent, les sciences pratique et politique sont inséparables de la notion de bien. La science politique a vocation à ordonner, avec autorité, l'action vers le bien. Dans le dispositif libéral démocratique, l'action ordonnatrice et architectonique de l'instance politique s'estompe. La possibilité même d'agir politiquement diminue au fur et à mesure que se répand l'opinion selon laquelle la connaissance du bien pour l'homme est inaccessible. C'est cette forme si particulière d'agnosticisme qui conduit au discrédit de la prudence politique au profit, d'une part, des « préférences » individuelles, et, d'autre part, des sciences biologiques, psychologiques et techniques, sciences qui sont considérées comme indépendantes de la science pratique – et supérieures par rapport à celle-ci – suite à l'ascendant de la notion weberienne de *Wertfreiheit*. Nous nous orientons ainsi par référence à notre « valeur » de liberté et à la nécessité irrésistible de la science – de la science véritable. Orientation contradictoire et, en effet, désorientante, qui ne peut, de toute évidence, pourvoir l'action humaine de repères. A un point tel que l'on doit se poser la question de savoir si, en l'absence d'une science pratique architectonique, nous ne nous rendons pas, paradoxalement, dépendants de la « cosmologie ». La science politique élaborée par Aristote a la capacité d'*orienter* l'action grâce à sa connaissance du bien pour l'homme. C'est parce que la science politique est intimement liée à la connaissance du bien que l'homme peut, en effet, s'orienter à l'intérieur de la sphère pratique sans dépendre de la cosmologie. La signification de la conception aristotélicienne de la politique comme une science *pratique* réside dans le lien direct qu'établit Aristote entre la connaissance du bien et l'action ; celui qui possède la connaissance du bien pour

l'homme, que ce soit le nomothète ou le *politikos phronimos*, ordonne l'action au bien. Le nomothète et l'homme politique peuvent, en outre, mettre à profit les réflexions (*theôrèsaî*) menées par le « philosophe politique » sur ce qui a rapport à l'agréable et au douloureux, au bien et au mal ¹⁰²⁰, et au critère politique de l'égalité ¹⁰²¹. La connaissance du nomothète donne lieu à une législation qui assure l'éducation des citoyens, éducation par laquelle est conservé, grâce à la modération éthique ¹⁰²², le principe pratique ¹⁰²³ qui permet aux hommes d'agir selon la vertu proprement dite, c'est-à-dire la vertu *meta tou orthou logou*. La science nomothétique est donc caractérisée par une connaissance générale ou « scientifique » du bien pour l'homme, et non seulement par une connaissance « de la constance repérée, au fil des expériences réfléchies, dans les phénomènes ¹⁰²⁴ ». L'homme prudent, tout en menant des actions particulières, est muni de la connaissance du bien pour l'homme, connaissance qui lui permet de délibérer, de juger et d'agir avec rectitude.

La conception aristotélicienne du lien entre la science politique et le bien pour l'homme nous conduit à la question de l'anthropologie, qui est, selon nous, distincte de la question de la cosmologie dans son rapport à la science pratique. Il y a à l'œuvre dans la science éthico-politique d'Aristote une conception anthropologique fondamentale selon laquelle, l'homme étant composé d'une âme et d'un corps, la meilleure partie – l'âme – doit l'emporter sur la partie inférieure – le corps. A la différence de la distinction entre les parties de l'âme, Aristote considère, nous semble-t-il, que la distinction entre l'âme et le corps existe aussi bien « par nature » que « logiquement ». La question qu'il importe de poser à propos de cette anthropologie, c'est celle de savoir, d'une part, si elle est constitutive de l'orientation morale que l'on discerne clairement dans la science éthico-politique aristotélicienne, et, d'autre part, s'il s'agit pour Aristote de fonder la science pratique sur l'anthropologie. Quant à la première question, il nous semble, en effet, que l'anthropologie, qui est indépendante de la cosmologie et de la théologie, contribue à fournir à la science politique une orientation morale. Quant à la deuxième question, en revanche, la conception anthropologique de la supériorité de l'âme ne semble pas servir de fondement à la science pratique dans la mesure où les vertus éthiques n'existent pas en vue de la vertu dianoétique par excellence, à savoir la *sophia*. En visant la médiété (*hè mesotès*) dans chaque situation pratique, les vertus éthiques règlent, certes, le rapport entre le corps et l'âme, mais il existe dans le même temps une tension entre la vertu éthico-politique et le bien de l'âme, tension sur laquelle Aristote attire notre attention en particulier dans ses développements sur le courage et sur l'activité théorétique. En tant

¹⁰²⁰ Cf. *EN* VII, 11, 1152 b 1-3.

¹⁰²¹ Cf. *Pol.* III, 12, 1282 b 21-23.

¹⁰²² « [*Hè aretè èthikè*] *esti peri pathè kai praxeis* » (*EN* II, 6, 1106 b 16-17).

¹⁰²³ Cf. *EN* VII, 8, 1151 a 15-16.

¹⁰²⁴ Rodrigo, *Aristote et les choses humaines*, p. 36 (la citation est en italiques dans l'original).

qu'actualisation de la vertu, l'acte courageux représente la fin visée par l'âme vertueuse. Cependant, l'acte courageux, en conduisant l'homme vertueux à sa mort, met un point final (« *peras* ¹⁰²⁵ ») à l'actualisation de la vertu qui est la fin de l'homme. Le caractère profondément problématique de cette vertu éminente ressort clairement dans le passage suivant : « Et plus la vertu que [l'homme courageux] possède est complète et grand son bonheur, plus aussi la pensée de la mort lui sera pénible : car c'est pour un pareil homme que la vie est surtout digne d'être vécue, c'est lui que la mort privera des plus grands biens [*megista agatha*], et il en a pleinement conscience : tout cela ne va pas sans l'affliger. ¹⁰²⁶ ». Ainsi Aristote pose-t-il de façon lapidaire la difficulté inhérente à la vertu éthique du point de vue de l'âme. Cependant, il ne peut formuler ici, à partir de cette constatation de la difficulté, une critique du courage sans suggérer que la contradiction qui survient dans le cas du courage est susceptible de mettre en question la conception globale de la vertu comme constituant la fin bonne de l'homme. La suite du passage réaffirme donc le caractère vertueux de l'acte courageux : « Mais il n'en est pas moins courageux, peut-être même l'est-il davantage, parce qu'il préfère [*haireitai*] le noble dans la guerre à ces grands biens dont nous parlons. ¹⁰²⁷ ».

L'on peut déceler dans l'*Ethique à Nicomaque* une critique du courage notamment à travers le traitement de la vertu de *megalopsychia*, d'une part, et de l'activité théorétique, d'autre part. En élevant la grandeur d'âme au statut de sommet de la vertu, Aristote redessine pour ainsi dire la carte morale qui plaçait l'*andreia* au même rang que la prudence, la modération et la justice, vertus que les Latins ont appelées les vertus « cardinales ». Dans la figure du *megalopsychos* l'on retrouve le trait attribué à l'homme courageux – il est digne des plus grands biens (*megista agatha*) – mais le *megalopsychos* est caractérisé tout particulièrement comme celui qui possède la vertu complète. Tandis que l'homme courageux donne sa vie pour le noble, le *megalopsychos* se réserve pour les plus grandes actions et les plus grands honneurs. Du point de vue de la présentation aristotélicienne de la vertu, c'est le *megalopsychos* et non l'homme courageux qui semble posséder la vertu la plus complète. La grandeur d'âme apparaît ainsi comme une première étape de la critique du courage. La culmination de l'*Ethique à Nicomaque* dans une présentation de l'activité théorétique comme l'activité humaine supérieure et plus généralement de la vertu intellectuelle comme la vertu la plus proprement humaine constitue une deuxième étape de cette même critique, étape plus achevée que la première dans la mesure où la vertu intellectuelle, sous la forme de la philosophie, se présente comme l'antithèse du courage politique. Si le philosophe ressemble aux « dieux », c'est parce que son activité ne le conduit pas devant la nécessité de sacrifier la vie vertueuse de

¹⁰²⁵ EN III, 6, 1115 a 26.

¹⁰²⁶ EN III, 9 [12], 1117 b 9-13 ; trad. de Tricot, p. 159.

¹⁰²⁷ EN III, 9 [12], 1117 b 13-15 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 159.

son âme pour la vertu ou, pourrait-on dire, pour le corps qu'est la cité : « Mais quelles sortes d'actions devons-nous attribuer [aux dieux] ? Sera-ce les actions courageuses, et les dieux affronteront-ils les dangers et courront-ils des risques pour le noble ? ¹⁰²⁸ ». Dans le dernier livre de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote formule une critique du courage à partir de l'idée selon laquelle la vertu guerrière en particulier et la vertu politique en général ne s'exercent pas véritablement en vue d'elles-mêmes :

« Le bonheur semble consister dans le loisir [*scholè*] : car nous ne nous adonnons à une vie active qu'en vue d'atteindre le loisir, et ne faisons la guerre qu'afin de vivre en paix. Or l'activité des vertus pratiques s'exerce dans la sphère de la politique ou de la guerre ; mais les actions qui s'y rapportent paraissent bien être étrangères à toute idée de loisir, et, dans le domaine de la guerre elles revêtent même entièrement ce caractère, puisque personne ne choisit de faire la guerre pour la guerre, ni ne prépare délibérément une guerre : on passerait pour un buveur de sang accompli, si de ses propres amis on se faisait des ennemis en vue de susciter des batailles et des tueries. Et l'activité de l'homme politique est, elle aussi, étrangère au loisir, et, en dehors de l'administration [*to politeuesthai*] proprement dite, elle s'assure la possession du pouvoir et des honneurs, ou du moins le bonheur pour l'homme politique lui-même et pour ses concitoyens, bonheur qui est différent de l'activité politique, et qu'évidemment nous recherchons comme étant différent. Si dès lors, parmi les actions conformes à la vertu, les actions politiques et guerrières viennent en tête par leur noblesse et leur grandeur, et sont cependant étrangères au loisir et dirigées vers une fin distincte et ne sont pas désirables pour elles-mêmes ; si, d'autre part, l'activité de l'intellect [*nous*], activité théorétique, paraît bien ... n'aspire à aucune autre fin qu'elle-même, et posséder un plaisir achevé qui lui est propre ... : il en résulte que c'est cette dernière qui sera le parfait [*teleia*] bonheur de l'homme, quand elle est prolongée pendant une vie complète [*labousa mèkos biou teleion*] ... ¹⁰²⁹ »

En comparant cette critique avec celle formulée dans le livre VII de la *Politique*, il apparaît clairement que l'argument élaboré dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque* à propos du caractère dérivé du bonheur provenant de la vertu éthique vise non seulement la vertu guerrière mais aussi la vertu politique elle-même, alors que l'argument de la *Politique* vise la vertu guerrière que l'on confond avec la vertu politique complète. Cette différence, suggérée aussi par l'emploi d'un langage nettement plus tranchant dans l'*Ethique* pour évoquer la « vertu » guerrière, découle selon nous du fait qu'Aristote, considérant la vertu éthique comme indispensable à la politique, réserve sa critique de la vertu éthique du point de vue de la vertu théorétique à ceux qui n'ambitionnent pas les honneurs politiques mais sont attirés plutôt par la vie philosophique. Dans son traité destiné aux hommes politiques, Aristote évite soigneusement de présenter des arguments susceptibles d'amoinrir la vertu éthique aux yeux de ceux qui, par leur ambition et leur

¹⁰²⁸ Cf. *EN X*, 8, 1178 b 10-13.

¹⁰²⁹ *EN X*, 7, 1177 b 4-25 ; trad. de Tricot légèrement modifiée, p. 511-512.

thymos, sont moralement corruptibles. En présentant l'activité théorique comme l'activité la plus digne de choix uniquement à ceux qui seraient enclins à la vie philosophique, Aristote réduit le risque de voir son enseignement détourné par ceux qui, n'étant pas philosophes, confondraient l'élévation de la vertu philosophique avec un dénigrement de la vertu éthique. La vie philosophique présuppose chez Aristote la bonne disposition éthique – le philosophe n'est pas injuste, lâche, immodéré... – en même temps qu'une prise de distance par rapport à l'activité politique. Ainsi, c'est uniquement dans l'activité philosophique que la vertu éthique est dans une certaine mesure distincte de la vertu politique ; dans l'activité politique, en revanche, la vertu éthique est coextensive à la vertu politique.

Revenons, pour conclure, à la question du rôle de l'anthropologie. La présence du « cadre anthropologique » est indéniable dans la *Politique*, en particulier dans la caractérisation de l'homme comme un animal politique doté de raison, dans la présentation de la cité comme l'aboutissement des communautés dans lesquelles s'exerce le commandement « naturel », et dans l'analogie entre le commandement politique et celui exercé par l'intellect sur le désir ¹⁰³⁰. Il serait toutefois erroné de réduire la *Politique* à une extrapolation des principes anthropologiques, de sorte que l'*archè politikè* apparaisse comme le commandement de la partie la meilleure de la cité – comme le commandement de l'âme et de la raison, pour ainsi dire. Certes, Aristote prône le gouvernement des hommes bons et prudents, mais il montre dans le même temps que l'âme seule ne peut gouverner les hommes. La vertu et la justice ont besoin de la capacité et de la force ; l'âme a besoin du corps. Si, en outre, l'argument du grand nombre, selon lequel sa vertu collective est supérieure à la vertu des aristocrates, est considéré comme étant « juste, d'une certaine façon », c'est parce que la justice politique doit aussi donner raison aux revendications du corps, du corps politique compris littéralement :

« 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 qu'il est nécessaire 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. Car il faut qu'il y ait dans la cité des gens libres et des gens imposables : une cité ne peut pas plus n'être composée que d'indigents qu'elle ne peut l'être d'esclaves. Mais si ces qualités-là sont indispensables, il est clair que la justice et la vertu guerrière le sont aussi. Car il est impossible de gouverner une cité sans elles, à cela près que sans les premières il est impossible qu'une cité existe, sans les secondes {il est impossible} qu'elle soit administrée de manière noble [*oikeisthai kalôs*]. ¹⁰³¹ »

¹⁰³⁰ Cf. *Pol.* I, 5, 1254 b 5-6.

¹⁰³¹ *Pol.* III, 12, 1283 a 10-22 ; trad. de Pellegrin légèrement modifiée, p. 248.

Ainsi, Aristote ne cesse de nous rappeler que la vie politique est à la fois *to zèn* et *to eu zèn*, *thymos* et *logos*, de même que l'homme est à la fois corps et âme. On ne peut considérer la science politique aristotélicienne comme étant enracinée dans une anthropologie que si l'on restitue son anthropologie dans sa complétude. C'est dans l'anthropologie politique du corps et de l'âme que l'on peut puiser aujourd'hui pour ranimer l'*action* politique, sous l'égide de la prudence.

Bibliographie

Textes

BEKKERI, I., *Aristotelis Opera*, Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1960, 1970 (Tome II).

BYWATER, I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford : Oxford University Press (Oxford Classical Texts), 1894, 1988 (vingtième impression).

DREIZEHNTER, A., *Aristoteles, Politica*, Munich : Wilhelm Fink, 1970.

JAEGER, W., *Aristotelis Metaphysica*, Oxford : Oxford University Press (Oxford Classical Texts), 1957, 1989 (dixième impression).

ROSS, W. D., *Aristotelis Politica*, Oxford : Clarendon Press, 1957.

SUSEMIHL, F., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig : B. G. Teubner, 1880.

SUSEMIHL, F., *Aristotelis Politicorum libri octo, cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, Leipzig : Teubner, 1872.

Traductions

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, TRICOT, J., trad., Paris : J. Vrin, 1959.

Aristote, *Métaphysique* (deux volumes), Tricot, J., trad., Paris : J. Vrin, 1991.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, RACKHAM, H., trans., Cambridge, Mass., London, England : Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1999 (first published 1926).

Aristote, *Physique* (deux volumes), texte établi et traduit par H. Carteron, Paris : Les Belles Lettres, 1996 (huitième tirage).

Aristote, *Politique*, texte établi et trad. par Jean AUBONNET, Paris : Gallimard, 1993.

Aristotle, *Politics*, BARKER, Ernest, trans., revised with an introduction and notes by R. F. STALLEY, Oxford : Oxford University Press, 1995.

Aristotle, *Politics*, LORD, Carnes, trans., Chicago : University of Chicago Press, 1984.

Aristote, *Les Politiques*, traduction, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre PELLEGRIN, Paris : Flammarion, 1990.

Aristotle, *Politics*, RACKHAM, H., trans., Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London, England : William Heinemann Ltd. (Loeb Classical Library), 1977 (first published 1932).

Commentaires médiévaux

Thomas d'Aquin, *In Octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, Raymond SPIAZZI, éd., Turin, Rome : Marietti, 1966.

Thomas d'Aquin, *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum Expositio*, Editio Tertia, Raymond SPIAZZI, éd., Marietti, 1964.

Sources médiévales

ALFARABI, Muhammad, *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, F. M. NAJJAR et D. MALLETT, trad., Paris : diff. A. Maisonneuve, 1999.

_____, *Philosophy of Plato and Aristotle*, Muhsin MAHDI, trad., Ithaca, New York : Cornell University Press, 2001 (publié initialement en 1962).

Commentaires modernes

GAUTHIER, R. A. et J. Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, 4 vol., 2^{ème} éd., Louvain ; Paris : Peeters, 2002 (publié initialement en 1958-59).

JOACHIM, Harold, *Aristotle. The Nicomachean Ethics. A Commentary*, ed. By D. A. REES, Oxford : The Clarendon Press, 1951.

NEWMAN, W. L., *The Politics of Aristotle*, 4 vols., New York : Arno, 1973 (publié initialement par Oxford University Press, 1897-1902).

Sources modernes

ABENSOUR, M., C. BUCI-GLUCKSMANN, B. CASSIN, F. COLLIN et M. R. D'ALLONES, éd., *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Paris : Editions Payot & Rivages, 1996 (a paru pour la première fois sous le titre *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris : Editions Tierce, 1989).

ADKINS, A. W. H., « The Connection between Aristotle's Ethics and Politics », *Political Theory* 12 n° 1 (February 1984), p. 29-49.

ALEXANDER, Liz Anne, « The Best Regimes of Aristotle's *Politics* », *History of Political Thought* XXI n° 2 (Summer 2000), p. 189-216.

AMBLER, Wayne H., « Aristotle on Acquisition », *Canadian Journal of Political Science* 17 n° 3 (September 1984), p. 487-502.

_____, « Aristotle on Nature and Politics : The Case of Slavery », *Political Theory* 15 n° 3 (August 1987), p. 390-410.

_____, « Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City », *The Review of Politics* 45 n° 2 (April 1985), p. 163-185.

ANSCOMBE, G. E. M., *L'intention*, avec une préface de V. Descombes, Paris : Gallimard, 2002 (publié initialement en 1957).

ARENDT, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, trad. de Georges Fradier (Paris : Presses Pocket, 1988 (publié initialement sous le titre de *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958).

_____, *La Crise de la Culture*, trad. de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris : Gallimard, Coll. Folio / Essais, 1972 (publié initialement sous le titre de *Between Past and Future*, Cleveland, OH: Meridian Books, 1954).

_____, « Philosophy and Politics », *Social Research* 57 n° 1 (Spring 1990), p. 73-103.

AUBENQUE, Pierre et TORDESILLAS, A., édés., *Aristote politique. Études sur la "Politique" d'Aristote*, Paris : Presses Universitaires de France, 1993.

AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris : Presses Universitaires de France, 1963.

_____, *Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur le problème aristotélicien*, Paris : Presses Universitaires de France, 1962.

BARKER, Ernest, « The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the *Politics* », *The Classical Review* 45 n° 5 (November 1931), p. 162-172.

_____, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York : Dover, 1959.

BARNES, Jonathan, « Aristotle and the Methods of Ethics », *Revue internationale de philosophie*, n° 133-134 (1980), p. 490-511.

_____, Malcolm SCHOFIELD et Richard SORABJI, eds., *Articles on Aristotle*, vol. 2 « Ethics and Politics », London : Duckworth, 1977.

BARTKY, Elliot, « What Aristotle Really Meant », *The Review of Politics* 66 n° 4 (Fall 2004), p. 693-695.

BARTLETT, Robert C. et Susan D. COLLINS, eds., *Action and Contemplation. Studies in the moral and political thought of Aristotle*, Albany : SUNY Press, 1999.

BARTLETT, Robert C., « Aristotle's Science of the Best Regime », *American Political Science Review* 88 n° 1 (March 1994), p. 143-156.

BEHNEGAR, Nasser, *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*, Chicago : The University of Chicago Press, 2003.

BEINER, Ronald, *Philosophy in a Time of Lost Spirit : Essays on Contemporary Theory*, Toronto, Canada : University of Toronto Press, 1997.

_____, *What's the Matter with Liberalism?*, Berkeley; Los Angeles; London : University of California Press, 1992.

BENHABIB, Seyla, « Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought », *Political Theory* 16 n° 1 (February 1988), p. 29-51.

BODEÜS, Richard, *Aristote*, Paris : Vrin, 2002.

_____, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Saint-Laurent (Québec) : Bellarmin ; Paris : Les Belles Lettres, 1992.

- _____, *Aristote. La justice et la cité*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996.
- _____, « Deux propositions aristotéliennes sur le droit naturel chez les continentaux d'Amérique », *Revue de métaphysique et de morale* 94 n° 3 (Juillet-Septembre 1989), p. 369-389.
- _____, *Le Philosophe et la cité : recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris : Les Belles Lettres, 1982.
- _____, *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote. Recueil d'études*, Louvain-la-Neuve : Éditions Peeters, 2004.
- _____, *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur : Société des études classiques, 1991.
- BRAGUE, Rémi, *Aristote et la question du monde : essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris : Presses Universitaires de France, 1988 (2^{ème} édition 2001).
- _____, *Introduction au monde grec*, Chatou : Les Éditions de la Transparence, 2005.
- _____, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris : Gallimard, 2005.
- _____, « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec », in *Phénoménologie et métaphysique*, sous la direction de Jean-Luc MARION et Guy PLANTY-BONJOUR, Paris : Presses Universitaires de France, 1984.
- BRESSON, Alain, « Aristote et le commerce extérieur », *Revue des études anciennes* 89 (1987), p. 217-238.
- BROCHARD, Victor, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris : Vrin, 1974.
- BRUELL, Christopher, « On Plato's Political Philosophy », *The Review of Politics* 56 n° 2 (1994), p. 261-282.
- _____, « On the Original Meaning of Political Philosophy : An Interpretation of Plato's *Lovers* », p. 91-110, in *The Roots of Political Philosophy : Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Thomas PANGLE, éd., Ithaca : Cornell University Press, 1987.
- BRUNSCHWIG, Jacques, « Du mouvement et de l'immobilité de la loi », *Revue internationale de philosophie*, n° 133-134 (1980), p. 512-540.
- BUTTON, Mark, « Arendt, Rawls, and Public Reason », *Social Theory and Practice* 31 n° 2 (April 2005), p. 257-281.
- CANOVAN, Margaret, « A Case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt », *Political Theory* 11 n° 1 (February 1983), p. 105-116.
- _____, « Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics », *The Journal of Politics* 45 n° 2 (May 1983), p. 286-302.
- CANTO-SPERBER, Monique, *Éthiques grecques*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

- CASSIN, Barbara, *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris : Presses Universitaires de France, 1997.
- CASTON, Victor, « Aristotle's Two Intellects : A Modest Proposal », *Phronesis* 44 n° 3 (June 1999), p. 199-227.
- CHROUST, Anton-Hermann, « A Brief Account of the Traditional *Vitae Aristotelis* », *Revue des études grecques* 77 (1964), p. 50-69.
- _____, « A Brief Analysis of the *Vita Aristotelis* of Diogenes Laertius », *L'Antiquité classique* 34 (1965), p. 97-129.
- _____, « Aristotle and Athens : Some Comments on Aristotle's Sojourns at Athens », *Laval Théologique et Philosophique* 22 (1966), p. 186-196.
- _____, « On Masters's 'The Case of Aristotle's Missing Dialogues' », *Political Theory* 7 n° 4 (November 1979), p. 537-543.
- _____, « The Miraculous Disappearance and Recovery of the *Corpus Aristotelicum* », *Classica et Mediaevalia* 23 (1962), p. 50-67.
- COLLINS, Susan D., *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge University Press, 2006.
- CONTOGIORGIS, Georges D., *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1978.
- COREY, David D., « Voegelin and Aristotle on *Nous*: What is noetic political science? », *The Review of Politics* 64 n° 1 (Winter 2002), p. 57-81.
- CRUBELLIER, Michel et Pierre PELLEGRIN, *Aristote*, Paris : Seuil, 2002.
- DESCOMBES, Vincent, *Le complément de sujet : Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris : Gallimard, 2004.
- DESLAURIERS, Marguerite, « How to Distinguish Aristotle's Virtues », *Phronesis* 47 n° 2 (April 2002), p. 101-126.
- DESTRÉE, Pierre, « Aristote et la question du droit naturel », *Phronesis* 45 n° 3 (June 2000), p. 220-239.
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris : Gallimard (NRF), 1966.
- DÜRING, Ingemar et G. E. L. OWEN, éd., *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century : Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford, 1957 (Studia graeca et latina Gothoburgensia XI)*, Göteborg, 1960.
- DÜRING, Ingemar, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg : C. Winter, 1966.
- _____, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia V)*, Göteborg, 1957.
- FAULKNER, Robert, *The Case for Greatness*, New Haven, Ct. : Yale University Press, 2007.

FESTUGIÈRE, A.-J., *Aristote. Le plaisir*, Paris : Librairie Philosophique, 1936; rpt. 1960.

FRANK, Jill, "Democracy and Distribution. Aristotle on Just Desert," *Political Theory* 26 n° 6 (December 1998), p. 784-802.

_____, *A Democracy of Distinction : Aristotle and the Work of Politics*, Chicago : University of Chicago Press, 2005.

GADAMER, Hans Georg, *Truth and Method*, 2nd edition, translation revised by Joel WEINSHEIMER et Donald G. MARSHALL, New York : Continuum, 2000.

_____, *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Pascal DAVID et Dominique SAATDJIAN, trads., Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1994.

GAUTHIER, René-Antoine, *La morale d'Aristote*, Paris : Presses Universitaires de France, 1958.

_____, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1951.

GOLDSCHMIDT, Victor, « La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode », in *Zetesis*, Antwerpen, Utrecht : de Nederlandsche boekhandel, 1973.

GOLDSTEIN, Leslie Friedman, « Aristotle's Theory of Revolution : Looking at the Lockean Side », *Political Research Quarterly* 54 : 2 (June, 2001), p. 311-331.

GUTMANN, Amy, « Communitarian Critics of Liberalism », *Philosophy and Public Affairs* 14 n° 3 (Summer, 1985), p. 308-322.

HEIDEGGER, Martin, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. par J.-F. COURTINE, Mauvezin : Trans-Europ-repress, 1992.

_____, *Platon : Le Sophiste*, trad. par J.-F. COURTINE, Pascal DAVID, Dominique PRADELLE, Philippe QUESNE, Paris : Gallimard, 2001.

Histoire de la philosophie politique. Tome 1, La liberté des anciens, sous la dir. de Alain RENAUT ; avec la collab. de Pierre-Henri TAVOILLOT et Patrick SAVIDAN, Paris : Calmann-Lévy, 1999.

HONIG, Bonnie, « The Politics of Agonism. A Critical Response to "Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action" by Dana R. Villa », *Political Theory* 21 n° 3 (August 1993), p. 528-533.

ISAAC, Jeffrey C., « Situating Hannah Arendt on Action and Politics » *Political Theory* 21 n° 3 (August 1993), p. 534-540.

JAEGER, Werner, *Aristote : fondements pour une histoire de son évolution*, trad. par Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris : Ed. de l'Eclat, 1997.

_____, « Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics », *The Journal of Hellenic Studies* 77, Part 1 (1957), p. 54-61.

JAFFA, Harry, « Aristotle », in Leo STRAUSS et Joseph CROUSEY, eds., *History of Political Philosophy*, Chicago : Rand McNally, 1963.

_____, « Dear Professor Drury », *Political Theory* 15 n° 3 (August 1987), p. 316-325.

KOJEVE, Alexandre. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Paris : Gallimard, 1972.

LEFÈVRE, Charles, « Approches aristotéliennes de l'égalité entre les citoyens », *Revue internationale de philosophie*, n° 133-134 (1980), p. 541-565.

LORD, Carnes, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, New York : Cornell University Press, 1982.

_____ and David K. O'CONNOR, eds., *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley : University of California Press, 1991.

_____, « On the Early History of the Aristotelian Corpus », *The American Journal of Philology* 107 n° 2 (Summer 1986), p. 137-161.

_____, « The Character and Composition of Aristotle's Politics », *Political Theory* 9 n° 4 (November 1981), p. 459-478.

LYNCH, John Patrick, *Aristotle's School*, Berkeley : University of California Press, 1972.

MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1984 (2nd edition).

MANENT, Pierre, *Cours familier de philosophie politique*, Paris : Librairie Arthème Fayard, 2001.

_____, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris : Calmann-Lévy, 1987.

_____, *La cité de l'homme*, Paris : Librairie Arthème Fayard, 1994.

MANSFIELD, Harvey C., « On the Impersonality of the Modern State : A Comment on Machiavelli's Use of *Stato* », *American Political Science Review* 77 n° 4 (December 1983), p. 849-857.

MASTERS, Roger D., « The Case of Aristotle's Missing Dialogues. Who wrote the Sophist, the Statesman, and the Politics ? », *Political Theory* 5 n° 1 (February 1977), p. 31-60.

_____, « On Chroust : A Reply », *Political Theory* 7 n° 4 (November 1979), p. 545-547.

MORAUX, Paul, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain : Editions Universitaires de Louvain, 1951.

NADON, Christopher, « Aristotle and the Republican Paradigm : A Reconsideration of Pocock's Machiavellian Moment », *The Review of Politics* 58 n° 4 (Fall 1996), p. 677-698.

NICHOLS, Mary P., *Citizens and Statesmen : A Study of Aristotle's Politics*, Lanham, Maryland : Rowman & Littlefield, 1991.

_____, « The Good Life, Slavery, and Acquisition : Aristotle's Introduction to Politics », *Interpretation* (May 1983), p. 171-184.

NICHOLS, Mary P. ; BARTLETT, Robert C. (« Response »), « Aristotle's Science of the Best Regime », *American Political Science Review* 89 n° 1 (March 1995), p. 152-160.

PANGLE, Lorraine, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge University Press, 2002.

PANGLE, Thomas L., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*, The University of Chicago Press, 1973.

_____, *The Spirit of Modern Republicanism : The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago : University of Chicago Press, 1988.

PATZIG, Günther, éd., *Aristoteles' « Politik ». Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee, 25.8 – 3.9.1987*, Göttingen : Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990.

PELLEGRIN, Pierre, « La Politique d'Aristote : unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire », in *Aristote Politique. Études sur la "Politique" d'Aristote*, A. Tordesillas et P. Aubenque, éd., PUF, 1993.

PHILONENKO, Alexis, *Leçons aristotéliennes*, Paris : Les Belles Lettres, 2002.

PIERART, Marcel, ed., *Aristote et Athènes*. Actes de la table ronde de "Centenaire de l'Ἀθηναίων Πολιτεία," Fribourg (Suisse), 23-25 May 1991. Séminaire d'histoire ancienne de l'Université de Fribourg. Dépositaire : Diffusion de Boccard, 1993.

POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1975.

_____, « *The Machiavellian Moment Revisited : A Study in History and Ideology* », *The Journal of Modern History* 53 n° 1 (March 1981), p. 49-72.

POLANYI, Karl, « Aristotle Discovers the Economy », in *Trade and Market in the Early Empires*, ed. by Karl POLANYI, Conrad M. ARENSBERG, and Harry W. PEARSON, New York : Free Press, 1957.

POPPER, K. R., *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., London : George Routledge & Sons, Ltd., 1945.

RODRIGO, Pierre, *Aristote et les choses humaines*, Bruxelles, Belgique : Éditions Ousia, 1998.

_____, *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble : Éditions Jérôme Million, 1995.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert, *Les Choses mêmes : la pensée du réel chez Aristote*, Lausanne : l'Âge de l'homme, 1983.

ROMILLY, Jacqueline de, *Le Classement des constitutions d'Hérodote à Aristote*, Paris : Les Belles Lettres, 1959.

_____, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris : Collection Savoir, 1975.

RORTY, Amelie, ed., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley : University of California Press, 1980.

SALKEVER, Stephen, *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, 1990.

_____, « Whose Prayer ? The Best Regime of Book 7 and the Lessons of Aristotle's *Politics* », *Political Theory* 35 n° 1 (February 2007), p. 29-46.

SFEZ, Gérard et SENELLART, Michel, éd., *L'enjeu Machiavel*, Actes du colloque au Collège international de philosophie, 14-16 mai 1998, PUF, 2001.

SMITH, Thomas W., « Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good », *The American Political Science Review* 93 n° 3 (September 1999), p. 625-636.

_____, « Ethics and Politics: A Response to Terchek and Moore », *The American Political Science Review* 94 n° 4 (December 2000), p. 913-918.

STOCKS, J. L., « The Composition of Aristotle's *Politics* », *The Classical Quarterly* 21 n° 3/4 (June - Oct. 1927), p. 177-187.

STRAUSS, Leo et CROPSEY, Joseph, éd., *History of Political Philosophy*, Chicago : Rand McNally & Company, 1963.

STRAUSS, Leo, *La Philosophie et la loi*, trad. par Rémi BRAGUE, in *Maïmonide*, Paris : Presses Universitaires de France, Coll. Épiméthée, 1988.

_____, *Le Platon de Fârâbi*, Olivier SEDEYN, trad., Paris : Éditions Allia, 2002 (publié initialement en 1945).

_____, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago : University of Chicago Press, 1995 (publié initialement en 1968).

_____, *Natural Right and History*, Chicago : University of Chicago Press, 1953.

_____, *The City and Man*, Chicago : University of Chicago Press, 1964.

_____, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Thomas PANGLE, ed., Chicago : University of Chicago Press, 1989.

_____, *What is Political Philosophy?* Chicago : University of Chicago Press, 1959.

SULLIVAN, Vickie B., « Machiavelli's Momentary "Machiavellian Moment". A Reconsideration of Pocock's Treatment of the *Discourses* », *Political Theory* 20 n° 2 (May 1992), p. 309-318.

SWANSON, Judith, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca : Cornell University Press, 1992.

TERCHEK, Ronald J. et MOORE, David K., « Recovering the Political Aristotle : A Critical Response to Smith », *The American Political Science Review* 94 n° 4 (December 2000), p. 905-911.

TESSITORE, Aristide, *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 2003.

_____, ed., « A Political Reading of Aristotle's Treatment of Pleasure in the 'Nicomachean Ethics' », *Political Theory* 17 n° 2 (May 1989), p. 247-265.

TRIADAFILOPOULOS, Triadafilos, « Politics, Speech and the Art of Persuasion : Toward an Aristotelian Conception of the Public Sphere », *The Journal of Politics*, 61 : 3 (August, 1999), p. 741-757.

VILLA, Dana R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1996.

_____, « The Philosopher Versus the Citizen. Arendt, Strauss and Socrates », *Political Theory* 26 n° 2 (April 1998), p. 147-172.

_____, « Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action », *Political Theory* 20 n° 2 (May 1992), p. 274-308.

VILLEY, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, Texte établi, révisé et présenté par S. RIALS, Paris : PUF (Coll. Léviathan), 2003.

VOEGELIN, Eric, *Order and History*, Vol. II: The World of the Polis, in *The Collected Works of Eric Voegelin* (Vol. 15), edited with an introduction by Athanasios MOULAKIS, Columbia and London : University of Missouri Press, 2000 (publié initialement par la Louisiana State University Press (Baton Rouge), 1956-1987).

VOLPI, Franco, « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », in *Aristote Politique. Études sur la "Politique" d'Aristote*, A. Tordesillas et P. Aubenque, édés., PUF, 1993.

WIGGINS, David, *Needs, Values, Truth : Essays in the Philosophy of Value*, 3rd edition, Oxford : Oxford University Press, 1998.

WINTHROP, Delba, « Aristotle and Political Responsibility », *Political Theory* 3 n° 4 (November 1975), p. 406-422.

ZUCKERT, Catherine, « Aristotle on the Limits and Satisfactions of Political Life », *Interpretation* 11 n° 2 (May 1983), p. 185-206.